



A propos de ce livre

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

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

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

Consignes d'utilisation

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

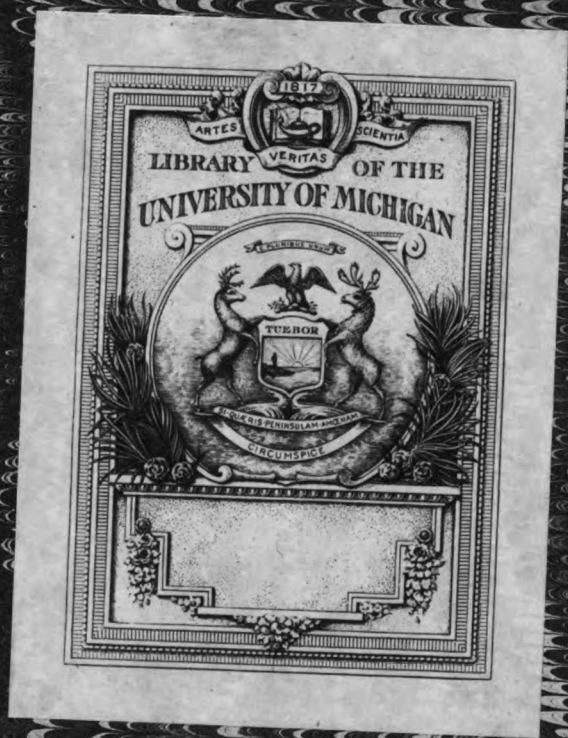
Nous vous demandons également de:

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

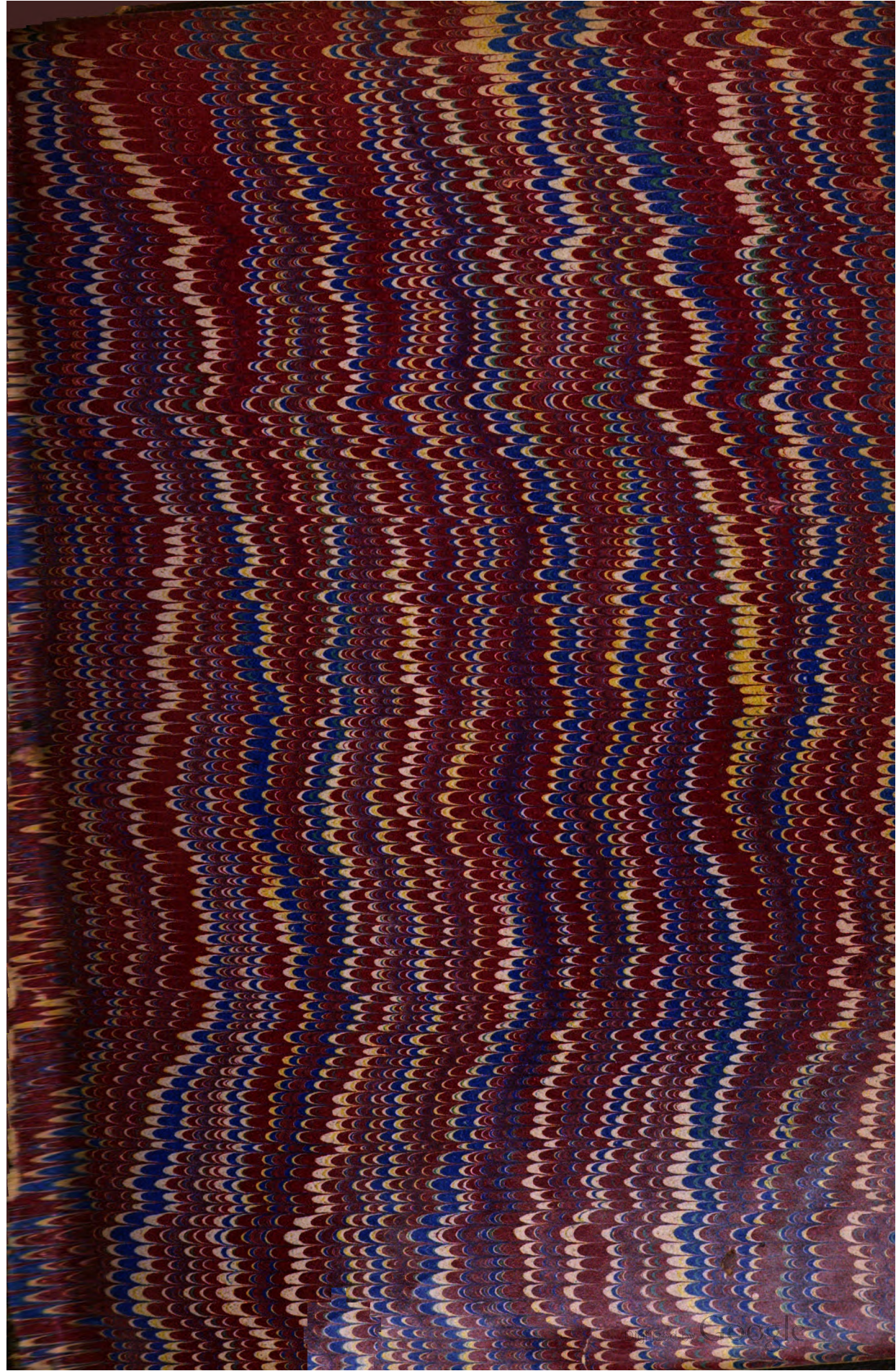
À propos du service Google Recherche de Livres

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

**Le Talmud de
Jérusalem:
Traités
Yebamoth et
Sota**



Edward Goldston, Ltd.,
Booksellers,
25, Museum Street,
LONDON, W.C.1.



BM
503
.F8
S4

LE
TALMUD ^{Yerushalmi}

DE
JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SEPTIÈME

Traité Yebamoth et Sota



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

—
1885

PRÉFACE

La III^e section du corps mischnique du Talmud est consacrée au droit matrimonial; d'où le nom de SÉDER NASCHIM, « section des femmes ». On a essayé d'expliquer pourquoi cette partie juridique précède la législation civile générale, en invoquant à titre de précédents les textes de la Bible, et l'on a observé que l'Exode (ch. XXI, vers. 7 et 22) détermine les droits des femmes, avant d'exposer les sujets de jurisprudence communs à tous les hommes.

Le lecteur est désormais en présence de difficultés d'un ordre nouveau, dont les subtilités de juristes peuvent donner une idée. Il trouvera ici, non-seulement de la théologie, mais une suite de thèses de droit compliquées de théologie¹. L'étendue matérielle, il est vrai, diminue au fur et à mesure que l'on avance, car, bien des pages se retrouvent dans les volumes précédents. Mais combien de chapitres neufs restent obscurs, bizarres ! Pour obvier quelque peu à cet inconvénient, nous avons cherché à rappeler les us et coutumes du droit romain. Déjà Frankl, Duschak, Fassl, L. Löw, en ont donné quelques notions, mais bien vagues, par suite du défaut de méthode dans ces matériaux, qui exigeraient une classification rigoureuse et sévère. Ainsi, la 3^e section du Talmud se compose de 7 traités. Dans quel ordre se suivent-ils ? Tout y est discuté avant la question des *Qiddouschin* (du mariage), qui forme le dernier traité, au lieu d'être le premier. D'une part, le Talmud de Jérusalem semble adopter cet ordre ci : *Yebhamoth*, *Sôta*, *Kethouboth*, *Nedarim*, *Guittin*, *Nazir*, *Qiddouschin*. D'autre part, le Talmud babilien suit un autre ordre : *Yeb.*, *Keth.*, *Ned.*, *Nazir*, *Sôta*, *Guittin*, *Qidd.* (sans compter une interversion dans les éditions de la Mischnâ : *Ned.*, *Guittin*, *Sôta*). Ainsi, le 1^{er} traité et le dernier ont seuls la même place dans les deux Talmuds².

Le Talmud B., tr. *Sôta* (f. 2^a), commence en ces termes : « Pourquoi le texte biblique sur le Naziréat (Nombres, VI) se trouve-t-il rapproché du chap. sur la femme soupçonnée (ib. ch. V) ? » A cette question très précise, le Talmud répond, selon sa manière évasive : « Pour qu'en voyant l'état fâcheux de la femme soupçonnée, on fasse vœu de s'abstenir du vin (Nazir). » Puis, les rabbins ajoutent : « Il est vrai que, par cette raison, le tr. *Sôta* devrait précéder ici *Nazir*; mais comme on a déjà le tr. *Kethouboth* (des contrats) et celui de *Nedarim* (des vœux), parmi lesquels le Naziréat figure en dernier, on a (par rapprochement) émis ensuite le tr. *Sôta*. »

Cette insouciance de l'ordre et de la méthode n'a arrêté personne durant tout le moyen-âge, sauf Maïmonide, jusqu'à nos jours. Le commentaire *Pné-Mosché*, — peut-être par esprit de *pilpoul* (contradiction ou chicane), — se demande d'où vient la divergence notable en re l'ordre

1. Voir Dareste, *Journal des savants*, 1884, pp. 302-316 et 375-385. Cf. ci-après, p. 321. 2. V. Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, II, 448; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1882, III, pp. 205-10.

suivi par le Talmud B. et celui du Talmud de Jérusalem? Ici, répond-il, le traité *Sôta* vient de suite après le tr. *Yebhamoth*, parce qu'il a été enseigné dans ce traité (XI, 1 fin) qu'à l'adjointe d'une femme soupçonnée « il est défendu (si le mari meurt dans l'intervalle de temps pris par l'épreuve) d'épouser le beau-frère, mais elle est dispensée de le déchausser pour être libre. » Par conséquent, conclut le commentaire, la femme soupçonnée a le privilège (comme un certain nombre d'autres femmes) de dispenser l'adjointe de toute cérémonie du lévirat. D'où connexité des traités. — Quelque futile que soit un tel motif, il suffit à nos dialecticiens.

Le tr. *Yebhamoth* occupe donc ici le premier rang, on ne sait trop pourquoi. Il s'agit du devoir imposé au *Yabam* (beau-frère) d'épouser la veuve de son frère mort sans enfant. D'autres formalités qui se rattachent aux mariages, aux fiançailles, aux divorces, sont discutées là minutieusement. Le second traité est celui de *Sôta*, ou de la femme adultère, soumise à l'épreuve de l'eau¹. Dans cette partie, on trouvera des fragments historiques ou légendaires d'un intérêt général, qui reflètent naïvement l'état des esprits aux premiers siècles du christianisme, des traits de mœurs en ces temps troublés par l'agitation des partis et l'espérance des patriotes. Chemin faisant, on rencontrera, comme auparavant, des mots vulgaires provenant du grec ou du latin, dont voici la liste :

ἀμέλγω, 99.
 ἀνδρολοιμία, 234.
 ἀπόφασις, 306.
 ἀποθήκη, 98.
 ἄριστος, 221.
 ἄρχων, 113.
 βῆμα, 176.
 γαλήνη, 216.
 διφθέρα, 249.
 ἐλλημιστί, 297.
 ἐν, 147.
 ἐπαρχος, 242.
 ἐπτά, 59.
 ἐξέδρα, 312-6.
 ζῆτα, 59.
 ἦτα, 59.
 θάνατος, 346.
 θεμελιοςίς, 292.
 ιδιώτης, 298.
 ιδιωτικόν, 200, 218.
 κερκίς, 229.
 κλαγγή, 312.
 κνημίδες, 171.
 κοπίς, 327.
 κοσμάριον, 181.

ληστής, 37, 336.
 λόγχη, 237.
 ὄκτω, 59.
 πάπυρος, 342.
 πίναξ, 339.
 πιττάκιον, 239.
 πολεμός, 340.
 πραγματοεία, 293, 340.
 πτισάνη, 245.
 στήλη, 306.
 σύρος, 299.
 τάσις, 339.
 τράγος, 245.
 τρυάνη, 307.
 τυρκινίς, 124.
 φάρσος, 280.
 φιάλη, 245.
 φορείον, 242, 340.
 χαλκάνθον, 249.
 χθών, 346.
 Alica, 245.
 Asplenium, 213, 327.
 Ballisterium, 312.
 Carrum, 312.

Catenæ, 235.
 Cibarium, 340.
 Comentariensis, 216.
 Conditum, 150.
 Diæta, 18.
 Familia, 289.
 Fulgura, 312.
 Funda, 206, 221.
 Gemoniæ scalæ, 337.
 Gummi, 249.
 Impillia, 168, 170.
 Matrôna, 214, 261.
 Nafta, 312.
 Notarii, 306.
 Ortega, 341.
 Palatium, 227.
 Persica, 340.
 Pupa, 218.
 Signum, 312.
 Tina, 339.
 Tormenta, 312.
 Triclinium, 286.
 Turba, 312.

1. Cette sorte de jugement divin, ou ordalie, se retrouve au moyen-âge. Voir Lichtschein, *Die Ehe*, etc., p. 38.

TRAITÉ YEBAMOTH

(Du Lévirat)

CHAPITRE PREMIER

1. Quinze classes de femmes¹ dispensent (d'elles-mêmes) à l'infini² leurs adjointes³ et les adjointes des adjointes⁴ du devoir de pratiquer, soit la cérémonie du déchaussement, *Haliça*, soit le Lévirat, savoir : 1. la femme du défunt qui est la fille (illégitime) du frère survivant, 2. la fille de celle-ci, 3. la fille de son fils (illégitime), 4. la fille de la femme (d'un autre lit), 5. la fille du fils de l'épouse (du premier lit), 6. la fille de sa fille⁵, 7. la belle-mère, 8. la mère de sa belle-mère, 9. la mère de son beau-père, 10. la sœur utérine⁶, 11. la sœur de sa mère, 12. la sœur de sa femme, 13. celle qui a été la femme de son frère du côté maternel⁷, 14. la femme de son frère mort avant la naissance du frère qui doit l'épouser maintenant⁸, 15. son ancienne bru (qui, à la mort de son époux, a été épousée par le frère du beau-père).

D'une part⁹ il est écrit (au sujet du reste de l'offrande de farine, Lévit. VI, 9) : *Il sera mangé en azymes* ; comme cette farine a d'abord (avant la con-

1. Au Deutéronome, XXV, 5, la loi mosaïque prescrit que la veuve épousera le frère de son mari décédé sans laisser d'enfant : c'est ce que la Bible nomme le Lévirat. En cas de refus, la femme aura recours à la cérémonie de la *הליצה*, ou du déchaussement (ibid.). Il est à remarquer que si le défunt a laissé plusieurs femmes, ou plusieurs frères, l'obligation n'incombe qu'à une seule femme, et à un seul frère. En cas d'empêchement légal, il est inutile de procéder au Lévirat, ni même à la *HALIÇA* : c'est ce qui entraîne ici l'énumération des cas de relations matrimoniales interdites sous les peines les plus sévères (Lévitique, XVIII, 6 à 18). 2. Par leur parenté avec leur beau-frère, il leur est interdit de l'épouser, — en dépit de la loi du Lévirat ; — elles reportent le bénéfice de cette dispense jusque sur leurs adjointes les plus éloignées. 3. Nous n'avons pu trouver un équivalent exact, en français, pour le terme *רביבה*, littéralement *rivale*, que Surenhusius traduit *xmula*, et Jost *Nebenfrau*. Faute de mieux, le lecteur devra se contenter du correspondant « épouse adjointe », en se souvenant que la loi mosaïque autorise un mari à avoir plusieurs femmes à la fois, comme la loi musulmane le tolère encore aujourd'hui.

4. Plus loin, p. ex. pp. 8 et 15, il est dit ce qu'il faut entendre par là. 5. La petite-fille de l'épouse, en ligne féminine, d'un autre lit. 6. Qui aurait épousé le frère du côté paternel. 7. Lorsqu'après la mort du frère elle a épousé le frère du côté paternel, lequel est mort à son tour sans laisser d'enfant. 8. Aux termes du verset précité, le Lévirat n'est obligatoire qu'entre « des frères qui ont demeuré (vécu) ensemble ». Du reste, ce cas sera expliqué au chap. II, § 1. — Pour l'ensemble et l'analyse de ces cérémonies, voir l'Appendice. 9. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 85 ; *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. V.

sécrétion) fait partie des consommations permises, ensuite elle est devenue interdite, puis (par l'état de reliquat) elle est de nouveau modifiée et d'un usage permis, on aurait pu croire que ce reste revient au premier état permis (et devient accessible à chaque cohen); c'est pourquoi le texte prescrit « de la manger en azyme », pour dire qu'ainsi c'est une prescription religieuse. De même, d'autre part, il est écrit (Deutéron., XXV, 5): *son beau-frère s'unira à elle*; cette femme a d'abord fait partie de tous les cas permis (étant libre); ensuite (par son alliance avec le premier mari) elle a été interdite à d'autres, et enfin (étant veuve) elle est redevenue libre; on aurait pu croire qu'elle peut alors épouser n'importe qui: c'est pourquoi l'union est « prescrite au beau-frère », c'est une prescription religieuse¹ de l'épouser. R. Yossé explique ainsi (pareillement) cette *braïtha*: l'expression « il sera mangé en azyme » indique la prescription religieuse; ce reste a d'abord fait partie des consommations permises, avant d'être consacré, et le cohen pouvait le manger s'il le voulait, ou ne pas en manger; une fois consacré, le reste devient interdit; mais après que le cohen en a prélevé une poignée pour la brûler, le reste redevient d'un usage permis. Est-ce à dire qu'alors le reliquat reprend son premier état libre, et qu'il est loisible au cohen de le manger, ou de ne pas le manger? C'est pourquoi il est dit explicitement: « Il sera mangé en azyme »; c'est une prescription religieuse. De même l'expression biblique « son beau-frère s'unira à elle » vise la prescription religieuse; or, cette femme était libre avant d'avoir épousé le frère (éteint depuis lors); après s'être mariée, elle était interdite à d'autres; depuis que le mari est mort sans laisser d'enfants, elle est redevenue libre; pourtant, elle n'a pas reconquis son premier état de liberté, au point qu'il lui soit loisible d'épouser, ou de ne pas épouser le beau-frère (se contentant de la *Ḥaliça*), puisqu'il est dit « son beau-frère s'unira à elle »; c'est une prescription religieuse. — R. Houna explique un peu différemment cette *braïtha*: il est prescrit de manger le reliquat de l'offrande en azyme; cette farine était à l'état permis avant d'avoir été consacrée; on pouvait la manger, soit avec du levain, soit en azyme; après la consécration, elle a été interdite; une fois le prélèvement de la poignée opéré, le reliquat redevient libre; mais ce n'est pas à dire que ce reste de farine reprenne son premier état, au point qu'il soit permis d'en manger indifféremment avec du levain, ou en azymes; aussi il est prescrit de le « manger en azyme ». De même, il est prescrit « au beau-frère de l'épouser »; cette femme était libre avant d'épouser le frère (maintenant défunt), et il était permis de l'épouser, soit pour sa beauté, soit pour son argent; une fois mariée, elle était interdite à d'autres; devenue veuve, à la mort du mari qui n'a pas laissé d'enfants, elle redevient libre, sans l'être toutefois comme en principe, au point qu'il soit loisible de l'épouser pour sa beauté ou pour son argent, puisqu'il est prescrit au « beau-frère de s'unir à elle. »

Cette explication de R. Houna est conforme à l'avis d'Aba-Saül, qui a

1. Non un acte volontaire, dépendant de son libre arbitre.

enseigné : épouser sa belle-sœur à titre d'ornement, ou dans un autre but frivole, c'est commettre une union illicite, et les enfants seraient presque considérés comme bâtards. Est-ce à dire qu'Aba-Saül partage l'avis de R. Akiba, qui déclare¹ qu'il peut arriver même à une belle-sœur (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard? C'est différent : R. Akiba parle d'une telle femme qui se serait prostituée à un étranger², tandis qu'Aba-Saül parle de relations avec le beau-frère (en dehors du but religieux). Ce dernier avis est conforme à la conduite de R. Yossé b. Halafta (envers sa belle-sœur) : lorsque par lévirat il eut épousé sa belle-sœur, il s'unit à elle une fois³, engendra cinq fils, s'entourant d'un drap (invit eam per viam lintei⁴) ; voici les noms des fils auxquels il donna naissance : R. Ismaël b. R. Yossé, R. Eliézer, R. Menahem, R. Halafta et R. Abdimos.

Il est écrit (Lévit. XVIII, 16) : *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère* ; cet interdit semble s'appliquer aussi bien à la femme du frère paternel qu'à la femme du frère maternel, soit de celui qui a vécu en même temps que lui, soit de celui qui n'a pas vécu en même temps, soit de son vivant, soit après sa mort, soit qu'il subsiste des enfants, soit qu'il n'y en ait pas, la femme échappe à cette règle générale en vertu du lévirat ; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit ainsi pour tout, puisqu'il est dit ici (Deut. XXV, 5) : *lorsque des frères demeurent ensemble*, et il est dit ailleurs (Genèse, XLII, 32) : *nous sommes douze frères tes serviteurs* ; or, comme dans ce dernier verset il est question de frères du côté paternel, de même ici (pour le lévirat) il s'agit de frères du côté paternel. Du mot *ensemble* (de notre verset), on conclut⁵ que la femme d'un frère n'ayant pas été au monde avec lui (mort avant que le frère survivant soit né) n'est pas soumise au lévirat. *Si l'un d'eux meurt*, est-il dit ensuite ; donc, du vivant de son mari, si elle en est séparée par divorce, elle est interdite au beau-frère, et même après le décès de son mari, elle reste alors dispensée du lévirat (en raison de l'interdit qui avait subsisté passagèrement), *et s'il n'a pas laissé d'enfant*, est-il dit encore ; donc, il n'y a pas lieu de procéder au lévirat s'il y a un enfant. Il est écrit (Lévit. XVIII, 29) : *Car tout individu qui accomplira une de ces abominations sera exterminé* ; or, bien que la « femme de son frère » fasse partie d'un des cas de relations illicites, elle a été relevée de la règle générale en cas de lévirat. Ce n'est pas à dire que, pour la cause du lévirat, on suspendra tous les autres cas prévus de relations illicites ; car, dit R. Zeïra au nom de R. Yossé b. Hanina, on tire une déduction de la comparaison des termes à (sur) elle, employés : 1° dans l'expression *son beau-frère s'unira à elle* (Deut. 5) et 2° dans la défense d'épouser la sœur de sa femme (Lévit. 18) ; or, dans l'un et l'autre versets, il est question seulement de parenté du côté paternel⁶.

1. Cf. J., tr. *Sôta*, II, 5 (f. 18^b). 2. Alors, il y a illégitimité d'union. 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 88 ; B., tr. *Sabbat*, f. 118. 4. Pour bien prouver qu'il ne poursuivait nul autre but que celui du devoir prescrit, non une satisfaction personnelle. 5. Ci-après, II, 1. 6. Donc en ces divers cas, l'interdit subsiste.

R. Benjamin b. Guidal et R. Aḥa étaient assis à étudier ensemble : R. Aḥa rappela l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. Ḥanina. Mais, lui objecta R. Benjamin b. Guidal, ne peut-on pas tirer de l'analogie des termes une déduction contraire, en disant ceci : comme le terme « à elle » usité plus loin (au sujet de la sœur de l'épouse (V. 18), s'explique en dehors du cas d'un beau-frère, le terme qui est employé ici (au sujet de l'union prescrite, V. 5) est-il applicable en dehors du cas du beau-frère¹? C'est une hypothèse inadmissible, dit R. Aḥa ; puisque le texte parle formellement du beau-frère, celui-ci ne saurait être exclu. Cependant, observa R. Aḥa, au lieu de rappeler la seconde expression à elle, usitée au sujet du beau-frère, on pourrait invoquer celle qui n'a pas de rapport à ce sujet (dite au sujet de la calomnie, Deutéron. XXII, 14). R. Aḥa fut irrité contre lui (de l'entendre produire des objections aussi peu fondées). Ce n'est pas, dit R. Yossé, de ce que R. Aḥa ait contesté cet avis qu'il était irrité, mais il l'était² du langage exprimé par son maître (malaisé à défendre). En somme, on sait qu'aux cas de parenté illicite le lévirat n'a pas lieu, puisqu'il est dit : « son beau-frère s'unira à elle » ; or, dans l'un et l'autre versets (ib. 5 et Lévit. 18), il s'agit de belle-sœur ; et pourtant il est dit au second : *tu ne prendras pas une femme avec sa sœur*. On sait donc quel est l'interdit pour cette femme même ; d'où sait-on qu'il existe pour son adjointe ? De ce qu'il est dit (à la suite) : *pour la rendre jalouse*, רַבָּה³. — On sait ainsi quelle est la règle pour la sœur de la femme ; en est-il de même⁴ pour les autres cas de relations illicites ? On peut le savoir, répond R. Zeira au nom R. Yossé b. Ḥanina, par *a fortiori* : si la sœur de la femme, constituant un cas illicite à part, qui peut devenir libre après avoir été interdite (en cas du décès de l'épouse), reste pourtant interdite à son beau-frère au point de vue du lévirat ; à plus forte raison la règle sera la même pour les autres cas des relations illicites, dont l'état interdit ne se modifie jamais. Et, comme en ce cas d'interdit, la dispense du lévirat s'étend à l'adjointe de l'épouse, il en sera de même pour l'extension de dispense dans tous les autres cas illicites.

On sait ainsi quelle est la règle selon R. Akiba (qui a recours à l'interprétation par *a fortiori*) ; mais selon R. Ismaël⁵, on a enseigné qu'il faut établir la comparaison suivante : puisque pour le cas illicite d'épouser la sœur de la femme qui constitue un interdit à part, la transgression volontaire de cette défense est punie de la pénalité du retranchement, et la même faute commise involontairement entraîne le sacrifice d'expiation, de même en tout autre cas de relation illicite dont la transgression volontaire est passible du retranchement et la transgression involontaire est passible du sacrifice d'expiation, il n'y a pas lieu de procéder au Lévirat. Entre ces deux opinions (celle de R.

1. L'on en conclurait l'interdit d'une telle union. 2. Cf. tr. *Edoujôth*, I. 3, et *Midrasch*. 3. La terminaison redondante sert à étendre cette règle aux adjointes même lointaines. 4. Y a-t-il suspension de l'effet de la loi en cas de décès de l'épouse ? 5. Il ne tient pas compte de l'interprétation des exégètes.

Akiba et celle de R. Ismaël) il y a une différence pratique, à l'égard d'une veuve (sans enfant) qui aurait pour beau-frère un grand-prêtre : d'après le premier préopinant (R. Akiba), qui tient compte du cas où, après l'état d'interdiction, il survient un état de liberté (pour la femme devenue veuve), cette veuve ne sera jamais sujette au lévirat, puisqu'à l'égard du grand-prêtre elle reste toujours à l'état interdit; mais d'après l'autre avis (celui de R. Ismaël) qui défend le lévirat dans les cas de relations illicites dont la transgression volontaire est punissable du retranchement et l'involontaire est passible d'un sacrifice d'expiation, cette veuve serait-elle sujette au lévirat? (Comment l'admettre à l'égard du grand-prêtre?) Non, dit R. Aïbo b. Nagri Qrispi au nom de R. Simon b. Lakisch, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) *la femme du défunt ne devra pas se trouver au dehors, ni être à un homme étranger*, on conclut qu'au sujet de la femme étrangère à un homme (c'est-à-dire qui lui est interdite), la Bible prescrit qu'elle ne saurait être sa femme, fût-il même question d'une prescription religieuse¹. S'il en est ainsi (s'il y a interdit légal du lévirat), il ne devrait pas être nécessaire non plus² de recourir au déchaussement? C'est que, dit R. Jérémie, de l'expression finale superflue *il l'épousera* (ibid.), on conclut à une allusion légale relative au déchaussement. Pourquoi cette déduction ne s'étend-elle pas au devoir du lévirat? On répond à cette objection par l'enseignement de R. Ismaël, de ce qu'il est dit (ibid. 7) : *mon beau-frère a refusé*, on conclut qu'en de tels cas on exécute la loi du lévirat, non lorsqu'il y a refus du Ciel (empêchement légal). S'il en est ainsi³, on ne devrait pas non plus avoir recours au déchaussement. Ceci prouve l'utilité de la déduction faite par R. Jérémie que la double expression *son beau-frère* vise la prescription du déchaussement pour certains interdits d'union. R. Aboun b. Hïya demanda devant R. Zeira : est-ce qu'une veuve sans enfants, dont le beau-frère ne pourrait l'épouser parce qu'il est grand-prêtre, devra procéder au déchaussement? Certes, fut-il répondu; puisqu'en cas de consécration d'un tel mariage contracté indûment, le mariage n'est pas nul, il faudra du moins procéder au déchaussement pour lévirat. Cependant, fut-il objecté, le mariage avec une femme stérile de naissance (reconnue comme telle par des signes externes) est valable, et pourtant il est dit (§ 2) qu'en cas de lévirat il faut qu'elle procède au déchaussement? Une telle femme, fut-il répondu, est exclue parce qu'il est dit (ib. 6) : *qu'elle enfantera*, à l'exclusion de la femme stérile de naissance.

Au lieu de conclure à l'interdit pour certains degrés de relations illicites, en les déduisant de la défense de s'unir à la sœur de sa femme, pourquoi ne pas conclure au contraire que c'est permis, par déduction du cas de la femme d'un frère défunt? C'est que, répond R. Mena, on déduit deux défenses (concernant les degrés de relations illicites) de deux autres défenses (la relation illicite avec la sœur de sa femme, ou avec la femme de sa sœur), mais non

1. Ainsi, l'exclusion du lévirat pour les femmes qui sont l'objet d'une défense légale est basé sur le texte de la loi. 2. Comme il est prescrit ci-après, II, 3.
3. Puisque ces mots sont dits au sujet du déchaussement.

deux défenses d'une seule (le seul cas de la femme du frère). R. Éléazar au nom de R. Aboun dit (un autre motif)¹ : tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui le provoque), cesse dès que la cause de l'interdit n'a non plus lieu d'être ; mais lorsque l'interdit est indépendant d'une telle cause, il subsiste, malgré la disparition de cette cause. Or, ceci a lieu par exemple, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans l'une des quinze classes de femmes énoncées par la Mischnâ ; ainsi la fille de quelqu'un est aussi bien interdite à cet homme sans être mariée à son frère, qu'après avoir été mariée à son frère et être devenue veuve.

Lévi b. Soussy objecta devant Rabbi : La Mischnâ, qui énumère quinze classes de dispenses, devrait en compter une seizième, savoir celle d'une femme violente (ou séduite) par un homme dont elle aurait épousé ensuite le fils qui meurt sans enfant (elle pourrait se trouver sujette au lévirat à l'égard de son propre fils, si un frère de ce dernier, du côté paternel, l'avait épousée puis est mort)? On reconnaît que cet homme n'a pas de cervelle dans la tête, fût-il répliqué. Pourquoi Rabbi a-t-il répondu aussi dédaigneusement à l'objection de R. Lévi? C'est qu'il s'agit d'une hypothèse inadmissible, car R. Juda ne permet pas (ci-après, XI, 1) d'épouser la femme violée ou séduite par le père (comme un tel lévirat ne saurait, selon lui, survenir au frère paternel, il n'est pas besoin de poser ici la question de ce cas en litige). Mais R. Juda ne reconnaît-il pas que si, malgré l'interdit, un tel mariage a été contracté indûment, il devient valable? C'est qu'il est dit ensuite (§ 5) : « Il y a six degrés « de parenté dont la relation illicite est plus grave que celle des quinze classes « précédentes, en ce que ces femmes peuvent seulement épouser d'autres que « le frère, et leurs adjointes devenues veuves sont libres de bénéficier du lé- « virat. » Or, R. Hïya a expliqué cette dispense ainsi : lorsqu'une de ces six classes de femmes est apte à épouser le frère du défunt, sans qu'il y ait un obstacle légal, la veuve adjointe est du même coup dispensée tant du déchaussement que du lévirat, et parmi les six classes énumérées là, il n'y a qu'un cas de mariage possible sans interdit légal, c'est celui de la femme violée ou séduite par le père, qu'un frère du côté paternel aurait épousée. Pourquoi donc la Mischnâ (Rabbi) n'en parle-t-elle pas aussi? Si c'est parce que R. Hïya en parle d'autre part (dans une *Brâitha*), on devrait à plus forte raison en parler dans notre Mischnâ. C'est qu'il est dit plus loin (II, 3) : « Si de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère par son degré de relation illicite, étant belle-mère ou belle-sœur), le survivant pourra procéder soit au déchaussement, soit au mariage » ; or, ce cas est applicable à chacune des quinze classes énumérées, sauf au cas de la femme violente ou séduite, qu'a épousée le frère du côté paternel, maintenant défunt (voilà pourquoi il n'est pas question de ce seizième cas).

Isaac b. Istia dit que R. Simon b. Lakisch demanda : est-ce qu'aux quinze
1. Cf. ci-après, III, 1 ; IV, 10.

classes énumérées il n'y a pas lieu d'ajouter comme seizième cas celui de la femme qui, ayant opéré le déchaussement, dispense l'adjointe de toute cérémonie (lorsqu'après le déchaussement le frère survivant a épousé sa belle-sœur et qu'à son tour il meurt sans laisser d'enfant)? On n'a pas admis ce cas au nombre des classes en question, observe R. Jacob de Darôma (Midi), en présence de R. Yossé, conformément à l'avis de R. Akiba qui dit¹ : il est tenu compte de l'exclusion du bâtard pour le déchaussement (un tel mariage étant nul, l'adjointe n'est pas dispensée²). Pourquoi ne pas l'énoncer selon les autres sages? La Mischnâ n'énumère que les cas admis par tous, sans conteste.

L'opinion d'Isaac b. Istia est conforme à celle de R. Amé (qui va suivre). Or, R. Yassa énonce la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon le premier, si après avoir été déchaussé par la belle-sœur veuve, son beau-frère s'unit à elle, il n'est pas passible de la peine du retranchement³ (comme on le serait pour une union contractée avec sa belle-sœur ordinaire) ; les autres frères (qui n'ont pas été déchaussés) seraient passibles de cette pénalité, en tel cas ; tandis qu'en épousant l'adjointe de cette veuve, soit celui qui a été déchaussé, soit les autres frères seraient passibles du retranchement. Selon R. Simon b. Lakisch, ni celui qui a été déchaussé, ni les autres frères ne sont coupables de cette pénalité grave, ni en épousant celle qui a déchaussé, ni en épousant une des adjointes. R. Amé renverse ces propositions (il attribue l'avis de R. Yoḥanan à Resch Lakisch, et réciproquement). R. Zeira objecta alors à R. Yassa : Est-ce que R. Amé ne renverse pas les propositions précédemment énoncées? (Pourquoi donc dire qu'il y a discussion d'avis entr'eux?) En effet, on peut dire que R. Yoḥanan a exprimé un nouvel avis (renonçant à son premier dire), et même admettre dès lors qu'il en est de même pour Resch Lakisch. — L'avis qu'a exprimé Isaac b. Istia⁴ confirme celui de R. Amé ; l'opinion contraire de R. Yassa⁵ est confirmée par les rabbins suivants : R. Jérémie et R. Aba disent tous deux au nom de R. Ḥiya b. Aba que, d'un commun accord, tous admettent la pénalité du retranchement en cas d'union avec l'adjointe de la belle-sœur devenue veuve ; la discussion a seulement lieu au sujet d'un mariage entre un beau-frère et sa belle-sœur qui avait d'abord procédé au déchaussement de ce dernier : R. Yoḥanan déclare qu'en ce cas celui qui a été déchaussé ne serait pas coupable en épousant la belle-sœur qui a opéré le déchaussement, mais celui des autres frères qui l'épouserait le serait à son égard. Selon l'avis des autres rabbins⁶, l'acte

1. Cf. ci-après, V, 4 (f. 7^a). 2. Elle ne devient pas libre, comme elle l'est lorsque l'autre femme a satisfait à la loi du lévirat. 3. Il est seulement blâmable d'avoir transgressé la défense négative, après n'avoir pas voulu « reconstituer la famille de son frère » (après le refus d'épouser la belle-sœur), en contractant ce mariage avec elle. 4. A savoir, qu'il y aurait lieu d'énoncer un seizième cas, selon l'avis formulé par Resch Lakisch. 5. D'où il résulte que R. Yoḥanan l'emporte. 6. Exprimé ci-après, III, 1.

du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il la libère, ou la supprime pour ainsi dire).

Simon b. Aba demanda en présence de R. Yoḥanan¹ : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve et que son frère après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat » ? D'où vient cette distinction entre celui qui s'est laissé déchausser et celui qui a répudié ? Il ne faut pas croire, fut-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquisition, c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne serait passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé, avant le déchaussement, cette femme considérée comme femme d'un frère, quoiqu'il soit décédé. R. Judan demanda : comment se fait-il que, soit le frère qui a été déchaussé, soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant cette belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu, tandis qu'ils seraient tous coupables en épousant une adjointe de cette femme ? On comprend que le frère qui a été déchaussé ne soit pas coupable en épousant cette femme après l'acte, puisqu'il y a eu un acte apparent qui explique la dispense, tandis que ce frère serait coupable en épousant une des adjointes envers lesquelles un tel acte n'a pas été accompli ; mais à l'égard des autres frères (qui n'accomplissent pas d'acte), comment distinguer entre celle qui déchausse et les adjointes ? Puis le même rabbi, renonçant à son dire, observa que l'on ignore pour quel motif le frère contractant une telle union serait coupable ? Est-ce que l'interdit sous peine de retranchement subsiste pour celle qui a déchaussé, comme si elle était mariée à celui qui a été déchaussé, ou n'y a-t-il d'interdit qu'avant le déchaussement, comme femme du frère du défunt ? Sur quoi R. Yossé dit : il ne faut pas croire que le déchaussement soit un mode d'acquisition ; c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne devient passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme, considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

R. Judan demanda ceci : d'après l'opinion admettant que, selon l'avis unanime de tous (de R. Yoḥanan et Resch Lakisch), il y a culpabilité pour le frère survivant de s'unir à la veuve adjointe, si quelqu'un du dehors consacre une de ces femmes par mariage (se fiance à elle), puis le beau-frère fait opérer le déchaussement, ou épouse cette femme, le mariage précédent est annulé de fait ; si donc le même homme se laisse déchausser par une compagne de cette femme (autre adjointe), ou s'unit à elle, est-ce à dire que cette consécration

1. Cf. ci-après, IV, 9 (f. 6^a), et V. 4.

a un effet rétroactif, au point d'annuler le mariage précédent? C'est une hypothèse qui manque de base, dit R. Samci, puisque R. Yanai raconte ¹ qu'à la suite d'un vote d'ensemble de plus de trente vieillards, il a été résolu qu'à l'égard d'une veuve de frère mort sans enfant, nul mariage ne sera réputé valable pour un étranger, en raison de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *la femme du décédé ne devra pas être au dehors et appartenir à un homme étranger*; on conclut des derniers termes, qui sont superflus, qu'elle ne devra pas avoir d'existence (comme mariée) auprès d'autrui. Il n'est pas besoin de cette déduction, dit R. Yoħanan, puisqu'une Mischnâ dit formellement ² : « Si un homme se fiance à une veuve, à la condition d'attendre qu'elle ait déchaussé le beau-frère, l'engagement est nul ³. » En l'entendant, R. Yoħanan le complimenta ⁴ et lui dit : *ils prodiguent l'or de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6, par allusion à son savoir étendu); *Mon fils, ne laisse pas éloigner de tes yeux le conseil et la réflexion* (Proverbes, III, 21); *Mon fils, deviens sage et réjouis mon cœur* (ib. XXVII, 11); *Donne au sage et il deviendra plus sage* (ibid. IX, 9); *Le sage en écoutant augmentera ses connaissances* (ib. I, 5). R. Simon b. Lakisch dit, après tous ces éloges, qu'il est possible d'expliquer cette Mischnâ selon l'opinion de R. Akiba, qui dit : pour une belle-sœur, il est tenu compte de la présence d'un bâtard ⁵ (selon lui, un mariage est nul si la femme est l'objet d'un interdit même rabbinique; donc, selon l'avis contraire des autres sages, le mariage serait réputé valable si l'on ignorait le vote opposé rapporté par R. Yanai). Quant à la question posée par R. Samci, on peut répondre qu'il s'agit tantôt (selon R. Yanai) d'une seule belle-sœur, et tantôt (selon R. Judan) de plusieurs belles-sœurs; or, l'interdit d'une seule belle-sœur ⁶ est supérieur à celui de plusieurs belles-sœurs (le devoir du lévirat n'est applicable que pour une seule).

R. Judan demanda encore : d'après l'opinion sus-énoncée de R. Yoħanan, qu'en cas d'union avec la veuve du défunt qui a opéré le déchaussement le beau-frère n'est pas coupable, mais d'autres frères le seraient s'ils s'unissaient à cette veuve, l'acte du déchaussement la dégage du lévirat comme le ferait la cohabitation (le mariage effectif); si donc après le déchaussement la veuve devient interdite aux autres frères, sous peine de s'exposer au retranchement, on devrait admettre aussi qu'après conclusion de son mariage avec l'un des frères qui meurt à son tour, elle devient interdite aux autres. Or, comment se fait-il qu'aux termes de R. Ĥiya, si le premier frère meurt elle doit épouser le second par lévirat, et à la mort de celui-ci elle épousera de même par lévirat le troisième frère? Il ne faut pas croire, répond R. Yossé, que l'acte du déchaussement soit semblable en tout au mariage; après le déchaussement, la relation de parenté avec le mari (défunt) se trouve rompue de fait (et par le-

1. Ci-après, tr. *Sôta*, II, 5 (6). 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 5. 3. Jusqu'à ce moment, elle ne s'appartenait pas et ne pouvait disposer d'elle. 4. Cf. J., tr. *Kilaïm*, VIII, 1 (t. II, p. 300). 5. L'enfant qui naîtrait d'une telle union serait illégitime. 6. Il est évident que celle-là est sujette au lévirat.

dit acte elle est dégagée du lévirat vis-à-vis des autres frères), tout en laissant maintenu par voie rétroactive l'interdit en qualité de femme d'un frère à l'égard des autres frères ; mais si le beau-frère s'unit à elle, c'est en vertu du lévirat qu'elle devient sa femme (cessant d'être considérée comme celle du frère). C'est en ce cas que R. Hiya a enseigné : si le premier frère meurt, la veuve doit épouser le second frère ; si ce second meurt, elle doit épouser le troisième.

« La sœur utérine, » dit la Mischnâ, forme la 10^e classe des dispenses : on entend par là celle qui aurait été unie à un frère paternel du défunt (elle serait en ce cas interdite au frère survivant). « La sœur de sa mère » (11^e classe) est un cas survenant lorsqu'un homme et son fils épousent deux sœurs (à la suite de laquelle union le père a eu un fils, tandis que de l'autre couple le mari meurt sans enfant). « La sœur de sa femme » (12^e classe) est un cas qui se présente lorsque deux frères épousent deux sœurs. Quant à « celle qui a été la femme de son frère du côté maternel » (13^e classe), on déduit la dispense de ce qu'ici (pour le lévirat) il est question de frères, et qu'ailleurs (Genèse, XLII, 32), on dit : *nous sommes douze frères tes serviteurs* ; or, comme dans ce dernier verset la Bible parle de frères tous du côté paternel, il en sera de même pour le lévirat. R. Yonathan établit la comparaison suivante : comme ici pour le lévirat on emploie le mot *habiter*, et l'on retrouve ce terme dans ce verset (Deutéron. XVII, 14) : *tu l'hériteras et tu y demeureras* ; or, comme cette dernière habitation est l'objet d'un héritage, de même il en sera pour l'habitation au sujet du lévirat, et il sera applicable au cas d'héritage seulement (au frère paternel qui hérite, non du côté de la mère). R. Aboun b. Bissna dit au nom de R. Yonathan de Beth-Gobrin que (sans recourir aux déductions provenant de la comparaison des termes) on déduit du mot « habiteront » (dit au sujet du lévirat) qu'il s'agit seulement de vrais frères habitant la même maison, non de frères utérins, dont chacun adopte la famille paternelle (et qui ne restent pas ensemble).

« Ensemble, » dit le même verset (du Deutéron. XXV, 5). Par ce terme, on exclut la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui (né après le décès du premier). R. Aboun b. Hiya dit que R. Aba b. Mamal demanda : puisque la femme d'évidence stérile¹ et celle d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le premier sont clairement désignées comme dispensées de toute cérémonie du lévirat, comment se fait-il que l'adjointe de la première soit libre de se remarier, non celle de la seconde ? Pour la femme évidemment stérile, fut-il répondu, il y a un autre motif d'exclusion que celui de la parenté d'alliance ; par l'expression *qu'elle enfantera*, usitée pour le lévirat (Deutéron. XXV, 6), on sait qu'il faut exclure celle qui n'enfante pas, et non seulement elle ne peut pas prétendre épouser le beau-frère, mais encore elle ne saurait être non plus une cause d'interdit pour l'adjointe ; tandis que, pour la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le dé-

1. Qui, par certains signes externes, est stérile de naissance.

funt, il y aurait un degré interdit de relation¹; en vertu de quoi, la dispense est réversible sur l'adjointe. Assé dit : l'adjointe de la femme stérile (n'ayant pas, comme celle-ci, des motifs d'exclusion) est interdite après le décès du mari. Mais la Mischnâ (§ 2) n'est-elle pas en opposition avec cet avis ? N'est-il pas dit : « Si une femme de l'une des 15 classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée par divorce, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat » ? C'est que, dit R. Aboun b. Hiyā au nom de R. Aba b. Mamal, l'opinion exprimée par Assé est conforme à celle de R. Meir qui formule la règle suivante : chaque fois que le lévirat ne peut pas être appliqué à l'une des veuves, il n'est pas applicable non plus aux adjointes. — « Son ancienne bru » (quinzième classe) est comptée comme sujet de dispense. R. Yossé dit² : cet énoncé prouve qu'il est permis à l'homme d'épouser la femme de son neveu (du fils de son frère).

(2) Dans tous les cas précédemment énumérés³, la dispense s'étend aux adjointes à l'infini, tant du lévirat que du déchaussement. Si une femme de l'une de ces 15 classes, ou meurt avant son mari, ou le refuse⁴, ou si elle a été répudiée par divorce, ou si le défunt mari a constaté la stérilité⁵ évidente, les adjointes deviennent libres (sont admises à bénéficier du lévirat). Toutefois, on ne saurait appliquer (aux classes 7 à 9, savoir) à une belle-mère, ou à la mère de sa belle-mère, ni à la mère de son beau-père, le motif de la stérilité, ou celui du refus pour cause de minorité (puisqu'il s'agit là de personnes majeures ayant eu des enfants).

R. Yoḥanan dit⁶ : une mineure peut refuser le beau-frère (si même elle n'avait pas refusé le mari défunt) de façon à se dégager ainsi de l'alliance qui lui incombe par relation avec le défunt, puis (comme conséquence) mettre l'adjointe dans l'état libre d'épouser le père de ladite veuve, ou rendre à une belle-fille la faculté d'épouser un beau-père. Rab et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que ce refus ne peut pas avoir lieu, et (par suite) lesdites conséquences pour l'adjointe ou la belle-fille n'auront pas non plus lieu d'être. Est-ce à dire que Rab et R. Simon b. Lakisch suivent l'avis de l'école de Schammaï, qui permet seulement à une mineure de refuser le mari (non le beau-frère par lévirat) ? Non, la discussion porte sur un autre point ; car, lorsque la mineure a dit au mari : « Je ne veux ni de ton mariage ni de celui de tes frères », tous s'accordent à reconnaître qu'à la mort du mari, toute parenté

1. S'il n'y avait la restriction qu'il faut avoir « vécu ensemble ». 2. Ci-après, XI, 4 (f. 12a). 3. Dans chacun des quinze cas où le défunt a contracté mariage d'une façon licite. 4. Si une jeune fille, promise à quelqu'un par son père pendant sa minorité, a été mariée après la mort de celui-ci par sa mère ou ses frères, quoiqu'elle y ait consenti, le mariage est sans valeur : elle peut se séparer de son mari quand elle veut, en exposant les motifs de sa détermination devant le tribunal. C'est le mioun (refus) qui lui permet d'en épouser un autre. Cf. ci-après, XIII, 1. 5. Littéralement : Si elle ressemble à un bouc (si les signes externes qui constituent la femme lui manquent). V. tr. *Nidda*, V, 9. 6. Cf. ci-après, XIII, 1 (f. 130b).

d'alliance se trouve supprimée (avec les conséquences qui en résultent) ; mais il y a désaccord lorsque cette femme a déclaré (vaguement) ne pas vouloir du mariage : R. Yoḥanan est d'avis qu'elle doit avoir déclaré formellement ne vouloir épouser ni le premier mari, ni ses frères (pour être dégagée de tout lien en devenant veuve) ; selon Rab et R. Simon b. Lakisch, au contraire, elle a repoussé le mari seul par son refus, mais elle n'a pas refusé le beau-frère (elle reste donc engagée par le lévirat envers lui). Est-ce que notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Yoḥanan ? Il y est dit : « Si une femme de l'une des quinze classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat. » Or, comme le refus est l'équivalent de la répudiation, et que celle-ci a forcément lieu vis à vis du mari, le refus ne s'adresse-t-il pas au même ? Et de même R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné explicitement si le refus ou la répudiation ont eu lieu, dès le vivant du mari les femmes adjointes deviennent (de ce fait) libres à l'avenir ; mais, après la mort du mari (au cas où le refus possible n'a pas été exprimé), les adjointes procèdent au déchaussement, mais n'épousent pas le beau-frère ? R. Judan, père de R. Mathnia ¹, répond que l'on peut expliquer l'opinion de R. Ḥiya dans l'hypothèse où par suite de la mort de la femme (après celle du mari) le refus n'a pas eu lieu. Or, une Mischnâ dit (ci-après, § 4) : « Si une fille mineure, malgré la faculté qu'elle en avait, n'a pas refusé son fiancé, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement du beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser » ; et il faut entendre par cette faculté de refuser dont la femme n'a pas usé, le cas de décès ; c'est en ce cas que l'adjointe procède au déchaussement, mais n'épouse pas. R. Abba Maré dit : il peut même s'agir du cas où la femme vit, seulement elle se trouve n'avoir pas d'autre beau-frère que son père (cette cause de dispense rejait sur l'adjointe).

R. Yôna dit : l'opinion de notre Mischnâ au sujet de la femme reconnue stérile est applicable au cas où il y a eu seulement des fiançailles (suivies de la mort du frère, et alors l'adjointe est libre). R. Yossa dit : la Mischnâ admet ce cas même s'il y a eu mariage effectif (suivi de décès du mari). Dans une seconde conférence sur cette question (lorsqu'on revint à ce sujet), R. Yossa renonça à son avis. Mais, lui dit R. Pinḥas, ne nous as-tu pas enseigné, notre maître, qu'il en est ainsi même si le mariage a eu lieu ? Je vois avec plaisir, répondit R. Yossa, que mon avis est fixé dans ta tête comme un clou (mais j'y renonce). R. Zeira dit aussi devant R. Mena que R. Yossa avait exprimé une opinion bien fondée avant d'y avoir renoncé ; puisque si c'était sa fille, après le mariage accompli, bien qu'il ne s'agisse pas d'une femme

1. Toutes les éditions du *Talmud de Jérusalem*, depuis la première (Venise, 1523) jusqu'à la dernière (Jitomir, 1867), ont ici le mot *Mathnitha* (enseignement ou Mischna), par prolongement (erroné) du mot *Mathniâ*, que restitue avec raison l'édition de Krotoschin (1865).

stérile, l'adjointe serait interdite, est-ce à dire que si la particularité d'être stérile se joint à ce degré de parenté, l'adjointe pourrait épouser le beau-frère? C'est que, fut-il répondu, la femme stérile est comme si elle n'avait pas existé (et comme son mariage ne compte pas, l'adjointe n'est pas engagée et devient libre). Ainsi, lorsque quelqu'un se trouve en présence de deux belles-sœurs veuves, dont l'une est stérile et l'autre ne l'est pas, et que le beau-frère se laisse déchausser par la première ou l'épouse, elle ne libère certes pas l'adjointe, parce qu'elle est supposée ne pas exister (et sa présence est sans effet).

Comment une fille mineure peut-elle refuser un fiancé proposé par son père? N'est-ce pas un mariage valable par la Loi, comme il est dit (Deutéron. XXII, 16) : *j'ai donné ma fille à cet homme*? R. Houna, au nom de R. Simon b. Lakisch, répond : il s'agit d'une mineure qui, après avoir été mariée par son père, a été répudiée par son premier mari ; elle est alors comme orpheline du vivant de son père (et peut refuser un second fiancé). R. Aha ou R. Hanina dit au nom de R. Simon b. Lakisch : de ce qu'aux termes de notre Mischnâ, « on ne saurait appliquer à une belle-mère, etc., les raisons de stérilité ou de refus », il résulte la preuve qu'une fille mineure ne peut pas enfanter ; sans quoi (si elle le pouvait), elle attendrait qu'elle ait grandi (soit devenue majeure), puis refuserait son mari, de sorte que le mariage étant déclaré nul elle laisserait du même coup à son adjointe la latitude d'épouser son fiancé. La bru de R. Ismaël refusa de persister dans son état de mariage, bien qu'elle en eût un enfant auprès d'elle. R. Hiskia dit au nom de R. Abahou que R. Juda, R. Simon et R. Ismaël professent le même avis. Ainsi, l'on a enseigné : la fille mineure peut plus tard refuser un nouveau fiancé si elle a été promise avant sa puberté (*antequam duo pilos habuerit*), selon l'avis de R. Méir ; R. Juda dit qu'il faut sur le corps un excédant de partie ombrée (*a pilis*) ; enfin R. Simon exige l'extension¹ de la paume (du pubis). R. Zeira et R. Hiya disent au nom de R. Simon b. Lakisch qu'il faut les deux dernières conditions réunies. R. Abahou et R. Eliézer disent au nom de R. Oschia que l'avis de R. Juda sert de règle, et c'est aussi ce que déclare R. Josué b. Lévi. Comme on rapporta ce fait devant R. Yossa, pour le consulter, il dit : allez auprès de R. Abahou, qui a une tradition de son maître, d'avoir à suivre l'avis de R. Juda, tandis que nous n'avons pas reçu une tradition de ce genre. R. Hanina dit aussi que l'avis de R. Juda l'emporte comme règle. R. Yoḥanan dit aux habitants de Sephoris : vous dites au nom de R. Hanina que, selon lui, l'avis de R. Juda sert de règle, et pourtant il n'en est pas ainsi. Quelle est en somme l'opinion qui doit prévaloir? La voici : selon les compagnons d'études, au nom de R. Hanina, R. Juda reconnaît que si la femme a été épousée (*inuita*) à partir de sa puberté (et *habuit duo pilos*), elle ne peut plus opposer de refus (elle a donné des preuves d'aptitude au mariage en son adolescence); de même, selon R. Zeira

1. L'arrondissement. Cf. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. VI ; B., *ibid.*, f. 47.

au nom de R. Hanina, R. Juda admet que si elle a été mariée par contrat depuis qu'elle a les signes de puberté, elle ne peut plus opposer de refus (tous sont d'accord à ce sujet). Seulement, selon R. Zeira, qui vient d'émettre l'avis qu'il s'agit d'un mariage par contrat après la puberté, il semble admis que si la consécration de mariage a eu lieu avant cette puberté, et l'union réelle a eu lieu après, la fille pourrait opposer un refus : on comprend alors l'assertion précédente (disant que l'avis de R. Juda et de R. Ismaël reviennent au même). Mais, d'après les autres compagnons, disant qu'il s'agit d'une union effective après la puberté, mais qu'au cas où celle-ci a eu lieu avant cet âge, la fille pourrait opposer un refus, comment admettre qu'elle aurait conçu et enfanté avant cet âge, tout en restant en vie? R. Redifa ou R. Yôna n'a-t-il pas dit au nom de R. Ilai¹ : « Si une femme conçoit et enfante avant la puberté, ni la mère ni l'enfant ne pourront survivre ; si c'est après les signes de la puberté, l'une et l'autre vivront ; si la conception a eu lieu avant, et la mise au monde après cette époque, la mère survivra, non l'enfant² ; » comment donc justifier l'assertion émise plus haut par les compagnons d'étude, que R. Ismaël et R. Juda sont du même avis? Ils ont voulu dire seulement que R. Ismaël adopte l'avis de R. Juda, en ce que la partie ombrée (a pilis) doit être la plus grande part, et il se conforme au dire de R. Simon, qu'une mineure devenue grande peut refuser un nouveau mari, par suite du mariage conclu en premier lieu. Cependant, ceci s'explique, d'après R. Méir et R. Juda, qui font dépendre la puberté des signes extérieurs (a pilis) ; mais, selon R. Simon, qui exige de plus l'acquisition d'un autre signe (l'extension de la paume), quel que soit l'âge, est-ce à dire que la fille pourrait toujours opposer un refus en ce cas, sous le prétexte d'avoir été mariée une première fois avant la puberté (si ledite extension n'était pas encore visible)? En effet, dit R. Isaac, il en est ainsi : seulement, les sages ont fixé une limite anticipée pour éviter aux filles d'Israël de se livrer à la débauche (si elles pouvaient arguer d'un premier mariage accompli trop tôt, afin de s'opposer à un second). Un fait de ce genre a été soumis à R. Yossé, qui prescrivit d'examiner les seins (pour voir si elle était adolescente). Comment se fait-il qu'il partage l'avis de R. Juda, que lorsque la partie ombrée l'emporte elle suffise pour constituer la puberté? R. Josué b. Lévi n'a-t-il pas dit au contraire qu'entre l'enfance et l'adolescence il y a seulement un intervalle de six mois ; sur quoi R. Abahou ajoute au nom de R. Yoïanan que l'on ne procède pas à l'examen visuel³ (pour savoir s'il y a une plus forte part d'ombre que de blanc)? C'est vrai, fut-il répondu, pendant l'année de transition (la douzième), mais après cette époque on procède à un examen approfondi ; tandis qu'ici (au sujet du fait soumis à R. Yossé), s'il y a doute sur l'extension de la partie ombrée, on oblige le second fiancé de donner le divorce à cette jeune fille (peut-être y a-t-il eu

1. J. tr. *Sôla*, II, 1 ; Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1. 2. Il y a donc incompatibilité entre l'hypothèse d'une union avant la puberté et la survivance de l'enfant. 3. En l'absence des signes, la fille est considérée comme enfant.

union) ; si la partie ombrée a grandi avec certitude (signe d'adolescence certaine), il n'est plus besoin de divorce (l'union a été effective).

3 (2). Voici comment ces diverses classes de femmes dispensent leurs adjointes (du lévirat ou du déchaussement) : si la fille de quelqu'un, ou une femme quelconque à l'un des autres degrés d'interdiction (par rapport au survivant) a épousé le frère (son oncle) qui avait encore une autre femme, puis est mort sans laisser d'enfant, chacune de ces deux veuves ¹ est dispensée des cérémonies en question. Si donc la veuve adjointe à la fille épouse un autre frère (que toutes deux ont le droit d'épouser) de l'époux décédé qui a déjà une autre femme, lorsque celui-ci meurt, les femmes adjointes (même très éloignées) seront dispensées du lévirat par suite de l'état d'empêchement de l'adjointe (à celle qui est la fille du premier frère). Cette règle est à observer, y eût-il cent frères ².-³.

(4). La règle susénoncée (§ 2) que « si une femme (de l'une des 15 classes) meurt avant son mari, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat », est applicable comme suit : si la fille de quelqu'un, ou sa parente à un degré quelconque de relation illicite, a épousé le frère de cet homme, lequel frère a une autre femme, et ladite fille meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, puis son mari, frère de son père meurt, en ce cas il est permis à l'adjointe (l'autre femme ⁴ maintenant veuve) d'épouser le frère survivant. A la mort du frère d'un homme dont il a épousé la fille, si cette fille encore mineure n'a pas refusé l'union malgré la faculté qu'elle en avait, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement ⁵ du beau-frère, sans pouvoir l'épouser.

Par « avoir la faculté de refuser sans en user », on entend la femme qui meurt de suite ; alors l'adjointe déchaussera, sans épouser.

3 (5). Les degrés de parenté sont d'une relation illicite encore plus grave que ceux énumérés précédemment, en ce que les femmes peuvent seulement épouser d'autres (non le frère du côté paternel), et les adjointes peuvent bénéficier du lévirat ⁶. Ce sont : 1. la mère, 2. la

1. Littéralement : aussi bien que sa fille échappe (forcément) au Lévirat, elle en dispense du même coup son adjointe (l'autre veuve). 2. La dispense par suite du degré de relation illicite est réversible sur les adjointes à l'infini, lors même qu'entre ces femmes et le survivant il n'y a plus de relation d'interdit. 3. Les éditions ont ici, par inadvertance, une phrase de *Ghemara*, qui est en tête du § suivant.

4. Puisque celle-ci, au moment du décès du mari, lorsque la loi du Lévirat devenait applicable, n'avait plus pour adjointe la fille en question. 5. Pour qu'elle soit tout-à-fait libre, elle procédera au déchaussement ; mais la relation d'adjonction entre les 2 femmes est incomplète ; parce que le mariage de la mineure est seulement valable par mesure rabbinique. 6. Au décès du mari qui était d'une autre famille,

femme du père (ou belle-mère), 3. la sœur du père, 4. la sœur du côté paternel, 5. la femme du frère du père, 6. la femme du frère du côté paternel (qui a laissé des enfants).

En quoi ces cas sont-ils plus graves ? N'y a-t-il pas, dans ces cas comme dans les cas précédents, la même pénalité du retranchement, comme dans l'un et l'autre cas l'enfant issu de cette union interdite est illégitime (*Mamzer*) ? Le surcroît de gravité, fut-il répondu, consiste en ce que, même avec les frères, l'union de la veuve ne peut avoir lieu sans infraction à la défense ; et malgré cette infraction les adjointes restent libres (en raison de la nullité du mariage de la veuve). En effet, R. *Ḥiya* a enseigné aussi (§ 1) : Si l'une de toutes ces femmes (de ces six degrés) peut épouser un frère du défunt, sans infraction à la défense ¹, les adjointes sont dispensées des actes du déchaussement, ou du mariage par lévirat, pour être libres. — R. *Ḥiya* observe encore : on appelle seulement *Tsara* l'adjointe à la femme sujette au lévirat du frère (et pour laquelle il y a ici prohibition par degré de parenté). En effet, dit R. *Yossé*, c'est ce qu'a dit la *Mischnâ* : « Comme les femmes peuvent épouser d'autres (que le frère du côté maternel), les adjointes sont libres (elles ont même le droit de bénéficier du lévirat). » Mais, demanda R. *Jérémie*, pourquoi ne pas supposer qu'il s'agit d'une adjointe étrangère ? (pourquoi l'adjointe de la femme au degré prohibé ne serait-elle pas interdite, même en dehors du lévirat ?) Il semble, répliqua R. *Yossé*, que R. *Jérémie* n'a pas entendu l'enseignement de R. *Jérémie*, ou qu'il ignore les termes de la *Mischnâ* disant : « comme ces femmes peuvent épouser d'autres (que le frère), les adjointes ont le droit de bénéficier du lévirat » (il ne s'agit pas d'autre cas). Puis, R. *Yossa*, revenant sur son dire, observa qu'il avait bien entendu exprimer ces divers enseignements ; seulement, comme l'homme qui a entendu émettre une opinion et la discute ² (il voulait en connaître la cause). R. *Jérémie* demanda : si un beau-frère cohabite avec l'adjointe de la femme qui lui est interdite par degré prohibé, est-il aussi coupable de s'unir à sa belle-sœur (sous peine du retranchement) ? R. *Yossé* répliqua : s'il était possible qu'il s'agisse d'une adjointe sans qu'il soit parlé de femme du frère, la dite question aurait sa raison d'être ; or, l'hypothèse d'une belle-sœur sans adjointe est possible ; mais on ne peut admettre qu'il y ait une adjointe sans la présence d'une belle-sœur. — Est-ce qu'une belle-sœur n'est pas forcément sujette au lévirat ? (pourquoi donc la *Mischnâ* l'énumère-t-elle parmi les cas graves ?) On peut expliquer, répondit R. *Yossa*, qu'il s'agit d'une belle-sœur veuve qui a eu des enfants de son mari (sans application du lévirat).

4 (6). Selon l'école de *Schammaï*, il est permis à un homme d'épouser

ou au décès du frère du côté paternel, qui aurait contracté un tel mariage en dépit de la loi. En ces cas d'interdit, le mariage a été pour ainsi dire nul, et il n'entraîne pas de conséquences prohibitives. 1. S'il s'agit d'une femme, non épousée par le père, mais violentée par lui. 2. Cf. J., tr. *Yôma*, I, 1.

l'adjointe de la femme de son frère qui lui serait interdite comme degré prohibé d'alliance; l'école de Hillel le défend. Si elles ont procédé toutes deux au déchaussement, elles deviennent impropres, selon Schammaï, à épouser un cohen; Hillel le leur permet ¹. Si après avoir épousé un beau-frère en vertu du lévirat, elles redeviennent veuves, Schammaï leur permet encore d'épouser un cohen; Hillel l'interdit ². Bien que l'une de ces écoles interdise ce que l'autre permet ³, ou déclare impropre ce que l'autre valide, les disciples de l'une ne se privaient pas d'épouser les filles de leurs adversaires ⁴. De même, en fait d'impureté et de puretés, malgré la divergence-d'avis, ils se faisaient des prêts mutuels (pour le même motif).

R. Simon, au nom de R. Yossé et au nom de R. Nehoraï, dit quel est le motif de l'avis professé par l'école de Schammaï (qui permet au frère d'épouser l'adjointe de la femme interdite par son degré d'alliance) : du verset (précité) « la femme du décédé ne devra pas être au dehors, à un homme étranger », on conclut (par dérivation) que la femme *externe* (l'adjointe) ne pourra pas être à un étranger (mais appartenir, le cas échéant et si c'est licite, au beau-frère). Cette interprétation de l'école de Schammaï est conforme à celle des Samaritains, qui sont d'avis d'appliquer la loi du Lévirat aux veuves après les fiançailles ⁵, à l'exclusion de la femme qui a été mariée réellement, parce qu'au terme *dehors* ils attribuent le sens d'*extérieur* (c.-à-d. la femme qui est restée *hors* du domicile conjugal⁶). Comment alors les Schammaïtes expliquent-ils l'expression (de ce même verset) *s'il n'a pas de fils* (ce qui semble impliquer le mariage)? Là aussi, dit R. Jacob du midi devant R. Yossé, ils entendent que si le défunt n'a pas eu de fils parce que la femme est restée *au dehors* (simple fiancée), *elle ne devra pas être à un étranger*, mais au beau-frère. R. Yossé lui dit : on pourrait presque te soupçonner d'adhérer aux doctrines des Samaritains, puisque tu adoptes leur interprétation. On enseigne que R. Simon b. Eleazar dit aux Scribes (savants) des Samaritains : je ne sais qui vous a donné lieu de vous tromper ainsi et de ne pas suivre l'explication fournie par R. Nehémie, puisqu'il a été enseigné en son nom que chaque fois où il faudrait la lettre L en tête d'un mot (signe du datif) et qu'elle manque, on met la lettre H à la fin ⁷; ainsi pour *אחור*, *au dehors* ⁸, on peut écrire *אחור*, ou pour LE-SEIR, (vers Seir), écrire SEIRAH, ou pour LE-SOUCCOTH (à Souccoth), SOUCCOTAH. Mais, répliquèrent-ils à R. Nehémie, n'est-il pas dit (Ps. IX, 18) :

1. En ce cas, le déchaussement étant inutile est considéré comme nul. 2. Par suite de l'union illicite, elles deviennent impropres au cohen. 3. Cf. tr. *Edouyôth*, IV, 5. 4. Ils s'avertissaient mutuellement, dit plus loin le *Talmud*, s'il survenait un cas en contestation. 5. Dans l'antiquité, les fiançailles avaient un caractère plus obligatoire et contractuel que chez nous. 6. Ce qui est le cas de la simple fiancée. 7. Règle grammaticale souvent rappelée par Raschi. Cf. *Midrasch Rabba* à Genèse, ch. 28 et 68; *Midrasch Séhoar Tob*, ch. 9. 8. Et ce mot ne signifie pas, pour cela, *extérieure*.

les impies retourneront vers l'abîme, où il y a la double marque de l'L initiale et H finale? C'est pour dire qu'ils sont dans l'emplacement (diaeta) le plus profond de l'abîme.

On a enseigné que R. Yoḥanan b. Nouri dit : on peut remarquer quelle est l'élasticité de cette loi en Israël (au sujet des adjointes), car si l'on suit l'avis des Schammaïtes, l'enfant issu de cette union serait illégitime, d'après l'opinion de Hillel ; si l'on adopte au contraire l'avis des Hillélites, l'enfant serait illégitime, d'après l'opinion de Schammaï (d'après lui, une fille issue d'une telle union interdite peut épouser un simple israélite, non un cohen). Il y a donc lieu d'établir que les adjointes d'une femme interdite au beau-frère par degré prohibé devront accomplir le déchaussement, mais ne pourront pas épouser le beau-frère¹. On a enseigné ceci : avant que l'on ait eu le temps de prendre une décision en ce sens, des troubles sont survenus (et l'avis de Hillel a prédominé). R. Simon b. Gamaliel dit à R. Yoḥanan : s'il en est ainsi, quelle règle adopter pour les premières adjointes qui ont contracté le lévirat et dont les enfants seraient illégitimes, si l'on adoptait maintenant l'interdit? Aussi R. Eléazar dit : bien que dans la Mischna il y ait divergence d'avis entre les Schammaïtes et les Hillélites au sujet des adjointes, les premiers s'accordent à reconnaître que l'enfant issu d'une telle union n'est pas illégitime; l'illégitimité est seulement applicable à l'enfant né d'une femme interdite à l'homme par suite d'un degré de prohibition passible de la peine du retranchement. R. Tarfon dit : je voudrais qu'un tel cas d'adjointe d'une fille me soit soumis, et je la déclarerais apte à épouser un cohen (n'étant pas sujette au lévirat, ni au déchaussement). On demanda à R. Josué quel est son avis au sujet des enfants issus de femmes adjointes (à une veuve interdite) mariées dans ces conditions? Il répondit : vous me mettez la tête entre deux monts élevés, entre les Schammaïtes et les Hillélites, que je me brise le crâne ; je puis seulement attester que la famille des Beth-Anobii, descendant de la maison des Sebouim (? teinturiers) et la famille des Beth-Noqfi, descendant de la maison de Qoschesch, sont des enfants de femmes adjointes dans lesdites conditions, et pourtant leurs petits-fils ont été *grands-prêtres* ; ils ont fonctionné comme tels et offert les sacrifices à l'autel.

R. Jacob b. Idi, au nom de R. Josué b. Lévy, raconte² que des vieillards sont entrés auprès de R. Dossa b. Horkinos, afin de le consulter sur la question de savoir si une femme adjointe d'une fille, laquelle est à un degré prohibé pour le beau-frère, est elle-même libre pour un étranger, et ils lui demandèrent si c'est lui qui avait autorisé une adjointe se trouvant dans cette condition d'épouser un étranger. « Avez-vous entendu dire, répliqua-t-il, que ce soit Dossa b. Horkinos, ou Ben-Horkinos (tout court)? — C'est ce dernier nom, fut-il répondu. — C'est donc mon frère Jonathan, dit-il, qui est très perspicace, mais absolu (entêté), et faisant partie des disciples de Schammaï ;

1. V. ci-après, III, 1 (f. 4^e). 2. V. B., même traité, f. 16^a ; cf. *Elijah Zouta*, I, 2.

gardez-vous de lui, car il a trois cents raisons (subtiles) à objecter¹ contre l'admissibilité au mariage d'une adjointe en ce cas. » Ils se rendirent donc auprès de R. Jonathan, emportant une lettre que lui adressait son frère R. Dossa, où il était écrit : « Observe que des savants en Israël vont se rendre auprès de toi. » Ils arrivèrent et prirent place devant lui ; mais à chaque explication donnée par lui, ils refusaient de la comprendre. Ils commencèrent à murmurer d'impatience. « Qu'avez-vous à vous plaindre, » s'écria le Rabbi ? Il se mit à leur jeter des motes de terre (en signe de mépris) ; selon d'autres, ils entrèrent par une porte, et ils sortirent de chez lui par trois portes (se retirant honteux). R. Jonathan, à son tour, fit dire à son frère : « Tu m'as envoyé des hommes qui ont besoin d'apprendre, et tu m'as dit que ce sont des savants en Israël. » Ils retournèrent auprès de Dossa et lui demandèrent son avis à ce sujet. Il répondit : « Sur ce siège, le prophète Hagarai était assis², et il a affirmé trois règles, 1° l'adjointe d'une fille (à un degré prohibé pour le beau-frère) est elle-même libre d'épouser un cohen (c'est une preuve qu'elle échappe aux devoirs du lévirat) ; 2° les Israélites habitants des contrées d'Amon et Moab (où la culture est autorisée en la septième année agraire) prélèvent une dîme pour les pauvres en cette septième année (lorsqu'ils n'ont pas de glanures des champs), 3° les prosélytes de la ville de Tadmor (Palmyre) sont admissibles dans l'assemblée des Juifs (il est permis de s'allier à eux). » Il ajouta : « Lève mes paupières, que je puisse voir (malgré mes yeux faibles) les sages en Israël. » Il aperçut R. Josué et lui appliqua ce verset (Isaïe, XXVIII, 9) : *A qui veut-on enseigner la science ? Je me souviens que sa mère transportait son berceau à la Synagogue, afin que dès les premiers ans les oreilles de cet enfant s'accoutument aux paroles de la loi.* Il vit R. Akiba, et lui appliqua ces mots (Ps. XXXIV, 11) : *les lionceaux éprouvent la disette et la faim* ; je reconnais que c'est un homme égal en force au lion pour l'étude de la loi. Il vit R. Eleazar b. Azaria, et dit de lui (Ps. XXXVII, 25) : *j'ai été jeune et j'ai vieilli*³ ; je reconnais qu'il descend à la dixième génération d'Ezra, et ses yeux ressemblent à ceux du Scribe. R. Hanina de Sephoris dit que R. Tarfon était avec eux, et que R. Dossa invoqua pour lui ce qui a été dit de R. Eleazar b. Azaria (qu'il eût les mêmes mérites).

R. Nahman b. Jacob dit⁴ : on peut admettre comme prosélytes des habitants de Corduène et ceux de Tadmor (Palmyre). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoïanan, une Mischnâ dit formellement que les prosélytes de Tadmor sont aptes à s'allier aux Israélites⁵. Or, on a dit là : « Les taches de sang trouvées sur des étoffes provenant de la ville de Reqem ne constituent pas une impureté » (cette ville, par son caractère païen, échappe aux lois sévères

1. Il trouvera un nombre si considérable de motifs d'opposition, qu'il restera inébranlable. 2. Littéralement : « sur un massif comme un mortier. » Cf. tr. *Yadaïm*, IV, 3. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 22, note. 3. Cf. J., tr. *Be-rahkôth*, I, 9 (t. I, p. 24) et IV, 1 (p. 78). Voir le journal *Maguid*, an. III, p. 31.

4. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, IV, 1 ; tr. *Yadaïm*, III, 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 379. 5. Mischnâ, tr. *Nidda*, VII, 3.

sur la pureté); donc les prosélytes de Tadmor, soumis à cette loi, peuvent aussi s'allier aux Juifs. R. Jacob rapporte le fait que R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi discutent à ce sujet : l'un dit que les taches trouvées sur des étoffes venant de cette ville ne sont pas impures ; l'autre dit qu'il est permis de recevoir dans sa famille les prosélytes de cette ville. Celui qui déclare que ces taches sont sans importance (traitant les habitants de cette ville comme des étrangers) est d'avis de recevoir pourtant ces habitants comme prosélytes ; celui qui déclare qu'il faut les recevoir ne va pourtant pas jusqu'à attacher de l'importance aux taches (ne les déclare pas impures).

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Naḥman b. Jacob : la Babylonie, au point de vue des généalogies (des descendances), va jusqu'au fleuve Zarouq¹. Il dit aussi que Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : le premier est d'avis que cette limite va jusqu'à Nehar-Zarouq ; le second dit qu'elle va jusqu'au fleuve de Wanaï (ou Youani). R. Juda dit : la partie enclavée entre les deux fleuves (entre l'Euphrate et le Tigre, au Nord) est considérée comme territoire de l'exil (extérieur) pour les généalogies. R. Ḥanina b. Broqa dit au nom de R. Juda : les gens de la ville de Mesa ne se sont souciés (dans leurs alliances) que des cas douteux pouvant rendre une femme profanée (non des descendances illégitimes), et les Cohanim qui se trouvaient dans cette ville faisaient seulement attention de ne pas épouser une femme répudiée. Là (en Babylonie), on appelait Mescha la ville morte², Madaï (Médie N. O.) la malade, Elam et Gôbya (ou Gokaï) les agonisantes ; enfin une bande de terre dite Ḥabal-Yama (à l'Ouest), forme le bleu ciel (la plus belle part) de la Babylonie, et celle-ci a pour ornements les localités de Schenouya, Awanya, Gôbya, Çoçraya.

Bien que les Schammaïtes et les Hillélites ne soient pas d'accord³ sur les questions des adjointes en fait de lévirat, ou de leurs sœurs, ou du divorce de vieille date, ou du doute d'adultère, ou d'un mariage accompli en ne donnant à la femme qu'une valeur minimale d'un *prouta*⁴, ou du cas où après avoir répudié sa femme on passe la nuit avec elle dans une même auberge, ou de ce que la femme peut aussi bien être consacrée, soit avec une monnaie de dinar (argent en espèces), soit par la valeur de cette somme (en nature), malgré tous ces cas de divergence, les Schammaïtes ne refusaient pas d'épouser des femmes issues de l'école adverse des Hillélites, ni ceux-ci des Schammaïtes ; ils conservaient les uns vis-à-vis des autres des règles de droiture et de paix, comme il est dit (Zacharie, VIII, 19) : *Aimez la vérité et la paix*. Comment peut-on s'exprimer ainsi lorsque, par suite de leurs divergences d'opinion, il peut y avoir chez les uns des filles que les autres considèrent comme illégitimes ? Voici comment ces divergences se produisent : si une femme a été

1. Ce nom, à ajouter à la *Géographie du Talmud*, est omis aussi dans le *Lexique* de J. Lévy. Faut-il voir là une corruption de 'Ouq, ou 'Azaq (J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 ; B., *ib.* 71*) ? 2. Jeu de mots entre *Mésa* (ville) et *Métha* (morte), et ainsi de suite. V. Neubauer, p. 325. 3. Cf. Mischnà, tr. *Qiddouschin*, I, 1. 4. Valeur inférieure à celle qui est exigible pour la *Kethoubah*.

consacrée à un premier homme pour un *proula*, puis à un second pour un *dinar*, d'après l'école de Schammaï, elle est consacrée au second, et l'enfant issu de l'union avec le premier serait illégitime ; mais d'après l'école de Hillel, l'union avec le premier est valable, et un enfant issu d'une union avec le second serait illégitime. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yoḥanan : l'école de Schammaï s'accorde avec celle de Hillel pour adopter l'avis le plus sévère (qu'il faut consacrer une femme pour un *dinar*). Puisqu'il en est ainsi, les Hillélites devraient pouvoir épouser des femmes issues de l'école des Schammaïtes qui adoptent leur opinion, tandis que les Schammaïtes ne devraient pas pouvoir épouser de filles nées d'une famille de leurs adversaires, qui ne se rangent pas à leur avis ? R. Ila répond au nom de R. Yoḥanan : les uns et les autres suivent en pratique la règle la plus sévère (ils ne discutent qu'en théorie). Si en fait ils sont d'accord pour la règle à suivre, pourquoi est-il enseigné ¹ : « Il y avait à Jérusalem un abreuvoir communiquant par un trou avec le bain légal voisin ; et, pour que l'on puisse tout y purifier, l'école de Schammaï donna l'ordre d'y percer une grande brèche ; car, disait-elle, à défaut d'une rupture latérale de la plus grande partie, ce serait considéré comme vase distinct sans caractère légal pour la purification. » On voit donc que les Hillélites n'ont pas toujours adopté l'avis le plus sévère ? R. Yossé b. R. Aboun répond : aussi longtemps qu'il n'était pas survenu de fait accompli par l'école adverse de Hillel, les Schammaïtes procédaient à leur façon (et c'est ce qui eut lieu pour ledit abreuvoir) ; mais depuis le moment où ceux-ci s'aperçurent par un fait que les Hillélites professent un avis moins sévère, ils ne s'y opposèrent plus.

R. Aba Maré dit que R. Yoḥanan a exprimé une opinion justifiée ; car, selon cette Mischnâ, les Schammaïtes condamnent seulement à l'impureté ce qui a été purifié dans cet abreuvoir quant au passé, non à l'avenir (depuis qu'ils connaissaient l'avis des Hillélites). R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel expriment des avis différents à ce sujet : d'après Rab, les uns et les autres ont suivi la même règle (et l'école de Schammaï a adopté l'avis plus sévère de l'école de Hillel) ; d'après Samuel, chacun a adopté l'opinion de son adversaire. Mais n'y avait-il pas entr'eux une divergence grave d'interprétation, qu'en certains cas des enfants sont considérés comme illégitimes pour les uns, non pour les autres ? La Providence les préserva, et il n'arriva aucun fait contestable de ce genre. Aussi, il a été enseigné : celui qui veut renchérisser sur les prescriptions et adopter à la fois les sévérités de règles professées par l'école de Schammaï et celles de l'école de Hillel mérite qu'il soit dit de lui (Ecclés. II, 14) : *le sot marche dans les ténèbres*. S'il adopte les avis les plus faciles des uns et des autres, c'est un impie. Il faut suivre, soit l'avis de l'école de Schammaï au complet en ce qu'il a de sévère ou de facile, soit l'avis de l'école de Hillel au même degré —².

1. Mischnâ, tr. *Miqwaoth*, IV, 5, fin.
tr. *Berakhôth*, I, 7, traduit t. I, p. 18.

2. Suit un passage que l'on retrouve au

CHAPITRE II

1. Voici ce qu'on nomme (ci-dessus, I, 1) le cas de la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui : Si de deux frères l'un meurt (sans laisser d'enfant), puis il naît un troisième, qu'ensuite le second frère (marié) épouse la veuve du premier et meurt à son tour sans laisser d'enfant, la femme qui devient ainsi veuve pour la seconde fois devient libre de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, parce qu'elle a commencé par être la femme d'un frère qui n'a pas vécu en même temps que le survivant. De même, l'autre veuve du second frère (l'adjointe) devient libre pour avoir été adjointe¹ à la première veuve. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse (avec douaire ou contrat), et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser par lévirat (le consentement au mariage en a fait une quasi épouse).

De l'expression explétive *ensemble* (Deutéron., XXV, 5), on conclut d'exclusion du lévirat la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui. Sans cela (à défaut de ce terme), admettant que si le mari est mort sans enfant, la veuve ne peut plus se marier du tout, dans l'hypothèse que son beau-père pourrait avoir un jour un autre fils dont cette veuve deviendrait la future épouse, faudrait-il émettre aussi la crainte qu'en cas de décès de la mère du défunt le père n'aille épouser une autre femme dont il aurait un fils qui épouserait plus tard par lévirat la veuve en question, de sorte encore que celle-ci ne devrait plus se marier, en attendant ? A quoi l'on peut répliquer que le texte biblique dit seulement : « s'il n'a pas de fils » (au présent), sans parler du père (si donc l'on ne s'en préoccupe pas, que signifie le mot *ensemble* ?) Voici comment il faut l'entendre : si le père du mari défunt est mort aussi en laissant sa femme enceinte, on procède comme pour la veuve en question ; puisqu'au cas où son mari la laisse enceinte en mourant elle doit attendre, pour être libérée du lévirat, de savoir si l'enfant viendra au monde à terme, ou non, on croirait qu'il devra en être de même à l'égard du beau-père. C'est pourquoi le terme explétif *ensemble* enseigne l'exclusion du frère qui n'était pas au monde en même temps que le frère décédé.

Il est dit (ibid. 5) : *son beau-frère l'épousera*, ceci vise la cohabitation² ; *et il la prendra pour femme*, c'est l'engagement verbal. Ce n'est pas à dire qu'aussi bien que la cohabitation est l'acte final du mariage, l'engagement a

1. Qualité acquise par suite de l'accomplissement du lévirat. 2. Par analogie des termes. V. ci-après, VI, 1 ; tr. *Qiddouschin*, I, 1.

autant de valeur, en raison du terme explétif : *il l'épousera* ; il faut donc appliquer au lévirat toute la section biblique, afin d'indiquer que la cohabitation seule importe en tout, non l'engagement verbal. Ce dernier n'a qu'un but, c'est de rendre cette femme interdite dès lors aux autres frères du défunt. Selon R. Simon, il y a doute si l'engagement verbal équivaut à l'acquisition ou non ; et en voici la raison, selon lui : l'expression « son beau-frère l'épousera » vise la cohabitation, et les mots (superflus) « il la prendra pour femme » se rapportent à l'engagement ; et comme la cohabitation est l'acte final (complémentaire) du mariage, l'engagement aura-t-il une égale valeur, ou bien faut-il déduire de la seconde expression qu'au contraire l'engagement ne suffit pas ? R. Éléazar b. Arakh dit ¹ que l'engagement équivaut à une acquisition complète pour le lévirat ; car, dit-il, l'expression « il la prendra pour femme » indique qu'il s'agit d'un fait analogue à la consécration d'une femme ; et comme celle-ci, une fois consacrée, est dûment acquise, de même pour le lévirat d'une belle-sœur l'engagement verbal est définitif. L'engagement, en ce cas, consiste dans ces mots : « Tu m'es consacrée par de l'argent, ou par une valeur équivalente. »

Quant au passage final de la Mischnâ, « si après s'être engagé avec sa belle-sœur le beau-frère meurt (avant la conclusion du mariage), l'autre femme (qui n'est pas une vraie adjointe²) doit opérer le déchaussement, non épouser le survivant », c'est une règle admise tant par les autres sages que par R. Simon. En voici la raison selon les Rabbins : comme l'engagement verbal produit une acquisition partielle, l'adjointe serait interdite d'une part, et elle doit déchausser ; mais comme ce n'est pas une acquisition définitive, l'adjointe, d'autre part, n'est pas liée : elle n'épousera donc pas le beau-frère. Selon R. Simon, on se dit : si l'engagement était définitif, toutes deux (même l'adjointe) seraient interdites ; mais comme il n'est pas définitif, la première seule serait interdite, non la seconde ; donc, dans le doute, celle-ci devra opérer le déchaussement, non épouser le beau-frère. Entre ces deux explications, il y a une différence pratique en cas de cohabitation avec la seconde femme (après engagement avec la première) : d'après l'explication des autres rabbins, c'est une cohabitation à un degré illicite, en raison de l'engagement pris avec l'autre femme. Est-ce à-dire que si le beau-frère survivant ne s'était pas engagé avec la première veuve, il devrait épouser la seconde par lévirat ? Mais n'y a-t-il pas eu obligation de lévirat envers le défunt (de sorte que l'adjointe aurait été engagée envers ce dernier et interdite au survivant comme femme de frère) ? R. Hăgăi répond : c'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Éléazar ³, que lorsqu'une belle-sœur en attendant le mariage avec son beau-frère meurt, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de la défunte ; car le degré prohibé de relation interdite qui existait

1. Cf. ci-après, III, 5 ; IV, 7 ; V, 1 ; VI, 7 ; tr. *Nedarim*, XI, 7 (f. 42^a). 2. Puisque le mariage promis n'a pas été effectué. 3. Mischnâ, ci-après, IV, 8, et tr. *Sôta*, II, 5.

du vivant de celle-ci a disparu, par suite du décès de cette belle-sœur. Il en sera de même ici : à la mort de l'un des frères (et s'il n'y a pas eu d'engagement immédiat), la prohibition anticipée pour cause du lévirat n'est pas réversible sur la veuve survivante.

2. Si de deux frères l'un meurt, qu'ensuite le second frère (marié), épouse la veuve du premier à titre de lévirat, puis il naît un troisième frère (auquel par conséquent n'a jamais incombé le devoir du lévirat envers sa belle-sœur), et qu'enfin le second frère meurt, les deux veuves seront dispensées de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, la première veuve à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre frère, et l'autre veuve en qualité d'adjointe de la bénéficiaire. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse de mariage et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser (comme au § 1). R. Simon dit : il est loisible au frère survivant d'épouser par lévirat n'importe laquelle de ces deux femmes, ou de procéder envers l'une d'elles au déchaussement (en raison de son indépendance à leur égard).

Puisque R. Simon a dit (§ 1) qu'il doute si l'engagement verbal équivaut à une acquisition ou non, comment peut-il dire ici qu'il laisse toute latitude pour épouser, ou laisser déchausser? Comment permet-il de contracter le lévirat avec celle qui a été l'objet d'un engagement, puisqu'il y a à craindre que l'engagement du défunt n'ait pas été effectif, et il se trouverait qu'en l'épousant, le beau-frère survivant se rendrait coupable d'avoir épousé la femme d'un frère qui n'était pas au monde en même temps que lui (et qui ne lui incombe pas par lévirat)? De même, comment autoriser l'acte du déchaussement par la même personne? Car si même l'engagement est valable; il ne doit pas suffire de se laisser déchausser pour que l'adjointe soit dispensée, puisqu'elle lui incombe par lévirat? Il faut donc dire que l'opposition de R. Simon se rapporte seulement au commencement (au premier cas, disant que la première veuve est dispensée des formalités à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre; alors, R. Simon autorise l'union du beau-frère avec l'une des deux, à volonté). R. Yoḥanan dit : R. Simon professe aussi le même avis pour le cas précédent (§ 1, en cas de naissance du troisième frère, avant que le second frère accomplisse le lévirat). Un enseignement dit que cette opinion est encore l'objet d'une discussion. Et quelle distinction y a-t-il entre l'avis de R. Yoḥanan et l'autre opinion? Au premier cas, il s'agit de la naissance du troisième frère avant l'accomplissement du lévirat par le second, qui a trouvé cette femme à l'état d'interdit (le troisième n'ayant pas encore été au monde); au second cas, le dit beau-frère l'a trouvée à l'état permis. R. Yoḥanan demanda : si la seconde femme du frère avait été mariée à un étranger avant la naissance

du dernier frère, et qu'en conséquence il l'a trouvée à l'état permis, est-ce qu'en ce cas R. Simon déclarerait aussi l'union autorisée? Non, R. Simon a seulement parlé d'autorisation au point de vue des frères du côté paternel, ou du lévirat (non d'un autre interdit). De même R. Jacob b. Aha dit que Resch Lakisch demanda : si la femme d'un frère maternel a été mariée à un étranger (dans les mêmes conditions de naissance), est-ce qu'alors R. Simon autoriserait l'union, en raison de l'état actuel permis? Non, R. Simon parle seulement d'autorisation en vue du lévirat, s'il est permis pour des frères du côté paternel (non autrement).

R. Judan demanda : est-ce que l'adjoïnte de la tante (d'une sœur de la mère) qui a été mariée à un étranger (avant la naissance du troisième frère) est permise au neveu, parce qu'elle se trouve être libre au moment de son veuvage? Et R. Abin demanda : est-ce qu'une femme ayant été répudiée et maintenant veuve peut épouser un simple cohen (en raison de son état actuel permis)? (Non, puisqu'elle a été répudiée et interdite un moment comme telle, elle reste interdite même en étant veuve). Il a été déclaré que l'opinion adverse professée par R. Simon (dans la Mischnâ) se rapporte au commencement (au premier cas, où il est dit que la première veuve est dispensée de toute formalité à titre de femme mariée à un frère avant la naissance du troisième); quel est donc l'avis de R. Simon pour la femme mariée seulement par engagement (au second cas)? On peut le savoir de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : selon R. Simon, le seul fait d'avoir cohabité avec l'une des femmes, ou d'avoir été déchaussé par elle, entraîne la dispense à l'égard de l'autre femme; mais si le beau-frère a été déchaussé par la femme que le défunt avait seulement engagée de vive voix, il faut aussi se laisser déchausser par l'autre femme. Il est dit que le fait d'avoir cohabité avec la veuve, ou d'avoir été déchaussé par elle, motive une dispense pour l'autre femme; car le dilemme suivant se présente : si l'engagement verbal suffit pour constituer l'acquisition, les deux femmes du défunt deviennent épouses de leur beau-frère, et chacune devient libre par le déchaussement qu'aura opéré l'autre; si l'engagement verbal n'a pas cette valeur, même la première femme n'a pas besoin d'opérer le déchaussement (de sorte qu'aux deux cas celle qui avait été engagée verbalement par le défunt devient libre). Pourtant, si le beau-frère s'est fait déchausser par celle qui avait été engagée, il devra faire de même pour l'autre femme. Si l'engagement n'a pas d'effet, il n'y avait aucun sujet de lévirat, ni de déchaussement; s'il est valable au contraire, l'une se trouve dégagée par le déchaussement de l'autre femme. Quelle différence pratique y a-t-il entre l'opinion des autres sages et celle de R. Simon? La voici : si le beau-frère s'est fait déchausser par la première veuve et a cohabité avec la seconde, selon les Sages, ce dernier acte est une alliance interdite (à l'égard d'une belle-sœur non libre); d'après l'avis de R. Simon, ce n'est pas une alliance à un degré prohibé. S'il a cohabité d'abord avec la première, puis avec la seconde, selon les Sages, la première cohabitation a eu lieu à l'état d'interdit, et pour la

seconde femme il faut un acte de divorce outre l'acte de déchaussement (pour être libre des deux parts, du lévirat et du mariage conclu indûment). Selon R. Simon au contraire, il faut remettre un acte de divorce à toutes deux : à la première, en raison de ce que l'engagement contracté avec le défunt a pu être effectif ; à la seconde, en raison de ce que le lévirat est peut-être applicable si l'engagement est tenu pour effectif, et la seconde femme devenant libre par la conclusion du mariage avec la première doit recevoir au préalable le divorce.

R. Zeira au nom de R. Schescheth rappelle l'enseignement, énoncé ailleurs¹, où R. Simon déclare que ces deux femmes sont interdites. Pourquoi le sont-elles ? Si l'engagement verbal du défunt entraîne la consécration, elles devraient être permises au beau-frère en vertu du lévirat ; si cet engagement n'est pas effectif et que le beau-frère est lié (pour ainsi dire sous le coup de la contrainte), la question reste la même ? Si ce lien équivalent au mariage entraîne l'acquisition, toutes deux devraient être libres ; si au contraire ce lien n'équivaut pas à l'acquisition, on comprend que la première soit interdite (n'étant pas encore libérée de ladite obligation), mais la seconde devrait être libre ? Il est possible que, pour R. Simon, cette obligation (ou contrainte d'alliance) équivaille à l'engagement verbal selon les Sages² : comme ceux-ci disent que l'engagement verbal suscite l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites en lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de l'obligation issue du lévirat (par suite de laquelle toutes deux sont comme interdites). Encore reste-t-il à expliquer une difficulté : si d'une part l'obligation équivaut à l'acquisition, il faut admettre par contre que l'autre femme est interdite par lévirat ; et si d'autre part il n'y a pas équivalence, par contre l'autre femme serait libre (pourquoi donc dans la 1^{re} hypothèse, l'autre femme n'est-elle pas au moins tenue d'opérer le déchaussement) ? C'est que, répond R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemmes pour les questions de mariages prohibés (de façon à en déduire un motif d'interdit). Pourquoi cela ? Parce que l'on adopte l'avis de R. Aha au nom de R. Abou b. Hija³ : lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe.

3. Voici des règles générales au sujet du lévirat : pour toute femme interdite à un homme par suite de parenté à un degré illicite, il n'y aura ni déchaussement, ni mariage par lévirat. Mais pour une femme qui est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique⁴, ou par suite de la consécration du beau-frère (un cohen), on procédera au déchaussement, non au mariage. Enfin si de 2 sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-après, III, 5 (f. 4^d fin). 3. Ci-après, XIII, 6 (f. 13^d) ; fr. *Qiddouschin*, III, 1 fin. 4. V. ci-après, III, 2.

peut épouser le beau-frère ¹, le survivant pourra, soit l'épouser par lévirat, soit se faire déchausser (en raison de la latitude de sa situation).

R. Zeira dit : aussi longtemps que nous étions en Babylonie, nous avons trouvé 14 classes d'alliances prohibées, de même que la Mischnâ parle du cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère, » à l'exclusion de sa fille (à laquelle le lévirat n'est pas applicable). Depuis que nous sommes montés en Palestine, nous avons appris de plus ce qu'a enseigné R. Hija ² (disant que c'est possible aussi au cas suivant) : si la fille d'une femme violentée par le père (A) a été mariée au frère paternel (B) du survivant, et elle a une sœur maternelle issue de l'union avec un autre homme (C), laquelle à son tour a une fille mariée avec un autre frère (D), et que les deux frères meurent sans enfant (de sorte que les veuves devraient incomber par le lévirat à A et C), il est interdit d'épouser la fille du premier, mais c'est permis pour la sœur. C'est là ce qu'il entend par le cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère. » Il est certain que lorsqu'une femme est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique, ou par l'état de consécration du beau-frère, et que celui-ci se laisse déchausser par une veuve, l'autre est dispensée de toute cérémonie ; mais quelle est la règle s'il cohabite avec elle ? R. Yossé dit qu'il y a discussion à ce sujet : selon R. Yoḥanan, l'autre veuve n'est pas dispensée ; selon R. Eleazar, elle l'est. R. Sameï rapporte cette divergence d'avis à l'inverse, et cette dernière opinion paraît fondée ; car partout R. Eleazar s'appuie sur l'avis de R. Hija le grand. Or, celui-ci a enseigné (dans une Braïtha) : en cas d'interdit par mesure rabbinique, ou par suite de l'état sacré du beau-frère, s'il y a eu déchaussement ou cohabitation avec l'une des belles-sœurs veuves, l'autre par ce fait est libérée de tout acte.

4. Comme « interdit par prescription rabbinique ³ », on entend les degrés secondaires de parenté à relation illicite ⁴. Une femme est interdite par suite de l'état « consacré de l'homme », s'il s'agit d'une veuve dont le beau-frère serait grand-prêtre, ou d'une femme ayant été répudiée, ou ayant procédé au déchaussement et qui a été épousée indûment par un simple cohen, ou soit une bâtarde ⁵, soit une descendante des gens voués au culte du Temple ⁶ mariée à un simple israélite, ou à l'inverse, soit un bâtard, soit un descendant des gens voués au culte, marié à une fille d'Israël.

Il y a des interdits de parenté pour relation illicite « par mesure rabbinique », et ils reçoivent le nom de préceptes, parce qu'il est recommandé par

1. Quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère pour relation illicite, p. ex. belle-mère, ou belle-fille. 2. *Tossefta* à ce tr., ch. VI. 3. Enoncée au § précédent. 4. Le *Talmud* en énumère une vingtaine. 5. Cf. ci-après, IV, 13. 6. Des *Nethinim* : Josué, IX, 21, 23, 27 ; par allusion à II Samuel, XXI, 2, il est défendu de se marier avec eux.

la Loi¹ d'obéir aux paroles des Rabbins. On appelle « interdit par consécration » le mariage d'une veuve avec un beau-frère qui serait grand-prêtre, ou celui d'une femme ayant été répudiée ou ayant déchaussé, unie à un simple cohen, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 8) : *Tiens-le pour saint, il offre le pain de ton Dieu*. D'autres énoncent ces interdits en renversant les termes : le mariage d'une veuve avec un grand-prêtre, ou celui d'une femme répudiée ou ayant déchaussé devant s'unir à un simple cohen, constituent des interdits par précepte rabbinique, en vertu de l'expression : *Voici les préceptes* (ibid. XXVII, 34) ; les interdits « par consécration » sont les relations défendues par mesure rabbinique (secondaires) ; car, dit R. Juda b. Pazi, la Bible a placé le chapitre des mariages prohibés près de celui des *saintetés* (préceptes moraux, chap. XIX) afin d'enseigner par là que tout homme s'abstenant d'une relation illicite est appelé *saint*. Ainsi la Sunamite dit à son mari (II, Rois, IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint*. R. Yôna dit² : il était *saint*, mais son disciple ne l'était pas. Selon R. Abin, il était ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes³ ; selon les Rabbins, il l'était pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (seminis). La servante de R. Samuel b. R. Isaac dit : jamais de ma vie je n'ai vu de vilaine marque (semen) sur les vêtements de mon maître. Enfin, il est dit (ibid. 27) : *Ghehazi s'avança pour la pousser*. Par ce dernier terme, dit R. Yossa b. R. Hanina, on sous-entend qu'il voulut la saisir⁴ par ses beautés plastiques, savoir par les seins.

Par quoi la Bible fait-elle allusion aux interdits secondaires ? Elle les vise, dit R. Houna, par l'expression *celles-là*⁵ (Lévitique, XVIII, 27), qui a en vue les prohibitions sévères ; d'où l'on conclut qu'il y a des prohibitions secondaires. Ces interdits secondaires sont : la mère de son père, la mère de sa mère, la femme de son grand-père paternel, ou celle de son grand-père maternel, la femme de son petit-fils (par son fils), ou celle du fils de sa fille, la femme du frère de sa mère, celle du frère de son père du côté maternel. On a enseigné que R. Hanina dit : pour tous ces cas, l'interdit ne s'arrête à aucune femme d'ascendant (elles sont toutes défendues), sauf pour la femme du père de sa mère (au-delà de cette génération, ce n'est plus une parenté à degré interdit). Selon Bar-Kappara, l'interdiction cesse aux cas énumérés (et ne remonte pas au-delà) ; car, selon lui, il faut ajouter aux classes énumérées celles de la mère de son grand-père maternel, ou de la mère du grand-père paternel. Rab dit : l'interdiction de la bru de son fils cesse avec elle (et ne va pas au-delà). Pourquoi établit-il cette distinction entre la bru du fils et sa

1. Deutéron. XVII, 11 : « tu ne te détourneras pas de la doctrine qu'ils t'annonceront. » V. Sifra à Levit. XVIII, § 13. 2. B., tr. *Berakhôth*, f. 10^b (t. I, p. 263) ; Midrasch Rabba audit verset, § 24. 3. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, X, 2.

4. Jeu de mots sur la conformité d'assonnance entre le terme *Dohfa* et le suivant : *Yofyah*. 5. De ce que le mot לאלה est écrit ici par exception sans H finale, on peut le traduire : *le Dieu, le divin, le fort* (c.-à-d. les crimes forts, les plus graves).

propre bru (laquelle est interdite par la Loi)? C'est que la bru du fils arrive du dehors dans la famille (par alliance). Rab dit : pour la descendance directe (à un degré quelconque), l'interdiction persiste toujours. R. Yossé b. R. Aboun explique ainsi l'avis de Rab : Abraham ne pouvait s'unir à aucune femme en Israël en dehors de Sara (elles étaient toutes ses descendantes), de même que Sara (en cas de prédécès de son mari) n'aurait pu épouser aucun homme en Israël.

Rab dit : chaque fois que la Loi (ib. ch. XVIII) exprime l'interdit d'alliance avec la femme, il sera défendu (rabbiniquement) d'épouser la femme de l'homme (au degré correspondant masculin). Ainsi, la sœur du père est un degré féminin interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, au degré masculin, est interdite par les Rabbins. La sœur de sa mère est femme interdite par la Loi, et la femme du frère de sa mère devient interdite par les Rabbins. La fille de son fils est une femme interdite par la Loi, et la femme du fils de son fils est interdite par les Rabbins. La fille de sa fille est interdite par la Loi, et la femme du fils de sa fille est interdite par les Rabbins. R. Jacob du Darom dit en présence de R. Yossa : il y a encore lieu d'ajouter deux autres cas, et comme l'alliance avec la mère est interdite par texte légal, l'alliance avec la mère de sa mère est un second degré ; de même, les Rabbins ont étendu l'interdit rabbinique à la grand'mère paternelle par analogie avec la grand'mère maternelle. De plus, la femme de son fils est interdite par texte légal ; et comme il est défendu d'épouser la femme du fils de son fils par second degré d'interdit rabbinique, de même les Rabbins ont interdit d'épouser la femme du fils de sa fille, par corrélation. R. Matnia déduit encore les deux cas suivants : 1. la femme de son père constitue un degré d'interdiction par la Loi ; par déduction rabbinique, la femme du grand-père paternel constitue un interdit secondaire, et, par corrélation avec ce degré de parenté, la femme du grand-père maternel constitue un interdit équivalent. 2. La femme du frère de son père, côté paternel, constitue un interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, côté maternel, en dérive comme interdit secondaire, et par corrélation les Rabbins interdisent aussi l'union avec la femme du frère de sa mère, côté maternel.

R. Houna fonde les diverses interdictions secondaires¹ sur ce verset (Lévit. XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de ton fils, ni la fille de ta fille, pour en découvrir la nudité ; elles sont proches parentes² ; c'est une impudicité.* Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la des-

1. Ci-après, XI, 1 ; J., tr. *Synhédrin*, IX, 1 (f. 26^d). 2. Elles forment entre elles un groupe de parents, dit M. le Gr. R. Wogne en note à ce verset (traduction du *Pentateuque*, t. III, p. 213, n. 10).

endance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les descendants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance ; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants ; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en sera de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Est-ce qu'en étendant l'interdit aux ascendants jusqu'à la troisième génération, on entend par là la mère du beau-père et celle de la belle-mère ? La mère du père n'égale-t-elle pas la mère du beau-père (comme il vient d'être dit que la mère du côté masculin est comprise sous le même titre que la mère du côté féminin) ? Et la mère de sa mère n'égale-t-elle pas la mère de sa belle-mère (déjà comprise dans l'interdit par déduction) ? Non, les rabbins ont interdit la femme du grand-père paternel, en raison de l'interdit légal de la grand-mère maternelle (au même titre que la mère de la belle-mère), et ils ont interdit la femme du grand-père maternel à cause de l'interdit légal de la mère de sa mère. Ainsi, la femme du fils de son fils n'est pas l'égale de la fille du fils de la femme, et la femme du fils de sa fille n'est pas l'égale de la fille de sa femme. Mais, objecta R. Hagiï en présence de R. Yossé, est-ce que cet enseignement ne contredit pas l'avis précité de Rab (disant que tout interdit du côté masculin l'est aussi du côté féminin) ? Or, il est permis à un homme d'épouser la femme (devenue veuve) de son beau-fils, et pourtant il va sans dire que sa fille lui est interdite ; et bien que sa belle-fille lui soit aussi interdite, il n'en est pas de même pour l'équivalent masculin, et la femme de son beau-fils devenue veuve lui est permise. R. Zeriqan dit au nom de R. Hanina : la seconde femme d'un beau-père est interdite¹ à cause de l'apparence (on peut croire que c'est la belle-mère) ; on ne saurait dire que c'est défendu par la Loi, puisque David épousa Rispa, fille d'Aïa (une des femmes de Saül), comme il est dit (II Samuel, XII, 8) : *Je te donnerai la maison de ton maître et les femmes de ton maître dans ton sein*. R. Jérémie dit au nom de R. Éléazar : un beau-fils et une belle-fille élevés dans la même maison ne doivent pas s'épouser, à cause de l'apparence de parenté entr'eux. Lorsqu'un cas de ce genre fut soumis à R. Hanina, fils de R. Abahou, il donna le conseil qu'ils se marient dans une localité où ils ne sont pas connus (pour éviter toute fâcheuse apparence). — On a enseigné ailleurs² : « Il est interdit d'épouser la bru de son fils devenue veuve (au même titre qu'une petite-fille) ; R. Yossé dit : si le grand-père a transgressé ce précepte et accompli une telle union, il est deux fois coupable. » Or, sa transgression consiste à avoir enfreint un ordre des rabbins (qui défendent l'union avec la bru du fils). R. Yossé dit au nom de R. Abahou que l'on a adressé à R. Yoïanan la demande s'il faut déduire de là que les interdits secondaires doivent à l'infini être applicables sans limite de descendance ? Non, répondit-il, il n'y a pas de second degré après

1. V. *Derekh ereç Rabba*, ch. 1. 2. *Mischnâ*, tr. *Kritikoth*, III, 5.

un interdit secondaire, lequel seul est une conséquence de la défense légale; mais la transgression reprochée ici au grand-père ne consiste qu'à avoir épousé la bru de son fils (non une fille de sa petite-fille). R. Hiskia dit au nom de R. Yonah que R. Abahou ne s'est pas exprimé ainsi; mais R. Éliézer a posé la question à R. Yoḥanan, disant : Dans la Braïtha (susdite), on avait énoncé huit cas d'interdit secondaire, et pourtant en voici un neuvième ? C'est que tous dérivent de la défense d'épouser la bru d'un fils.

5. Un frère quelconque survivant d'un frère défunt mort sans enfant, quel que soit son état¹, oblige la veuve à l'épouser en vertu du lévirat, et il est du reste son frère sous tous les rapports juridiques², sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne. Dès que le défunt a laissé un enfant, quel qu'il soit (fût-il impropre), la veuve de son père est dispensée du lévirat; comme tel, il est passible des pénalités usuelles s'il frappe son père ou s'il le maudit³, et il est son fils sous tous les rapports juridiques, sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne.

R. Abin observa : « il est le fils en tout », même au point de vue du devoir de la reproduction conjugale et comme interdit secondaire (malgré l'illégitimité de sa naissance). Si un fils de païen a cohabité avec une fille d'Israélite et qu'elle enfante un fils, ou si un israélite cohabite avec une païenne, lorsqu'ensuite par son mariage régulier avec un israélite elle a encore un fils, celui-ci sera le premier-né au point de vue de l'héritage⁴, mais non au point de vue sacerdotal (comme rachat dû au cohen). Si un païen et une païenne unis ensemble ont des enfants, puis se convertissent et ont encore des enfants, selon R. Yoḥanan, la généalogie des païens existe (et le fils né avant la conversion reste l'aîné comme premier héritier); selon Resch-Lakisch, on n'admet pas cette généalogie. Mais n'est-il pas dit (II Rois, XX, 20) : *En ce temps, Mero-dakh Baladan, fils de Baladan roi de Babel, envoya des livres et des présents au roi Ezekia* (ne voit-on pas là, pour ce païen, l'énoncé d'une généalogie)? C'est parce qu'il a honoré son grand-père (en rappelant son origine) qu'il a mérité les honneurs de la généalogie. Mais il est écrit aussi (I Rois, XV, 18) : *le roi Asa envoya à Ben Hadad, fils de Tabrimon, fils de Hezion, roi d'Aram, qui habite à Damas, en disant, etc.* ? Cette succession de nom a pour but d'indiquer que c'était un impie assassin, fils d'impie, comme il est dit (Esther, IX, 10) : *Haman, fils de Hamdatha*; ce n'est pas à dire proprement qu'il était fils direct de Hamdatha, mais un oppresseur descendant d'oppresseur. Selon R. Tanḥouma, voici l'objection de Resch Lakisch à R. Yoḥanan : de ce qu'il est écrit (II Samuel, IX, 10) : *Siba avait quinze fils et vingt esclaves*, ne peut-on pas conclure qu'il y a défaut de généalogie, puisque l'on ne saurait l'ad-

1. Fût-il un *Mamzer*, cas non identiquement le même qu'au § 4, où il s'agit de la légitimité suspecte du défunt. 2. Soit pour le devoir de l'enterrer, même en se rendant impur quoique Cohen, soit pour hériter de lui. 3. Exode, XXI, 15 et 17. 4. Cf. Mischnâ, tr. *Bekhoroth*, VIII, 1.

mettre pour les esclaves (qui pourtant sont indiqués là)? Ces esclaves, observe R. Yoḥanan, peuvent avoir été les grands serviteurs (écuyers) de Mephiboscheth (et pour cette raison ils sont cités là).

Pour la femme esclave, on sait que la progéniture sera égale à la mère, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 4) : *la femme et ses enfants seront à son maître*. On le sait aussi pour la païenne ¹ ; car, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *tu ne t'allieras pas avec eux*, et d'autre part (ib. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi* ; or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils ² ». R. Jacob, habitant du village de Neboria, s'étant rendu à Tyr ³, on vint lui demander s'il est permis, le samedi, de circoncire le fils d'une araméenne (né des œuvres d'un israélite) ; il était d'avis de le permettre, se fondant sur ce qu'il est écrit (Nombres, I, 18) : *on les enregistra* (les naissances furent inscrites) *selon leurs familles et leurs maisons paternelles* (on se règle donc d'après l'extraction juive). R. Ḥagaï, l'ayant entendu, dit de le faire venir et de le frapper de coups de lanière (en punition de son erreur). Sur quoi te bases-tu, lui dit R. Jacob, pour me frapper? R. Ḥagaï répondit : sur ce qu'il est écrit (Ezra, X, 3) : *Concluons une alliance avec notre Dieu, de faire sortir les femmes (étrangères) et ceux qui sont nés d'elles*. Se peut-il, dit R. Jacob, que sur un tel avis ⁴ tu me frappes? C'est que, dit R. Ḥagaï, il est écrit (ibid. fin) : *qu'il soit fait selon la Loi* (c'est donc une décision légale). Et quel est le texte? On le sait, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, de ce qu'il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *Ne t'allie pas avec eux*, et d'autre part (ibid. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi* ; or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils ». Frappe donc tes coups, dit R. Jacob, il est bon que je les reçoive (cette correction méritée me profitera).

6. Si quelqu'un s'est engagé pour le mariage avec l'une de deux sœurs, sans savoir au juste envers laquelle des deux il s'est engagé, il ne pourra épouser aucune des deux (sous peine de relation illicite), et devra se dégager en remettant à chacune d'elles une lettre de divorce. S'il meurt et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs ⁵. Si le défunt a laissé deux frères, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, mais l'autre frère pourra épouser la sœur. Si de suite après les deux frères ont épousé les

1. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, III, 14. 2. Il n'est plus question au v. 4 de « ne pas prendre une fille païenne pour *ton* fils » : sans quoi, le texte dirait : « elle détournerait. » 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. VII. 4. D'un simple hagiographe. V. Rabba sur Nombres, ch. XIX. 5. Il n'y a pas de certitude pour savoir laquelle des deux est la vraie belle-sœur.

deux sœurs veuves (sans consulter les gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

« Si le mari meurt, est-il dit, et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs. » Or, partout il est dit ¹ qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli (au sujet du même lévirat, y eût-il deux belles-sœurs); comment donc se fait-il qu'ici il soit prescrit au survivant de se laisser déchausser par les deux sœurs (deux fois)? C'est qu'ailleurs il s'agit des cas de certitude (il n'y a pas lieu alors de recommencer); tandis qu'ici il y a doute entre une sœur et l'autre. « Si le défunt a laissé deux frères, est-il dit ensuite, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, puis l'autre frère pourra épouser la sœur. » Or, d'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, on ne procède pas au déchaussement; pourquoi donc ici prescrit-on le contraire? C'est que d'ordinaire il s'agit d'une certitude, et ici du doute. « En cas de mariage anticipé, celui-ci reste valable. »

7(8). Deux hommes se sont engagés par le mariage avec deux sœurs, et aucun des deux ne sait avec laquelle il l'est; il faut que chacun donne deux divorces (un à chaque sœur, en raison du doute). S'ils meurent et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs ². Mais si un homme en mourant laisse un frère, et l'autre laisse deux frères, le frère resté seul opérera le déchaussement à l'égard des deux sœurs ³; quant aux deux frères (du second défunt), l'un procédera pour une sœur au déchaussement ⁴, et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. Si de suite après le décès les deux frères ont épousé les deux sœurs (sans consulter personne des gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

(9). Si chaque frère défunt a laissé deux frères, le frère de l'un procédera au déchaussement pour une sœur, et un frère de l'autre défunt agira de même pour la seconde sœur; puis les deux autres frères contractent les mariages par lévirat, en épousant celle des sœurs qui a déchaussé l'autre frère. Si de suite après le décès les deux frères d'un défunt ont procédé au déchaussement pour les deux sœurs, les deux frères de l'autre défunt ne pourront pas les épouser (par crainte d'épouser la sœur de sa belle-sœur, vu le doute); mais l'un devra d'abord

1. Ci-après, V, 1. 2. Il est défendu de l'épouser, dans la crainte qu'elle soit la sœur de celle qu'il conviendrait d'épouser en vertu du lévirat. 3. Elles lui restent interdites: avant le déchaussement, il est à craindre que la première sœur soit la sœur de celle qu'il s'agirait d'épouser par lévirat; après cet acte, elle est interdite comme étant la sœur de celle qui a opéré le déchaussement. 4. Par cet acte, l'autre frère échappe au devoir du lévirat qui lui incombe peut-être pour cette même femme.

avoir été déchaussé par une sœur, puis l'autre pourra épouser l'autre sœur. Si les deux frères du second défunt^r se sont de suite mariés (sans enquête), le mariage reste valable.

On a enseigné : il importe peu, dans le présent ordre, qu'il s'agisse de simples israélites ou de Cohanim, pour maintenir la validité du mariage². Quant à ce que dit la Mischnâ que, de deux frères (du second défunt) l'un procédera pour une sœur au déchaussement, etc., c'est vrai si l'un a d'abord accompli le déchaussement, puis l'autre a épousé la belle-sœur ; mais il est interdit que ce mariage ait lieu d'avance, car il pourrait arriver que son frère meurt avant d'avoir accompli le déchaussement pour l'autre sœur, et le premier se trouverait avoir épousé indûment la sœur de la belle-sœur qui lui incombe en lévirat (et qui est alors interdite). Cela prouve, dit R. Hîsda, que la cohabitation avec la sœur de celle qui vous a déchaussé³ ne la rend pas impropre à épouser un cohen. R. Yossé b. R. Aba dit que R. Hîya a professé la même opinion. « S'ils meurent, est-il dit, et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs. » Or, partout il est dit qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli ; comment donc se fait-il qu'ici chacun devra procéder à cet acte pour les deux sœurs ? Ailleurs, il s'agit de la certitude (en ce cas, on ne devra pas recommencer cet acte) ; mais ici il s'agit du doute. « Si un défunt laisse un frère, et l'autre deux frères, le frère resté seul se laissera déchausser par les deux sœurs ; quant aux deux frères (du second), l'un se laissera déchausser par une sœur, et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. » D'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, il n'est pas prescrit de déchaussement ; pourquoi donc ici le contraire est-il prescrit ? D'ordinaire, il s'agit d'une certitude, et ici du doute. — « En cas de mariage accompli de suite, il restera valable. »

Ce qui est dit ensuite (§ 9) du mariage maintenu, quoiqu'anticipé, est applicable s'il s'agit de simples israélites ; mais pour les Cohanim il est interdit⁴.

10 (8). En cas de lévirat, il est recommandé au frère aîné d'épouser la belle-sœur ; si le frère cadet a pris les devants, c'est également bien. Celui qui est accusé d'avoir des relations intimes avec une esclave, ou une païenne, ne devra pas l'épouser, l'une fût-elle ensuite affranchie, ou l'autre convertie au Judaïsme (pour ne pas encourager la calomnie) ; si cependant un tel mariage a eu lieu, il reste valable. Mais celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée et qui,

1. Après que les autres auront procédé au déchaussement pour les deux sœurs.
 2. Quoique d'ordinaire une femme qui a déchaussé soit interdite au Cohen, cette mesure rabbinique s'efface ici devant le doute sur l'acte du déchaussement.
 3. On plutôt, dit le commentaire, de celle qui vous incombe par lévirat.
 4. Ici, le déchaussement est certain, et, par suite, la femme devient impropre au Cohen.

après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter (une telle union est illégale pour la même cause).

Il est recommandé à l'ainé d'accomplir le lévirat, comme il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *il arrivera que le premier-né qu'elle enfantera etc.* Or, à quoi se rapporte ce verset ? Si c'est pour dire que ce fils portera le nom du défunt, ou héritera de lui, le texte devrait dire : « Il subsistera au nom du frère de son père, le défunt. » S'il s'agit que ce fils devra être un premier-né pour la mère (qu'elle n'aura jamais eu d'enfant) pour admettre que lors même que le mari a eu (en premier mariage) des fils qui sont morts et qu'ensuite il meurt, la femme ne sera pas soumise au lévirat ; le texte devrait dire : « Et s'il n'a pas eu de fils (lui). » Puis donc que cette expression n'est pas applicable à l'enfant futur, elle est applicable au beau-frère, à qui incombe le lévirat comme devoir.

« Celui qui est accusé, est-il dit, d'avoir des relations intimes avec une esclave, fût-elle ensuite affranchie, ou avec une païenne, fût-elle ensuite convertie au Judaïsme, ne devra pas l'épouser. » Si l'homme l'a consacrée comme épouse, cela équivaut au mariage accompli (qui reste valable). S'il a été averti de ne pas contracter un tel mariage et qu'il passe outre, la séparation sera exigée. Si après ce mariage accompli à tort l'époux répudie la femme, peut-il la reprendre plus tard ? Certes ; sans quoi (s'il ne le pouvait pas), il n'y aurait pas lieu de parler de calomnie au sujet des enfants qu'elle a eus avant la répudiation. « Celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée, et qui, après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter. » Selon Rab, il s'agit d'une accusation à la suite d'un bruit recueilli par deux témoins. Mais, objecta R. Yossé, s'il s'agit d'une accusation portée par deux témoins du fait d'adultère, comment a-t-on enseigné qu'on le force de la quitter, malgré le mariage accompli ? Est-ce à dire que si elle sortait des mains d'un second mari (après deux répudiations successives), l'accusé qui l'aurait épousée pourrait la conserver, tandis que s'il est accusé d'adultère par deux témoins du fait, il devra la quitter après le mariage accompli, même à la suite d'une double répudiation ? Non, le cas dont il s'agit ici est celui d'une accusation sans témoin ; aussi, lorsqu'elle sort des mains d'un second mari, l'accusé pourra la garder.

9 (11). Celui qui apporte d'outre-mer à une femme un acte de divorce, déclarant que cet acte a été écrit et scellé devant lui, ne pourra pas épouser cette femme (il ne peut ester dans son propre intérêt). De même, celui qui déclare que le mari est mort spontanément, ou qu'il l'a tué seul, ou qu'il a été complice de ce meurtre, ne pourra pas épouser la veuve¹. R. Juda dit : s'il déclare avoir tué seul le mari, la femme ne

1. Il provoquerait la calomnie d'avoir commis une fausse attestation, dans le but d'épouser cette femme.

pourra pas se marier ¹; s'il déclare être complice du meurtre, elle pourra épouser un autre.

« Si un père déclare, est-il dit ², avoir consacré sa fille à quelqu'un sans se souvenir avec qui il l'a engagée, puis un homme vient dire qu'il est, lui, le mari, on le croit. » En quoi lui ajoute-t-on foi? Samuel dit : on le croit pour la faculté de donner un acte de divorce. Assa dit : on le croit pour la faculté de prendre cette femme avec lui. R. Houna dit au nom de Rab qu'on le croit pour la faculté qu'il a de prendre cette femme (de l'épouser). C'est aussi l'avis de R. Yoḥanan ; mais on n'infère pas de là d'autre déduction (que toute déclaration isolée d'un mari soit valable). Que faut-il entendre par cette restriction? S'il dit, par exemple, avoir vendu un de ses champs sans savoir à qui il l'a cédé, et qu'un autre homme vienne déclarer être l'acquéreur, on ne lui ajoute pas foi ³. Il doit en être de même en fait de mariage au cas suivant : si un père dit avoir consacré une de ses filles en mariage à quelqu'un et ne plus se souvenir à qui il l'a engagée, puis un homme vient déclarer que c'est lui, on ne lui ajoutera pas foi. Or, notre Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis de Rab, puisqu'elle dit : « Celui qui apporte à une femme un divorce de son mari demeurant dans une province d'outre-mer, en déclarant que cet acte a été écrit et scellé en sa présence, ne pourra pas épouser cette femme » ? (On ne le croit donc pas si son assertion peut l'intéresser?) C'est qu'il s'agit là d'une femme dont l'état de présomption pour tous est celui d'une femme mariée, tandis qu'au sujet de l'exemple précité du mariage douteux, il s'agit d'une femme libre, laquelle sera seulement déclarée mariée lorsque deux témoins viendront attester qu'elle l'est (et démentiront la déclaration du premier prétendant). Est-ce que ladite Mischnâ ⁴ ne contredit pas l'avis opposé de Samuel, en disant : « Lorsqu'en présence du doute exprimé par le père, un homme déclare avoir épousé sa fille, puis un autre vient s'exprimer de même, tous deux doivent lui remettre un acte de répudiation ; s'ils veulent s'entendre, l'un la répudiera, et l'autre l'épousera? » (Donc, on est cru même s'il s'agit d'épouser). Samuel explique ce cas en supposant que le père de la femme dit à l'un de ces hommes l'avoir consacrée à l'un deux, sans se souvenir auquel (alors, il n'y a plus de doute). R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : si d'avance l'un de ces deux hommes a épousé (pris chez lui) cette femme (sans l'entente préalable), il n'est pas tenu de la quitter. La séparation est obligatoire lorsque chacun des deux a déclaré l'avoir consacrée, et qu'avant l'entente (ou décision judiciaire) l'un d'eux l'a épousée ; mais lorsqu'un seul a fait cette déclaration de mariage, qu'il prend la femme

1. Avec personne. L'assertion d'un criminel n'est pas digne de foi, et la femme n'est pas libre. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 7 (f. 64^b). 3. Il se peut, dit le commentaire, qu'en cas de doute on n'éprouve pas pour l'appropriation du champ autant de scrupule que pour une déclaration erronée de mariage, ayant pour conséquence l'adultère. 4. Du tr. *Qiddouschin*, *ibid.*, fin.

chez lui, puis un autre vient déclarer l'avoir consacrée, on ne le croit pas. En effet, un encoignement confirme en tout ce dernier cas.

« Celui qui déclare avoir tué le mari, dit la Mischnâ, ne peut pas épouser la femme », en raison de ce dilemme : ou la mort est vraie, et celui qui est seulement soupçonné de crime ne peut ni juger, ni attester; ou il n'y a pas eu de crime, et le mari est en vie. Si le déclarant dit avoir assisté au meurtre, on croit à la mort; la femme pourra épouser tout autre que le déclarant (dont le témoignage serait suspect s'il était intéressé). Ainsi, l'on raconta devant R. Juda ce fait : un brigand, ληστής, fait prisonnier à Césarée de Cappadoce, au moment d'être exécuté, pria les assistants d'aller dire à la femme de Simon b. Cahana qu'il avait tué son mari au moment d'entrer dans la ville de Lod. Lorsque le fait fut soumis à la décision des Sages, ils confirmèrent cette déclaration (et la femme devint libre). Ceci ne devrait rien prouver, leur dit R. Juda, puisqu'une telle déclaration est seulement valable lorsque le déclarant dit avoir assisté au meurtre (non s'il l'a tué).

10 (12) Le Sage qui a déclaré valable pour l'avenir le vœu contracté par une femme, de ne pas s'adonner à son mari, ne pourra jamais l'épouser (pour ne pas être soupçonnée d'avoir confirmé ce vœu dans un but intéressé). Cependant, il pourra épouser celle qui, en sa présence, a prononcé la déclaration de refus d'épouser l'homme auquel elle a été fiancée pendant la minorité, ou celle qui devant lui a déchaussé un beau-frère par lévirat, parce que sa présence a eu lieu à titre de membre d'un tribunal (où il n'est pas seul). A tous ces hommes étant mariés (le sage et le voyageur venu de loin), s'il arrive que leurs femmes meurent, il est permis d'épouser celles dont il est question ici comme femmes interdites. Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves. De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces hommes ¹.

« Le sage qui confirme le vœu d'une femme de ne pas s'adonner à son mari, est-il dit, ne pourra jamais l'épouser » ; car on pourrait supposer que dès le principe (en la soutenant dans ses vues de se détacher de son mari) le sage avait l'intention de l'épouser. « Celle qui a refusé l'homme auquel elle était fiancée pendant sa minorité, ou qui a déchaussé devant lui, pourra être épousée par lui » ; parce qu'il s'agit d'un tribunal, et il n'arrivera pas à deux hommes sur trois de pencher en faveur d'un seul. On a enseigné ailleurs ² : Celui qui a reçu de son voisin des fruits en dépôt ne devra pas y toucher pour les vendre, si même ils sont gâtés (pourris, ou entamés par les souris, et les

1. On n'irait pas jusqu'à les soupçonner d'un but intéressé en vue d'autrui.

2. Mischnâ, tr. *Bava mecia*, III, 7 (4).

laissera intacts). R. Simon b. Gamaliel dit : on les vendra par devant la justice, en raison du principe de restituer aux propriétaires les objets perdus. Et R. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Qu'en sera-t-il du montant de la vente? C'est un point en litige¹, dit R. Juda, entre R. Akiba et R. Tarfon (le premier permet au dépositaire d'en profiter comme gardien ; le second le défend). On a enseigné : les membres du tribunal qui auront ordonné une telle vente ne devront pas en acquérir (afin d'éviter tout soupçon). R. Akiba dit que R. Ḥiya b. R. Schabtaï posa l'objection suivante : d'une part il est dit ici qu'une femme ayant formulé le refus d'épouser l'homme fiancé à elle pendant sa minorité, ou celle qui a déchaussé devant un sage, pourra épouser ce dernier, parce qu'il s'agissait de l'acte d'un membre du tribunal ; pourquoi donc, d'autre part, les membres du tribunal ne peuvent-ils pas acquérir de fruits qu'ils ont fait vendre? R. Yossé répond : pour les fruits, le soupçon a sa raison d'être, parce qu'il est possible de partager le tout en trois parts (de répartir les fruits entre les trois juges), tandis que cette hypothèse de péché est inadmissible à l'égard de la femme. — « Dans tous les précédents cas, dit la Mischnâ, si les juges ont été mariés et qu'ensuite leurs femmes meurent, il leur est permis d'épouser celles qu'ils ont assistées comme juges. » C'est donc permis seulement en cas de décès, non en cas de répudiation (alors le soupçon serait maintenu). « Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme, dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves, » parce qu'il n'y a pas lieu de supposer un péché anticipé pour un fait réalisable plus tard. « De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces juges », parce qu'on ne suppose pas qu'un homme jugera faux dans l'intérêt de son fils, ou de son frère.

CHAPITRE III

1. Si de quatre frères deux ont épousé deux sœurs et que ces maris meurent, les femmes devront opérer le déchaussement des frères survivants, mais elles ne pourront pas les épouser (en raison de la réciprocité du devoir de lévirat qui les lie). Si ces mariages ont été contractés indûment, ils devront être rompus. R. Eléazar dit : selon l'école de Schammaï, ils devront être maintenus ; selon l'école de Hillel, ces mariages devront être rompus.

Si de quatre frères deux avaient épousé deux femmes étrangères entr'elles, ne seraient-elles pas sujettes au lévirat? (Pourquoi donc ici chacun des frères survivants n'épouserait-il pas une des sœurs?) Ici il y a une distinction à établir en raison de l'interdit d'épouser la sœur de sa femme (le lévirat sera donc applicable à une seule). Mais alors pourquoi doivent-elles opérer le déchaussement? C'est que, dit R. Mathnia, le lévirat leur incombe bien ; seu-

1. B., même tr., f. 28.

lement l'interdit comme sœur est moins réel que fictif (puisqu'il n'y a pas de mariage en ce cas). On a enseigné ailleurs ¹ : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve ». Or, il y est dit seulement qu'en cas de décès préalable de la belle-sœur veuve le second frère pourra épouser l'autre sœur; mais si la femme de l'un meurt d'abord, la belle-sœur reste interdite (en raison de ce qu'un moment elle était interdite comme sœur de la femme). R. Yoḥanan dit : c'est là l'explication donnée par R. Éléazar; selon les autres sages au contraire, soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme est morte d'abord, la dernière reste toujours libre (malgré l'interdit momentané); car, selon eux, tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui provoque cet interdit) cesse dès que la cause de l'interdit n'a plus lieu d'être, tandis que, selon R. Éléazar, même lorsque la cause provocante a disparu, l'interdit (antérieur) subsiste. R. Yoṣṣé b. Ḥanina demanda devant R. Yoḥanan : pourquoi est-il dit ici « soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme meurt d'abord, la dernière reste toujours libre », tandis que la Mischnâ déclare en un cas analogue que la belle-sœur ne peut pas épouser le frère survivant de son mari (Pourquoi ne pas prescrire à l'un de se laisser déchausser par la seconde sœur, de façon à ce que la première, après avoir été interdite comme sœur de celle qu'il y avait lieu d'épouser, redevienne libre)? En effet, lui répondit R. Yoḥanan, je ne puis pas m'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (pourquoi l'on n'obvie pas à l'interdit de la première en prescrivant à la seconde le déchaussement). R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan se prononça de la même façon, ainsi que R. Aba et R. Ḥiya au nom du même. R. Ila ou R. Yassa dit ² au nom de R. Yoḥanan que l'interdit des sœurs par suite d'une belle-sœur ne ressemble pas à l'interdit des sœurs non suscité par les belles-sœurs (mais par la présence de la femme simple, le premier interdit provenant de l'obligation du lévirat).

R. Jérémie dit : notre Mischnâ prescrit que ces deux veuves ne pourront pas épouser leur beau-frère, car c'est comme si la maison (le devoir de reconstruire le nom) était tombée sur les deux frères à la fois ³. Mais, lui objecta R. Yoṣṣa, dans l'hypothèse que la double obligation du lévirat arrive simultanément, comment R. Yoḥanan dit-il qu'il ne peut pas s'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (Serait-il possible, vu le doute,

1. Ci-après, IV, 9 (10). 2. V. ci-après, §§ 8 et 11. 3. L'on ignore en ce cas laquelle précède l'autre.

de leur permettre d'épouser le beau-frère) ? Il s'agit du cas où les frères sont morts l'un après l'autre (non simultanément, et comme on sait quelle veuve est la seconde, R. Yoḥanan ne comprenait pas l'interdit). Les compagnons d'étude ont cru devoir dire qu'ils ne comprennent pas le doute de R. Yoḥanan sur la possibilité du lévirat pour une sœur de belle-sœur ; pourquoi en cas de prédécès de l'une (de la seconde), la première sœur un moment interdite, par la présence de l'autre, ne redevient-elle pas libre d'épouser le beau-frère, et R. Yoḥanan admet toutefois que si la première meurt après, la seconde reste interdite (comme elle l'a été du vivant de la première). Non, dit R. Juda, il faut les deux hypothèses (et, dans l'un comme dans l'autre cas, le doute de R. Yoḥanan subsiste), car la contrainte (l'interdit) provenant de la consanguinité de lévirat ne persiste pas après le décès d'une sœur. Si par exemple de trois frères deux (A et B) le sont du côté paternel, non du côté maternel, que deux (B et C) le sont par la mère, non par le père, si un fils (A) meurt, et qu'avant l'accomplissement du lévirat par le second frère (B), celui-ci meurt aussi, de sorte que la belle-sœur incombe en lévirat au troisième frère, maternel (C), il va sans dire qu'elle est permise au beau-frère, à titre d'étrangère ; et certes l'obligation momentanée de lévirat (motivant l'interdit pour le beau-frère) n'équivaut pas à l'engagement qu'aurait prononcé le second défunt, de façon que la veuve soit interdite au troisième frère comme femme d'un frère maternel.

Est-ce que le même interdit s'étend aux autres femmes (veuves du même défunt) ? R. Ida dit au nom de R. Abina que c'est à déduire par *a fortiori* ¹ : puisqu'au dire des Sages ² la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins comme degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici, où subsiste l'interdit légal de la sœur. Il est évident aussi que si l'une des sœurs veuves est sa fille, l'interdit, par suite de parenté, se reporte sur l'autre femme. R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de R. Abina que l'on a enseigné là (dans un Braitha) : si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs deviennent libres du lévirat ; mais si celles-ci ont déchaussé, les autres femmes ne sont pas libérées. Or, de même qu'il est dit que si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs veuves deviennent libres ; de même, on devrait admettre aussi l'inverse, et que si les sœurs ont déchaussé, les autres femmes soient libérées ? Cela prouve que l'on a suivi l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri, qui a dit ³ d'établir la règle que les autres femmes pourraient déchausser alors le beau-frère, non l'épouser ; et cette règle a été constituée ⁴. Mais n'a-t-il pas été enseigné qu'avant d'avoir le temps d'instituer cette règle, des troubles sont survenus et en ont empêché l'application ? C'est donc conforme à l'école de Schammaï, laquelle permet aux frères du défunt d'épouser les autres veuves (en dehors des deux sœurs). R. Pinḥas objecta devant R. Yossé : si l'on adopte l'avis

1. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9. 2. Ci-après, IV, 8. 3. Ci-dessus, I, 6, p. 18. 4. Elle est devenue définitive.

des Schammaïtes, même lorsque les autres veuves ont opéré le déchaussement, les deux sœurs ne devraient pas être permises aux deux beaux-frères? Or, aux termes de notre Mischnâ, « R. Éléazar a dit que, selon les Schammaïtes, si un tel mariage a été contracté indûment, il pourra subsister; selon les Hillélites, il faudra l'annuler »? (N'en résulte-t-il pas que, selon lui, la sœur de la femme soumise au lévirat n'est pas l'égale de la sœur de la femme, au point de vue de l'interdiction?) C'est qu'il y a deux rapporteurs différents à l'égard de l'avis des Schammaïtes: l'un dit qu'après le déchaussement des autres femmes, les sœurs de la veuve deviennent libres pour le beau-frère (aussi, selon lui, l'école de Schammaï est d'avis de maintenir le mariage conclu d'avance); l'autre dit qu'après cet acte accompli par les autres femmes, les dites sœurs ne deviennent pas libres pour le beau-frère (et il serait d'avis qu'en cas de mariage illégal, il faut le rompre). On a enseigné qu'Aba Saül dit: Hillel adopte un avis moins sévère à ce sujet (il ne prévoit pas la rupture d'un tel mariage anticipé). Est-ce pour blâmer Hillel qu'Aba Saül s'est exprimé ainsi? Non, c'est pour l'honorer et l'approuver, en faisant observer qu'il n'y a pas là de véritable cause d'interdit (l'obligation d'une femme de se soumettre au lévirat ne peut pas entraîner pour sa sœur un interdit rétroactif). On trouve un enseignement disant au nom de R. Simon: si de suite après le décès du mari les veuves ont épousé lesdits beaux-frères, ces deux mariages seront maintenus, à la condition toutefois que les deux aient eu lieu en même temps (avant que naisse l'interdit comme sœur de la femme). Selon l'avis d'Aba-Saül, cette union peut avoir lieu en principe (puisqu'il n'y voit aucun sujet d'interdit); selon l'avis de R. Simon, au contraire, c'est seulement en cas de fait accompli de l'union qu'elle sera maintenue. Lorsque le premier a épousé l'une, il dit au second de cohabiter avec l'autre sœur (de manière à rompre l'obligation de lévirat); aussi longtemps que ce second mariage n'aura pas été effectué, il ne sera pas permis au premier de cohabiter à nouveau avec sa femme, de crainte que l'un d'eux meure, et il se trouverait alors cohabiter avec la sœur de sa belle-sœur soumise au lévirat.

On a enseigné: si le second frère meurt (après le mariage du premier), le premier répudiera sa femme par divorce (interdite alors comme sœur de la femme soumise au lévirat), et il devra se laisser déchausser par la femme de son frère. S'il en est ainsi, même après le décès du second frère, ce ne saurait être conforme à l'avis de R. Simon, lequel dispense l'autre femme des cérémonies du lévirat, soit mariage, soit déchaussement? On peut confirmer cette opinion, répond R. Zeira, même d'après R. Simon; car toute belle-sœur qui semble devenir libre par le déchaussement, ne pourra pas s'en dispenser pour être libérée envers tous. — Si à côté de la première, il y avait une autre femme, dès que la première a opéré le déchaussement, celle-ci devient libre; et l'autre femme n'est pas libérée. Pourquoi, s'il a cohabité après le déchaussement, l'autre femme n'est-elle pas libérée, en vertu de ce dilemme? L'un de ces deux actes, soit le déchaussement, soit la cohabitation, devrait libérer

l'autre femme ? On peut l'expliquer, dit R. Judan, conformément à ce cas¹ : « Une belle-sœur veuve, qui après s'être mariée avec son beau-frère, s'aperçoit être enceinte, devra se séparer de son mari au cas où l'enfant vient à terme. » Or, comme il est dit là que même l'autre femme ne pourra pas se marier (pendant que l'une est enceinte) jusqu'à ce que l'on sache pour quelle cause cette femme sera libérée du lévirat, soit à cause de l'enfant à naître (s'il vient à terme), soit en raison de sa cohabitation avec le beau-frère ; de même ici, l'autre femme deviendra seulement libre lorsqu'on saura en vertu de quoi la première belle-sœur a satisfait au lévirat, si c'est par le déchaussement, ou par la cohabitation (ce second acte annule le premier, et l'autre femme n'est libre qu'après avoir déchaussé). Si à côté de la seconde sœur veuve il y avait une autre femme², le beau-frère peut l'épouser, tout en conservant sa femme (puisque c'est une femme d'une autre maison), mais la seconde sœur lui sera interdite. A ceci s'applique l'avis³ disant : « Il est permis à un beau-frère d'épouser la sœur de la femme adjointe⁴ de celle qui l'a déchaussé. » Ne doit-il pas être défendu à l'homme d'épouser l'autre femme, en raison de la liaison de celle-ci avec la sœur de celle qui l'a déchaussé ? Non, dit R. Judan, s'il avait voulu cohabiter avec l'autre femme avant d'épouser celle-là, c'eût été certes un acte permis ; du moment que ce mariage est permis en principe, il doit l'être non moins en cas de fait accompli ; sans quoi il se trouverait que l'on établit l'interdit d'une autre femme après le décès le cas échéant, et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari (au point de vue des conséquences de parenté à degré prohibé).

Si de cinq frères trois ont épousé trois sœurs, qui sont morts, selon Rab, l'un des survivants se laissera déchausser par l'une des sœurs, le second par une autre sœur, et la troisième sœur déchaussera celui des deux survivants qui voudra ; Samuel dit qu'après le déchaussement de l'un par la première sœur et de l'autre par la seconde sœur, la troisième devra encore déchausser les deux frères. Rab dit : l'acte de déchaussement équivaut à l'acquisition (de cette façon, la sœur de celle qui a été déchaussée est interdite) ; Samuel dit que cet acte entraîne la dispense. De même, R. Zeira dit que le déchaussement équivaut à l'acquisition ; R. Hila dit qu'il entraîne la dispense. Selon l'avis des autres rabbins⁵, l'acte du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il en libère), — Simon b. Aba demanda en présence de R. Yonathan⁶ : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son beau-frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci, meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a

1. Voir ci-après, IV, 2. 2. Cf. ci-après, § 3 (4). 3. Ci-après, IV, 7 (8), fin.
4. De même, il a été dit qu'il est permis de garder sa femme, bien qu'elle soit la sœur d'une femme émule de la belle-sœur par lévirat. 5. Ci-après, IV, 1, fin.
6. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9.

répudié sa femme, et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre sans qu'il soit question d'aucun acte de lévirat? » D'où vient cette distinction entre celui qui a été déchaussé et celui qui a répudié? Il ne faut pas croire, fût-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquérir la femme; c'est un mode de dispense. Aussi lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a déchaussé, aucun d'eux ne serait passible de la pénalité du retranchement comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

Lévi dit : La sujétion au lévirat équivaut au mariage (et, d'avance, chaque sœur est considérée comme sœur de belle-sœur, qu'il est interdit d'épouser); aussi, chacune d'elles devra déchausser les deux beaux-frères. N'y a-t-il pas une Mischnâ¹ en opposition à l'avis de Samuel? Il est dit : « si après le déchaussement par la belle-sœur celle-ci s'aperçoit être enceinte, lorsque l'enfant mis au monde n'est pas venu à terme, il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé, par suite du manque d'enfant), et elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère. » N'en résulte-t-il pas que le déchaussement même équivaut à l'engagement (contrairement à l'avis de Samuel)? Il y a cette distinction à établir là qu'en raison du lévirat accompli (par un seul beau-frère), il y a apparence de libération (et les parentes seront interdites). Une Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis contraire de Rab? Il est dit² : « Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ». Ceci confirme l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire où Rab admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie ce second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat, par l'autre sœur? Il répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit³ : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après le décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours.

Une autre Mischnâ⁴ conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième est célibataire, et au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à en épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schamaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre à titre de sœur de la femme; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. » Ceci confirme aussi l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire, où Rab

1. *Ibid.*, § 9 (8). 2. *Ibid.*, § 10 (9). 3. *Ci-dessus*, I, 4. 4. *Ci-après*, § 4.

admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie le second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat avec l'autre sœur? Rab répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours. Une autre Mischnâ encore¹ est en opposition avec l'avis de Rab, en disant : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère un autre frère se fiance avec celle-ci, on doit, selon R. Juda b. Betherâ, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée, et se laisser déchausser par la belle-sœur veuve ». Ceci aussi confirme l'avis que le déchaussement est une libération ; et s'il est vrai que Rab émet un avis contraire dans le cas où il s'agit de deux sœurs, c'est qu'il partage l'avis précité de R. Eleazar.

Enfin, une autre Mischnâ² conteste aussi l'avis de Rab, en disant : « Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci encore confirme l'avis que le déchaussement libère ; et l'on ne saurait admettre comme Rab que cet acte équivaut à l'acquisition par mariage, car ce serait vouloir dire au grand-prêtre de transgresser le précepte légal qui lui interdit d'épouser une veuve (hypothèse inadmissible). De même, R. Houna, compagnon des rabbins, objecta que la Mischnâ suivante (§3) conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement au troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser. » Et ce n'est pas à dire d'établir cette distinction qu'il s'agit là de l'interdit grave d'épouser une femme et sa fille, subsistant aussi bien pendant la vie qu'après la mort ; puisque les deux Mischnâoth précitées sont en désaccord avec l'avis de Rab, et elles ne peuvent pas se justifier selon lui (donc, cet avis n'est pas confirmé).

2. Si l'une des deux sœurs est interdite à l'un des frères survivants par suite du degré de relation illicite (étant sa belle-mère ou la mère de celle-ci), le survivant pourra, en raison même de cet interdit, épouser l'autre sœur (laquelle n'est plus considérée comme sœur de celle qu'il serait tenu d'épouser), tandis que l'autre frère ne pourra épouser aucune des deux. Mais si l'une des deux sœurs est seulement interdite en vertu

1. Plus loin, IV, 10. 2. Ci-après, VI, 4, fin.

d'une décision rabbinique, ou si elle l'est en raison de l'état consacré du beau-frère ¹, on procédera seulement au déchaussement, et l'union avec le beau-frère reste interdite.

(3). Si des deux sœurs l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport à ce second frère, ce qui est interdit à l'un est permis à l'autre (le premier peut épouser la seconde, et le second la première). C'est en ce sens qu'il a été dit (II, 3) : si des deux sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère, en vertu de sa parenté à un degré illicite ²), elle pourra soit opérer le déchaussement, soit d'épouser par lévirat ³.

(4) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement du troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser ; R. Simon les dispense même de cette cérémonie (les considérant comme adjointes de celle qui seule serait épousée par lévirat, en un cas ordinaire). Si en raison d'un degré de parenté illicite le troisième frère ne pouvait pas épouser l'une d'elles, il ne pourra pas épouser celle-là seule, mais sa sœur ; cependant si l'interdit subsiste seulement par mesure rabbinique, ou à cause de l'état de consécration du beau-frère (comme ci-dessus), toutes deux devront procéder au déchaussement, mais ne pourront pas l'épouser. R. Simon l'en dispense.

Si une femme violée met au monde une fille, laquelle plus tard épouse le frère de celui qui a violenté sa mère, et laquelle a une sœur maternelle issue d'un autre père marié au second frère, et que celui-ci meurt sans enfant, il est certes défendu au survivant d'épouser la fille, mais il lui est permis d'en épouser la sœur maternelle qui lui incombe par lévirat. C'est dans ce cas de la présence d'une fille qu'il est dit : « Si des deux sœurs veuves d'un survivant sans enfant l'une a lieu d'épouser le beau-frère, celui-ci pourra l'épouser. » — « Si des deux sœurs, est-il dit ensuite, l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport au second frère, etc. » Cela arrive en ce cas : Si une femme violée met au monde une fille, que celle-ci violée à son tour par le frère de celui qui a violenté sa mère met au monde une fille, puis les deux filles épousent deux frères du côté paternel, non du côté maternel, bien que chacun d'eux ne puisse pas épouser la fille, il lui est permis d'en épouser la sœur. A ce cas s'applique l'expression de la Mischnâ : « Ce qui est interdit à l'un est permis

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. Comme belle-mère ou belle-fille. 3. La sœur qui ne peut pas l'épouser n'est pas un obstacle à l'union de l'autre sœur.

à l'autre, et réciproquement » (le premier peut épouser la seconde, et le second la première).

'Oula b. Ismaël dit que R. Oschia, l'un des pères (les plus instruits) de la Mischnâ, explique la nôtre (§ 3) comme suit : « R. Simon l'en dispense », est-il dit. Cela signifie que la seconde veuve est dispensée de toute cérémonie du lévirat, soit du déchaussement, soit de l'union. R. Yoḥanan dit : un groupe d'étudiants a demandé comment on pourrait justifier l'opinion de R. Simon ? Peut-on supposer qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois ? (Et dès lors toutes deux devraient être libérées par le déchaussement). Au contraire, dit R. Ḥanina en présence de R. Mena, discutant l'avis émis par ce groupe : Pourquoi R. Simon dispense-t-il la seconde veuve seule de toute cérémonie du lévirat ? C'est précisément parce qu'il ne peut pas venir à l'idée de quelqu'un d'épouser les deux sœurs ensemble. On a dit là-bas (à Babylone) : selon l'avis de R. Simon, les conséquences de la sujétion au lévirat sont subies à la même place (elles ne sont pas réversibles sur une autre personne). R. Aba dit au nom de R. Éléazar : seulement au cas où, par transgression, le beau-frère a cohabité avec la première sœur, la seconde est libre, sans accomplir d'autre cérémonie du lévirat (tandis que, selon les rabbins, celle-ci devra en tout cas opérer le déchaussement). Quelle sera par conséquent la règle si un homme du dehors (un étranger) a consacré comme femme la seconde sœur ? Selon les Rabbins, c'est un mariage valable (légal, la seconde sœur étant libérée du lévirat par la sujétion de la première) ; selon l'avis de R. Éléazar, la validité de ce mariage est en suspens, et lorsque le beau-frère aura cohabité avec la première sœur (aura effectué l'union), le mariage saisira la seconde sœur (libérée par le fait d'union de la première). Si le beau-frère cohabite avec la seconde, il se livre selon les rabbins, à une relation intime à degré prohibé (comme sœur de celle qui lui incombe légalement) : selon R. Éléazar, ce n'est pas un cas interdit (puisque à défaut de cohabitation avec la première, celle-ci n'était pas encore mariée). Si la première sœur est morte, il est permis au beau-frère d'épouser la seconde, même selon les rabbins¹.

S'il y a une autre femme à côté de la première sœur et que celle-ci a déchaussé le beau-frère, l'autre femme devient libre ; si à côté de la seconde sœur veuve il y a une autre femme, le beau-frère peut épouser cette dernière, tout en conservant sa femme, mais la seconde sœur lui sera interdite. A ce cas, on peut appliquer ce qui a été dit ailleurs² : « Il est permis à un homme (beau-frère) d'épouser la sœur d'une femme adjointe à celle qui l'a déchaussé ». Mais il devrait lui être interdit (comme l'indique la même Mischnâ) d'épouser l'adjointe, à titre d'adjointe d'une parente à degré prohibé de celle qui l'a déchaussé ? R. Judan répond³ : puisqu'il est certes permis au beau-frère de cohabiter avec l'autre femme, avant d'avoir épousé la première veuve, ce qui est permis en principe le sera certainement à la fin, ou en cas de

1. Ils déclarent la sujétion au lévirat équivalente au mariage ; mais l'effet n'est pas transmissible après la mort. 2. Ci-après, IV, 7 (8), fin. 3. Cf. ci-dessus, § 4.

fait accompli [Sans quoi, il se trouverait que l'on établit l'interdit d'une autre femme conjointe, après le décès (le cas échéant), et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari¹]. Est-ce que R. Simon n'est pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit² : « Le survivant peut épouser laquelle des deux veuves il voudra, et se laisser déchausser par l'autre » (D'où l'on semble inférer que la sujétion au lévirat équivaut à l'acquisition par un mariage accompli), tandis qu'ici il dit que la seconde veuve est dispensée de tout lévirat (ce qui prouverait que la sujétion au lévirat n'équivaut pas au mariage réel)? R. Zeira répond : lorsque je me trouvais encore à Babylone, j'ai entendu exposer les raisons de cette contradiction; ailleurs, où il s'agit d'une sujétion à deux beaux-frères, elle n'est pas effective, et comme conséquence cette sujétion est circonscrite à la personne même (non au-delà), tandis qu'ici il s'agit de la sujétion à un seul beau-frère, laquelle est plus grave, et pourtant la sujétion de l'une (de la seconde) n'est pas réversible sur l'autre (sur la première, au point de l'interdire). R. Mathnia dit : il n'y a pas à comparer le cas où il est question de deux sœurs avec celui de deux femmes étrangères entr'elles (pour les deux sœurs, la sujétion est plus intime, de sorte que la seconde est libérée en ce cas). Si cependant tu veux présenter une objection, oppose-la à l'enseignement de R. Zeira au nom de R. Schescheth : il a dit³ que, selon R. Simon, les deux veuves sont interdites au beau-frère; or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Plus haut il dit qu'elles sont toutes deux interdites, tandis qu'ici (à l'égard de deux femmes étrangères entr'elles) il les déclare libres toutes deux, et que le beau-frère peut épouser laquelle des deux il voudra choisir (C'est que là aussi on peut répondre : plus haut, il s'agit d'une sujétion envers un beau-frère, ce qui est plus grave que celle d'ici, où il est question de deux beaux-frères).

4 (5) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs et le troisième est célibataire, ensuite au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schammaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre, à titre de sœur de la femme; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. C'est à ce sujet qu'a été exprimé le proverbe : malheur à lui pour sa femme et pour celle de son frère (sans que ce soit de sa faute, il ne peut épouser aucune des deux).

L'école de Schammaï exprime ici un avis conforme à celui de R. Éléazar b. Arakh, qui dit plus haut⁴ : l'engagement verbal envers une femme équi-

1. Selon la commentaire *Qorban 'eda*, la phrase placée ici entre □ est à supprimer; elle n'est placée ici qu'à titre de réminiscence du § 1, ci-dessus. 2. Ci-après, § 10, fin. 3. Ci-dessus, II, 2, p. 26. 4. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23; ci-après, IV, 7; V, 1, et VI, 7.

vaut à une acquisition formelle pour la belle-sœur. S'il en est ainsi, et que Schammaï adopte cet avis, en cas de répudiation d'une femme engagée par une promesse, elle ne devrait plus avoir besoin de déchausser le beau-frère (comme si elle avait été sa femme)? Or, R. Ila n'a-t-il pas dit au nom de R. Éléazar que Schammaï reconnaît qu'en cas de répudiation d'une femme engagée par promesse du beau-frère, elle devra pourtant le déchausser pour être libre? C'est donc que Schammaï se conforme à l'avis de R. Simon qu'il y a doute sur le point de savoir si un tel engagement verbal équivaut au mariage ou non. S'il en est ainsi, il y a lieu en tous cas de faire des objections : ou l'engagement est une acquisition, et il ne devrait plus être question d'aucun acte (ni de déchaussement), ou bien ce n'est pas une acquisition, et alors pourquoi est-il dit ici : « Il pourra conserver sa femme, et la seconde sœur est libre à titre de sœur de la femme? » Il est possible qu'au sujet de l'engagement par promesse, Schammaï professe le même avis que R. Simon admet à l'égard de la sujétion au lévirat, en conformité de l'opinion des Rabbins disant plus haut¹ : comme ceux-ci disent que l'engagement entraîne l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites au lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de la sujétion (par suite de laquelle les deux veuves sont comme interdites, parce qu'il y a acquisition partielle). De plus, comme R. Simon dit que la sujétion ne retombe pas à la même place (sur l'autre veuve, et elle ne saurait être interdite) ; de même, l'école de Schammaï dit que la sujétion n'incombe pas à la place de l'engagement par promesse. R. Judan objecta ceci : on sait que si quelqu'un a consacré une femme dont le mariage devra être valable au bout d'un mois, et que, dans l'intervalle de temps, la sœur de cette femme lui incombe en lévirat, le mariage conclu reste valable, et la sœur en question sera repoussée à titre de sœur de l'épouse ; or, à ce sujet, R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan² : quel que soit le nombre des mariages anticipés, tous sont effectifs en raison de l'intervalle de temps ; et si c'est contrairement à l'avis de l'école de Schammaï que R. Yoḥanan s'est exprimé ainsi, la sœur devrait aussi accomplir le déchaussement pour être libre? C'est que Schammaï a seulement en vue l'obligation par la sujétion, ou par suite d'un engagement (non pour une consécration anticipée).

6 (5). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui est marié à une étrangère épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, ensuite celui-ci meurt à son tour la première veuve (remariée au troisième frère) est libre de toute cérémonie à titre de sœur de l'épouse du survivant, et l'autre est libérée du même coup à titre d'adjointe. Si, après lui avoir seulement promis le mariage, le frère survivant (marié à l'é-

1. Ci-dessus, II, 2, fin, p. 26. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63c) ; tr. *Nedarim*, XI, 6 (f. 42*).

trangère) meurt, l'étrangère aura seulement à déchausser le dernier frère qui resterait survivant, sans l'épouser.

(6). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis ce troisième meurt, ensuite l'un des survivants épouse cette femme par lévirat et meurt à son tour, l'une de ces deux veuves sera libre de toute cérémonie, parce qu'elle est la sœur du survivant, et l'autre le sera du même coup à titre d'adjointe ; s'il y a eu seulement promesse de mariage lors du premier décès d'un frère, puis le second frère est mort, la femme étrangère déchaussera seulement son beau-frère survivant, mais ne l'épousera pas.

7. Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui a épousé l'étrangère s'unit aussi par lévirat à sa belle-sœur veuve, puis l'épouse du second frère meurt, après quoi survient le décès du troisième frère, celle qui est à double titre veuve (du premier et du troisième frère) sera interdite pour jamais au frère survivant (au second), parce qu'elle se trouvait déjà lui être interdite pendant un moment (puisqu'en son vivant sa femme était la sœur de la veuve survivante).

(8). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et que l'un des maris des deux sœurs ait répudié sa femme, puis le troisième frère conjoint de l'étrangère meurt, après quoi le frère qui a répudié sa femme épouse sa belle-sœur veuve et à son tour il meurt, c'est à ce cas du second frère survivant que s'applique le principe énoncé par la Mischnâ (I, 1) : lorsqu'une femme de l'une des 15 classes de parenté à degré interdit meurt avant son mari, ou est répudiée par lui, les adjointes peuvent se marier avec le mari.

La décision rabbinique en cas de promesse faite (§ 5) est aussi bien conforme à l'avis de R. Simon que des autres rabbins. Selon ceux-ci, au cas où l'engagement est valable, l'autre femme par contre est interdite au beau-frère ; lorsque l'engagement n'est pas effectif, par contre l'autre femme est libre. Aussi, « elle devra déchausser le beau-frère, mais ne pourra l'épouser. » Selon R. Simon, si l'engagement est effectif, les deux femmes sont interdites ; lorsqu'au contraire il n'est pas effectif, la première est interdite et la seconde devient libre ; pourtant, en raison du doute, elle devra déchausser, mais ne pourra épouser.

De même, c'est par suite de l'accord entre R. Simon et les autres rabbins que l'avis suivant (§ 6) est émis.

Enfin R. Abina dit (§ 7) que c'est le cas de rappeler l'assertion de R. Yossé au nom de R. Yoḥanan¹, savoir : l'interdit de deux sœurs qui incombent au

1. Ci-dessus, § 1, p. 40.

beau-frère par lévirat ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire).

« Si l'un a répudié, » est-t-il dit (§ 8). R. Hlagai ajoute au nom de R. Zeira : il n'en est pas exclusivement ainsi, non-seulement si la répudiation a précédé le mariage, mais encore au cas où l'inverse a lieu. C'est ainsi qu'il a été enseigné (I, 2) : « si l'une de ces femmes meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, les adjointes deviennent libres. » R. Judan dit qu'en ce cas R. Eleazar doit adopter cet avis (bien que d'ordinaire il soit d'avis de maintenir l'interdit, même à la cessation de sa cause, ou après le décès). Et c'est justifié, ajoute R. Yossé : car, si quelqu'un ayant eu des enfants qui sont morts meurt ensuite, ne va-t-il pas sans dire que la veuve est sujette au lévirat ? Or, comme là, il importe que les enfants existent au décès du mari pour dispenser du lévirat ; de même ici la question est de savoir si au décès l'adjointe était un cas de mariage prohibé, ou non.

8 (9) Pour toutes (les quinze classes de parentés à relation interdite), s'il survient un doute, soit en ce qui touche l'alliance avec le défunt frère, soit sur la répudiation de ce dernier, les adjointes devront procéder au déchaussement, sans pouvoir épouser le beau-frère. Voici en quel cas la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute. Voici des cas de doute sur la répudiation : Si quelqu'un ayant écrit l'acte de divorce de sa propre main sans avoir de témoins, ou si en ayant des témoins la date n'a pas été spécifiée, ou si en ayant spécifié la date, il n'y avait qu'un témoin pour attester l'acte, celui-ci sera déclaré douteux.

En réalité, ce ne sont pas là des cas de doute sur la répudiation¹, mais de vraies répudiations. Ainsi, « la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute ». Donc, par analogie, le véritable doute sur la répudiation existerait au cas où, ayant jeté l'acte de divorce à la femme, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui. R. Yohanan dit au nom de R. Hlalafta de Man-Hava² : pour tous les trois cas de divorce énumérés là, au cas où le mariage est accompli, il sera maintenu, afin de ne pas exposer les enfants à la calomnie (au soupçon d'illégitimité). Si la fille de quelqu'un répudiée par un tel acte se marie au dehors (à un étranger), elle n'a pas à rompre ce mariage de façon à ce que son adjointe incombe à son père en lévirat (celle-ci, par suite du divorce, n'est plus l'adjointe d'une femme considérée comme interdite) ; mais si l'adjointe en vertu de cet acte de divorce s'est mariée au dehors, elle devra rompre ce mariage (parce qu'elle est susceptible d'épouser le beau-frère). De même, si la fille a épousé un autre frère

1. J., tr. *Guittin*, IX, 2. 2. Ou Min-Houna. Nom de localité à ajouter à la *Géographie du Talmud* (omis aussi par J. Lévy).

en vertu de cet acte de divorce, elle rompra le mariage; mais si l'adjointe s'est mariée à un autre frère par suite du levirat, en tenant compte de cet acte de divorce, même envers le père le levirat est obligatoire, et le mariage ne sera pas rompu (le divorce avec la fille ayant été effectif, le levirat incombait à l'adjointe).

On a enseigné : aux trois cas de rédaction des actes (tels que la Mischna les énonce), on réclamera le montant sur les biens libres, non sur ce qui est hypothéqué¹. C'est vrai, dit R. Aba, aussi longtemps que le contrat de dette n'est pas confirmé aux mains du prêteur; mais dès que cet acte l'est (par devant justice), le prêteur peut réclamer sa dette sur tous les biens (soit libres, soit hypothéqués). Mais, objecta R. Yossa, aussi longtemps que la dette n'est pas reconnue aux mains du prêteur (si l'emprunteur niait), est-ce que celui-ci n'est pas en droit de rien réclamer, même sur les biens libres? Non, il s'agit bien du cas où la dette a été reconnue; seulement, on ne peut pas la réclamer sur les biens hypothéqués; c'est, dit R. Bisna, en raison de la crainte qu'un contrat antidaté ne soit intervenu entre le prêteur et l'emprunteur (au détriment d'un autre créancier). R. Aboun dit : c'est en raison de l'invalidité de l'acte (incorrect) qu'il est payable sur les biens libres; car, la validité du contrat pourra être seulement suspecte si le père qui a emprunté a aussi hypothéqué ses biens; cependant, si après le prêt du père, le fils les a hypothéqués, il n'y a pas à supposer un acte antidaté, mais incorrect; il en sera donc de même ici. R. Aboun dit encore : notre Mischna parle de même des actes de divorce à remettre aux femmes; or, là aussi on ne saurait parler d'acte antidaté, mais d'incorrection, et ce sera de même ici le motif à faire valoir.

9 (10). Si de trois frères ayant épousé trois personnes étrangères l'une à l'autre, l'un meurt, que le second fasse une promesse de mariage à la veuve de celui-ci, et qu'avant de réaliser sa promesse il meurt aussi, les deux veuves devront déchausser le troisième frère survivant; mais elles ne pourront pas l'épouser, car il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *Si deux frères demeurent ensemble et que l'un d'eux meurt, son beau-frère devra l'épouser*; donc, le devoir d'épouser un beau-frère incombe à la veuve, non s'il y a eu deux décès. R. Simon dit : le survivant peut épouser celle des deux veuves qu'il voudra et se laisser déchausser par l'autre.

Est-ce qu'une belle-sœur veuve, qui attend le mariage par levirat incombant à plusieurs de ses beaux-frères, ne pourra en épouser aucun²? (Pourquoi donc la Mischnâ dit-elle que les veuves déchausseront seulement le troisième survivant, sans l'épouser?) C'est que, comme l'a enseigné R. Hya, la femme d'un défunt sera épousée par le beau-frère, non celle de deux défunts (selon le cas énoncé par la Mischnâ). On comprend que celle qui a été

1. L'acte est suspect à leur égard, en raison de sa défectuosité. 2. Cf. ci-après, X, 17 (f. 11b).

remariée par promesse (la première veuve avec le second frère) doit déchausser le troisième frère, en raison du principe que la veuve d'un seul défunt incombe par lévirat au beau-frère, non celle de deux défunts ; mais pourquoi la seconde veuve, à laquelle ce principe n'est pas applicable, n'épouserait-elle pas le beau-frère ? C'est que, dit R. Éléazar, ceci est conforme à l'avis de R. Méir, qui a dit¹ : chaque fois que le lévirat n'est pas applicable à la veuve, il ne l'est pas non plus à l'adjointe. R. Yoḥanan dit : si R. Éléazar a exprimé cet avis, c'est de moi qu'il l'a entendu², et il l'a répété d'après moi. R. Yossé observe qu'une Mischnâ³ s'exprime ainsi : « Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite en raison du lévirat avec sa belle-sœur veuve, puis devenu grand il épouse une femme et meurt ; lorsqu'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser ; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. » Pourquoi donc est-il dit là que la seconde femme (qui n'incombe qu'à un frère en lévirat) peut à volonté l'épouser, ou le déchausser ; tandis qu'ici une veuve placée dans le même état d'obligation doit seulement le déchausser ? L'avis exprimé ici est celui de R. Méir, opposé à celui de R. Simon (qui autorise aussi de l'épouser) ; tandis que plus loin, en opposition à R. Simon, la Mischnâ formule l'avis des autres sages (qui permettent à l'autre femme, non soumise à un double lévirat, d'épouser le beau-frère). R. Aboun ou R. Bisna dit au nom de R. Aḥa : le mariage est permis à la seconde veuve, à condition que le beau-frère l'épouse d'abord et qu'ensuite il se fasse déchausser par la première, mais s'il s'est fait déchausser d'abord par l'autre, il lui est interdit d'épouser la seconde ; car comme la promesse de mariage équivaut peut-être à l'acquisition réelle (de façon à donner les mêmes droits aux deux belles-sœurs), la seconde serait dispensée de tout (libérée) par le déchaussement qu'aurait opéré la première (et par suite de corrélation, elle deviendrait interdite).

(11). Si de deux frères mariés à deux sœurs l'un meurt, puis la femme du second meurt, la veuve reste toujours interdite au survivant, comme elle lui avait été interdite du vivant de la sœur.

R. Abina dit : A cela se rapporte l'énoncé de R. Ila ou de R. Yassa au nom de R. Yoḥanan⁴, à savoir que l'interdit de deux sœurs, qui incombent au beau-frère par lévirat, ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire de l'une envers l'autre).

10 (12). Si deux hommes se sont fiancés à deux femmes, et qu'en les menant à la cérémonie du mariage sous le dais nuptial ils les ont par mégarde interverties, ces hommes deviendraient coupables du crime d'adultère s'ils donnaient suite au mariage, et de plus, du crime de relation

1. Ci-dessus, I, 1, fin, p. 12. 2. Cf. J., tr. *Scheḡatim*, II, 6 (t. V p. 275).
3. Ci-après, X, 8 (9). 4. Ci-dessus, § 7 (8), p. 50.

intime avec la femme d'un frère, s'ils sont frères, ou du crime de se joindre à la femme et à sa sœur, si elles sont sœurs, comme du péché de menstrue, si elle est menstruée. De telles femmes ne devront plus cohabiter avec leurs maris pendant trois mois, dans la crainte que l'une soit enceinte (et pouvoir distinguer l'enfant conçu criminellement des enfants légitimes); mais si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif. Enfin, si ce sont des filles de cohen, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père (étant dûment mariées à de simples israélites).

Si un tel mari (au dernier cas énoncé) cohabite avec la seconde femme, il est deux fois coupable : 1° pour avoir enfreint l'interdit d'épouser la femme d'un frère ; 2° pour avoir épousé une femme avec sa sœur. R. Hīya a enseigné : 1. il y a des culpabilités parfois de quatre crimes, tantôt de huit crimes, tantôt de douze, tantôt même de seize, au point de vue de l'adultère, dans le cas suivant : il y a, par exemple, chaque fois, quatre coupables (savoir deux hommes et deux femmes) pour adultère ; si, de plus, les femmes sont sœurs, il y a en outre la transgression de l'interdit d'épouser une femme et sa sœur, soit six crimes (=12) ; si elles sont menstruées, il y a cette culpabilité de plus, soit huit crimes de part et d'autre (=16). Si les hommes sont encore adolescents et les femmes majeures, les hommes ne sont pas coupables. Si toutes les causes d'interdit se trouvent réunies, que les hommes sont nubiles mais non les femmes, il n'y a que deux causes de culpabilité¹, celle des menstrues ; mais si les mineures ont été mariées par leur père (ce qui valide le mariage), les deux hommes sont coupables de huit crimes ensemble (chacun de quatre). Si des deux hommes l'un était grand (nubile) et l'autre petit (les deux femmes étaient grandes ou nubiles), celle qui a cohabité avec le plus jeune est coupable en raison de la validité du mariage de l'autre sœur avec le plus grand², mais celle qui a cohabité avec le plus grand n'est pas coupable, parce que la relation avec le plus jeune est nulle. R. Aba dit au nom de R. Jérémie³ : une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois avant de se marier (il est présumable qu'elle n'enfantera pas). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Elles ne devront pas cohabiter avec leur mari pendant trois mois, dans la crainte d'être enceintes ; si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif » ? (et pourtant il s'agit d'un cas de force majeure ?) Là, c'est différent ; il s'agit de déterminer plus tard l'état de l'enfant à naître (s'il est légitime ou non). — « Si ce sont des filles de cohen, est-il dit, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que la violence entraîne l'inaptitude à l'égard du sacerdoce, avec les mêmes conséquences que l'adultère a pour une simple israélite vis-à-vis du mari.

1. Tossefta à ce tr., ch. V, fln. 2. Ce qui motive l'adultère. 3. Cf. ci-après, IV, 10, VII, 5 (f. 8^b), et XI, 7 (f. 12^a).

CHAPITRE IV

1. Si après l'acte du déchaussement par la belle-sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, il est loisible au beau-frère d'épouser des parentes de cette femme, et celle-ci pourra épouser des parents du beau-frère ; elle ne devient pas non plus inapte à épouser un cohen ¹. Mais si l'enfant n'est pas venu à terme (et ne subsiste pas), il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé), elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère, et elle devient inapte à épouser un cohen (en vertu de la validité du déchaussement).

De ce qu'il est dit « si après le déchaussement elle s'aperçoit être enceinte », on conclut qu'il en est ainsi en cas de fait accompli ; mais, en principe, elle ne devra pas déchausser si elle se sait enceinte. C'est ainsi qu'une Mischnâ dit ² : « Une belle-sœur veuve ne devra ni déchausser, ni épouser le beau-frère qu'au bout d'un délai d'au moins trois mois après le décès du mari ». Pourquoi ne peut-elle pas déchausser de suite ? Ne devrait-elle pas y avoir recours en vertu du dilemme suivant : Ou l'enfant à naître viendra à terme, et cet acte sera non avenu ; ou l'enfant ne viendra pas à terme, et alors l'acte conservera sa valeur ? Il s'agit, dit R. Zeira ou R. Hija au nom de R. Aboun et au nom de R. Yoḥanan, d'éviter un avis public qui la déclare de nouveau apte à épouser un cohen ³. On a enseigné que R. Oschia énonce un autre motif : de l'expression *mon beau-frère a refusé* (Deutéron. XXV, 7). On conclut que le beau-frère susceptible d'épouser peut aussi se laisser déchausser ; mais cet acte n'a pas sa raison d'être si le lévirat par mariage n'est pas applicable (s'il y a doute). Entre ces deux raisons données, il y a une différence au point de vue pratique, au cas où une telle femme, apte à épouser un cohen, est profanée et devient inapte à cet effet, comme par exemple une veuve pour un grand prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, pour un simple cohen : d'après celui qui donne pour raison qu'il s'agit seulement d'éviter un avis public au point de vue de l'aptitude à épouser un cohen, une telle veuve pourrait de suite déchausser le beau-frère ; d'après l'autre explication, au contraire, que seul un beau-frère susceptible d'épouser la veuve pourra se laisser déchausser, elle ne pourra pas procéder à cet acte avant trois mois. Si cet acte a été accompli dans l'intervalle de temps des trois mois, faudra-t-il recom-

1. Le déchaussement a été opéré indûment, et il est considéré comme non avenu.
 2. Ci-après, § 11. 3. Il faudrait un tel avis pour la dégager du déchaussement, si l'enfant est né viable.

mencer au bout des trois mois? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit¹ : « Si une enfant a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande; mais cependant, sans cela, la première cérémonie est valable ». R. Mena rapporte cette Mischnâ d'une façon anonyme; R. Isaac b. R. Hiya penche à dire au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Meir, d'après lequel une enfant ne doit ni déchausser, ni épouser le beau-frère, de crainte qu'une fois grande elle soit d'une stérilité évidente (non sujette au lévirat). Or, comme il a été dit là que, malgré le déchaussement déjà opéré (valable en cas de fait accompli), elle devra recommencer cet acte lorsqu'elle sera grande; il en sera de même ici, au bout des trois mois.

R. Judan demanda : si le déchaussement a été opéré par la veuve enceinte (indûment), et qu'ensuite elle a eu une fausse couche², devra-t-elle recommencer le déchaussement? On peut répondre à cette question par ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : la veuve de celui qui, en mourant, laisse sa femme enceinte, n'est pas soumise au lévirat, parce qu'il est dit (ibid. 6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; au cas seul d'effacement du nom (du manque d'enfant), le lévirat est applicable, non au cas contraire. Pourtant, elle ne devra pas se remarier aussitôt, parce qu'il est dit (ibid. 7) : *de maintenir à son frère un nom en Israël*; il faut, par conséquent, que la femme sache au préalable si l'enfant à naître sera viable, ou non. Est-ce à dire que même la femme d'un eunuque est aussi soumise au lévirat? Non, en raison du verset précité (6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; il faut donc essayer de reconstituer le nom qui, par la mort, était menacé de s'éteindre, non celui dont le sort final était déjà fixé de son vivant. Est-ce à dire que l'adjointe à la veuve enceinte peut se remarier? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (dans une autre Braïtha) : si l'on a épousé sa belle-sœur par lévirat et qu'elle s'aperçoit être enceinte du défunt, l'adjointe ne pourra pas se remarier jusqu'à la naissance de l'enfant à venir. Or, comme il vient d'être dit que l'adjointe ne peut pas se remarier avant de savoir par quoi elle est libérée, si c'est par l'état de femme enceinte de la première veuve, ou par sa cohabitation avec le beau-frère (c'est-à-dire jusqu'à la naissance de l'enfant); il en sera de même pour le déchaussement : cet acte libère l'autre femme, comme la cohabitation avec la première, et ce qui a été dit de ce dernier fait (qu'il s'agit de savoir si l'enfant vivra, ou non) est applicable aussi au déchaussement.

Samuel dit : il est possible de faire une donation à un enfant dès le sein de sa mère (en faisant acquérir ce don par autrui); selon R. Éléazar, une telle donation est nulle. Toutefois, dit R. Yossé, bien que Samuel déclare ce don valable, il reconnaît que l'enfant doit avoir eu au moins un instant de vitalité, ayant eu la tête et la majeure partie du corps en dehors du sein

1. Ci-après, XII, 4 (5); tr. *Sôta*, IV, 4. 2. En ce cas, la cérémonie du déchaussement est obligatoire, en remplacement du lévirat dû pour cause du manque d'enfant.

maternel à l'état vivant. C'est ainsi que notre Mischnâ dit : « Si, après l'acte du déchaussement par la belle-sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. » Or, comme une mesure rétrospective a été adoptée ici, que le déchaussement sera considéré comme non avenu en cas de survivance de l'enfant ; de même, par voie rétrospective, l'enfant peut acquérir avant d'être né. On a enseigné ailleurs¹ : « Si quelqu'un dit que le jour où sa femme lui mettra au monde un fils, cet enfant recevra un *mané* (cent *zouz*) de ses biens, dès qu'elle aura enfanté ce fils, celui-ci aura droit à cette somme. S'il dit qu'au cas où c'est une fille celle-ci aura deux cents *zouz*, et qu'une fille lui naît, elle y aura aussitôt droit. » Toutefois, dit R. Éléazar, c'est vrai seulement d'un père pour son enfant (alors, un tel acquêt sera sérieux), mais, pour un autre enfant, R. Yossé l'admet aussi à l'égard d'autrui. Selon R. Éléazar, c'est seulement vrai pour un moribond (à qui l'on veut laisser cette tranquillité d'âme à sa mort), non pour un homme bien portant, et seulement à valoir sur des biens mobiliers, non sur des terrains (qui doivent être acquis par une prise de possession). Un enseignement conteste l'avis de R. Éléazar, en disant : si un prosélyte meurt et que les Israélites qui l'ont assisté ont gaspillé ses biens, puis on apprend qu'il a laissé un fils au-delà de la mer, ou une veuve enceinte, on est tenu de tout rendre à cet héritier (même futur). Que réplique à cela R. Éléazar ? (N'en résulte-t-il pas que l'enfant acquière, avant d'être né ?) Là, c'est différent, parce qu'il s'agit de son enfant.

Est-ce que la fin de ce même enseignement ne contredit pas aussi Samuel selon l'explication de R. Yossé (qui exige au moins un instant de vitalité pour l'enfant) ? « Si après que chacun a opéré la restitution des biens prélevés indûment, est-il dit, le fils du prosélyte (héritier direct) meurt, ou si la femme a mis au monde avant terme, ce que chacun aura pris après ce fait lui appartiendra désormais (comme abandonné), mais non ce qui aura été pris auparavant. » Or, même ce qui a été acquis auparavant devrait appartenir au détenteur, puisque R. Yossé a dit : bien que Samuel déclare que l'on peut faire une donation à un enfant dès le sein, il faut pour la validité de ce don que l'enfant ait quitté le sein de la mère, par la tête et au moins la majeure partie du corps en état de vie ; et comme ici il ne s'agit pas d'un enfant devant vivre, l'acquisition de ce mort-né est nulle (sans effet rétroactif) ? C'est que les premiers détenteurs, répond R. Isaac b. Eleazar, avaient renoncé à ce bien lorsqu'ils ont eu connaissance de la possibilité d'existence d'un héritier. Les rabbins de Césarée et R. Hiyâ b. Aba au nom de R. Aba b. Nathan disent que, d'après les termes mêmes de la Mischnâ précitée, R. Eleazar a renoncé à son avis (qu'un autre enfant, avant d'être né, ne peut pas acquérir) : « Le jour où sa femme mettra au monde un fils, est-il dit, cet enfant recevra un *maneh* ; si c'est une fille, elle aura deux cents *zouz* à recevoir. » Or, si une fille a droit

1. Tr. *Bava bathra*, IX, 2.

à une telle somme (quoiqu'elle n'hérite pas), c'est un droit qu'elle a au même titre que tout enfant étranger. Bar-Kappara a enseigné : selon l'avis de tous, un enfant d'un jour (à peine né) peut acquérir ¹.

2. Si après le mariage du beau-frère avec sa belle-sœur celle-ci s'aperçoit qu'elle est enceinte du défunt et elle met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, l'homme doit se retirer de sa femme, et tous deux doivent offrir au temple un sacrifice de péché involontaire (pour avoir cohabité illégalement). Mais si l'enfant n'est pas venu à terme, le mari peut conserver sa femme (le mariage subsiste). Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'enfant est de neuf mois, du premier lit, ou de sept mois, du second lit, l'homme devra se retirer de cette femme ; mais l'enfant sera considéré comme légitime. Tous deux cependant sont tenus d'offrir le sacrifice du péché de doute, ou de suspension ².

R. Yossé dit : chaque fois qu'il est possible d'avoir une certitude (en vérifiant l'état d'interdit), il n'y a pas lieu d'offrir pour le doute le sacrifice du péché de suspension. Voici comment : si quelqu'un a devant lui deux quantités de la valeur d'une olive, dont l'une est du suif (interdit) et l'autre de la graisse (permise), il sait avoir mangé l'une de ces deux quantités, et l'autre est enfermée dans une armoire ; cet homme tout en se disant que lorsqu'il aura trouvé la clef de l'armoire il pourra vérifier s'il a commis une faute, ou non, en attendant la vérification est-il passible de l'obligation d'offrir le sacrifice du péché pour doute ? On peut répondre à cette question par notre Mischnâ, disant : « si après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur, celle-ci s'aperçoit être enceinte du défunt, et elle met un enfant au monde, lorsque celui-ci vient à terme, tous deux doivent offrir un sacrifice pour ce péché. » Or, en principe, ce sacrifice devrait être dû avant que l'on sache si l'enfant subsistera ; et pourtant la Mischnâ le prescrit seulement lorsque l'enfant naît à terme. Il en résulte donc qu'en aucune circonstance analogue le sacrifice de suspension n'est dû. Rab, au contraire, dit : lorsqu'il est possible d'avoir une certitude (par la vérification), il faut apporter en cas de doute le sacrifice de suspension. Voici en quelle circonstance cette offre devra avoir lieu : quelqu'un ayant devant lui deux quantités de la grandeur d'une olive, dont l'une est de la graisse et l'autre du suif, a mangé une partie, et un corbeau a dévoré l'autre part ; comme il est impossible en ce cas à cet individu de vérifier le fait et d'avoir une certitude, il n'est pas obligé d'offrir pour le doute le sacrifice de suspension. Mais si le corbeau a dévoré le premier une part, puis l'homme a mangé l'autre part, il y a possibilité de vérification : le sacrifice en question

1. Cf. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. De tels sacrifices sont prescrits pour la transgression involontaire des prescriptions, qui enfreintes sciemment seraient passibles du retranchement.

est obligatoire. Mais Rab n'a-t-il pas dit que, pour motiver cette obligation, il faut la possibilité de constater la présence d'une part certaine de suif (ce qui n'a plus lieu une fois que l'autre part est enlevée par le corbeau)? C'est vrai. Mais bien que Rab s'exprime ainsi, il reconnaît ici l'obligation du sacrifice, puisqu'il pouvait se rendre un compte certain au moment d'en manger. Est-ce qu'une Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de Rab (qui exige deux parts pour qu'il y ait obligation)? Il est dit : « Si l'on a mangé de la graisse d'un animal douteux ¹, R. Éléazar prescrit d'offrir le sacrifice de suspension » (parce que l'on ignore si ce même morceau est, par son origine, à l'état interdit ou non). Que réplique à cela Rab? Il répond que d'autres sages contestent l'avis de R. Éléazar (et il ne le partage pas).

Un autre Mischnâ ² paraît contester l'avis de Rab : « Quelqu'un, est-il dit, ayant devant lui un morceau profane et un autre sacré, a mangé l'un des deux, sans savoir lequel des deux il a mangé, devra offrir le sacrifice de suspension ; s'il a mangé les deux, il devra offrir un sacrifice d'expiation pour la certitude ; si après qu'il a mangé le premier morceau, un autre mange le second, chacun d'eux offrira le sacrifice de doute. » Or, on conçoit cette obligation pour le premier morceau (parce que l'homme avait alors deux morceaux devant lui) ; mais comment l'expliquer (selon Rab) pour le second? On peut l'expliquer, répond R. Yossa, au cas où c'était un grand morceau dont on a mangé la moitié et laissé l'autre moitié (la vérification alors est encore possible). Une autre Mischnâ aussi paraît contester l'avis de Rab : « En cas de doute, est-il dit ³, si l'enfant est venu à neuf mois, conçu du fait du premier mari, ou à sept mois, du fait du second mari épousé par lévirat, le second mariage devra être rompu ; l'enfant est réputé légitime, mais les deux époux doivent offrir le sacrifice de suspension » (en raison du doute sur l'illégalité de la cohabitation avec une belle-sœur). Or, est-il possible d'admettre en ce cas une vérification du fait, et pourtant il y a obligation de sacrifice? R. Yossa dit que R. Zeira l'a expliqué devant R. Hija b. Aba, ou selon R. Hiskia, R. Hija b. Aba a exposé, en présence de R. Zeira (à l'inverse), quel est le motif de l'opinion émise dans cette Mischnâ : puisqu'il suffit au besoin d'avoir commencé la cohabitation avec la belle-sœur (*ut illam denu-dans aperiat*) et de la quitter, afin de savoir ensuite si l'enfant a été conçu par lui, ou non, un rien permet de constater quel est le degré de véracité du doute sur l'enfant (tandis que dans la Mischnâ précitée, on adopterait l'avis de R. Éléazar, à savoir qu'il ne faut pas la présence de deux morceaux pour exiger le sacrifice). Dans quelle hypothèse est émise la Mischnâ qui parle de l'enfant douteux? Si le beau-frère a cohabité avec la veuve de suite après le décès de son mari, et qu'au bout de deux mois elle s'aperçoit être enceinte, on devrait dire qu'il y a double doute, d'abord qu'on

1. *Kewi*, animal dont on doute si c'est une bête sauvage ou domestique. V. J., tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380). B., tr. *Houllin*, f. 20^a. 2. Mischnâ, tr. *Krithôth*, V, 4. 3. Ci-après, § 10.

ne sait si l'enfant aura neuf mois de l'un ou de l'autre, ensuite s'il aura sept mois de l'un ou de l'autre ; s'il s'agit du cas où le beau-frère n'a cohabité avec la belle-sœur que deux mois après le décès du mari, et qu'elle s'aperçoit être enceinte après un nouveau laps de temps de trois mois, on devrait dire qu'une belle-sœur ne doit pas épouser le beau-frère par lévirat, ni le déchausser, qu'après un laps de temps de cinq mois. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas où le beau-frère a cohabité avec elle au quarantième jour après le décès du mari, et qu'au cinquantième après (soit à 90) elle s'aperçoit être enceinte. Lorsque l'enfant naîtra, il y aura doute sur la question de savoir s'il est venu à neuf mois pleins (et du 1^{er} mari), ou à moins de sept mois (du second mari). Cela prouve qu'une femme enfante parfois à bien moins de sept mois après la conception.

Il résulte en général de cette assertion : 1° qu'il peut y avoir deux conceptions ; 2° qu'une femme peut enfanter à une période moindre que sept mois ; 3° qu'une femme déjà enceinte peut le devenir une seconde fois ; 4° qu'une femme ne peut pas devenir enceinte des œuvres de deux hommes à la fois. C'est opposé à l'avis des rabbins de l'exégèse, qui ont dit d'interpréter la phrase biblique, *un homme sortit alors du milieu du camp des Philistins* (I Samuel, XVII, 4), en ce sens qu'il équivalait à cent philistins, que sa mère avait eu le contact de cent prépuces philistins (preuve qu'il peut y avoir une conception fréquente et renouvelée pour le même enfant). R. Mathnia dit qu'il n'y a cependant pas de discussion à ce sujet : aussi longtemps que le sperme n'est pas décomposé, la femme peut concevoir de plusieurs hommes à la fois ; mais une fois qu'il est décomposé (et a pris racine), il n'y a plus d'autre conception immédiate possible. On sait qu'il y a double formation de l'enfant, dit R. Zeira au nom de R. Houna, de ce qu'il est dit (Genèse, II, 7) : « L'Éternel *forma*¹ l'homme » ; l'orthographe spéciale du mot *forma* indique qu'il y a une formation à sept jours et une à neuf (après la conception). Si l'enfant a été formé au septième jour, et qu'au lieu de naître au septième mois il attend jusqu'au huitième et vit, il peut à plus forte raison être bien à terme et vivre au neuvième. Mais s'il a été formé le neuvième jour et qu'il naisse à sept mois, l'enfant vivra-t-il ? Puisqu'à huit mois de terme un enfant ne peut pas vivre, à plus forte raison il en est de même à sept mois. Des savants (étrangers) demandèrent à R. Abahou : d'où sait-on qu'un enfant venu à sept mois peut vivre (et non à 8) ? Il leur répondit : je veux vous le démontrer par votre propre langage (grec) : ζήτα ἑπτὰ ἦτα ὀκτώ, c'est-à-dire la lettre ζ est à la place du chiffre sept, par conséquent (faisant allusion à ζήν, *vivre*) l'enfant venu à sept mois vivra ; la lettre η est mise pour le chiffre huit ; donc (par allusion à ἧς (?), *perdition*), l'enfant venu à huit mois périra².

1. Le mot *wayyitser* est écrit avec 2 i. V. Rabba sur Genèse, ch. XIV. 2. Cf. B., tr. *Sabbat*, I. 135^a. V. J. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch*, s. v., et une note de M. Egger à la fin de ce volume. Notes supplémentaires.

Lorsqu'à la mort du père, l'enfant douteux vient réclamer sa part d'héritage, on lui dit d'avoir à fournir la preuve de sa réclamation¹. Lorsque le beau-frère réclame une part d'héritage de son frère, on lui dit au contraire de prouver de qui le fils est né. On opère en conséquence une entente entr'eux, et l'on répartit entr'eux les biens du décédé. Il en résulterait donc que cette entente pour deux frères aurait lieu au détriment des autres frères, tandis que les procès entre frères leur seraient avantageux (leur laissant un espoir de gain). Lorsque le grand-père meurt, le différend existe entre le fils certain et le fils douteux (le certain l'emporte alors). Si l'enfant douteux meurt, ce qui produit des réclamations contradictoires entre ses héritiers du côté ascendant paternel (douteux) et ceux du côté maternel (certain) les fils du beau-frère (second époux de sa mère) peuvent se présenter avec certitude pour hériter (soit comme frères du défunt, si l'enfant douteux a le même père, soit comme fils du frère de son père prédécédé), tandis que les héritiers du côté maternel sont dans le doute (et ne seront pas admis). Si un frère du prédécédé meurt, il y a contestation d'héritage entre un frère certain (le beau-frère qui a épousé la veuve le premier) et un fils de frère douteux (ce qui implique l'attribution d'héritage au frère certain). Si la mère de l'enfant douteux meurt, on se trouve en présence d'un fils certain et d'un mari dont la préention à l'héritage est douteuse (le premier l'emportera). Si après la mort de l'enfant douteux sa mère meurt, on aura concurremment les réclamations des frères de la mère, héritiers certains, et celles du mari dont le droit au lévirat était douteux (les premiers l'emporteront). Si le beau-frère en question meurt et que l'enfant douteux réclame une part de cet héritage paternel (en contestation avec les autres enfants de cet homme), au cas où le prédécédé était pauvre, ils peuvent dire à l'enfant douteux que celui-là était son père (de façon à l'écartier du nouvel héritage); s'il était riche, ils diront : « Nous sommes tous frères et fils du premier, héritons ensemble des biens de notre père et de ceux du frère de notre père » à (parts égales). On a enseigné² : le premier enfant né après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur (quoique d'une issue douteuse) sera en tout apte à devenir grand-prêtre (son extraction n'est pas entachée de vice); mais le second enfant de cette union sera considéré comme bâtard douteux, en raison du doute sur la légitimité de l'union (au cas où le premier fils aurait eu pour père le défunt). R. Eléazar b. Jacob dit : en fait de bâtardise, le doute n'est pas admis (et un tel enfant sera comme un bâtard certain). Toutefois, il admet le maintien du doute à l'égard des Samaritains, ou des Israélites profanés. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs³ : dix générations sont montées de Babylone (y compris deux familles douteuses, celles des *Schataq* et d'*Assouph*⁴). Or, selon R. Eléazar b. Jacob, il n'y avait que

1. Littéralement : « où est ton père? ». 2. Voir J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3 (f. 66^a). 3. Ci-après, VIII, 2 (f. 9^b). 4. Par *Schataq* (de la racine *se taire*), on entend l'enfant dont la mère seule est connue; par *Assouph* (recueilli), celui dont le père et la mère sont inconnus.

huit familles ; selon l'avis de R. Gamaliel et R. Éléazar¹, il y en avait neuf ; enfin, selon les autres sages (qui admettent le tout), il y en avait dix.

3. L'école de Schamaï et celle de Hillel admettent d'un commun accord entre elles que la veuve qui, en attendant le mariage avec son beau-frère, a hérité des biens, peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable. Si en cet état de promesse elle meurt, que fera-t-on de la *Kethoubah* (douaire) et de ses biens *melog*² ? L'école de Schamaï dit que les héritiers du mari se les partagent avec les héritiers du père de la femme³.

L'école de Hillel dit : les biens restent où ils sont⁴, le douaire revient aux héritiers du mari, et les biens qui entrent et sortent avec elle seront aux héritiers du père de la femme.

La Mischnâ commence par dire qu'en attendant son mariage « la veuve peut vendre, ou donner les biens dont elle a hérité ; et la vente, ou le don, est valable ». Pourquoi donc est-il dit ensuite : « Si en cet état de promesse elle meurt, selon l'école de Schammaï, les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme » (Pourquoi en ce cas Schammaï est-il aussi d'avis de laisser les biens à la présomption des héritiers) ? R. Yossa b. Hanina répond : la première règle, que « la veuve peut vendre valablement, ou donner les biens dont elle a hérité », se rapporte au cas où ces biens lui sont échus avant qu'elle attende le mariage du beau-frère (avant le veuvage) ; elle pourra donc en disposer, tandis que la fin, parlant du partage, se réfère au cas où ces biens lui sont échus à une époque où elle attendait déjà ce mariage (où elle n'en disposait plus seule). Si ces biens lui

1. Ils n'admettent pas la famille d'un *Schataq* (dont on connaît seulement la mère). V. tr. *Kethouboth*, I, 10 (f. 25^d). 2. La Mischnâ a ici les termes : « les biens qui entrent avec elle (chez son mari, lors de son mariage), et qui sortent avec elle » (par le divorce ou la mort du mari), qui ont été résumés dans le seul mot *MELOG*, employé dans le même sens ci-après, VII, 1. Il signifie littéralement : *que l'on trait*, dont on a l'usufruit ; c'est un bien qui reste à la femme, par opposition à l'expression *TSON BARZEL*, *fonds de fer*, ce que la femme inscrit au contrat de mariage à son mari, pour être à lui d'une façon inaliénable. 3. Selon Raschi, ce partage s'applique, d'après l'école de Schammaï, aux seuls biens personnels de la femme, tandis que le montant de son douaire appartient, le jour de sa mort, à son mari ; et les héritiers de son père n'y prennent aucune part. 4. Le commentaire de Bertinoro l'explique ainsi : les biens nommés *Tson Barzel*, ou ceux apportés par la femme à son mari, et que celui-ci doit lui restituer en entier s'il divorce avec elle, où s'il meurt avant elle, restent au pouvoir de ceux qui avaient des droits sur ces biens. L'école de Hillel n'a pas dit clairement si elle parle des héritiers de la femme, — puisque les biens appartenaient primitivement à la femme, — ou si cette école parle ici des biens du mari, puisque le mari avait le droit de disposer de ces biens à condition de les restituer, en cas de divorce ou de mort, à la femme, ou de lui en rembourser la valeur. En définitif, dit Bertinoro, même d'après l'école de Hillel, ces biens doivent être partagés entre les héritiers de la femme et ceux du mari.

sont échus avant son veuvage, et qu'ils ont produit des revenus après cette époque, on les considère comme échus après cette époque (au point de vue du langage). R. Zeira explique ainsi la divergence d'avis entre Schammaï et Hillel : pour le premier, il y a doute si le beau-frère dont il est question ici est déjà considéré comme mari, ou non ; car s'il est le mari, il devrait hériter du total ; et s'il n'est pas un mari, il ne devrait avoir droit à rien ; donc, en raison du doute, « les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme ». Selon Hillel au contraire, il est évident que ce beau-frère est considéré comme mari, et il héritera le tout ; les biens restent dans leur présomption première, car même son frère n'a à revendiquer de ces biens que l'usufruit. R. Oschia a enseigné : dès que l'héritier de cette femme (le beau-frère) a touché le montant du douaire laissé par elle, il est tenu de pourvoir aux frais d'enterrement. R. Yossa dit : si R. Oschia n'avait pas énoncé cet enseignement, nous aurions éprouvé des doutes à ce sujet ; car l'on aurait conclu, de ce qu'elle n'a plus de douaire à réclamer du beau-frère, au cas où elle vivait encore, qu'elle n'a plus droit ensuite aux frais d'enterrement. Mais, fut-il objecté, est-ce qu'au cas où une femme n'a plus son douaire (pour un motif quelconque), elle n'a pas le droit à l'enterrement ? Certes, toute femme en général a droit à être enterrée par son mari, lors même qu'elle n'a plus de douaire (aussi bien qu'il est son héritier) ; mais ici (pour la veuve qui attendait le mariage de son beau-frère), celui-ci peut déclarer qu'en droit celle qui a un douaire a droit à l'enterrement, non celle qui n'en a pas (puisque'il n'est pas son héritier en tous points).

(4). Si le beau-frère a déjà épousé la veuve de son frère mort sans enfant, elle est considérée sous tous les rapports comme son épouse ; seulement, elle doit réclamer son douaire sur les biens de son premier mari.

Lorsqu'après le décès d'un homme, sa veuve attend le mariage avec son beau-frère par lévirat¹, quelle que soit la quantité des biens laissés par le défunt, on ne pourra pas les vendre (ce sont les garanties du douaire de la femme). Que fera donc le beau-frère ? Il l'épousera, puis la répudiera [il peut même la reprendre], et elle lui donnera un reçu de son douaire. R. Yossé explique qu'il faut entendre cet enseignement dans l'un de ces deux sens : ou qu'après le mariage et la répudiation, elle retire le montant de son douaire (laissant vendre le reste des biens laissés par le défunt), ou elle donnera l'acquit de son douaire. R. Zeira au nom de R. Hamnona l'explique ainsi : si après le mariage et le divorce il la reprend, au cas où le beau-frère lui a concédé un nouveau douaire (sur ses biens), elle peut le réclamer sur les biens de ce dernier ; sinon, elle a droit au douaire sur les biens du premier mari. Déjà, dit R. Yossé au nom de R. Hisda, une Mischnâ² s'exprime ainsi, en

1. Tossefta au tr. *Kethoubóth*, ch. IX : ci-après, VIII, 11 (f. 32^b). 2. Mischnâ, tr. *Kethoubóth*, IX, 10 (13).

disant : « Celui qui, après avoir répudié sa femme, la reprend, à la condition de faire valoir le premier douaire, a fait une déclaration valable de mariage reconstitué. » Or là, il en est finalement ainsi, lorsqu'après avoir épousé et répudié sa femme, le mari la reprend ; et ne va-t-il pas sans dire pour le beau-frère que la veuve a recours au premier douaire à défaut du second ? Aussi, R. Hamnona nous apprend ici que cette veuve, épousée, puis répudiée, et ensuite reprise, ne peut réclamer un douaire au beau-frère, que s'il en a renouvelé un de ses propres biens ; sans quoi, elle peut seulement faire valoir ses droits à cet effet sur les biens du premier mari. R. Zeira dit au nom de R. Hamnona : lorsqu'une fiancée est morte, il n'y a pas eu de constitution de douaire (et il n'y a pas lieu d'exercer ses conséquences légales), car cette femme ne ressemble pas à celle qui peut se marier à tout étranger. Il ne faut pas croire qu'on la considère comme une femme ayant été répudiée, laquelle a droit au douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle n'en a pas.

5. Il est recommandé au frère aîné d'épouser sa belle-sœur veuve (qui lui incombe par lévirat) ; s'il ne veut pas, on s'adresse successivement à chacun des autres frères. Si aucun d'eux ne le veut, on revient au frère aîné, en lui disant : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement ou au mariage par lévirat. »

6. Si un frère ajourne sa décision jusqu'au jour où un jeune frère sera devenu homme (et apte à se prononcer en fait de mariage), ou s'il dit vouloir attendre le retour d'un grand frère revenant d'un pays d'outre-mer, ou le rétablissement d'un frère sourd, ou d'un frère fou, on n'écouterà pas ces ajournements, et l'on lui dira : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement, ou au mariage par lévirat » (sans reculer l'accomplissement d'un précepte religieux).

7. Si le beau-frère ne veut pas épouser la veuve de son frère mort sans enfants, et qu'il pratique par conséquent la cérémonie du déchaussement, il n'aura dans les biens laissés par le défunt qu'une partie égale à celle de ses frères ; et si le père vit encore, c'est le père qui est héritier unique du défunt. Si le beau-frère épouse la veuve de son frère mort, il devient alors l'héritier unique du défunt (et les autres frères n'ont aucune part dans cet héritage). R. Juda dit : en tout et quand même le beau-frère épouse la veuve de son frère, si le père vit encore, c'est le père qui hérite de son fils mort sans enfants (et le second mari n'a aucune part dans cet héritage).

La Mischnâ dit : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères, » pour que l'on ne suppose pas une analogie complète entre le déchaussement et le mariage, tous deux concluant à la libération de la veuve : comme celui qui épouse sa belle-sœur par lévirat hérite des biens de son frère, on aurait pu

croire que celui qui la déchausse jouit du même privilège : c'est pourquoi il est spécifié : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères. » R. Juda dit au nom de Samuel : la promesse de mariage faite à une belle-sœur ne suffit pas pour hériter des biens du frère défunt ; c'est aussi admis par l'école de Schammaï et R. Simon contrairement à l'avis de Eleazar b. Arakh qui dit ¹ : la promesse de mariage équivaut à une acquisition formelle pour le lévirat. Si un même beau-frère de deux belles-sœurs incombant en lévirat, qu'il fasse une promesse à l'une et cohabite avec l'autre, pourra-t-il hériter de tous les biens du défunt en vertu de ce dilemme : ou il en bénéficie par la validité de sa promesse, ou par celle de sa cohabitation avec l'autre belle-sœur ? Non, dit R. Yossé, puisqu'en ce cas il ne peut garder comme épouse aucune des deux ², il ne bénéficiera pas de l'héritage. R. Isaac b. Tablaï explique au nom de R. Eleazar quel est le motif de R. Juda (dans notre Mischnâ) : De l'expression *le fils aîné qu'elle enfantera* (Deutéronome, XXV, 6) on conclut à l'analogie avec les droits d'aînesse ; et comme le fils aîné n'hérite pas pendant la vie du père, il en sera de même du beau-frère qui accomplit le lévirat. Est-ce à dire, en étendant l'analogie, comme le fils aîné hérite après la mort du père, que le beau-frère héritera aussi, après la mort du frère, de tous les biens provenant du défunt ? Non, dit R. Zeira, et dans les éléments mêmes de l'analogie, on trouve de quoi la rectifier : comme le fils aîné n'hérite pas au delà de ce qui lui revient au moment du décès paternel (si alors son droit d'aînesse n'est pas prouvé, il ne reçoit rien de plus que les autres), de même le beau-frère en question n'héritera rien au moment même de la mort du défunt frère, et n'aura rien de plus que les autres au décès du père. R. Aba b. Cahana ou R. Hïya b. Asché dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda sert de règle. C'est aussi l'opinion émise par R. Josué b. Lévi, ainsi que par R. Abahou et R. Éléazar au nom de R. Oschia. R. Yohanan dit : maintes fois, je me trouvais assis comme auditeur devant R. Oschia, et je ne lui ai pas entendu exprimer cette opinion. Il arrive souvent, lui fut-il répliqué, qu'un tel n'entend pas ce qu'un autre a entendu ³.

7 (8). Celui qui s'est laissé déchausser par sa belle-sœur reste en état d'interdit pour les parentes de cette femme à degré de relation illicite, et de même elle ne peut épouser les parents de cet homme alliés au même degré ⁴. Ainsi, cet homme ne pourra pas épouser la mère de sa belle-sœur, ni sa grand'mère paternelle, ni sa grand'mère maternelle, ni sa fille, ni la fille de sa fille ou celle de son fils, ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit ; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. A cette veuve, il est

1. Ci-dessus, II, 1, p. 23, et III, 5. 2. Ci après, V, 1. 3. Cf. tr. *Schabbath*, III, 1, fin (t. IV, p. 43) ; tr. *Eroubin*, IX, 2, ibid p. 291. 4. En raison du déchaussement, cette femme est considérée comme étant devenue sa femme, qui a été ensuite répudiée ; aussi, les interdits pour cause d'alliance sont applicables à tous deux.

interdit d'épouser de même le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils, ou son frère ou le fils de son frère. Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une femme qui aurait un degré interdit de parenté avec la veuve qui a déchaussé ¹.

L'interdit a lieu parce que le beau-frère a été déchaussé par elle ; mais si cet acte n'a pas eu lieu et que la belle-sœur meure, il lui est permis d'épouser la mère de la veuve défunte. En effet, dit R. Abina, c'est ce qu'a dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Éléazar ² : après le décès de la veuve attendant le mariage de son beau-frère par lévirat, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de celle-ci, car la contrainte qu'elle lui causait a cessé d'être lors de ce décès. R. Aboun le déduit de la suite de notre Mischnâ où il est dit : « ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit ; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. » Or, par rapport aux frères, il est évident que cette sœur qui a déchaussé est considérée comme une morte (au point de vue de l'annulation de la contrainte), et pourtant « il lui est interdit d'épouser le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils ou le fils de son frère. » De notre Mischnâ il résulte qu'au point de vue du déchaussement, on interdit aussi les degrés secondaires des relations à un degré prohibé (par exemple avec la bru du fils), et on les déduit de ce qu'il est interdit « d'épouser son fils, ou son petit-fils, ou son frère, ou le fils de son frère ». Ceci prouve que, sous ce rapport aussi, les degrés secondaires des relations prohibées sont interdits. La Mischnâ dit bien : « Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une telle parente ». Ceci confirme ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Abina ³ qu'il y a lieu d'appliquer une déduction par *a fortiori* : puisqu'au dire des Sages, la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins parce qu'elle est à un degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici (pour les deux sœurs veuves, incombant en lévirat à deux frères), où subsiste l'interdit légal de la sœur.

8 (9). Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de

1. Si p. ex. Ruben se laisse déchausser par Léa, dont la sœur Rachel a épousé un étranger qui a déjà une autre femme (une adjointe), puis celui-ci meurt, ladite adjointe de Rachel est interdite à Ruben ; car lorsque Léa se rend au tribunal pour le déchaussement, elle emmène sa sœur Rachel ; et comme les assistants ne savent pas tous laquelle des deux sœurs a déchaussé, on pourrait supposer cet acte opéré par Rachel, et qu'en épousant l'adjointe de cette dernière on eût épousé l'adjointe de celle qui a déchaussé : relation interdite. 2. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23. 3. Ci-dessus, III, 1, p. 39.

nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme, et que son frère, après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat-¹.

9 (10). Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Betherà, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée ² et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve-³.

10 (11). Une belle-sœur veuve ne doit déchausser, ni épouser le beau-frère par lévirat, avant un espace de trois mois depuis le décès de son mari ⁴. De même, toute femme ne doit se fiancer à nouveau ni procéder à un second mariage, sans laisser écouler une espace d'au moins 3 mois depuis le premier mariage, qu'il s'agisse de vierges ou de femmes mariées, de répudiées ou de veuves, ou même de simples fiancées. R. Juda dit : celles qui ont été mariées peuvent se fiancer de suite, et celles qui ont été seulement fiancées peuvent se marier, sauf pour les fiancées en Judée, où c'était l'habitude des fiancés de vivre intimement ensemble. R. Yosse dit : toute femme libre peut se fiancer de suite, sauf la veuve, qui doit observer au moins un mois de deuil.

A quelle époque de la gestation reconnaît-on la présence de l'enfant dans le ventre de la mère? Somkos dit au nom de R. Meir : à trois mois. Il n'y a pas de preuve formelle à ce sujet dans le texte biblique, mais une allusion, en ces mots (Genèse, XXXVIII, 24) : *Il arriva au bout d'environ trois mois*. R. Judan dit : si la femme a seulement une apparence de grossesse (fût-elle, par accident, gonflée d'air ou d'eau), elle est considérée comme telle (sous le rapport des conséquences de la pureté), ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXVI, 18) :

1. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, I, p. 8. 2. Comme elle est sœur de celle qui lui incombe par lévirat, il ne peut l'épouser, ni à l'inverse — par la même raison — sa belle-sœur veuve, qui se trouve être la sœur de sa fiancée répudiée. 3. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, III, 1, commencement, p. 39. 4. On admettait, dit le Dr Rabbinowicz, qu'une grossesse est facile à être reconnue au bout de trois mois par le volume du ventre. Si donc au troisième mois après le divorce ou la mort du mari la femme ne paraît pas enceinte, c'est qu'elle ne l'est pas. Avant trois mois, elle peut être enceinte sans qu'on s'en aperçoive, et si elle a un enfant sept mois après le second mariage, on ne saurait pas si l'enfant est le fils du premier mari ou du second.

Nous avons conçu, nous avons éprouvé des douleurs, et quand nous enfantons, ce n'est que du vent; puis (ib. XXXIII, 11) : *Vous avez conçu du foin, vous enfanterez de la paille*. Selon R. Zeira, ou R. Aba b. Zoutra, ou selon R. Hanina au nom de R. Hiya le grand, il suffit au besoin (pour constituer la période de trois mois), d'avoir vu s'écouler seulement la majorité du premier mois et la majorité du dernier, avec un mois médial complet. R. Assé dit : la durée sera de quatre-vingt-dix jours complets (ou trois mois pleins). De même, Samuel dit que ce seront trois mois pleins. Il arriva que l'on soumit aux rabbins de Babylone le cas d'une femme, qui accoucha au bout d'un terme de six mois, sans que l'on pût savoir au juste si, en dehors des cinq mois pleins au milieu de cette période de temps, la femme avait à compter les treize jours du premier mois et dix-sept jours du dernier (du septième), ou si c'était dix-sept jours du premier et treize du dernier; ils demandèrent à examiner l'enfant en question, pour écarter l'idée du doute sur la légitimité (puisqu'il est impossible qu'un enfant à six mois vive, et l'on pouvait supposer une cohabitation antérieure au mariage). R. Nahman b. Jacob leur dit qu'un fait analogue fut soumis à R. Aba b. Aba (père de Samuel), et l'enfant fut déclaré légitime (admettant que les sept mois n'ont pas besoin d'être complets). Est-il possible qu'il y ait eu contestation entre Aba B. Aba et son fils Samuel (qui est d'avis que les mois doivent être complets)? Il y a une distinction à établir, dit Raba, entre l'action de reconnaître une grossesse et l'enfantement : la première n'a lieu qu'au bout de trois mois pleins, tandis qu'un enfant peut naître après sept mois incomplets. On a enseigné ailleurs¹ : « Combien de temps compte-t-on pour les douleurs le flux de sang qu'aperçoit chaque jour une femme grosse (sans le considérer comme une gonorrhée impure)? R. Meir dit : une durée qui peut atteindre quarante et même cinquante jours; R. Juda dit que le dernier mois suffit à cet effet (et s'il a commencé plus tôt, la naissance aura lieu à l'état impur); R. Simon dit : on ne compte pas les douleurs plus de deux semaines avant la couche. » Ceci prouve, dit R. Yossa au nom de R. Aba, qu'une femme peut enfanter au bout d'un certain nombre de mois incomplets; sans quoi R. Juda eût parlé de trente jours (et n'eût pas dit « le dernier mois suffit »). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire au nom de R. Aba : ceci même prouve qu'une femme enfante seulement après un certain nombre de mois complets, précisément de ce qu'il est dit « son mois suffit². » R. Juda demanda : finalement, est-ce seulement si la femme met au monde un enfant (vivant) que le sang en est attribué à la douleur et qu'il reste pur? Non, il est même pur en cas de fausse couche. R. Mena dit : j'ai entendu dire au nom de Samuel que la distinction de la grossesse, comme l'enfantement, exige des mois complets; mais je ne sais plus de qui je l'ai entendu. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossé

1. Tr. *Nidda*, IV, 5. 2. Même le commencement du mois pourra être compté pour la douleur; mais le mois devra être complet pour enfanter.

que R. Jérémie l'a dit. Non, dit R. Hiskia, ce n'est pas R. Jérémie qui l'a dit. R. Yossé se montra fâché contre lui de ce démenti, et lui dit : Même Josué le serviteur constant de Moïse ne se serait pas permis de s'exprimer ainsi au sujet de son maître (dont il aurait pu avoir oublié une sentence), et toi tu oses parler ainsi ! R. Hiskia se rétracta, en disant : il se peut que R. Jérémie l'ait dit ; seulement, comme il arrive en entendant émettre une opinion surprenante, je me suis étonné qu'il ait pu énoncer un tel avis¹ ; de plus, Aba b. Aba contesterait l'avis de son fils Samuel (si, d'après ce dernier on ne compte que des mois pleins).

R. Berakhia dit au nom de Samuel : la femme n'enfante guère qu'au 271^o, ou 272^o, ou 273^o, ou 274^o jour de la conception². R. Mena lui demanda d'où Rabbi avait appris cette règle ? C'est de R. Aba, fut-il répondu. Est-ce donc que R. Aba se contredit lui-même ? Plus haut il dit qu'il y a une différence entre la distinction de la grossesse (à trois mois pleins) et l'époque de l'enfalement (à mois incomplets) ; tandis qu'ici il exige pour le tout des mois pleins ? R. Aba b. Zontra répond au nom de Samuel : ce qui, précédé de la lettre H, est חכה³ doit être lu de même, en mettant א en tête de ce mot, c'est-à-dire l'enfant au bout de 212 jours de grossesse vivra (ou grandira). R. Hiya b. Asché était assis devant Rab ; et, le voyant tourmenté, lui demanda quelle était la cause de son inquiétude ? Mon ânesse est grosse, répondit Rab, et sur le point de mettre bas ; je désire la préserver pour qu'elle ne se refroidisse pas au moment final (que j'ignore). Quand le mâle (l'âne), demanda R. Hiya, l'a-t-il couverte ? Tel jour, répondit Rab. L'autre se mit à supputer les chiffres et dit qu'il faut attendre jusqu'à telle époque. On a en effet enseigné (dans une Braïtha) : le minimum du terme pour une ânesse se compte par mois lunaires, et le maximum par mois solaires. Ceci est en opposition avec l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit : le taureau d'un souverain (romain) s'accoupla un jour chez Rabbi à maintes vaches, dont les unes mirent bas en ce moment (à jour fixe après douze mois), et les autres bien plus tard ; n'en résulte-t-il pas que cette mise bas est irrégulière ? C'est vrai pour les animaux d'espèce pure, non pour les impurs⁴. Mais n'est-il pas écrit (Job XXXIX, 4) : *Connais-tu l'époque où enfantent les chèvres des rocs ? Comptes-tu les mois pendant lesquels elles portent et sais-tu quand elles font leurs petits ?* (donc, ils ont une période de temps déterminé ?) C'est qu'il en est de l'animal sauvage pur comme des bêtes impures (à terme fixe).

R. Meir (ou le préopinant de la Mischnâ) n'admet pas de distinction entre les femmes qui ont été fiancées et celles qui ont été mariées, à cause des craintes que l'on éprouve au sujet des actes de divorce (comme une fille nubile devra attendre avant de se remarier, de même une enfant non nubile doit

1. Cf. tr. *Yôma*, I, 1. 2. Soit après l'achèvement parfait de $9 \times 30 = 270$. V. B., tr. *Nidda*, f. 38^a. 3. Allusion à Genèse, III, 16, où ce mot est pléonastique : l'équivalence des lettres de ce mot est 212, ou plus de 7 mois à 30 jours. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 4 (f. 49^b) ; Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 20. 4. Comme l'âne,

attendre, bien qu'elle ne puisse pas encore enfanter) ; R. Juda au contraire se préoccupe seulement de la question de l'enfant (s'il peut y en avoir un) ; enfin R. Yossé (le troisième *tana* de la Mischnâ) les autorise seulement toutes à se fiancer, parce qu'il se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. D'autres disent que R. Yossé n'éprouve pas de crainte au sujet de l'acte de divorce, adoptant la version d'après laquelle il permet à toute fiancée de se remarier après le décès du premier fiancé.

R. Zeira dit au nom de R. Ghedola¹ : Une fille qui ayant été fiancée en sa minorité refuse, une fois majeure, de donner suite à ce mariage, n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier (il n'y a pas de confusion possible avec l'époque de la majorité) ; mais celle qui est répudiée par acte de divorce devra attendre aussi longtemps. Cet avis (que l'on se préoccupe de la crainte de confusion pour ces dernières filles) confirme ce qu'a dit R. Meir, qu'il y a lieu de se préoccuper des craintes en fait de divorces. R. Aba dit au nom de R. Jérémie : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier. Ceci confirme l'opinion précitée de R. Yossé, que d'ordinaire on se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. On a enseigné² : « Une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui a été convertie au Judaïsme, ou rachetée, ou libérée, devra attendre trois mois avant de pouvoir se marier (afin de distinguer l'enfant qui désormais naîtrait à l'état pur), selon l'avis de R. Juda ; mais R. Yossé dit qu'elles n'ont pas besoin d'attendre. De même, en ce qui concerne la vue du sang d'une telle femme, R. Juda dit qu'il est impur d'une période à l'autre (rétrospectivement, ce qu'elle a touché le mois précédent sera impur) ; R. Yossé dit : il suffit de la déclarer impure à l'époque même (sans rétroaction). Il est vraisemblable, dit Rabbi, qu'il faut adopter l'avis de R. Juda pour la question de l'impureté du sang (aux époques des menstrues) et celui de R. Yossé pour l'enfant à naître (de ne pas exiger qu'une telle femme l'attende trois mois pour se marier). R. Hanina, fils de R. Abahou, raconte qu'un fait de ce genre étant survenu chez son père, celui-ci consulta R. Hiya, R. Yossé et R. Amé : ils lui enseignèrent d'adopter l'avis de R. Yossé au sujet de la question de l'enfant à naître. Est-ce que, sans cela, on ne sait pas qu'en cas de divergence d'avis entre R. Juda et R. Yossé, ce dernier l'emporte ? Et ce n'est pas à dire qu'il y avait doute, en raison de ce que Rabbi a énoncé qu'« il est vraisemblable d'adopter etc. » ; puisque R. Aba a enseigné au nom de R. Zeira : chaque fois que Rabbi a énoncé une « vraisemblance », la discussion subsiste en effet, sauf pour le cas du gâteau de figues³ (également en discussion entre R. Juda et R. Yossé), où il y a eu concession mutuelle d'avis (donc, là aussi, R. Yossé l'emporte). — R. Yossé dit : J'ai demandé en présence de R. Hanina fils de R. Abahou, quelle est la règle pour les femmes précitées lorsqu'il est certain qu'elles ont cohabité avec un homme ? Puisqu'en général, répondit-il,

1. V. ci-après, VII, 5 (f. 8^b). 2. *Ibid.* 3. Tosséfta au tr. *Troumoth*, ch. IV.

il est admis que les païennes sont considérées comme ayant cohabité (il en sera de même ici, et pourtant elles n'ont pas besoin d'attendre) —¹.

R. Yoḥanan dit : tout enseignement anonyme de la Mischnâ représente l'avis de la plupart des Sages, jusqu'à ce que le maître spécifie le contraire. Resch Lakisch dit : toute opinion anonyme de la Mischnâ représente celle de R. Méir², sauf si le maître le spécifie différemment. R. Zeira expose devant R. Yossé : ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch contredise son interlocuteur R. Yoḥanan, mais il a observé que la plupart des enseignements anonymes de la Mischnâ sont conformes à l'avis de R. Méir. R. Zeira demanda devant R. Mena : quel est le plus grand des deux ? Est-ce le Rab de la Mischnâ, ou celui de notre Guemara³ ? On le sait par une sentence de R. Eleazar, disant que l'auteur de la Mischnâ est conforme à R. Simon, comme l'a enseigné R. Ḥiya au nom de R. Meir, qui dit : il est exact ce vieillard (vénérable) dans son savoir des chapitres concernant les divorces ; et nous disons qu'il a reçu le développement (la *Guemara*) par Rab de la Mischnâ (ce dernier, donc, l'emporte). En l'entendant, R. Ḥiya professa cet avis au nom de R. Meir.

La femme qui déchausse un beau-frère par lévirat compte les trois mois d'attente depuis le décès de son mari⁴ ; celle qui est répudiée les compte depuis la remise de l'acte de divorce ; c'est aussi l'avis de R. Ḥanina, de compter depuis la remise de l'acte. R. Yoḥanan dit de compter depuis le moment où cet acte a été écrit. De même, Rab et Samuel diffèrent d'avis : Rab partage l'avis de R. Ḥanina, et Samuel celui de R. Yoḥanan. Mais, objecta Samuel à Rab, selon toi, la femme doit-elle seulement compter depuis la remise de l'acte ? S'il y avait à craindre une cohabitation entre le moment de la rédaction et celui de la remise, on pourrait aussi éprouver la même crainte au sujet de la remise d'un acte de divorce trop vieux (donc, l'instant de la rédaction doit suffire). R. Ḥanina objecta à R. Yoḥanan : d'après ton avis, de compter les mois d'attente à partir du jour de la rédaction, lorsqu'un homme adresse à ses deux femmes deux actes de divorce, dont l'un a été écrit en ce moment et l'autre à une époque postérieure, quoique remis tous deux le même jour, le premier acte sera valable pour libérer l'une (en tant que remontant à une date suffisante), mais l'autre acte n'est pas valable. L'objection faite par Rab à Samuel a été opposée par R. Ḥanina à R. Yoḥanan ; et la réplique de R. Yoḥanan à R. Ḥanina a été reproduite par Samuel à Rab. En fait, la règle est celle-ci : pour l'acte de divorce, on compte l'attente depuis le jour inscrit sur l'acte, à condition que le mari et la femme n'aient plus été seuls ensemble.

« La veuve, est-il dit, doit observer une époque de deuil avant de se fiancer. »

1. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; cf. *Meghillah*, I, 6. 2. Pour la biographie de ce docteur, voir l'ouvrage de M. le rabbin Raphaël Lévy, *un Tanah, Étude sur la vie et l'enseignement d'un docteur juif au 1^{er} siècle* (Paris, 1883, in-8°). 3. C'est le sens adopté par Graetz, *Geschichte* (2^e édit.), IV, p. 420. 4. Cf. B., tr. *Yebamoth*, f. 43^a ; tr. *Guittin*, f. 18^a.

Cette période de temps est de trente jours¹. Toutefois, c'est seulement vrai à l'égard des femmes; mais pour les hommes, cette période comprend l'intervalle de temps qui s'écoule entre les trois grandes fêtes. Cependant, la période de temps ne sera aussi longue que si ce veuf a des enfants; mais s'il n'en a pas, il pourra se remarier de suite (au bout de la semaine de deuil); ou encore, elle sera aussi longue s'il a quelqu'un pour le servir; mais s'il n'a personne auprès de lui pour cela, il peut se remarier de suite; ou encore, elle sera aussi longue s'il n'a pas de petits enfants (qui demandent les soins d'une femme); mais s'il en a, il peut se remarier de suite (pour les faire soigner). Ainsi, à la mort de la femme de R. Tarfon, à peine était-on sorti du cimetière, que ce rabbi dit à la sœur de la défunte: Laisse-toi épouser et élève les enfants de ta sœur. Malgré ce mariage rapide, il ne la connut que trente jours après le décès.

11. Quatre frères ayant épousé chacun une femme, meurent (en laissant d'autres frères); si l'aîné des survivants veut les épouser toutes par lévirat, il en a le droit². Si quelqu'un marié a deux femmes meurt, l'accomplissement du mariage ou du déchaussement pour l'une d'elles dispense l'adjointe du lévirat. Si l'une est apte à épouser un cohen et l'autre est impropre à cet effet, le beau-frère, — au cas où il a recours seulement au déchaussement, — devra le faire opérer par la femme impropre au cohen (afin de ne pas entacher la première); mais s'il veut en épouser une, il peut aussi prendre la première.

Il arriva un jour que, sur treize frères mariés, douze moururent sans laisser d'enfant; et les douze veuves vinrent demander devant Rabbi que le treizième frère survivant les épousât toutes en vertu du lévirat. C'est vrai, dit Rabbi, il devra exercer le lévirat. — Je n'ai pas les moyens de les nourrir toutes, répondit le beau-frère. — Chacune de nous, répliquèrent les veuves, le nourrira lui et sa famille un des douze mois de l'année. — Mais, objecta le beau-frère, qui me nourrira au treizième mois de l'année embolismique. — Je me charge de la nourriture pendant ce mois supplémentaire, dit Rabbi, qui alla prier pour leur prospérité. Puis, tous partirent. Après trois ans, elles revinrent chargées de trente-six enfants (ayant eu chacune un enfant par an), et elles se rangèrent avec leurs enfants dans la cour de Rabbi. Les gens vinrent lui dire: « En bas, toute une bourgade d'enfants vient te saluer ». Rabbi regarda alors par la fenêtre, et, les voyant, demanda ce qu'on lui voulait: « Nous voudrions, dirent les femmes, que tu nous donnes le montant du mois embolismique³ » (selon ta promesse); et Rabbi leur remit cette somme. — Il

1. V. B., tr. *Moëd Qaton*, f. 23^a. 2. C'est une allusion au conseil de ne pas prendre plus de 4 femmes; règle suivie chez les Turcs Sunites, de façon à pouvoir donner une semaine par mois à chaque épouse. 3. Il survient en effet en la 3^e année du cycle lunaire de 19 ans (ou aux ans 3, 6, 8, 11, 14, 17, et 19 du cycle), soit 7 fois en 19 ans.

est écrit (II Samuel, VI, 11) : *L'arche d'alliance de l'Éternel, resta auprès d'Obed-Edom dans sa maison, pendant trois mois; l'Éternel le bénit, etc.* Par quoi le bénit-il ? Par des fils, comme il est dit (I Chroniques, XXVI, 8) : *Tous ces gens sont de la famille des Obed-Edom, eux, leurs fils, leurs frères, gens de valeur, de force, pour l'agriculture, au nombre de soixante-deux, etc.* Chaque femme de ses huit enfants mit au monde par miracle deux enfants par mois ; ce qui est possible de la façon suivante : après sept jours d'impureté et une période de sept jours purs, la femme enfanta ; et après une seconde période de sept jours impurs, suivie de sept jours purs, elle enfantait encore ; soit ensemble seize enfants par mois, et en trois mois quarante-huit enfants ; or, comme le père de son côté eut aussi par sa femme (en ces trois mois) six fils, soit ensemble cinquante-deux, auxquels il faut ajouter les huit premiers ; on arrive au total de soixante-deux. Aussi est-il écrit (ibid.) : *soixante-deux pour la famille d'Obed-Edom.* R. Aba b. Zabda interprète le verset : *l'on appellera son nom en Israël la « maison » du déchaussé* (Deutéron. XXV, 10) ; du terme pléonastique *maison*, on déduit que la femme est libérée par un déchaussement ; comme la cohabitation avec une femme suffit pour déclarer libres les autres femmes adjointes, un seul de ses actes devant suffire, et ce qui est déduit au sujet du déchaussement est applicable à la cohabitation. Est-il permis d'agir à cet égard par ruse (et après avoir consacré toutes les veuves comme femmes, d'en épouser une seule) ? Certes, puisque R. Tarfon (un Cohen), comme un véritable père pour tout Israël, feignit de consacrer trois cents femmes pour épouses en une année de disette¹, afin qu'elles puissent comme ses épouses bénéficier du privilège de manger l'oblation sacerdotale (et il les répudia ensuite). Toutefois l'analogie entre les veuves dont il est question ici et les femmes de R. Tarfon n'est pas complète : chaque femme isolée (sans être mariée avec ce Cohen) n'aurait pas pu manger de l'oblation ; tandis qu'ici chaque veuve seule est apte à épouser le beau-frère (il est donc interdit d'employer la ruse en question). R. Judan b. R. Ismaël eut recours à ce procédé détourné.

12. Celui qui a repris la femme qu'il avait répudiée (mariée à un autre dans l'intervalle de temps), ou celui qui a épousé celle qui l'a déchaussé, ou qui s'est marié avec une parente à un degré prohibé de celle qui l'a déchaussé, devra rompre une telle union interdite ; l'enfant qu'il en aurait eu, serait un bâtard (illégitime), selon l'avis de R. Akiba ; les autres sages ne déclarent pas cet enfant comme tel. Toutefois, tous reconnaissent que l'enfant issu d'un mariage avec une parente à un degré prohibé de celle qui a déchaussé sera illégitime.

13 (14). On nomme *Mamzer* (illégitime) l'enfant issu d'un mariage à un degré interdit ; tel est l'avis de R. Akiba. Simon de Téma nomme ainsi

1. Cf. tr. *Yoma*, I, 1 (t. V, p. 165) ; Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 378.

l'enfant issu d'un mariage conclu malgré la pénalité du retranchement par voie céleste ; et son opinion a été admise comme règle. R. Josué nomme ainsi l'enfant issu d'un mariage passible de la peine capitale infligée par le tribunal.

(15). R. Simon b. Azaï raconte avoir trouvé à Jérusalem un rouleau de généalogie¹, où il était écrit : « un tel est Mamzer (illégitime), né d'un adultère » ; ce qui confirme l'avis de R. Josué.

(16). Si la femme d'un homme meurt, il est permis à ce veuf d'épouser la sœur de celle-ci ; de même, si la femme a été répudiée et qu'ensuite elle meurt, le mari peut en épouser la sœur, même lorsque la défunte a été mariée à un autre. De même, après le décès de la belle-sœur qui incombe à l'homme par lévirat, il lui est permis d'en épouser la sœur, soit qu'il ait été déchaussé par elle et qu'ensuite elle est morte, soit qu'après cet acte elle ait épousé un autre, puis elle est morte.

R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan : une femme répudiée, reprise par son mari, dès qu'elle a été épousée, devient inapte au sacerdoce. Mais n'est-elle pas déjà inapte sans cela, pour avoir été répudiée ? On peut dire qu'elle est, de plus, inapte à manger de l'oblation (n'ayant plus la faculté légale de rentrer à la maison paternelle). R. Zeira ou R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan² : Pour une femme répudiée et reprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, sa fille devient apte à épouser un Cohen ; car l'expression *c'est une abomination* (Deutéronome, XXIV, 4), applicable à la femme qui retournerait avec son premier mari après la répudiation (et le 2^e mariage), se rapporte seulement à la mère, non à son enfant.

R. Yossé b. Ḥanina dit que les diverses opinions émises dans la Mischnâ (§ 13) dérivent toutes de la loi au sujet de la femme du père (Deutéron. XXIII, 1) : *Un homme ne prendra pas la femme de son père, et il ne découvrira pas l'aile de son père* (sentence suivie de la défense : *le bâtard ne vien:tra pas*). R. Akiba interprète ainsi ce rapprochement : comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'elle est interdite au fils, et l'enfant né d'une telle relation illicite serait bâtard ; de même tout enfant issu d'une relation entre parents à degré prohibé est considéré comme bâtard. Mais, fut-il objecté, quoique l'union d'une veuve et d'un grand-prêtre soit interdite, l'enfant issu de cette union n'est-il pas tenu pour bâtard ? Là, c'est différent, parce que le texte biblique spécialise que c'est une profanation pour le grand-prêtre de se marier ainsi (mais non un acte illégitime). Simon de Teman interprète ainsi le rapprochement de ces deux lois : pour la relation illicite avec la femme du père, il y a cette particularité que l'infraction entraîne la pénalité du retranchement par voie céleste, et l'enfant qui serait issu d'une telle union serait

1. Cf. J., tr. *Tuanith*, IV, 2 (t. VI, p. 180). 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 12 (14).

bâtard ; de même l'enfant est illégitime s'il est issu de toute union illicite dont l'accomplissement est passible de ladite pénalité. Mais, fut-il objecté, l'infraction volontaire aux lois des menstrues est aussi passible de cette pénalité, et pourtant l'enfant issu d'une union en ce cas n'est pas illégitime? Il y a cette distinction à établir qu'à son sujet le texte n'emploie pas le terme *parenté de la chair* (usitée pour les relations prohibées). Enfin, R. Josué interprète ainsi ce rapprochement : Comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'en cas de relation illicite on est passible de la peine capitale, infligée par le tribunal, et l'enfant issu de cette union est illégitime ; de même, chaque fois que l'infraction à la défense d'une relation illicite entraîne cette pénalité, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime. Bien que R. Josué dise ' qu'en cas d'union incestueuse avec sa sœur, l'enfant qui en naîtrait est susceptible d'entrer dans la communauté (n'est pas *mamzer*), il reconnaît que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. De même, bien que R. Simon b. Juda dise au nom de R. Simon que si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite l'enfant issu de là n'est pas bâtard, ils admettent que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. Ainsi, un homme se présenta devant Rab et lui dit : puisque la mère de cet homme l'a enfanté par relation avec un araméen, comment faut-il le considérer? Rab le déclara digne d'être reçu comme juif. R. Hama b. Gouria lui dit alors : Hâte-toi de t'en aller avant l'arrivée de Samuel, qui déclarerait un tel enfant impropre à être reçu en Israël. Bien que Rab dise : si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union n'est pas bâtard, il reconnaît pourtant que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que l'avis de R. Simon de Témaïn l'emporte comme règle? (Pourquoi préférer la généralisation de la pénalité du retranchement?) C'est que, dit R. Yossé b. R. Hanaïna, du passage où tous les cas de relations prohibées sont réunies avec indication de la peine du retranchement, on a déduit que la relation avec le père de la femme est passible de cette peine, et l'on a conclu qu'en chaque cas d'application de cette pénalité, l'enfant issu de là est bâtard. Est-ce que R. Yossé b. Hanaïna ne se contredit pas, puisqu'ici il tire ses déductions de la généralité, tandis qu'ailleurs il les tire d'un cas particulier? Ainsi, il a été enseigné² : par l'expression *préceptes de l'Éternel* (Lévitique, IV, 22), on aurait pu croire que le devoir d'offrir ce sacrifice incombe aussi à ceux qui auraient mangé par erreur des reptiles, ou autres objets répugnants ; c'est pourquoi on a lieu de procéder à cette analogie et de dire : puisqu'ici aussi bien qu'ailleurs (Nombres, XV, 24), au sujet de l'idolâtrie, on emploie l'expression *aux yeux de la communauté*, on en conclut que dans l'un et l'autre cas, il s'agit de crimes dont l'infraction involontaire entraîne l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation, et l'in-

1. *Ibid.* 2. J., tr. *Heraïoth*, II, 4.

fraction volontaire est passible de la pénalité du retranchement. Peut-être y a-t-il lieu de déduire, à l'inverse, de ce qu'au sujet de l'idolâtrie l'infraction volontaire est passible de la peine infligée par le tribunal, qu'en ce cas seul l'équivalent involontaire exige l'offre du sacrifice d'expiation ? R. Yossé b. Hanina répond : dans le passage biblique où la défense de l'idolâtrie enseigne la règle pour tout ce qui est passible (au cas volontaire) de la peine du retranchement, il est seulement question, pour l'idolâtrie, de cette même pénalité du retranchement ; tandis que l'application de la peine capitale par le tribunal humain se trouve énoncée ailleurs. Est-ce que R. Yossé b. Hanina ne se contredit pas, puisque plus haut au sujet des relations prohibées, il fait la déduction de la pénalité générale (ou du retranchement), tandis qu'ici pour l'idolâtrie il s'en tient à la pénalité particulière (de la peine de mort par le tribunal) ? Voici pourquoi il faut procéder ainsi : d'après la règle générale pour les relations illicites, on a pu apprendre la règle en cas d'infraction involontaire pour l'obligation du sacrifice, puis conclure d'après la question d'idolâtrie pour tous les cas d'obligation des sacrifices. Mais on ne saurait dire à l'inverse qu'après avoir généralisé les relations illicites pour la détermination des bâtards, le cas spécial de la relation interdite avec la femme du père puisse enseigner les règles pour les bâtards.

De ce que la Mischnâ dit (§ 16) : « il est permis d'en épouser la sœur, » il résulte que c'est interdit pour la mère. Mais R. Jacob b. Aha n'a-t-il pas dit plus haut (II, 1) au nom de R. Eléazar : « Lorsqu'une veuve attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce beau-frère d'épouser la mère de la veuve défunte » ? C'est vrai ; mais comme il vient d'être dit : « Lorsqu'après avoir déchaussé le beau-frère la veuve meurt, il est permis à ce dernier d'en épouser la sœur », mais non par conséquent la mère ; voilà pourquoi il est aussi parlé en dernier lieu de la sœur.

CHAPITRE V

1. R. Gamaliel dit : en fait de lévirat, on n'octroie pas de divorce après le premier ; et après la promesse donnée, on ne fait pas d'autres engagements : après la cohabitation, il n'y en aura pas d'autre, et une fois le déchaussement opéré, on ne renouvelle pas cet acte. Les autres sages disent : il survient parfois qu'un acte de divorce soit remis après le premier, ou qu'une parole donnée soit remplacée par une autre promesse, mais ils n'admettent plus aucune modification après la cohabitation, ou après le déchaussement.

— 1. Comme les sages ont dit que la promesse de mariage engage une

1. En tête est un passage que l'on retrouve ci-dessus, II, 1.

femme en partie et la laisse libre en partie, de même ils disent¹ que l'acte de divorce libère une femme en partie, tout en la laissant partiellement engagée (sous le rapport du lévirat, il ne peut plus l'épouser et doit pourtant être déchaussé). Pourquoi l'acte de divorce ne libère-t-il pas la femme complètement en cas de lévirat, par raisonnement *a fortiori* ? Puisqu'une femme ordinaire, que la cérémonie du déchaussement ne suffirait pas à libérer, devient libre par le divorce ; ne serait-il pas juste qu'un tel acte libère une belle-sœur veuve, que le déchaussement rend libre d'épouser autrui ? Non, parce que le texte biblique dit de cette veuve : *elle déchaussera* ; donc par cette cérémonie seule, elle devient libre, non par l'acte de divorce. Mais alors pourquoi ne pas dire que l'acte de divorce n'a aucune influence sur sa situation ? Parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *elle ne sera pas à un homme étranger* (mots superflus après la prescription d'accomplir le lévirat) ; or, à quel cas s'applique ce verset ? Lorsque le beau-frère cohabite avec la dite veuve, elle devient sa femme ; s'il est déchaussé par elle, elle peut aller épouser un étranger ; le seul but de ce verset est donc de nous apprendre la règle à suivre en cas de remise d'acte de divorce par un tel beau-frère à sa belle-sœur veuve (il ne peut plus l'épouser). De même R. Hiskia a enseigné : on sait que si le beau-frère a fait remettre à sa belle-sœur un acte de divorce, elle devient interdite aussi bien à lui qu'aux autres frères ; au premier on applique l'expression pléonastique *qu'il a renvoyée* (ibid., XXIV, 2 et 4), et aux autres frères on applique la terminaison féminine (également superflue) de ce mot. Pourquoi l'acte du déchaussement ne libère-t-il pas une femme ordinaire, par analogie avec la belle-sœur ? Puisque la belle-sœur, qu'un acte de divorce ne suffit pas à libérer, devient libre par le déchaussement ; à plus forte raison cette cérémonie devrait-elle libérer la femme ordinaire, qu'un acte de divorce libère également ? Non, parce qu'il est dit (ib. 3) : *Il lui écrira une lettre de séparation* ; donc cette lettre seule la libérera, non une autre cérémonie. Pourquoi, pour une simple femme, le divorce ne la libère-t-il pas en partie, tout en maintenant en partie son état conjugal ? C'est qu'au sujet de la belle-sœur il est dit : *elle ne sera pas à un homme étranger*, tandis qu'on ne saurait appliquer cette distinction à une femme ordinaire (répudiée).

Puisqu'il a été dit², selon R. Simon, qu'il y a doute sur le point de savoir si la promesse de mariage acquiert la femme ou non, dira-t-on de même qu'il y a doute sur le point de savoir si la lettre de divorce libère une femme ou non ? On peut répondre par cet enseignement : Selon R. Simon, si le beau-frère a cohabité avec la veuve avant tout acte, on n'attachera aucune valeur à ce qui sera accompli plus tard ; mais si la cohabitation a eu lieu plus tard, ce qui sera fait ensuite sera valable. C'est vrai pour une cohabitation accomplie après la remise de l'acte de divorce ; mais si elle avait eu lieu après la promesse de mariage, on se trouverait forcément en présence de ce dilemme : ou la promesse entraîne l'acquisition de la femme, et nul acte postérieur ne sera va-

1. Ci-dessus, II, 2, et B., tr. *Qiddouschin*, f. 14^a. 2. Ci-dessus, II, 4.

lable ; ou la promesse n'entraîne pas l'acquisition, et la cohabitation doit avoir cette valeur, de façon qu'en ce cas aussi tout acte accompli ensuite devienne nul ? Il est donc forcément question d'une cohabitation effectuée avec la remise du divorce. Ceci prouve que l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve, tout en la maintenant partiellement engagée. Est-ce que R. Gamaliel, comme R. Simon, met en doute la question de savoir si la promesse de mariage équivaut à l'acquisition ou non, et partage-t-il aussi le doute émis par R. Simon de savoir si l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve ou non ? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit : R. Gamaliel reconnaît, d'accord avec les Sages, qu'un acte de divorce peut suivre la promesse, comme celle-ci peut suivre le divorce ; le divorce survient parfois après la cohabitation, qui suit la promesse, et il arrive parfois qu'il y a une promesse après la cohabitation et le divorce.

La remise de l'acte du divorce après la cohabitation et la promesse de mariage a lieu en ce cas : Si trois belles-sœurs incombent à un beau-frère par levirat, il fait une promesse à l'une, cohabite avec l'autre, et envoie un acte de divorce à la troisième (en ce cas, R. Gamaliel reconnaît que l'acte remis à la troisième suffit pour interdire au beau-frère ses parents à un degré prohibé). Ceci prouve que la promesse engage la femme en partie, et la laisse aussi partiellement en son état actuel ; car si l'on disait que, selon R. Gamaliel, il y a doute à savoir si la promesse équivaut à l'acquisition ou non, on se trouverait en présence de ce dilemme : si la promesse fait acquérir, tout mariage accompli plus tard est nul ; si la promesse ne fait pas acquérir, la cohabitation suivante (avec la seconde belle-sœur) suscite l'acquisition, et la remise suivante de l'acte de divorce serait sans effet ; il faut donc en conclure que la promesse engage en partie la femme, et la laisse libre en partie. Voici un exemple de promesse après la cohabitation et le divorce : trois belles-sœurs incombent par levirat à un beau-frère, qui remet l'acte de divorce à l'une, cohabite avec l'autre et fait une promesse de mariage à la troisième. Ceci prouve que le divorce libère une telle veuve en partie, tout en maintenant partiellement son état de femme engagée : car si l'on disait que (selon R. Gamaliel) il y a doute sur le point de savoir si l'acte de divorce libère entièrement ou non, on aurait ce dilemme : ou cet acte libère, et tout ce qui sera accompli ensuite sera inutile ; ou bien il ne libère pas, et la cohabitation qui suit (avec la seconde) libère les autres ; de sorte qu'il n'y a plus lieu d'accomplir d'autre acte. Il faut donc admettre que l'acte de divorce libère une telle veuve en partie, et maintient en partie son premier état.

Est-il bien vrai que R. Gamaliel se range à l'avis de R. Simon (disant que la promesse provoque seulement une acquisition partielle), puisqu'il dit qu'il n'y a pas lieu de faire une promesse après une autre promesse déjà faite envers une belle-sœur, conformément à R. Simon qui professe le doute au sujet de la promesse ? C'est donc que le motif de l'un n'est pas le même que celui de l'autre : l'un, savoir R. Gamaliel, est d'avis que toute acquisition

devant provenir du fait de la seconde promesse a déjà été effectuée par la première promesse ; de même, toute libération que provoquerait un second acte de divorce serait déjà réalisée par l'effet du premier divorce (aussi, selon lui, il n'y a pas lieu de les renouveler). L'autre, savoir R. Simon, raisonne ainsi (à cause du doute qu'il professe) : Si la première promesse a provoqué l'acquisition, ce n'est pas à dire que la seconde aura le même effet, et si la première n'a pas suscité d'acquisition, il se peut que la seconde ne la suscite pas non plus ; de même, si le premier acte de divorce libère cette veuve, peut-être le second ne la libère-t-il pas, et si le premier acte ne la libère pas, il se peut encore que le second acte ne la libère pas davantage. Or, selon l'avis de R. Gamaliel (qu'il y a lieu parfois de remettre un acte de divorce après la promesse, de façon à annuler celle-ci), quel sera l'effet de l'acte de divorce s'il suit la promesse, ou que provoquera la promesse si elle suit le divorce remis après une promesse ? Voici d'abord un exemple de la première hypothèse : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse à la première, puis lui remet un acte de divorce (pour se dégager), et il remet aussi un tel acte à la seconde ; s'il est entendu que l'acte de divorce libère entièrement, et annule l'acquisition suscitée par la promesse en raison du divorce remis, l'acte de divorce remis à la seconde n'a plus de raison d'être (pour rendre les parentes interdites), et il n'y a pas lieu de remettre un acte de divorce après la remise de celui qui a suivi la promesse ; s'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas (celle que la promesse avait acquise), l'on suppose qu'à l'égard de l'acquisition faite par la promesse, c'est comme s'il n'y avait pas d'acte de divorce (au sujet de l'acquisition) ; et, par suite, il y a lieu de remettre le divorce après la remise du contrat qui a suivi la promesse. Voici maintenant un exemple de promesse effectuée après la remise de l'acte de divorce qui a suivi la promesse (à l'une) : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse de mariage à l'une et lui donne ensuite un acte de divorce (pour se dégager), puis il fait une promesse à la seconde. Or, s'il est entendu que l'acte de divorce libère plus que la promesse n'a fait acquérir, c'est comme s'il n'y avait pas eu de promesse ; par conséquent, il y a possibilité de promesse après l'acte de divorce qui a suivi la promesse (laquelle dernière serait valable). S'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas plus que la promesse n'a produit d'effet, c'est qu'il faut tenir compte de cette promesse ; par suite, il n'y a pour ainsi dire pas de promesse après l'acte de divorce qui suit la promesse.

Selon l'opinion de R. Gamaliel, est-ce qu'une cohabitation impropre, venant après une autre cohabitation analogue est effective ou non, comme une cohabitation d'un enfant de neuf ans après une autre semblable, ou une cohabitation impropre après celle d'un enfant de neuf ans, ou celle d'un enfant de neuf ans après une cohabitation impropre ? Est-ce qu'en dehors de tels cas les autres sages se conforment à l'avis de R. Gamaliel, en disant que lorsqu'il

s'agit d'une belle-sœur pour un beau-frère, il n'y a pas de promesse après l'engagement déjà fait ? Voici un exemple de seconde promesse, après une autre déjà faite par le beau-frère : Lorsqu'après avoir promis le mariage à sa belle-sœur, le beau-frère lui remet un acte de divorce, puis lui renouvelle sa promesse de mariage ; or, s'il est admis qu'une promesse est possible, après une autre déjà faite (et annulée), la veuve ne doit pas devenir libre par la remise de l'acte de divorce ; mais s'il est entendu que la seconde promesse est sans effet, la veuve devrait être libérée par l'acte de divorce ; donc, à quoi bon un second divorce ? (toutes ces questions ne sont pas résolues).

R. Judan fit une objection : Si quelqu'un, est-il dit¹, consacre une femme pour qu'elle lui appartienne dans un mois, et que pendant l'intervalle de temps la sœur de cette même femme lui incombe par lévirat, dira-t-on aussi que l'on n'admet pas de promesse après celle qui a déjà été faite, et qu'en conséquence le lévirat n'a pas de prise sur cet homme, déjà engagé avec la sœur de la belle-sœur veuve ? Quant à ce que dit sur ce sujet R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, qu'un nombre infini de consécérations peuvent être valables dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'engagement et la réalisation du mariage, c'est contraire à l'avis de R. Gamaliel (d'après lui, le devoir du lévirat qui surviendrait avant la réalisation du mariage ne l'emporterait pas sur une promesse antérieure) ? Non, R. Gamaliel est seulement d'avis qu'après un acte de divorce remis, ou une promesse déjà faite, un autre acte analogue est nul (mais non s'il survient un cas nouveau de lévirat).

2. Si par exemple quelqu'un a promis à sa belle-sœur veuve de l'épouser, puis lui remet le divorce, il faut aussi qu'il soit déchaussé par elle (pour parfaire sa renonciation) ; de même, si après lui avoir promis le mariage il se laisse déchausser par elle (pour refus), il doit en outre lui remettre un acte de divorce. Lorsqu'après lui avoir promis le mariage il s'unit à elle, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle.

Il résulte de ceci que l'acte de divorce libère plus que n'engage la promesse de mariage² ; car, si l'on disait qu'il ne libère pas davantage, le beau-frère qui remet cet acte n'aurait qu'à dire : « J'entends que l'acte de divorce libère la veuve seulement en tant que ma promesse de mariage l'a engagée » (de sorte que tout autre pourrait l'épouser) ; de plus, il pourrait même dire : « ce que ma promesse a acquis ne sera pas délié par cet acte », puisqu'au sujet du divorce la Bible emploie le terme *rupture*, laquelle n'est pas applicable tant qu'il y a contrainte par lévirat (c'est donc que le divorce libère davantage). Un déchaussement, quoiqu'impropre (s'il a lieu après la promesse), libère l'épouse adjointe. Et à quel point de vue parle-t-on de cette libération ? S'il vient une autre personne qui consacre cette adjointe, la consécration aura la

1. Pour les détails explicatifs, voir plus haut, III, 4, fin, p. 48. 2. Et même du peu de contrainte au lévirat qui résultait de la promesse, selon l'observation additionnelle du commentaire.

validité voulue comme mariage¹. Si une autre personne vient consacrer pour femme celle-là même qui a déchaussé le beau-frère (avant la remise du divorce), dira-t-on qu'en raison de la cessation de contrainte au lévirat, le mariage est effectif, ou ne l'est-il pas, puisqu'il faut encore l'acte de divorce pour annuler l'effet de la promesse de mariage ? (question non résolue). — R. Aba b. Mamal dit : des termes de notre Mischnâ, disant « lorsqu'après lui avoir promis le mariage, le beau-frère s'unit à la belle sœur, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle », il est prouvé que ce devoir consiste à consacrer cette femme, puis à s'unir à elle ; car, si ce procédé est recommandé comme règle à l'égard d'une belle-sœur, pour laquelle on ne parle pas de consécration ; à plus forte raison en est-il de même d'une femme ordinaire, que l'on est tenu de consacrer d'abord (par la cérémonie du mariage).

3. Si le beau-frère, après avoir donné à la veuve un acte de divorce, lui promet de l'épouser, le beau-frère sera tenu à la fois de la divorcer de nouveau et de se laisser déchausser². Il en sera de même si, après avoir remis l'acte de divorce, il cohabite avec elle³. Si après avoir remis l'acte de divorce il se fait aussi déchausser, rien n'est plus nécessaire après ce dernier acte⁴.

(4). Si après le déchaussement il lui promet de l'épouser, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'unit à elle, ou si après s'être uni à elle il lui promet le mariage, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'est laissé déchausser, aucun acte n'est plus exigible après les procédés du lévirat (union ou déchaussement), soit qu'il s'agisse d'une seule belle-sœur pour un beau-frère, soit de deux belles-sœurs.

Il devra remettre un acte de divorce, en raison de la cohabitation, puis accomplir le déchaussement, pour se dégager de la contrainte au lévirat qui lui incombait. Ceci prouve qu'une cohabitation inappropriée ne libère pas d'une telle obligation (et le divorce seul ne suffit pas). Cependant, comment se fait-il qu'un déchaussement, même impropre, dégage du lévirat (selon la fin du § 3), tandis qu'une cohabitation inappropriée ne dégage pas ? Comme le principe du déchaussement est de rendre la femme inapte à épouser le beau-frère, cet acte libère en tous cas ; tandis que le principe de la cohabitation étant au contraire d'unir les époux, elle ne dégage pas toujours. Mais on devrait dire

1. D'ordinaire, un déchaussement imparfait ne libère qu'à demi. Voir ci-dessus, III, 1. 2. Si par le premier acte de divorce, toute l'obligation du lévirat n'est pas suspendue, la promesse du mariage qui suit devient en partie valable ; par conséquent, il faudra un nouveau divorce, outre l'acte du déchaussement, pour obvier au maintien de l'obligation partielle du lévirat. 3. Il faudra un second acte de divorce, parce qu'elle est devenue sa femme ; et cependant, il devra se laisser déchausser, parce qu'en raison du divorce préalable, la cohabitation était illégitime. Ils devront donc se séparer. 4. A ce moment, cette personne est comme étrangère au beau-frère.

qu'elle ne libère pas au point de vue de l'allègement (de la dispense du déchaussement), tandis qu'elle libérerait en fait d'aggravation, par exemple sous le rapport suivant : si une autre personne que le beau-frère a consacré pour femme l'épouse adjointe, le mariage serait valable ? (Pourquoi ne pas admettre que celle-ci a été dégagée du lévirat par la cohabitation de la première veuve) ? R. Judan répond : tu peux faire valoir pour raison que toute belle-sœur qui n'est pas entièrement au dehors et libre d'épouser un étranger (aussi longtemps qu'il lui incombe une part de contrainte du lévirat) est toujours considérée comme située à l'intérieur¹ (engagée), jusqu'à ce qu'elle sorte tout-à-fait (qu'elle soit libérée).

Bien qu'il soit dit (§ 4) qu'après le déchaussement, nul acte n'a plus de valeur effective, pourtant la cohabitation qui aurait lieu après le déchaussement avec une telle veuve la rendrait inapte à épouser un Cohen (comme répudiée). Mais est-ce que, sans cela, elle n'est pas déjà inapte à épouser un Cohen, puisqu'elle a accompli le déchaussement ? On veut dire de plus qu'elle devient inapte à manger de l'oblation sacerdotale, faculté qu'elle avait auparavant (elle perd, dès lors, ce privilège). Mais est-ce que la cohabitation avec la belle-sœur qui a déchaussé son beau-frère la rend inapte à manger de l'oblation ? (Est-il juste de considérer ce beau-frère comme un étranger pour elle, avec ses conséquences légales d'exclusion) ? C'est qu'il s'agit d'une cohabitation avec les autres beaux-frères (crime passible de la peine du retranchement et de la perte du privilège de l'oblation). Ceci est justifié d'après l'avis de celui qui dit² : si l'homme déchaussé cohabite avec celle qui l'a déchaussé, il n'est pas passible du retranchement, et si ses frères agissaient de même, ils seraient passibles de cette peine ; mais, d'après son interlocuteur, on serait d'avis que, soit le frère qui a été déchaussé³, soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant la belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu (en raison de la simple infraction d'une défense, la veuve ne devrait pas être inapte à manger de l'oblation) ; si donc la cohabitation rend impropre à manger de l'oblation, en cas de déchaussement opéré, c'est qu'il s'agit de la femme adjointe. Par conséquent, on peut adopter cette hypothèse d'après l'explication donnée que tous s'accordent à déclarer la culpabilité en cas de relation avec l'épouse adjointe ; mais, d'après l'autre interlocuteur, disant que même pour la relation avec l'adjointe, comme pour celle qui a déchaussé, le beau-frère n'est pas coupable, pourquoi y a-t-il inaptitude ? Il faut donc admettre qu'il s'agit de relation entre les autres frères et l'adjointe. Mais ceci aussi est admissible d'après le premier avis, disant qu'il y a dispense égale pour relation avec celle qui a déchaussé, soit de la part de celui qui a été déchaussé, soit de la part des autres frères, et qu'il y aurait une pénalité en cas de relation avec l'adjointe ;

1. Cf. ci-dessus, II, 2, fin, et ci-après, XIII, 6, fin. 2. D'après R. Yohanan, ci-dessus, I, 1, p. 8. 3. Il serait juste alors que la femme soit inapte pour un cohen.

mais comment l'expliquer d'après l'autre avis, disant qu'il n'y a de culpabilité, ni pour relation avec celle qui a déchaussé, ni pour relation avec l'épouse adjointe, soit de la part de celui qui a déchaussé, soit de la part des autres frères? Il faut donc expliquer que c'est conforme à l'avis de R. Akiba qui dit¹ : si l'on a épousé la femme qui vous a déchaussé, il faut ensuite se séparer d'elle, et l'enfant issu d'une telle union serait illégitime (une telle cohabitation donc rend inapte à manger de l'oblation). R. Yossé dit : notre Mischnâ est justifiable même d'après d'autres rabbins, en admettant le cas où le beau-frère qui incombe à cette veuve par lévirat est un cohen, et par sa cohabitation (légale) elle a été profanée (rendue inapte à manger de l'oblation).

« Si après la remise de l'acte de divorce, est-il dit, le beau-frère se fait déchausser, nul acte postérieur n'a de valeur. » Mais n'est-ce pas déjà dit au commencement? On l'a répété, afin de pouvoir ajouter à la suite : « soit une belle-sœur, soit deux. » — Puisque notre Mischnâ parle du cas où, après avoir opéré le déchaussement, le beau-frère a de nouveau promis le mariage, est-ce à dire, si l'on consacre comme femme celle qui vous a déchaussé, que le mariage n'est pas effectif? (est-ce qu'après le déchaussement valable, le mariage est sans effet?) On peut expliquer la Mischnâ, soit d'après les rabbins en supposant une promesse inconsciente, soit d'après Rabbi qui admet seulement la validité du mariage avec celle qui a déchaussé s'il y a bien eu consécration en vue du mariage, mais non si c'est pour tenir sa promesse faite à la belle-sœur, car elle ne lui incombe qu'imparfaitement. En effet, dit R. Aba, on a enseigné : la promesse engage, qu'elle ait été faite sciemment ou non, selon Rabbi; les autres sages disent qu'elle engage seulement au cas où elle a eu lieu sciemment. Toutefois, Rabbi se range à l'avis des autres sages et dit que le mariage doit être fait en connaissance de cause pour entraîner l'acquisition. Voici la raison de son avis : la cohabitation comme la promesse fait acquérir la femme; comme la première est effective en tous cas (même inconsciemment), il en sera de même de la promesse. Et puisque Rabbi déclare que la promesse équivaut à l'acquisition, même si elle est inconsciente, l'effet de l'acte du divorce aura-t-il une égale valeur aux deux cas pour libérer la belle-sœur? Non, car s'il est vrai que Rabbi accorde autant de valeur à la promesse inconsciente qu'à celle qui est consciente, c'est que la cohabitation entre gens nubiles est en tous cas effective, même inconsciente, tandis qu'on ne saurait admettre qu'un acte de divorce libère s'il a été remis inconsciemment, lorsque l'acte du déchaussement doit être conscient, pour libérer la veuve du lévirat.

(5). Si un beau-frère, ayant deux belle-sœurs veuves qui lui incombent par lévirat, promet le mariage à chacune d'elles, il devra remettre

1. Ci-dessus, IV, 13.

d'abord un acte de divorce à chacune ¹ d'elles, et se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il promet à l'une de l'épouser, et remet à l'autre un acte de divorce, il devra remettre aussi un acte de divorce à la première et se laisser déchausser ². Si, après avoir promis le mariage à l'une, il cohabite avec l'autre, il devra les divorcer toutes deux (l'une à cause de la promesse, l'autre à cause de la cohabitation), puis se laisser déchausser par l'une d'elles afin de dégager l'autre du devoir de lévirat). S'il promet à l'une le mariage, et se laisse déchausser par l'autre ³, il devra remettre un acte de divorce à la première.

(6). S'il a remis un acte de divorce à chacune d'elles, il doit se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il a divorcé l'une et cohabité avec l'autre, il devra divorcer aussi la seconde (qu'il ne peut pas garder comme épouse, en raison du divorce d'avec la première), et se laisser déchausser par elle (en raison de l'illégitimité de la cohabitation); et il en sera de même s'il a remis le divorce à l'une et fait une promesse à l'autre. Enfin, s'il a divorcé l'une et s'est laissé déchausser par l'autre, il n'y a plus d'autre acte à accomplir après le déchaussement.

D'après l'avis de Rabbi (qui a dit plus haut que la promesse équivaut à un engagement forcé, même si elle est inconsciente), est-ce que la promesse faite par un garçon âgé de neuf ans a également une valeur contractante? Non; car, pour un homme fait, la cohabitation qui doit suivre achèvera ce que la simple promesse a d'imparfait au point de vue de l'acquisition, tandis que l'on n'en saurait dire autant d'un enfant non nubile; car, si sa promesse donnée était effective (en ce sens que son acquisition est partielle, et laisse la femme en partie libre), il n'y aurait pas de différence entre sa cohabitation (qui n'engage qu'en partie) et sa promesse. Selon d'autres, on pourrait objecter que, si sa promesse était valide, il n'y aurait pas de distinction entre la promesse d'un homme fait et celle de l'enfant (c'est donc qu'elle est nulle). Samuel dit au nom de R. Méir ⁴: on considère la cohabitation accomplie par un enfant, âgé de neuf ans et un jour, comme la promesse émanant d'un homme fait (c'est une acquisition partielle). Et comme il vient d'être dit que la cohabitation de ce garçon équivaut à la promesse d'un homme, de même le déchaussement opéré par un garçon de cet âge équivaut à la remise d'un acte de divorce à la belle-sœur par l'homme fait (il ne la libère pas entièrement, et la rend seulement inapte à épouser un Cohen). Les autres sages disent: le déchaussement opéré sur un beau-frère âgé de neuf ans et un jour n'a pas de valeur (il est sans

1. Selon l'avis des autres sages au § 1, la promesse serait valable même pour la seconde belle-sœur. 2. Le divorce d'avec la seconde provoque l'interdit d'union même avec la première; donc le beau-frère devra remettre le divorce, en raison de sa promesse, et, de plus, se laisser déchausser pour se dégager du lévirat. 3. Cf. ci-après, XII, 8, fin. 4. Cf. ci-après, X, 9 (8).

conséquence légale pour la belle-sœur veuve). Pourquoi alors dire que la cohabitation par un garçon de cet âge avec sa belle-sœur équivaut à la promesse d'un homme fait ? C'est que la cohabitation par un homme a une valeur contractante, même si elle a eu lieu inconsciemment (et, pour un enfant, qui n'a pas encore conscience de ses actes, elle équivaut du moins à la promesse d'un grand) ; tandis que le déchaussement d'un garçon de cet âge ne pourra pas être plus valable que le divorce d'un grand, puisque même le divorce d'un grand libère seulement s'il a eu lieu en connaissance de cause.

5 (7). Si quelqu'un s'est laissé déchausser par l'une de ses belles-sœurs, puis par l'autre, ou s'il s'est laissé déchausser par l'une, et a promis le mariage à l'autre, ou s'il lui a remis un acte de divorce (après le déchaussement), ou s'il a cohabité avec elle, ou si après avoir cohabité avec l'une il en a fait autant avec l'autre, ou s'il a ensuite promis le mariage à la seconde, ou lui a remis le divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, ce qui a été accompli après le déchaussement (ce qui est fait pour la seconde) n'a plus de valeur juridique à ce moment pour le lévirat, soit qu'il s'agisse d'un beau-frère en présence de deux belles-sœurs, soit de deux beaux-frères pour une seule belle-sœur.

6 (8). S'il s'est laissé déchausser par une belle sœur, puis lui promet de l'épouser, ou la répudie, puis s'unit à elle (par la cohabitation), ou si après la cohabitation il s'engage à l'épouser, ou s'il la répudie puis se laisse déchausser, aucun acte accompli après le déchaussement n'a de valeur, soit de suite au commencement, soit au milieu (un peu plus tard), soit à la fin¹. Si la cohabitation a eu lieu d'abord, tout acte accompli après elle est sans valeur ; mais si elle a eu lieu plus tard, ou tout à la fin, l'acte accompli ensuite est valable². R. Néhémie dit : qu'il s'agisse de cohabitation ou de déchaussement, soit de suite, soit plus tard, soit tout à la fin, nul acte n'a de valeur contractante³ après l'une de ces cérémonies.

Là-bas (à Babylone), on explique quel est le motif de R. Néhémie (pourquoi même plus tard, ou tout à la fin, aucun de ces actes n'a de valeur) : c'est qu'une cohabitation, même impropre (par exemple après la remise de l'acte

1. Par l'expression « plus tard » (ou : au milieu), on entend le cas de la remise du divorce à l'une, et du déchaussement par l'autre, suivi d'une promesse de mariage à l'une : la promesse est alors nulle. Par le terme « à la fin », on entend le cas d'une promesse faite à la belle-sœur, suivie de la remise du divorce, puis du déchaussement ; si donc on promet de nouveau le mariage, il n'est plus besoin de divorce, le déchaussement tenant lieu de cet acte juridiquement. 2. Si p. ex. on a divorcé avec une belle-sœur et cohabité avec l'autre, la promesse faite à la troisième sera valable, au point que les parentes à un degré prohibé seront interdites au beau-frère. 3. Par conséquent, un divorce sans déchaussement suffit, et une nouvelle promesse de mariage serait nulle.

du divorce), libère la veuve. Or, d'après les rabbins de Babylone, toute cohabitation, soit qu'elle suive la promesse faite, soit qu'elle suive la remise de l'acte du divorce, a la faculté de libérer la belle-sœur veuve ; selon les rabbins d'ici, la cohabitation qui suit la promesse (régulière) libère de la contrainte du lévirat, non celle qui suit la remise du divorce (en raison d'un degré moindre de gravité). Est-ce que les rabbins de là-bas (Babylone) n'avaient pas entendu dire par R. Ila, au nom de R. Yohanan, que les trois avis de R. Néhémie, de R. Simon et de R. Ismaël, reviennent au même ? Or, il a été enseigné¹ : Si à un seul beau-frère trois belles-sœurs incombent par lévirat, qu'il a fait une promesse de mariage à l'une, qu'il a cohabité avec l'autre, et remis un acte de divorce à la troisième, selon R. Néhémie, il faut à la première remettre un acte de divorce (pour dégager sa promesse), puis se laisser déchausser (pour éviter la contrainte du lévirat) ; quant à l'acte accompli après la cohabitation avec la seconde (seule valable), il est sans valeur, par *a fortiori* : puisqu'après le déchaussement, la veuve devient impropre pour le cohen, soit qu'elle ait cohabité, soit qu'elle ait déchaussé, et nul acte postérieur n'a de valeur, à plus forte raison en sera-t-il de même pour la cohabitation², car elle ne rend pas la femme impropre au cohen, et peu importe que celle-ci ait cohabité, ou qu'elle ait déchaussé. Les autres rabbins interdisent toute union avec aucune des parentes à degré prohibé de toutes trois³ ; aussi, faut-il remettre un acte de divorce à chacune des trois, et se laisser déchausser par l'une d'elles.

CHAPITRE VI

1. L'union avec la belle-sœur est effective (en ses conséquences légales), dès que le beau-frère s'est joint à elle, même involontairement (croyant avoir affaire à une autre), ou volontairement (par dissolution, non par lévirat), soit de gré, soit par violence, ou si l'homme a accompli l'union par erreur, mais la femme ne l'ignorait pas (sachant à qui elle s'unissait), ou si l'homme savait avec qui il se joignait, mais elle l'ignorait, ou si l'homme était forcé et non la femme, ou si elle était forcée et non lui, soit que la cohabitation ait seulement été commencée, soit qu'elle ait été achevée⁴ ; et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre.

Notre Mischnâ dit : « l'union est effective, lors même que l'homme l'a accomplie par erreur, mais la femme agissait en connaissance de cause, ou si l'homme savait à qui il se joignait, mais elle l'ignorait. » R. Hiyâ a enseigné (dans une Braïtha) qu'il en est de même si tous deux ignoraient à qui ils

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VII. 2. Et, après elle, nul acte n'aura de valeur légale. 3. Après une cohabitation même impropre, l'acte a une valeur contractante. 4. Selon la Loi, cette union suffit pour conclure le mariage en cas de lévirat.

avaient affaire, ou même si tous deux le savaient. On avait cru devoir en conclure qu'un homme sain d'esprit, qui a toute sa raison, acquiert ainsi une femme, soit que la cohabitation ait eu lieu sciemment, soit qu'elle ait eu lieu sans connaissance, mais que le sourd-muet, qui n'est pas pourvu de raison, acquiert seulement la femme s'il se joint à elle sciemment. Toutefois, on a trouvé un enseignement de R. Hija qui dit¹ : soit un sourd, soit un sot, qui a cohabité avec sa belle-sœur par lévirat, l'a acquise, et dès lors l'épouse adjointe se trouve libérée. — De l'expression *son beau-frère l'épousera* (Deutéron. XXV, 5), on conclut qu'il la doit épouser sciemment ; et de l'expression suivante (superflue), *il la prendra pour femme*, on déduit que cet acte est aussi valable s'il est inconscient ; enfin, du terme pléonastique *son beau-frère* (ibid.), on conclut qu'il en est de même si l'union a eu lieu malgré elle. Ou bien : la première expression vise une cohabitation régulière ; la seconde expression vise une union irrégulière² (admise aussi comme valable en lévirat), et le dernier terme pléonastique se réfère à une jonction de côté. Ou encore : la première expression vise une cohabitation achevée, la seconde vise celle qui est inachevée (*sine seminis emissione*), et la troisième expression a en vue une simple dénudation. Par ce dernier acte, dit R. Juda au nom de Samuel, on entend qu'il suffit de la présence du doigt (*membri*) entre les lèvres. R. Yoḥanan prescrit *ut coronet sua illam penetret vir* (pour que l'union soit valable). R. Aba b. Hija dit au nom de R. Yoḥanan : c'est là l'achèvement de la cohabitation. Sous quel rapport applique-t-on cette dernière énonciation ? Est-ce pour dire qu'à l'égard de tous les cas prohibés de relations illicites l'action de dénuder équivaut à l'achèvement³, et que pour la loi sur la servante⁴ il faut une émission de sperme, afin d'appliquer la loi mosaïque ? Or, R. Jérémie ou R. Aba b. Mamel a dit, au nom de Rab, que chaque fois où la Bible se sert du terme semence (*sperma*), il faut une émission ? C'est qu'il s'agit de connaître la règle applicable à l'union entre une veuve et un grand-prêtre, conformément à ce qu'a dit R. Aba b. Mamel⁵ : Celui qui a seulement commencé l'union, est coupable d'avoir profané cette femme (qui ne pourra plus épouser un simple cohen) ; *si coronet sua illam penetravit*, il est coupable d'infraction à la défense de l'épouser ; enfin, s'il a achevé la cohabitation, il est coupable d'avoir enfreint le précepte qui enjoint au grand-prêtre *de ne pas profaner sa postérité dans son peuple* (Lévitique, XXI, 15).

On a enseigné ailleurs⁵ : « Pour toute femme, le sang (ou flux) rend impur dès qu'il arrive à la partie externe » (de l'organe féminin). On entend par cette partie, dit R. Yoḥanan, la partie du corps qui devient visible lorsqu'une enfant s'accroupit pour uriner. R. Simon b. Lakisch dit : toute impureté n'est considérée comme telle (au point de vue de la contagion) que si elle est à dé-

1. *Tossefta* à ce traité, ch. XI. 2. *In vaso indebito*. 3. Cf. tr. *Schabbath*, VII, 1 ; tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16^e). 4. A demi émancipée et promise. Lévit. XIX. 20. 5. Tr. *Nidda*, V, 1.

couvert jusqu'à la partie interne (*inter dentes*). On a enseigné que R. Zaccai a dit : le sang est impur (légalement) jusqu'à la partie interne ; au delà, c'est l'intérieur, et ce n'est plus une impureté légale. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Samuel : l'organe féminin au complet, ou les parties honteuses, s'appelle externe (la cohabitation est seulement complète *inter dentes*).

« L'union est effective, est-il dit, et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre. » Sur quoi porte l'acquisition ? Selon Samuel, il s'agit seulement des points énoncés dans le passage biblique relatif au lévirat, tels que l'héritage des biens du défunt, de rendre la belle-sœur veuve interdite à ses frères, de libérer l'épouse adjointe pour tout étranger. Selon R. Yoïanan, l'union est effective sous tous les rapports. R. Isaac b. Eleazar dit : il n'y a de discussion qu'en cas de cohabitation inachevée ; mais, si elle a été achevée, tous s'accordent à reconnaître que l'union est effective sous tous les rapports. R. Mathnia dit : la discussion a lieu si la cohabitation imparfaite a eu lieu pendant que la femme était encore à la maison paternelle ; mais, une fois que le mari l'a fait rentrer dans sa maison, l'union est effective, d'un commun accord, sous tous les rapports. En effet, dit R. Yossé, une Mischna¹ l'enseigne ainsi, en disant : « Dès que le mari a recueilli la femme chez lui (l'a épousée), elle est devenue sa femme sous tous les rapports juridiques. » Peut-elle consommer de l'oblation (malgré l'imperfection de l'union) ? Voici, répond R. Aba au nom de Samuel, quelle est la règle probable : Si cette belle-sœur mangeait de l'oblation du vivant de son mari (privilege qui a cessé à sa mort), elle pourra de nouveau en manger après l'union avec le beau-frère cohen² ; mais si elle n'avait pas encore profité de ce privilege (en cas de décès du mari dans le temps qui s'écoule entre les fiançailles et le mariage définitif), elle ne devra pas en manger en cas d'union incomplète avec le beau-frère. Selon R. Yoïanan, si même elle n'en a pas mangé encore, du fait de son premier mariage, elle pourra en bénéficier par suite de la seconde union. R. Yossé dit : même lorsqu'elle paraissait devoir en manger (que la cérémonie du mariage a eu lieu, non la cohabitation), elle ne pourra pas en bénéficier. Il y a un enseignement confirmatif, à l'appui de chacun de ces avis. Ainsi, à l'appui de l'avis de Samuel, on peut citer cet enseignement : Si une fille d'Israélite qui entend a épousé un Cohen sourd, elle ne jouira pas du privilege de manger de l'oblation ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat à son beau-frère, au cas où elle entend (si elle a été la femme d'un qui entend), elle pourra comme lui manger de l'oblation ; si elle est sourde (femme d'un sourd), elle reste privée de ce droit. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoïanan en disant : si une fille d'Israélite qui entend a été fiancée à un Cohen qui entend, et qu'avant de passer sous le dais nuptial pour le mariage définitif, il ou elle sont devenus sourds, elle n'aura pas droit à l'oblation³ ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat au beau-frère, si même il est sourd, elle pourra manger de l'oblation. En ceci, le beau-frère

1. Ci-dessus, IV, 4. 2. Ci-après, XIV, 6 (f. 14^c). 3. Cf. ci-après, VII, 4.

est supérieur en droit au mari ; puisque le beau-frère, quoique sourd, procure un privilège que le mari sourd ne procure pas.

2. De même, de toutes les classes de parenté à un degré prohibé d'alliance, ou des femmes qui ne peuvent pas épouser un cohen, comme une veuve pour un grand-prêtre, ou une femme répudiée et une femme qui a déchaussé pour un simple cohen, ou une bâtarde, ou une descendante des Palestiniens voués au culte pour un simple israélite, ou la fille d'un israélite pour un bâtard, ou un descendant des gens voués au culte, la relation intime rend la femme impropre au cohen, quel qu'ait été le mode de cohabitation (complète ou imparfaite).

De ce qu'il est écrit du grand prêtre (Lévitique, XXI, 14) : *il n'épousera pas une veuve*, on aurait pu croire que la défense porte seulement sur le mariage, mais qu'en cas d'union par la violence, il ne rend pas la femme impropre à épouser un autre Cohen ; c'est pourquoi il est dit ensuite : *il ne profanera pas sa postérité dans son peuple*. Et ce n'est pas à dire qu'un commencement de cohabitation (*denudatio*) n'a pas les mêmes effets, parce que l'expression biblique « il ne profanera pas » est dite d'une façon active, et non « il ne deviendra pas profane », afin d'y impliquer, soit l'acte accompli par violence, soit l'union inachevée. Tel est le mode d'extension admis par R. Akiba. Mais selon R. Ismaël, on a recours à une autre interprétation : Comme ici (au sujet du grand-prêtre) on trouve l'expression *prendre* (pour femme), et que ce même terme est usité ailleurs (ibid. XVIII, 18), au sujet des diverses relations illicites entre proches parents ; puisqu'au sujet de ces unions illicites, le commencement de cohabitation est un acte aussi coupable que l'achèvement, la règle sera la même ici, pour la relation avec le grand-prêtre. Mais, objecta R. Hagiï, puisque pour ces diverses unions illicites entre proches parents l'enfant qui en naîtrait est considéré comme illégitime, devra-t-on considérer de même l'enfant issu de l'union illégale avec une veuve accomplie par le grand-prêtre (qui a transgressé une simple défense négative) ? Non, dit R. Yossa, puisque la Bible emploie le terme *profaner*, ce n'est pas à dire que la naissance d'un enfant, même illégitime, constitue un interdit plus grand que la profanation (c'est donc que cette union profane la femme, mais ne donne pas lieu à une naissance illégitime). R. Aba b. Bisna vint dire au nom de R. Aba b. Mamal : puisqu'ici (au sujet du grand-prêtre) on emploie le terme *prendre*, aussi bien qu'ailleurs, pour la femme qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat (Deuteron. XXV, 5), on en conclut que, dans l'un et l'autre cas, le commencement de cohabitation équivaut à l'achèvement, et l'enfant issu de cette union est apte à entrer dans le giron d'Israël. Or, R. Aba b. Mamal a déjà dit (§ 1) : Si le grand-prêtre a seulement ébauché la cohabitation (*denudavit*), il est coupable de profanation ; *si corona sua illam penetravit*, il est coupable de cohabitation illégale, et s'il a achevé l'union, il est coupable d'avoir profané sa postérité. »

3. Dès qu'une veuve est fiancée à un grand-prêtre, ou si une femme répudiée ou ayant déchaussé est promise à un simple Cohen, elle ne pourra plus manger de l'oblation sacerdotale (à laquelle elle avait droit dans sa famille, en raison de l'interdit de l'union). R. Eleazar e. R. Simon l'autorisent aussi longtemps que le mariage n'a pas été conclu. Si, après le mariage accompli dans lesdites conditions, ces femmes sont devenues veuves, ou ont été répudiées, elles deviennent impropres à consommer de l'oblation¹; mais si ce fait est arrivé lorsqu'elles étaient seulement fiancées, elles restent aptes à cette consommation.

Quel est le motif des Rabbins (du premier interlocuteur de la Mischnâ)? Comme au sujet du grand prêtre la Bible emploie le verbe *être* (Lévitique, XXI, 8) et que ce mot se retrouve ailleurs, dans ce verset (Deutéron. XXII, 23) : *lorsqu'une jeune fille sera fiancée à un homme*, il en résulte que dans l'un et l'autre cas il s'agit des fiançailles. Selon R. Eleazar et R. Simon au contraire, de ce qu'au sujet du grand prêtre on se sert du terme *être*, aussi bien qu'en ce verset (Lévitique, XXII, 12) : *lorsqu'une fille de Cohen sera à un homme étranger*, et qu'en ce dernier cas il s'agit de mariage effectif, il en sera de même ici. R. Yossa dit : d'où R. Eleazar et R. Simon déduisent-ils qu'une fille de Cohen, une fois qu'elle est fiancée à un simple israélite², ne pourra plus consommer de l'oblation? C'est sans doute déduit du verset précité « lorsqu'une fille de prêtre sera à un homme étranger » (par une sorte d'acquisition anticipée). Est-ce à dire que, tantôt le mot *être* a un sens rétroactif, jusqu'aux fiançailles, et tantôt il est seulement applicable au mariage? (C'est une question non résolue).

Quant au motif de l'avis des rabbins (du préopinant de la Mischnâ), pourquoi il est défendu aux femmes en question de manger l'oblation, il est déduit de l'expression pléonastique *à un homme* (ibid.), dont on conclut que par la relation (irrégulière) avec le Cohen, qui fera manger l'oblation à sa femme, celle-là ne jouira pas de ce privilège si elle lui est étrangère, non mariée³. Mais cela ne va-t-il pas de soi (sans application du verset)? Car, bien que la fille d'un Cohen, mariée à un simple israélite, ne devienne pas impropre à épouser un Cohen par la cohabitation, elle perd pourtant dès lors le privilège de manger de l'oblation; à plus forte raison, l'union illégale avec le grand-prêtre rend-elle la femme impropre à manger l'oblation, puisque sa cohabitation rend la femme même impropre à épouser un autre Cohen (étant tenue par cette union pour profanée). Ceci ne prouve rien : il est bien vrai que la fille d'un Cohen qui a épousé un israélite perd le privilège de manger l'oblation, parce que son mari n'en mange pas et ne peut en donner à manger aux autres; tandis que le grand-prêtre, qui est apte à en faire manger aux siens, ne devrait pas, par sa cohabitation irrégulière entacher la femme au point de lui

1. L'union illicite d'une telle femme, fille de Cohen, la rend profane. 2. Cf. ci-après, VII, 7. 3. Cf. *Sifra*, section *Emor*, ch. V.

faire perdre ce privilège. Le raisonnement par *a fortiori* étant donc rompu à sa base, il faut avoir recours au verset, et déduire du terme à un homme (superflu) que, par une relation irrégulière avec le Cohen, qui fera manger l'oblation aux siens, la femme ne jouira pas de ce privilège, si elle lui est étrangère. Pourquoi R. Eleazar et R. Simon disent-ils que le mariage même n'empêche une telle femme de manger l'oblation qu'après la cohabitation (après le mariage complet)? Est-ce parce que le Cohen lui-même est apte à en manger (et qu'alors la femme n'est pas encore tenue pour profanée), ou est-ce parce qu'il est apte à en faire manger aux siens? On peut déduire la réponse sur cette question de la Mischnâ suivante¹ : « lorsque la femme d'un Cohen qui a subi des infirmités physiques, qui a le testicule écrasé ou l'urètre coupé, ne sait pas quand cet état lui est survenu après le mariage, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. » Or, R. Eleazar dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Eleazar et R. Simon (qui permettent de manger l'oblation à la fiancée qui plus tard deviendra impropre à cet effet) ; certes, il n'y a pas lieu de dire de ce Cohen blessé qu'il en fera manger plus tard, et c'est par conséquent en raison de son aptitude présente à en manger, qu'il transmet cette faculté aux siens ; le même motif prévaudra ici. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : finalement, ce n'est pas du mariage que dépend la question d'inappropriation, mais de la cohabitation² ; et il est tenu compte de ce dernier cas, soit que la femme ait été fiancée, soit qu'elle ait été déjà mariée ; sans cohabitation cependant, qu'elle soit fiancée ou même mariée, elle reste encore apte à manger de l'oblation.

4. Un grand-prêtre ne doit pas épouser de veuve, ni celle qui a été mariée réellement, ni une simple fiancée, ni une jeune fille (veuve) à peine adolescente (à moins de douze ans et demi) ; R. Eleazar et R. Simon autorisent cette dernière union. Il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident (*ligno vulnerata*). Si après avoir été fiancé à une veuve il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée. Ainsi, il est arrivé à Josué b. Gamla d'avoir consacré pour femme Maratha, fille de Boetus, et lorsqu'ensuite le roi le nomma grand-prêtre, il donna suite à ce mariage. Si une veuve qui attend par lévirat le mariage avec son beau-frère échoit comme telle à un simple cohen et qu'en attendant il devient grand-prêtre, il ne pourra pas l'épouser, malgré sa promesse donnée. Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser.

De ce qu'il est dit du grand-prêtre (Lévitique, XXI, 14) ; *il ne prendra pas de veuve*, l'interdit s'applique aussi bien à celle qui a été mariée qu'à la veuve d'un fiancé, de même que la défense suivante, *de ne pas épouser une femme*

1. Ci-après, VIII, 1.
2. Cet acte seul implique la profanation.

qui a été répudiée, s'applique aux deux cas. « R. Éleazar et R. Simon, est-il dit, autorisent l'union du grand-prêtre avec une jeune fille veuve à peine adolescente¹; il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident », dernière règle sur laquelle tous sont d'accord. Pourquoi y a-t-il cette distinction entre l'adolescente veuve et celle dont la virginité a été lésée? C'est que la première a été à peine déflorée (vu son jeune âge), tandis que la seconde a été complètement lésée². Selon une autre version, la Mischna dit : « Le grand prêtre ne pourra pas épouser une personne blessée; R. Elcazar et R. Simon permettent cette dernière union; mais tous s'accordent à dire qu'il ne devra pas épouser une veuve adolescente. » Pourquoi établit-on une distinction entre l'adolescente et la jeune fille qui a été blessée? Pour la sœur d'un Cohen³, dont la virginité a été lésée (et qui meurt célibataire), le Cohen ne pourra pas se rendre impur, en lui rendant les devoirs funèbres, disent R. Meir et R. Simon; les autres sages l'y autorisent. Or, on s'explique bien l'avis de R. Meir et R. Simon d'après la première version (disant que tous s'accordent à interdire au grand-prêtre la personne blessée, non considérée comme vierge). Mais est-ce que les autres sages ne se contredisent pas? Ils disent, au sujet du grand-prêtre, qu'il doit épouser une jeune fille, non une adolescente, une vierge et non une personne blessée; pourquoi donc disent-ils ici de considérer celle-ci comme une vierge, et autorisent-ils le Cohen à se rendre impur pour elle? R. Il a répondu : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exégèse en son lieu et place (d'après le sujet traité); ailleurs (pour l'impureté), il est dit (ibid. 3); *et pour sa sœur vierge*, à l'exclusion de celle qui a été violée, ou séduite; et ce n'est pas à dire que l'on exclut aussi celle qui a été blessée, puisqu'il est dit ensuite (ibid.) : *qui n'a pas appartenu à un homme*, c'est-à-dire que celle-là seule « qui a appartenu à un homme » ne devra pas être enterrée par le frère Cohen, non celle qui a été lésée d'une autre façon. *La parente*, est-il dit ensuite, y compris la sœur morte qui a été seulement fiancée; l'expression *à lui* implique l'adolescente (à savoir que, pour elle aussi, quoiqu'elle soit interdite au grand-prêtre, le Cohen peut se rendre impur, en cas de décès). Est-ce que les Rabbins ne se contredisent pas? Ailleurs, de la phrase « seulement pour son parent *qui lui est proche* », ils concluent qu'il faut en exclure la fiancée et la femme répudiée; comment donc se fait-il qu'ils disent ici de comprendre dans cette règle la fiancée? R. Il a répondu encore : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exégèse, en son lieu et place; la sœur est toujours considérée comme étant à l'intérieur⁴ (dans la famille), jusqu'à ce qu'elle sorte (jusqu'à preuve

1. V. tr. *Horaïoth*, III, 2; *Torath Cohanim*, section *Emor*; ci-après, VIII, 2 (f. 9c).

2. Littéralement : pour la première, la virginité est au dedans; pour la seconde, elle est au dehors. Or, la loi prescrit formellement au grand-prêtre « d'épouser une femme qui ait sa virginité ».

3. Il ne doit suivre au cimetière que la sœur vierge.

4. Aussi, la sœur fiancée reste la proche parente du Cohen, jusqu'après qu'elle soit mariée; sa fiancée au contraire ne devient sa parente qu'après le mariage.

du contraire) ; la fiancée au contraire est considérée comme au dehors, jusqu'à ce qu'elle rentre (par le veuvage).

Le grand-prêtre ne devra pas épouser la femme violée, ou séduite par lui ; si cependant il l'a épousée (quoiqu'indûment), il n'est pas tenu de se séparer d'elle. Il ne doit pas épouser la femme violée, ou séduite par autrui ; mais, s'il l'a épousée indûment, il est tenu de se séparer d'elle. Il ne devra pas épouser une enfant (non encore nubile), mais il pourra épouser celle qui refuse de rester avec le mari auquel elle a été fiancée comme enfant. Cependant ce refus n'a-t-il pas lieu s'il s'agit d'une enfant (non nubile) ? Oui, mais il devra attendre qu'elle ait grandi¹ (à savoir que son refus ne l'empêche pas d'épouser un Cohen). — « Si, après avoir été fiancé à une veuve, il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée ». De même, il devra l'épouser s'il a été fiancé à une enfant, et qu'ensuite il soit nommé grand-prêtre. Mais, fut-il objecté, la Bible dit qu'il doit épouser une *femme*, non une enfant ? C'est qu'il s'agit d'un cas d'action par ruse, à savoir du cas où il a demandé à cette enfant de venir avec lui s'asseoir sous le dais, et comme elle l'a écouté et accueilli, il lui est permis de la garder (en raison de l'union accomplie), comme l'on a enseigné² : Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour, elle est désormais consacrée. C'est aussi ce que reconnaît l'école de Schammaï, ainsi que R. Simon, contrairement à R. Eléazar b. Arakh qui dit³ : la promesse de mariage équivaut à une acquisition parfaite, s'il s'agit d'une belle-sœur par lévirat (comme si elle était sa femme). — « Si un grand-prêtre, en mourant, laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci confirme l'avis exprimé plus haut (III, 1) que le déchaussement libère la belle-sœur veuve (sans l'acquiescer comme femme) ; car, si cet acte équivalait à une acquisition, ne serait-ce pas la même chose que si l'on disait au grand-prêtre de transgresser une défense biblique (d'épouser une veuve, ce qui est une hypothèse inadmissible).

5. Un simple Cohen ne devra pas épouser une femme d'évidence stérile⁴, à moins d'avoir déjà une femme dont il a des enfants. Malgré cette particularité, dit R. Juda, on ne doit pas épouser une telle femme : ce serait se livrer à la dissolution dont parle la Loi. Les autres sages disent : on considérera seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage (ou qui s'est livrée à une relation interdite).

6. L'homme ne doit renoncer à engendrer des enfants que s'il en a déjà. Selon Schammaï, on pourra cesser lorsqu'on a au moins deux garçons ; selon Hillel, lorsqu'on aura un garçon et une fille, comme il est

1. Cf. ci-après, XIII, 1. 2. Mischná, tr. *Guittin*, IX, 10 (11). 3. Ci-dessus, II, 1. 4. Les signes distinctifs d'une telle femme sont décrits au *Talmud Babli*, même traité, f. 80^b.

écrit (Genèse, I, 27) : *il les créa (un) mâle et (une) femelle*. Celui qui a épousé une femme et est resté avec elle dix ans sans avoir d'enfants ne devra pas persister dans cette union (et il devra épouser une autre femme). S'il la répudie, elle pourra épouser un autre mari (malgré l'apparence de stérilité), et le second mari peut aussi rester dix ans avec elle, dans l'espoir d'avoir des enfants. Si elle a accouché avant terme, on compte les dix ans à partir de là. A l'homme s'adresse le précepte « croissez et multipliez » (ibid.), non à la femme. Selon R. Yoḥanan b. Broqā, c'est à tous deux que s'adresse ce verset (ib. 28) : *Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez*.

Est-ce à dire qu'un simple israélite, qui n'a ni femme ni enfant, pourra épouser la femme stérile (§ 5)? Il est vrai qu'elle lui est interdite aussi; mais comme il a été dit, à la fin de cette même Mischnā : « on considère seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage », tout cela s'appliquant au cohen seul, on n'a pas parlé non plus, au commencement, du simple israélite. R. Juda b. Pazi dit : comme il est écrit (Job, XXIV, 11) : *Entre les murs, ils font de l'huile; ils foulent les pressoirs, sans assouvir leur soif*, puis (ibid. 18) : *Il ne suit pas le chemin des vignes*; cela s'applique à ceux qui ne cohabitent pas en vue d'avoir des enfants. R. Simon dit : le verset (d'Osée, IV, 10), *ils mangent sans pouvoir se rassasier; ils se livrent à l'impudicité sans se multiplier*, indique aussi une cohabitation accomplie sans but de progéniture. De même, il est dit (Genèse, IV, 19) : *Lamekh prit pour lui deux femmes, Èda et Cila*; la première est ainsi nommée, parce qu'elle se plaisait à mirer¹ son corps (sans but de fécondation), tandis que la seconde restait à l'ombre (*Cel*) de ses enfants (elle seule procréait). Il fut objecté contre R. Juda (qui considère la femme stérile à l'égal d'une prostituée) : s'il arrive que la femme légitime devient stérile et ne donnera plus d'enfants, ou si elle est devenue trop âgée pour cela, on ne saurait dire que c'est une union illégitime (voilà pourquoi son avis n'est pas général). R. Eleazar a enseigné : même l'homme libre qui cohabite avec une femme libre, sans vue de mariage, accomplit un acte de prostitution (qui rend la femme impropre au sacerdoce). Ceci prouve, dit R. Aba b. Mamal, que lorsque le grand-prêtre a consacré une femme en l'épousant, cela n'équivaut pas à la cohabitation avec une femme déjà unie à un autre.

« Selon l'école de Schammaï, est-il dit (§ 6), on doit avoir deux garçons ». C'est conforme à la règle suivie par Moïse, qui eut deux fils, Gerson et Éliézer (Exode, XVIII, 3,4). D'après l'école de Hillel, « on doit avoir un garçon et une fille », se conformant à la création du monde, dont il a été dit : *il les*

1. Il y a là un jeu de mots reposant sur les deux racines homonymes, 'Adah et 'Adan; la première signifie « se parer »; la seconde (à la voie réfléchie) a le sens de « se délecter », et le nom propre Adah peut faire allusion à l'un de ces sens,

creta mâle et femelle. R. Aboun dit : il est nécessaire d'ajouter que les Hillélites renchérissent sur leurs adversaires, et lorsqu'ils disent qu'il faut avoir une fille et un garçon, il demeure sous-entendu que l'un des deux suffit ; sans quoi (si ces deux étaient exigibles), ce serait un des cas où Schammaï adopterait une règle moins sévère que Hillel (c'est fort rare). — Les fils des fils sont considérés comme les propres fils (si ceux-ci sont morts) ; mais les fils des filles ne sont pas considérés de même ¹. Un fils de fils et une fille de fille comptent pour la procréation, mais non à l'inverse, un fils d'une fille et une fille d'un fils. Une fille d'apparence stérile, un eunuque, ou ceux qui ont d'autres causes pour n'avoir pas d'enfant, ne comptent pas dans le nombre exigible. — R. Amé expose, au nom de R. Simon b. Lakisch, pourquoi la Mischnâ prescrit une durée de dix ans, que les époux doivent passer ensemble ; c'est qu'il est dit pour Agar (Genèse, XVI, 3) : *Au bout de dix ans du séjour d'Abram au pays de Canaan*, afin d'indiquer qu'il faut exclure (pour Abram) les dix années écoulées hors de la Palestine (mais, pour d'autres hommes, c'est l'espace de temps après lequel l'homme doit épouser une autre femme). On a enseigné de même : si la femme a été malade, ou si le mari l'a été, ou s'il a fait un voyage d'outre-mer, ce temps d'interruption forcée ne compte pas pour les dix ans. — Si après avoir été mariée une première fois, la femme n'a pas eu d'enfants, elle a droit à sa *kethoubah* en se séparant : de même, si elle a été mariée une seconde fois, ou une troisième fois sans avoir d'enfant ; mais après un quatrième ou un cinquième mariage, elle n'a plus droit à rien. R. Hanina b. Agoul dit au nom de R. Hiskia : même en se séparant du troisième mari, elle n'a plus droit à la *Kethoubah* (puisque après les deux mariages précédents, la présomption de stérilité est déjà établie). Si, après avoir été mariée une quatrième et une cinquième fois, elle n'a pas d'enfant, les premiers maris peuvent-ils réclamer la restitution de la *Kethoubah* (en raison de l'évidence de la stérilité) ? Non, car la femme peut prétendre que sa stérilité date seulement des dernières années (que, lors de ses premiers mariages, l'impuissance était du fait du mari). Si, par suite d'un cinquième mariage, la femme met un enfant au monde, peut-elle réclamer sa *Kethoubah* au quatrième mari (en alléguant qu'elle vient de donner la preuve de non-stérilité) ? Non, car on lui dira : il vaut mieux te taire que de parler ².

Si, deux fois de suite après avoir cohabité, une femme voit du sang, elle ne devra plus, selon les uns, avoir une troisième relation maritale (par impureté constante) ; selon d'autres, elle pourra avoir encore une troisième relation, mais non une quatrième. On a supposé que cette discussion est conforme à la précédente : celui qui admet qu'il est permis à une femme, en un tel cas, de n'avoir qu'une seconde relation, mais sans une troisième, se conforme à celui

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VIII ; et J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46^d). 2. En d'autres termes : Si j'avais pu supposer que tu finirais par enfanter, je ne t'aurais pas répudiée ; et si, rétroactivement, l'acte de divorce était nul, l'enfant issu de l'autre union serait illégitime.

qui refuse à une femme qui serait mariée pour la troisième fois, sans enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah (disant que deux mariages stériles suffisent pour établir la présomption); et celui qui autorise une troisième relation, défendant seulement la quatrième, adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Si les fils mis au monde meurent après la circoncision, on ne circonci pas le troisième qui naît; selon un autre, on circonci encore le troisième, mais non le quatrième. On a supposé que cette discussion aussi est conforme à la précédente: celui qui admet qu'il y a lieu seulement en ce cas de circonci le second fils et non le troisième, se conforme à celui qui refuse à une femme mariée pour la troisième fois, sans avoir d'enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah; et celui qui autorise la circoncision du troisième enfant adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Mais, il n'en est pas ainsi; même d'après cette dernière opinion, il est reconnu ici que déjà le troisième fils ne devra pas être circonci, en raison du danger couru. On enseigne que R. Nathan raconte¹: « Il m'est arrivé de me rendre à Césarée de Cappadoce, où se trouvait une femme dont les fils étaient morts au fur et à mesure qu'après leur naissance on les eut circonci; ce fait se renouvela, après le premier, pour le second et le troisième. Elle m'apporta le quatrième à examiner, et comme j'aperçus qu'il n'avait pas le sang nécessaire à la conclusion de l'alliance, j'ai émis l'avis de différer la cérémonie de la circoncision à une époque ultérieure. On le laissa, on le circonci plus tard; l'enfant survécut, et on lui donna le prénom de Nathan en mon honneur. »

« Si la femme a eu une fausse couche, dit la Mischnâ, on comptera la période de dix ans à partir de ce jour. » Si elle a eu des enfants et qu'ils sont morts, on comptera à partir du jour du décès, car elle peut arguer que le mauvais air qui a causé la mort de ses enfants est aussi le motif de sa stérilité. R. Eleazar dit, au nom de R. Yossé b. Zimra par quel motif le Mischnâ impose à l'homme seul le devoir de la reproduction; c'est qu'il est écrit (Genèse, I, 28): *croissez et multipliez, remplissez la terre et dominez-la*; comme ce dernier terme est écrit (par exception) au singulier, on vise la coutume de l'homme à dominer, et ce n'est pas celle de la femme. R. Jérémie, R. Abahou, ou R. Isaac b. Merion, dit au nom de R. Hanina, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, dans la Mischnâ, sert de règle. R. Jacob b. Aḥa, R. Jacob b. Idi et R. Isaac b. Haquela, disent au nom de R. Judan Naci, l'avis contraire: si c'est la femme qui a demandé à être épousée par un autre (qu'elle demande la séparation pour défaut d'enfant), on lui accordera ce droit; car elle a raison. R. Eleazar dit aussi, au non de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa sert de règle. R. Abu b. Zabda lui répliqua s'être trouvé en même temps que lui près de R. Hanina (pendant l'enseignement de ce dernier), lequel a seulement déclaré d'avoir à suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, lorsque la femme

1. B., tr. *Sabbat*, f. 134^b.

privée d'enfant a demandé la séparation, afin d'épouser un autre, et en ce cas la raison est de son côté. Ainsi, il a été enseigné ailleurs¹ : « Dans la semaine où survient le jeûne du neuf Ab, il est interdit de se raser et de blanchir, sauf le jeudi pour se mettre en état d'honorer le sabbat. » R. Aba b. Zabda dit, au nom de R. Hanina, que Rabbi voulut supprimer l'anniversaire du neuf Ab ; mais on ne le laissa pas faire. J'étais auprès de toi, lui observa R. Elcazar, lorsque R. Hanina s'est exprimé à ce sujet, et il a seulement dit que Rabbi avait voulu supprimer un jeûne de neuf Ab qui se trouvait survenir un samedi, et on ne le laissa pas faire ; car, puisque le jeûne est ajourné au lendemain dimanche, avait-il dit, omettons-la. Mais ceux qui se trouvaient là proposèrent de célébrer ce jeûne le lendemain (ce qui fut fait). A ces cas s'applique le verset (Ecclés. IV, 9) : *Micux valent deux qu'un* (puisque un auditeur a rectifié ce qu'un autre avait mal entendu).

CHAPITRE VII

1. Si une veuve, en épousant un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant opéré le déchaussement en épousant un simple prêtre, apporte en dot usufructière des esclaves *mclog*² ainsi que des esclaves de ses biens à immobiliser, les premiers ne pourront pas manger de l'oblation sacerdotale, mais les seconds le pourront. On appelle des esclaves de la première sorte ceux qui incombent à la femme seule, dont la perte est à ses dépens à elle, comme le reliquat est à son profit s'il y en a ; et bien que le mari soit tenu de nourrir ces esclaves, ils ne pourront pas consommer d'oblation. Si des esclaves au contraire de la seconde sorte meurent, c'est une perte pour le mari, de même que le bénéfice (le cas échéant) est pour lui ; et comme il est responsable de ce capital fixe, il peut leur donner de l'oblation à manger.

D'où sait-on que la femme épousée par le Cohen, et les esclaves qu'il a acquis, peuvent conserver de l'oblation comme lui ? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 11) : *Lorsqu'un prêtre acquerra une personne comme achat de son argent, etc.* (de ce dernier terme explétif, on déduit que tous ceux-là sont considérés comme étant des siens). On sait aussi, par le même verset, que lorsque la femme du Cohen possède des esclaves, lesquels à leur tour ont acquis d'autres esclaves, ils peuvent manger de l'oblation, parce que l'*acquisition* (en question dans ce verset) vise celle du manger. R. Jacob b. Aha ou R. Ila dit au nom de R. Élcazar : de l'expression *ils mangeront*, on conclut qu'ils pourront aussi *faire manger* ; c'est-à-dire, un esclave, qui a acheté d'autres esclaves, dont son maître pourra disposer, aura la faculté de les faire bénéficier

1. J., tr. *Taanith*, IV, 6 (t. VI, pp. 194-5). 2. Pour ce terme, voir ci-dessus, IV, 3. Il est, du reste, expliqué ci-après, par le *Talmud* lui-même, § 1, fin.

du droit de manger aussi de l'oblation (comme tous les gens de la maison) ; mais un esclave acquis sans être à la disposition du maître dépend de son acquéreur seul (et ne bénéficie pas de la faculté de manger l'oblation). R. Jacob b. Aha ou R. Ila dit aussi au nom de R. Éléazar : si un esclave a acquis d'autres esclaves, sans qu'ils soient à la disposition de son maître, et qu'il meurt, les esclaves acquis par lui seront abandonnés et constitueront le bien du premier occupant ; or, est-ce que, dans notre Mischnâ, il ne s'agit pas d'une acquisition faite par une acquisition (un esclave acheté par un esclave), et pourquoi est-il dit que ces hommes de nu-propriété ne mangeront pas de l'oblation ? C'est que, répond R. Ila au nom de R. Éléazar, on déduit de l'expression *ils mangeront*, que ceux qui jouissent de ce privilège peuvent le transmettre à autrui, non ceux qui n'en jouissent pas. R. Yoḥanan dit que ces esclaves acquis sont privés de ce privilège par une sorte d'amende. Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs ? Elle existe au cas où un esclave non circoncis a acheté d'autres esclaves ; or, il n'y a pas lieu de lui appliquer une amende ; tandis qu'en adoptant le même motif de la faculté de transmettre le privilège d'une consommation par celui-là seul qui la possède, on peut observer que cet étranger, étant inapte à manger cette sainteté, ne peut pas non plus en faire jouir autrui.

R. Jacob b. Aha dit qu'au sujet des esclaves formant des biens à immobiliser¹, a lieu la discussion précédente² : R. Yoḥanan dit que si le maître les a vendus, cette vente est nulle. Quoi, lui objecta R. Éléazar, il a la faculté de leur faire manger de l'oblation (comme étant siens), et il n'aurait pas le droit de les vendre ? C'est que, répondit R. Yoḥanan, ce sont des biens en nu-propriété³ ; or, à leur sujet, tu reconnais aussi qu'ils bénéficient de la faculté du maître de manger l'oblation, et pourtant la vente qu'il ferait de ces gens (qui ne lui appartiennent pas) serait nulle. Pour ces esclaves formant un bien inaliénable, tu sembles donner du tien ; il serait donc juste que ces esclaves ne puissent pas manger de l'oblation, et pourtant on les a autorisés à en manger (en raison de la responsabilité du maître) ; aussi, la vente faite de ces gens est nulle. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia : il y a un enseignement qui confirme chacun de ces avis. Un enseignement confirme l'avis de R. Eleazar, en disant⁴ : pour les esclaves de la femme dont le mari est usufruitier, c'est elle qui en est considérée comme le propriétaire, en ce sens que, si elle fait perdre à l'un de ces esclaves un œil ou une dent, il devient libre (selon l'Exode, XXI, 26) ; mais si le mari cause cette blessure, l'esclave ne devient pas libre ; si au contraire ce sont des esclaves constituant un bien inaliénable (et dont le mari est responsable), ils deviennent libres par la perte d'une dent, ou d'un œil, par le fait du mari, non si c'est le fait de la femme. Comment, d'après cet enseignement, R. Yoḥanan justifie-t-il son opi-

1. Littéralement : « qui sont du fonds de fer ». 2. Entre R. Éléazar et R. Yoḥanan. 3. Le texte a le terme MELOG (littéralement : que l'on trait), dont le mari a l'usufruit. 4. B., tr. *Bava Kama*, f. 89^b.

nion ? Il explique qu'on a été moins sévère pour la question d'affranchissement (de laisser aller l'esclave) que pour la question de vente (dépendant du vrai propriétaire). C'est ainsi qu'il a été enseigné ¹ : Si un débiteur a remis son esclave en hypothèque (*ἀποθήκη*) d'une dette, et qu'ensuite il l'ait vendu, cette vente sera nulle ; mais s'il l'a affranchi, l'esclave devient libre (on est donc moins sévère sous ce dernier rapport). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : Ni pour les esclaves de la femme, dont le mari est usufruitier, ni pour ceux constituant un bien inaliénable, dont le mari est responsable, on n'a pas le bénéfice de la survivance d'un jour ou deux ² ; ils ne quitteront pas non plus le service (ne seront pas libérés) pour la perte d'une dent ou d'un œil, soit par le fait du mari, soit par le fait de la femme. Sur quel cas porte la discussion ? S'agit-il d'une vente définitive (pour toujours), ou seulement d'une vente momentanée ? Or, s'il s'agit d'une vente finale, non momentanée, sera-t-elle définitive selon l'avis de tous, ou dira-t-on que la discussion porte seulement sur une vente momentanée (et qu'en ce cas, R. Yoḥanan n'approuve pas la vente), tandis que tous seraient d'avis d'annuler une vente faite pour toujours ? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit ³ : Celui qui hypothèque son champ en faveur de sa femme pour lui constituer sa Kethoubah, ou à un créancier pour sa dette, a effectué une vente réelle ; mais l'acquéreur conserve des inquiétudes pour l'avenir (si le mari meurt, ou répudie sa femme, comme celle-ci reprend son bien, l'acquéreur est lésé). R. Simon b. Gamaliel dit : si l'on a hypothéqué un immeuble pour constituer à sa femme une Kethouba, et qu'ensuite l'on veut vendre ce bien, la vente n'aura aucune valeur (même momentanée) ; car ce n'est pas l'usage des femmes d'aller plaider devant les tribunaux (la vente sera donc nulle de suite). On en conclut que l'avis de R. Éleazar (déclarant valable la vente des biens fixes, dont le mari est responsable) est conforme à celui des autres rabbins, et l'avis opposé de R. Yoḥanan est d'accord avec celui de R. Simon b. Gamaliel (qui fait annuler aussi cette vente). En conséquence, la discussion porte sur le cas d'une vente momentanée ; mais, pour une vente définitive, tous seraient d'accord que cette vente serait nulle.

Le petit d'une bête appartenant à la femme, dont le mari a l'usufruit, appartient au mari ⁴ ; celui d'une esclave de la femme, dans les mêmes conditions, appartient à cette dernière (en raison du danger que ce capital, ou la nu-propriété, court en ce cas). Hanania, neveu de Josué, dit : l'enfant né d'une esclave de la femme, dont le mari est usufruitier, sera considéré à l'instar du petit d'un animal domestique, né dans les mêmes conditions (il appartiendra au mari). R. Éleazar dit à ce propos devant ses compagnons : sachez bien que R. Yoḥanan adopte l'avis de Hanania, neveu de Josué (sans craindre l'avenir et l'éventualité d'une perte). Rab et Samuel diffèrent d'avis :

1. J., tr. *Guittin*, IV, 4, fin. 2. Si l'esclave frappé n'est mort qu'après un jour ou deux, celui qui l'a frappé ne sera pas puni (Exode, XXI, 21). 3. Tr. *Schebiith*, X, 6 ; B., tr. *Guittin*, f. 41. 4. B., tr. *Kethoubóth*, f. 79^b.

Le premier adopte l'avis des autres sages, et Samuel celui de Hanania, neveu de Josué. Mais, objecta Samuel à Rab, puisque d'après toi, les enfants d'une servante de la femme appartiennent à celle-ci (à titre de majoration du capital, et non d'usufruit revenant au mari), un fils aîné ne devra pas avoir droit à une double part d'héritage (vis-à-vis de ceux qui sont nés après la mort du père et dont le bien a augmenté depuis le décès). Admets l'hypothèse, lui répondit Rab, que ces enfants, après avoir été apportés par la femme avec la dot, ont grandi; certes, en ce cas, ils continuent à être à la femme (comme un bien amélioré de lui-même), et pourtant tu reconnais que l'aîné d'entr'eux a droit à une double part (il en sera de même s'ils sont nés après le mariage de la femme). On a enseigné ¹: si la femme a amené avec sa dot des enfants de l'esclave et qu'ils sont devenus de grands garçons, elle a le droit de reprendre ce bien plus tard, en son état actuel. Si elle a apporté deux vases et qu'ils ont conservé la valeur inscrite dans la Kethoubah, elle les reprendra plus tard selon cette valeur même; mais, si l'un d'eux a doublé de valeur, c'est le cas d'une discussion entre R. Houna et R. Nahman b. Jacob: d'après l'un, le mari pourra tous deux les reprendre, à condition de restituer à la femme le montant de la plus-value. L'autre dit: elle n'aura qu'à payer la différence de la plus-value, et les reprendre. De même, R. Aba b. Cahana dit devant R. Amé, ou R. Jacob b. Aha au nom de R. Yossa: si même la valeur de l'autre vase a augmenté de moitié, sur la valeur inscrite dans la Kethouba, elle aura le droit de le reprendre, en payant la plus-value, car, jamais personne n'a supposé que d'autres personnes qu'elle aient le droit d'user de ses objets. En effet, dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Zeira, un enseignement (Braïtha) l'a dit: les objets qu'une femme a offerts pour une valeur fixe seront repris par elle pour la même valeur (sauf à parfaire la différence s'il y en a une).

R. Hija b. Ada demanda, en présence de R. Mena, ce qu'il faut entendre par esclaves *Melog* (D'où vient ce terme)? Ce mot répond à l'expression *traire*, *κλέγω*, dit-il (pour désigner l'extraction de l'usufruit, sans léser le capital). On a enseigné ailleurs ²: Si l'on accepte d'un païen du bétail en dépôt, sous la responsabilité de le rendre inaltéré (sauf à partager entr'eux les petits à un moment donné), les petits seront dispensés du droit de premier-né à verser au Cohen; mais les petits de ces petits y seront soumis. Mais, objecta R. Jérémie, en ce cas il est dit que les petits appartiennent (partiellement) au premier (au déposant païen, avec dispense des droits sacerdotaux), tandis qu'ici il a été dit que les petits du bétail apporté par la femme reviennent au second (au mari dépositaire)? C'est que, dit R. Yossé, dans le cas en question du dépôt, le capital appartient au premier, il est juste que les petits lui restent; tandis qu'ici (pour la femme mariée), le capital passe provisoirement au second, qui en a l'usufruit.

1. *Tossefa* à ce traité, ch. IX. 2. Tr. *Behhoróth*, ch. II, 4; B., tr. *Bava meciá*, f. 70.

2. Si la fille d'un simple israélite épouse un cohen (prêtre) et lui apporte en dot des esclaves, qu'ils soient de la première sorte de biens (melog) ou de la seconde ¹, ils pourront manger de l'oblation. Mais si la fille d'un cohen épouse un israélite, et lui apporte en dot des esclaves, soit de la première sorte de biens, soit de la seconde, ils ne devront plus consommer d'oblation (puisque le mari doit les nourrir désormais).

3. Si un cohen, qui a épousé une fille de simple israélite, meurt et laisse sa veuve enceinte, les esclaves (de la seconde sorte appartenant à la succession en total) ne pourront plus manger d'oblation, en raison de la participation à l'héritage de l'enfant qui va naître, lequel dès le sein maternel rendrait une fille de cohen inapte à manger de l'oblation (si elle est veuve d'un simple israélite), et pourtant il ne donne pas à cette future mère (qui a épousé un cohen) la faculté de continuer à manger de l'oblation (ni à ses esclaves). Tel est l'avis de R. Yossé. On lui objecta : s'il est admis qu'une fille de simple israélite, mariée à un cohen, enceinte d'un enfant, ne peut pas prévoir pour lui la faculté de manger de l'oblation, il en serait de même pour la fille de cohen dans le même état, et ses esclaves ne devraient pas pouvoir manger l'oblation, en raison de la participation du futur enfant à l'héritage total.

R. Eleazar dit qu'il faut ainsi compléter la Mischnâ : ses esclaves à elle (dont le mari a l'usufruit) pourront manger de l'oblation ; mais les esclaves du capital fixe, dont le mari est responsable, ne pourront pas en manger, et on n'a pas pu vouloir dire qu'aucun esclave n'en mangera, car il serait inadmissible qu'elle en mange, et qu'elle ne puisse pas transmettre ce privilège à ses gens. En adoptant ce raisonnement, dit R. Oschia au nom de R. Yoḥanan, on pourrait arriver à dire que même la femme n'a pas le droit d'en manger (parce qu'étant enceinte, elle ne peut rentrer dans le même état à la maison paternelle). Cependant, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossa, ce n'est pas que R. Yoḥanan conteste cet avis (il est en effet d'avis qu'en ce cas la femme ne peut pas manger l'oblation) ; il dit seulement que, d'après cette observation, même R. Eleazar devait lui interdire cette consommation. On vint consulter en un tel cas R. Josué b. Lévi, pour savoir quel avis suivre. Il répondit : va et regarde quel est l'usage du public. En effet, dit R. Abcun au nom de R. Josué b. Lévi ², en réalité il n'y a pas de règle à ce sujet ; mais, pour tout avis qui reste indécis devant le tribunal, et pour lequel on ne peut pas se prononcer, faute de règle définitive, on se guide d'après l'usage adopté par le public. Or, nous voyons qu'en ce cas, le public ne fait pas manger l'oblation aux esclaves.

De ce que la femme peut en manger, dit R. Yossa, il résulte que sa situation de femme enceinte ne l'empêche pas de manger l'oblation, si elle y est déjà apte ; mais cet état ne communique pas la faculté de manger à la femme

1. Des *Tson barzel*, du fonds de *jer.* 2. Cf. tr. *Péa*, VII, 6 (t. II, p. 102).

qui ne l'a pas déjà (qui n'a pas encore d'enfant lors du décès du mari), et encore moins à ses esclaves. R. Ismaël b. Joseph a enseigné au nom d'Abayé : si, en outre, la femme a déjà une fille, celle-ci transmet la faculté de manger l'oblation (dont elle jouit elle-même). Mais, objecta R. Imi au nom de R. Yoħanan, si c'est parce que cette fille a droit à ce prélèvement (même en cas de biens minimes) pour sa nourriture, est-ce que la femme n'est pas fondée à réclamer le même droit ? C'est qu'une veuve a la faculté de réclamer aux héritiers du mari sa Kethoubah, en perdant, par contre, le droit à l'alimentation (voilà pourquoi la mère a parfois moins à réclamer que la fille). Mais encore peut-on objecter que la remise de la Kethoubah se fait par ordre légal¹ (et il est concevable de transmettre à autrui la faculté de la femme de manger l'oblation, tandis que l'entretien de la fille n'est qu'une prescription rabbinique), et comment admettre qu'un ordre des rabbins l'emporte sur celui de la Loi (qu'à cause de la faculté rabbinique de nourrir une fille, on puisse faire manger aux esclaves l'oblation, qui est d'ordre légal) ? On peut se ranger à l'avis de celui qui dit : sous le second Temple, les Juifs ont spontanément admis les lois sur la dîme² et l'oblation (cette dernière n'est donc plus d'ordre légal). On trouve que R. Ismaël b. R. Yossa conteste l'avis de R. Aboun (ou Abayé, concluant à faire de ses lois un ordre légal (non rabbinique) ; car R. Simon a dit au nom de Hiflia : Rabbi, R. Ismaël b. R. Yossé et Bar-Kappara se sont consultés sur la question de savoir quelle valeur (au point de vue de la pureté) il fallait donner à l'air d'Ascalon, et l'on décida que cette ville serait déclarée pure (c'est-à-dire, comme sise à l'intérieur de la Palestine), selon ce qu'avait dit R. Pinhas b. Yair : nous descendions au marché³ d'Ascalon pour y acheter du froment, puis nous remontions à la ville, et après avoir pris le bain de purification, nous mangions l'oblation sacerdotale (qui exige la plus grande pureté). Le lendemain on vota de nouveau sur la question, afin de savoir s'il y avait lieu de les dispenser de la dîme, et la dispense fut décidée (adoptant que la ville est sise au dehors). Sur ce, R. Ismaël b. R. Yossé, qui avait l'habitude de se soutenir sur l'épaule de Bar-Kappara, retira la main. Mon fils, lui dit-il alors, pourquoi ne me demandes-tu pas par quelle raison je retire la main ? En voici le motif, (servant à t'expliquer ma désapprobation) : Il est bien vrai qu'hier j'ai partagé votre avis à tous, me disant que nous pouvons déclarer pur ce que d'autres rabbins ont considéré comme impur et douteux ; mais à présent, où il s'agit de dîme, nous pouvons dire que peut-être cette ville est considérée légalement comme conquise, et par conséquent ses produits ne peuvent pas être dispensés d'une obligation légale (et non rabbinique). Donc, on trouve un enseignement, au nom d'Abayé, disant que les Israélites ont spontanément assumé l'obligation de donner la dîme sur leurs produits, et par suite on a bien fait de dire que ces lois sont

1. Cf. ci-après, XV, 3. 2. J., tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, pp. 379-380), et tr. *Qiddouschin*, I, 9, IV, 1. 3. Littéral : Marché des Sarrazins. Voir *ibid*, II, p. 374, note 6.

d'ordre rabbinique, comme l'est la loi sur l'entretien des filles, et par conséquent ce sont des prescriptions de cet ordre qui influent sur d'autres du même ordre (de pouvoir faire manger l'oblation aux esclaves). Si la veuve enceinte a des fils, elle peut faire manger de l'oblation aux esclaves (par transmission du privilège), en raison du double doute, d'abord si l'enfant à naître sera un garçon ou une fille, ensuite si même il vivra, et lorsqu'il y a doute sur un ordre rabbinique, on adopte l'avis le moins sévère ¹. Si elle n'a que des filles, elle n'aura pas la faculté de faire manger l'oblation aux esclaves ; en ce cas, il n'y a qu'un doute (que l'enfant à venir ne vive pas). Or, vu le doute sur une question d'ordre légal, on adoptera l'avis le plus sévère ². L'on ne saurait arguer d'un second doute, s'il sera un garçon ou une fille ; car, on aurait alors devant soi ce dilemme : ou ce sera un garçon, et il héritera le total ; ou ce sera une fille, et elle n'aura qu'une part avec les autres (auquel cas donc, vu le doute, la femme est inapte à transmettre ce privilège).

4. Une veuve (fille de Cohen) qui est enceinte ³, comme celle qui attend le mariage avec son beau-frère ⁴, ou celle qui est fiancée ⁵, ou celle qui a épousé un sourd-muet ⁶, ou celle qui s'est unie à un garçon de neuf ans et un jour (union imparfaite qui la profane), deviennent de ce fait inaptes à manger de l'oblation chez leur père, bien qu'à l'inverse (en cas de mariage d'une simple israélite avec un cohen), la veuve ne puisse pas, en ces cas, invoquer le bénéfice de manger encore de l'oblation après décès du mari. Il en est de même si l'on a des doutes, sur la question de savoir si ce garçon a bien neuf ans et un jour, ou non, ou bien s'il avait déjà aux fiançailles les signes de la puberté (*duo pilos*), ou non. Lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse, qui se trouvait être la fille de son frère (où tous deux sont morts), sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier ⁷, l'autre femme de ce défunt (l'adjointe) qui reste veuve devra procéder au déchaussement, sans toutefois pouvoir épouser un beau-frère.

R. Simon dit ⁸ : aux premiers cas énumérés par la Mischnâ, la règle à suivre semble frapper (injustement) la femme intéressée, car si le cas est assez

1. Cf. ci-après, XVI, 1, commencement (f. 15^e). 2. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, ch. I, § 1 (f. 24^d). 3. En ce cas, la faculté légale de rentrer manger de l'oblation à la table de son père, inscrite au Lévitique, XXII, 13, lui est retirée. 4. Dans l'attente du lévirat, cette veuve fille de Cohen ne peut rentrer en toute liberté chez son père. Pourtant, à l'inverse, une fille d'Israélite devant épouser un Cohen ne peut pas bénéficier d'avance de son état futur. 5. Dans cet état intermédiaire, entre le célibat et le mariage, la femme n'a aucun droit à l'oblation. 6. L'acquisition d'un tel homme est valable selon les Rabbins, non d'après la Loi. En raison de ce doute, la veuve ne jouit d'aucun revenu. 7. En cas de certitude de prédécès de la femme, la femme adjointe peut épouser le frère survivant ; en cas de prédécès certain du mari, cette même veuve serait même dispensée du déchaussement. 8. *Tossefta* à ce traité, ch. IX.

important pour entraîner l'incapacité à la consommation, il devrait d'autre part (le cas échéant) produire la faculté de transmission; et s'il n'a pas cette faculté, il ne devrait pas non plus rendre la femme impropre à jouir de ce privilège. Puisque cette opinion de R. Simon est fondée, quel est le motif des rabbins de la Mischnâ? Comme le texte biblique dit (Lévitique, XXII, 11) : *ils mangeront*, ceux-là seuls qui ont cette faculté peuvent aussi la transmettre à autrui; mais ceux qui ne l'ont pas ne peuvent pas faire manger à autrui de l'oblation. Mais, fut-il objecté, la présence d'un fils bâtard (§ 7), tout en rendant la mère impropre pour un Cohen, et bien qu'il ne puisse pas lui-même manger de l'oblation, vaut à la mère le privilège de cette consommation? Là, c'est différent, parce que la Bible emploie en ce cas l'expression *enfant de la maison* (ibid.). S'il en est ainsi, que l'expression *enfant* implique la faculté de transmettre le privilège de la consommation, et qu'à défaut de ce terme on n'a pas le pouvoir de la transmission, le cas en question ne devrait pas avoir une valeur négative (celle d'entraîner, pour la mère, l'incapacité à épouser un cohen)? C'est que, fut-il répondu, par l'expression elle *rentrera dans la maison paternelle* (ibid.), on exclut la veuve qui attend le mariage avec son beau-frère (et n'y rentrera pas); et de l'expression suivante, *comme en sa jeunesse*, on déduit qu'il y a lieu d'exclure la femme enceinte (qui n'est plus en l'état de sa jeunesse).

Ceci prouve, dit R. Yossa, que l'enfant dans le sein de la mère a une valeur réelle pour rendre la mère impropre à un mariage, mais ne lui donne pas la faculté de manger de l'oblation (sa présence n'est pas jugée pour cela assez effective). L'avis de R. Yossa est opposé à celui des rabbins (ci-après), car R. Zeira dit qu'il a été enseigné ailleurs : Une femme (simple israélite) fiancée à un cohen, ou celle qui attend le mariage avec son beau-frère, ou une veuve enceinte dont le mari était Cohen, qui aurait mangé de l'oblation (indûment), devra rembourser le montant de l'objet mangé, sans y ajouter toutefois le cinquième pour amende. Or, de quel cas s'agit-il pour cette femme enceinte? S'il s'agit d'une fille de Cohen ayant épousé un Israélite¹, lors même qu'elle a eu des fils de son mari, elle n'est pas étrangère à l'oblation (et n'a pas d'amende à payer, si elle en a mangé); il faut donc qu'il soit question d'une fille d'Israélite ayant épousé un Cohen; et, s'il est vrai que l'enfant à naître n'a pas encore d'existence effective, au point de transmettre à sa mère la faculté de manger l'oblation, tout en étant assez réelle pour rendre la mère inapte à épouser un Cohen, pourquoi est-il dit d'elle qu'elle doit seulement payer en capital l'oblation consommée, non l'amende du cinquième? Elle devrait payer l'un et l'autre comme une étrangère (c'est donc que ces rabbins professent un autre avis, et ne la considèrent pas comme une étrangère).

« Le sourd-muet, dit la Mischnâ, rend impropre pour l'oblation la femme qu'il a épousée. » Mais, R. Hija n'a-t-il pas enseigné² que la femme d'un sourd-muet, ou d'un idiot, n'a qu'à prendre le bain de purification, en sortant

1. Mischnâ, tr. *Troumoth*, VII, 2. 2. Ci-dessus, VI, 1, fin.

des bras de son mari, pour pouvoir manger ensuite de l'oblation? (On voit donc que le sourd-muet ne lui enlève pas le privilège de cette consommation?) C'est que, répondent R. Aba-Maré et R. Mathnia, il est question d'un sourd déjà impropre par lui-même, tandis qu'ailleurs il est question d'une femme qui a épousé un sourd par lévirat (et qui n'a pas perdu le privilège de cette consommation). Lorsqu'on a des doutes sur la question de savoir si le garçon auquel la veuve s'est unie par lévirat a bien neuf ans et un jour, ou s'il ne les a pas, on prononcera l'inaptitude. S'il y a doute, si ce garçon avait déjà lors des fiançailles les signes de la puberté (duo pilos) ou ne les avait pas, on suppose qu'il les avait, avec faculté pour la mère de manger l'oblation. Enfin, « lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse qui se trouvait être la fille de son frère, sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier, la femme adjointe de ce défunt, qui, elle, reste veuve, devra procéder au déchaussement de son beau-frère, sans toutefois pouvoir l'épouser. » Pourquoi notre Mischnâ parle-t-elle ici¹ de l'épouse adjointe? Comme les cas douteux viennent d'être résolus dans le sens le plus sévère, on traite aussi du doute concernant l'adjointe.

5. Ni la cohabitation illégitime, par violence ou par séduction, ni le mariage avec un insensé, ne rendent une fille d'un cohen impropre à manger de l'oblation, mais ce ne sont pas non plus des motifs pour y autoriser une fille d'un simple israélite; cependant, la fille d'un Cohen devient impropre si elle a eu des relations intimes avec un homme inapte à être reçu par alliance en Israël. Voici en quels cas cette inappropriation a lieu: Si un simple israélite cohabite illégitimement avec une fille de cohen, elle peut continuer à manger de l'oblation chez son père, mais non si elle devient enceinte par suite de cette liaison. Si l'enfant périt dans le sein de la mère, elle pourra encore manger de l'oblation. Si un cohen cohabite avec une israélite, elle ne pourra pas pour cela manger de l'oblation, même devenue enceinte, mais elle le pourra depuis la naissance de l'enfant. Il se trouve ainsi que l'enfant présent a plus de valeur que le père (qui a cohabité avec la mère). Une fille de cohen devient impropre à manger de l'oblation², à cause d'un esclave, au point de vue de la cohabitation, non s'il y a un enfant (né légitimement et devenu esclave).

De ce qu'il est dit que ces divers cas d'union illégitime ne provoquent pas l'inaptitude, il est prouvé qu'une violence exercée sur une femme libre ne la rend pas impropre à épouser un cohen (ne la profane pas à ce point). C'est

1. D'où vient cette particularité spéciale, plutôt ici qu'aux autres cas? 2. Cette dernière phrase, dans certaines éditions, est au commencement du § 6.

contraire à l'avis de R. Eléazar qui dit ¹ : Même un homme libre qui a une relation intime avec une femme libre en dehors du mariage, commet un acte de prostitution. Lorsque la Mischnâ dit que le mariage avec un insensé ne rend pas une fille de cohen inapte à manger de l'oblation, elle confirme ce qu'a enseigné R. Hïya (§ 4, fin) : « une femme mariée avec un sourd-muet, ou un insensé, peut, en sortant des bras de son mari, aller prendre le bain de purification pour manger de l'oblation. » R. Aba dit au nom de R. Aba b. Jérémie ² : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois (à partir de ce fait) pour se marier (à propos de la règle exprimée par la Mischnâ, qu'une femme devenue enceinte par suite d'un viol ne peut plus manger l'oblation). Toutefois, dit R. Yôna devant R. Yossa, n'accepte pas de R. Aba cette déduction ; car on est moins sévère en ce qui concerne le manger de l'oblation (lorsqu'il y a doute sur l'inaptitude), qu'on ne le serait pour la question de généalogie (en cas de mariage précipité). Or, si une fille de cohen, mariée à un simple israélite, dont le mari a fait un voyage d'outremer, apprend que ce mari est mort, elle peut, certes, dès ce moment manger de l'oblation chez son père ; et, pourtant, au point de vue de la possibilité d'être enceinte, elle doit attendre trois mois avant de se remarier.

« Les relations intimes avec des hommes inaptes à être reçus par alliance en Israël, est-il dit, rendent la femme impropre au Cohen. » Voici les hommes inaptes ³ ; un enfant de neuf ans et un jour qui est étranger, ou Amonite, ou Moabite, ou Égyptien, ou esclave, ou bâtard, ou profané (devenu indigne), ou descendant de la tribu vouée au service infime ⁴, un Cuthéen (Samaritain), ou un païen qui a cohabité soit avec une fille de simple israélite, soit avec une fille de lévite, soit avec une fille de Cohen ; en tous ces cas, la femme devient inapte à épouser un Cohen. R. Yossé établit cette règle : chaque fois que l'enfant issu de l'union serait inapte au sacerdoce, la mère, par une telle cohabitation, devient impropre à épouser un Cohen ; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. R. Simon b. Gamaliel dit : lorsqu'il est permis d'épouser la fille née de ce mariage, la veuve de ce mari est aussi permise, et au cas contraire, elle ne l'est pas. Quelle est la différence pratique entre ces deux avis ? Il y en a une, répond R. Yoïanan, pour le prosélyte d'Amon ou de Moab : d'après le premier avis, disant que toute cohabitation d'une femme la rend inapte au sacerdoce, lorsque l'enfant issu de cette union serait aussi inapte, il y aurait ici inaptitude pour ce prosélyte, en raison de ce que l'enfant né de cette peuplade est aussi impropre au sacerdoce ; tandis que, d'après le second avis, comme la fille issue de ce peuple est permise (les hommes seuls étant interdits), il est permis aussi d'en épouser la veuve. Selon les autres sages, R. Jérémie dit au nom de R. Aba que tous deux sont d'avis, à l'égard du prosélyte d'Amon, ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la

1. Dans les éditions, cette phrase se trouve déplacée ; mais, d'après le contexte, le commentaire *Paé-Mosché* l'a restituée à sa vraie place. 2. Ci-dessus, III, 11 ; IV, 10. 3. V. J., tr. *Sôta*, IV, 5, fin (f. 19^d). 4. *Les Nethinim* : Ezra, VIII, 20.

seconde génération, d'en interdire la veuve, bien que sa fille serait admise en Israël (en raison de l'interdit de cette union). R. Zaccai ou R. Alexander fit demander : quelle est la règle pour la fille d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération ? Mais, lui répliqua R. Yossé, n'as-tu pas entendu ce qu'a dit R. Jérémie au nom des Rabbins et de R. Aba, que tous deux déclarent interdite la veuve d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la seconde génération, bien que sa fille serait admise en Israël ? De plus, une telle union provoque l'inaptitude, aussi bien que l'enfant issu d'une telle union serait inapte. En effet, la question porte sur un autre point, sur celui de savoir quelle sera la règle pour une fille appartenant aux cas précités et ayant pour mère une Israélite ? Dira-t-on qu'en raison de la profanation de la mère, par une telle union, la fille qui en est issue est déclarée impropre pour un Cohen ? Cette question est fondée aussi sur ce qu'a dit R. Jacob b. Aha, qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch, au sujet d'une fille de prosélyte d'Amon, ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération : selon R. Yoḥanan, une telle fille est apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare impropre ; or, ne s'agit-il pas forcément du cas où une telle fille est née d'une Israélite, qui est déclarée profanée par une telle union ? Non, répond R. Yossé à R. Aboun, la discussion porte sur le point de savoir comment une telle mère sera considérée : R. Yoḥanan la déclare encore apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare indigne d'une telle union¹.

6. Voici comment cela se présente : si une fille de simple israélite a épousé un Cohen, ou une fille de Cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né un fils, qui, s'unissant à une esclave, engendre d'elle un fils, ce dernier sera aussi esclave² (comme la mère). Lors donc que sa grand-mère maternelle était une fille de simple israélite mariée à un Cohen, celle-ci ne pourra plus consommer d'oblation à la mort de son fils, père d'un tel enfant devenu esclave (et qui, pour les ascendants, ne donne pas le droit de manger l'oblation). Si au contraire la même grand-mère était une fille de Cohen, mariée à un Israélite, elle pourra consommer de l'oblation (en rentrant, légalement, chez son père).

D'où sait-on que, par la cohabitation avec un esclave, une femme devient impropre à manger de l'oblation ? R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, le déduit de ce qu'il est dit (Lévitique, XXII, 13) : *Lorsqu'une fille de cohen sera veuve ou répudiée, et n'aura pas d'enfant, elle retournera à la maison paternelle* ; lorsqu'elle a été mariée avec quelqu'un dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut *retourner* ; mais, à la suite d'une union sans conséquence légale (avec un esclave, ou un païen), elle ne peut pas *retourner* (elle perd le privilège du sacerdoce). Mais, objecta R. Jérémie, si une

1. Par conséquent, il n'y a pas de déduction formelle à l'égard de la fille. 2. Cf. ci-dessus, II, 5.

veuve (ou femme libre de cohen) s'est livrée à la prostitution, bien qu'il n'y ait pas de veuvage, ni de répudiation, du fait de cette union, elle conserve son privilège ? (C'est une question non résolue). R. Yossé n'admet pas cette explication, et il fait observer que R. Yoḥanan paraît se contredire : lorsqu'au sujet du divorce¹, on demande pourquoi les Cuthéens sont impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R. Eliézer qu'en cas d'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime (inadmissible). De même au sujet du mariage², R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant (donc, à quoi bon le déduire du verset précité) ? Dans ce dernier passage, R. Yoḥanan énonce son propre avis, tandis qu'ici (dans notre traité), R. Yoḥanan énonce l'application du verset au nom de son maître R. Ismaël (d'après lequel, l'enfant issu d'un Cuthéen et d'une israélite est apte à entrer dans la communauté d'Israël). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yoḥanan, un tel enfant est illégitime. R. Ḥiskia présente une objection (de la même façon que ci-dessus R. Yossé) : R. Yoḥanan paraît évidemment se contredire, puisqu'au traité des divorces, lorsqu'on demande pourquoi les Cuthéens sont déclarés impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R. Eléazar qu'en cas d'union d'un païen ou d'un esclave avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de là est tenu pour illégitime (inadmissible), et de même, au traité des Mariages, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant ? Comment donc se fait-il qu'ici, il ait recours à une déduction du verset, d'où il résulte que si elle a été mariée avec un homme dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut « retourner à la maison paternelle », tandis qu'elle ne le peut pas à la suite d'une union sans conséquence légale, comme celle avec un esclave ou un païen ? (L'inaptitude provient donc de ce qu'un enfant issu d'une telle union est illégitime³). R. Mathnia dit : lorsque je me suis rendu à Saḥora, j'ai entendu reproduire la déduction faite par R. Yoḥanan, ainsi que par R. Ismaël b. Jésus, d'après le verset précité, indiquant pourquoi une femme ainsi mariée ne jouit plus du privilège de « retourner à la maison paternelle » ; et je leur ai dit que cette explication est juste, car l'enfant issu d'une israélite unie à un esclave, ou à un païen, n'est pas illégitime, comme l'a dit R. Akiba. Or, on appelle *Mamzer* (bâtard) l'enfant né d'une femme qui est interdite à l'homme par une des prescriptions sur les relations prohibées, passibles en cas d'infraction de la pénalité du retranchement⁴.

7. Un enfant illégitime tantôt rend impropre, et tantôt autorise une telle consommation, selon les circonstances. Voici comment : Si une fille

1. Tr. *Guittin*, I, 5. 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 14. 3. La question reste non résolue, car on ne peut plus arguer d'une distinction entre son propre avis et celui de son maître. 4. Voir Notes à la traduction du Pentateuque, par M. le Grand-Rabbin Wogno, sur *Deutéronome*, XXIII, 3.

de simple israélite a épousé un cohen, ou une fille de cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né une fille, et que de l'union interdite de celle-ci avec un esclave, ou un païen, il est né un fils, celui-ci est un *mamzer* (illégitime). Par suite, lorsque sa grand'mère maternelle est une fille d'israélite, mariée à un cohen (devenue veuve), elle pourra continuer à manger de l'oblation ; lorsqu'au contraire cette femme avait été une fille de cohen mariée à un israélite, elle ne pourra plus manger de l'oblation.

8 (6). Il arrive parfois que le grand-prêtre lui-même rend sa grand'mère impropre à manger de l'oblation. Voici comment : Si, de l'union d'une fille de cohen avec un simple israélite, il est né une fille, laquelle à son tour épouse un cohen et par ce mariage donne naissance à un fils, celui-ci sera apte à devenir grand-prêtre capable d'offrir les sacrifices à l'autel. Par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est impropre à cet effet ¹. Elle peut donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

Lorsque la Mischna dit « que ce fils (né d'une telle fille) est *mamzer* », n'est-elle pas opposée à Rab, qui déclare que l'enfant issu de l'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'israélite, est admissible en Israël ²? On peut répondre qu'il s'agit d'un païen, ou d'un esclave faisant partie des races interdites (Amonite, Moabite, Egyptien, Edomite).

Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'exclamation de la Mischna « il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre ») : dès qu'un enfant a un jour d'âge (dès qu'il vit), sa présence est assez effective pour rendre la mère inapte à manger de l'oblation, ou (le cas échéant) pour lui transmettre ce privilège. Voici comment il faut compléter ce que la Mischna dit à ce sujet : Il ne faut pas beaucoup d'enfants comme ce petit-fils devenu grand-prêtre, qui rend la grand'mère inapte à manger de l'oblation. » Ceci a lieu au cas suivant : Si une fille de cohen, ayant épousé une simple israélite, a de lui une fille ; et, d'autre part, si une fille d'israélite, ayant épousé un cohen, a de lui un fils ; puis, ces enfants, mariés ensemble, ont donné naissance à un fils, ce dernier sera apte à devenir grand-prêtre, capable d'offrir les sacrifices à l'autel ; par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude nécessaire pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est

1. Aussi longtemps qu'une fille de Cohen a un enfant vivant, de son mari israélite, elle ne peut pas manger de l'oblation, comme à l'inverse c'est permis à une Israélite, veuve de Cohen, en raison de la présence de l'enfant. Si donc le petit-fils n'était pas grand-prêtre, la grand'mère maternelle, au décès de sa fille, pourrait légalement rentrer chez son père et manger de l'oblation. 2. V. ci-dessus, IV, 15.

impropre à cet effet. Celle-ci pourra donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon petit fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

CHAPITRE VIII

1. Ni un cohen incirconcis (resté tel, parce que ses frères sont morts de cette opération), ni les impurs ne peuvent consommer de l'oblation ; pourtant leurs femmes et leurs esclaves peuvent en manger. Le cohen mutilé par broiement et celui dont l'urèthre aura été coupé¹ pourront en manger, ainsi que ses esclaves, non leurs femmes (considérées comme profanées par une telle union qui est sans espoir de fécondation). Toutefois, si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec la femme depuis le jour où l'un de ces accidents lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation.

De l'expression explétive *homme* (Lévitique, XXII, 4), on déduit qu'il faut impliquer l'incirconcis dans la défense de manger l'oblation. Peut-être cette répétition de termes a-t-elle pour but d'étendre l'interdit au cohen en deuil (dont le parent mort n'est pas encore enterré)? Non, dit R. Yossé b. Hanania, car il est écrit (ibid. 10) : *nul étranger ne mangera de sainteté* ; cette défense s'applique au caractère de l'étranger, non au deuil. Mais, objecta R. Taifa Semoqa, en présence de R. Yossé, n'y a-t-il pas lieu plutôt de déduire que l'interdit applicable à l'étranger ne s'étend pas à l'incirconcis seul ? (Pourquoi ne pas comprendre dans l'interdit le cohen en deuil ?) C'est que, répondit R. Yossé, comme un verset a pour objet l'extension et un autre la restriction, on attribue l'extension d'interdit à l'incirconcis, qui est defectueux du corps, et la restriction à l'homme en deuil, dont le défaut n'est pas corporel. Jusque là, l'explication est conforme au procédé de R. Akiba². Selon R. Ismaël, au contraire, il faut avoir recours au procédé qu'il a enseigné ainsi (à la comparaison) : comme la Bible se sert des mêmes termes *habitant et journalier*³ à l'égard du sacrifice pascal (Exode, XII, 45) et pour l'oblation (Lévitique, XXII, 10), on déduit de cette analogie qu'aux deux cas l'incirconcis est déclaré impropre. Mais, objecta R. Hagai, puisqu'au sujet de la Pâque *l'habitant et le journalier* en question sont inaptes à être admis à la cérémonie, s'ils sont au premier jour du deuil, doit-on aussi déclarer inaptes à manger de l'oblation ceux qui sont mentionnés à ce sujet dans les mêmes termes, en cas de deuil du premier jour? Non, répond R. Ila, on n'établit l'analogie au sujet du terme *habitant*, qu'en ce qui concerne l'énoncé formel de la section

1. Aux termes de la Bible, Deutéron. XXIII, 2, ces gens ne doivent pas se marier, parce qu'ils sont stériles ; ils ne peuvent pas féconder une femme, et une telle union n'aurait pas de but prolifrique. 2. Cf. J., tr. *Haghiga*, II, 1, commencement (t. VI, p. 287). 3. *Mekhilta*, sect. *Bé*, ch. XV.

biblique (pour la Pâque) non au-delà (pour le deuil). Ainsi, la défense pour un homme bouché, ou l'androgyné, de manger des consécration, est déduite d'ailleurs, et la défense semblable pour le cohen en deuil est déduite du même interdit formulé pour la seconde dîme (Deutéron. XXVI, 14). R. Aboun demanda : est-ce que l'oblation ne devrait pas être interdite au cohen en deuil par raisonnement à *fortiori* ; car si la dîme, que des étrangers peuvent manger, est une consommation interdite à l'homme en deuil, à plus forte raison l'oblation, interdite aux étrangers, doit-elle être interdite au cohen en deuil ? Non, ce raisonnement n'est pas bien fondé ; car pour la seconde dîme, il y a cette particularité qu'il faut la manger à l'intérieur du mur d'enceinte (de Jérusalem), tandis que l'oblation n'a pas de limite locale pour la consommation. Or, comme une sainteté (la dîme) a un caractère spécial (la limite), que n'a pas l'autre sainteté (l'oblation devant, par contre, être mangée par les cohanims seuls), il demeure impossible de déduire un cas de l'autre.

D'où sait-on qu'il est défendu à l'incirconcis de manger d'autres consécration ? On ne saurait déduire cet interdit d'après le sacrifice pascal, car ce dernier a pour particularité qu'il est défendu d'en briser un os ; ni de l'oblation, car elle-même est déjà déduite d'une autre sainteté (de la Pâque, et l'on ne saurait la déduire d'une autre déduction). Il faut donc finalement avoir recours au procédé d'analogie et dire : comme l'agneau pascal, au sujet duquel le texte biblique emploie le terme *de lui* (Exode, XII, 10), est interdit à l'incirconcis ; il en sera de même d'autres saintetés, au sujet desquelles on retrouve ce même terme (Lévit. VII, 15). On sait aussi que les saintetés en général sont interdites au Cohen en deuil, par déduction d'analogie, de ce que le terme *de lui* est employé au sujet de la seconde dîme (Deutéron., XXVI, 14), et que ce même terme se retrouve pour l'agneau pascal, également interdit à l'homme en deuil. Mais ce terme¹ est-il libre à cet effet ? N'a-t-il pas déjà son emploi, conforme à cet enseignement : le mot *habitant* implique l'extension du privilège de manger l'oblation à l'esclave acquis par le propriétaire pour *jamais* (par la perforation de l'oreille, Exode, XXI, 6), et le terme *journalier* sert à étendre la même faculté à l'esclave hébreu simple, acquis seulement pour un certain nombre d'années. Or, pourquoi, après l'emploi du premier terme, la Bible se sert-elle aussi du second ? Est-ce que l'esclave acquis par son propriétaire à tout jamais ne mangerait pas l'oblation si l'esclave temporaire jouit de ce privilège ? Car, s'il y avait seulement l'expression *habitant*, on aurait pu supposer qu'elle est applicable à l'esclave temporaire ; mais, comme il y a aussi le mot *journalier*, ce dernier seul s'applique à l'esclave temporaire, en enseignant que le mot précédent a en vue l'esclave acquis pour toujours ? (Ou voit donc qu'une déduction est déjà tirée de ces mots ?) R Mathia répond (que l'un des termes de l'analogie, au sujet de Pâque, est vacant) : comme il est écrit (Exode, XII, 43, 48) : *aucun incir-*

1. Comment dire plus haut qu'on tire une déduction de l'analogie des termes *habitant* et *journalier*, usités pour la Pâque et pour l'oblation ?

concis, ni fils d'étranger, ne devra en manger (et qu'en conséquence l'interdit pour le païen est déjà connu), l'attribution des termes en question reste vacante d'une part (pour la Pâque), et peut s'appliquer à la défense de manger des consécérations.

D'après R. Akiba (qui déduit la défense, pour l'incirconcis, de la répétition superflue du mot *homme*), à quoi bon le texte biblique emploie-t-il les termes *habitant et journalier* au sujet de l'oblation ? Il l'applique à ce que dit R. Ila au nom de R. Yossa, qu'en ayant acquis des esclaves incirconcis d'un païen, dans le but de les circoncire, aussi longtemps qu'ils ne sont pas purifiés, quoique circoncis, ils n'ont pas droit à l'oblation. C'est aussi ce que dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon b. Aba au nom du même. Les mêmes docteurs disent : si quelqu'un a acquis des esclaves d'un païen en vue du prosélytisme, et que ceux-ci y renoncent, il peut les garder un an, dans l'espoir qu'ils reviendront à l'idée première de l'abjuration ; et si à ce moment ils acceptent la religion juive, c'est bien ; si non, il est permis à l'acquéreur de les revendre¹ à un autre païen (sans les contraindre à la circoncision). R. Isaac b. Naḥman au nom de R. Josué b. Lévy, raconte qu'un homme avait acquis toute une localité habitée par des esclaves païens, pour en convertir les gens au Judaïsme et les circoncire ; mais ils s'y refusèrent. L'acquéreur demanda aux rabbins ce qu'il devait faire. Ceux-ci lui dirent : attends encore un an, et si à ce moment ils y consentent, c'est bien ; si non, conforme-toi à l'usage local de les revendre à d'autres. R. Isaac b. Naḥman dit que R. Josué b. Lévi, se trouvant à Laodicée, vit R. Juda Naci se préparant à partir pour ses affaires de bonne heure. Si tu veux bien attendre, lui dit-il, nous assisterons au bain de purification d'une prosélyte, demain matin. Pourquoi, demanda R. Zeira à R. Isaac b. Naḥman, R. Josué a-t-il demandé au Naci d'attendre au lendemain ? Est-ce par respect pour ce vieillard (pour ne pas le déranger le soir), ou est-ce qu'il est de règle de ne pas faire prendre ce bain cérémonial la nuit ? C'est à cause de ce dernier principe, répondit R. Isaac. On soumit à R. Yossé la question de savoir si un tel bain est permis la nuit, mais il ne se prononça pas².

Un esclave à demeure, qui a conditionné de rester toujours incirconcis, ainsi qu'un étranger habitant la Palestine, sera considéré comme païen sous tous les rapprts. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour l'habitant païen (qui en principe devrait assumer l'accomplissement des préceptes mosaïques), on ajourne toute décision jusqu'au bout d'un an (dans l'espoir d'une conversion) ; et si alors il renonce au paganisme, c'est bien ; au cas contraire, cet homme restera décidément étranger en tous points. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour que l'étranger soit admis à

1. Ce qui d'ordinaire est défendu. Le *Talmud babli*, même traité, fol. 48, est non moins formel au sujet du prosélytisme. Comp. B., tr. *Sôta*, fol. 3^a. 2. Selon le comment. *Pné-Mosché*, il faut entendre par là qu'il ne le permet pas.

titre d'habitant ¹, il devra s'engager à n'enfreindre que les lois mosaïques sur la consommation des animaux morts (mais d'observer le reste). Ainsi, dit R. Ila, il arriverait (à tort) d'appliquer les paroles du texte biblique comme elles sont écrites ². Qu'est-ce que l'on entend par là ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, il est écrit (Deutéron. XIV, 21) : *Vous ne mangerez pas de charogne; à l'étranger qui se trouve dans les portes, tu la donneras, et il la mangera*, (il ne faut pas croire, d'après R. Juda, qu'il soit interdit de la lui donner, pour lui apprendre à s'en détourner). Selon un enseignement, l'étranger est admis seulement comme habitant lorsqu'il s'engage à accomplir tous les préceptes inscrits dans la loi mosaïque ; selon un autre enseignement, il suffit, pour le recevoir, qu'il ait renié ses faux dieux. C'est aussi l'avis de R. Aba au nom de R. Hya b. Asché. Mais, demanda R. Zeira, n'est-ce pas l'avis unanime de tous que l'étranger doit au moins abjurer l'idolâtrie ? Est-ce que sans l'avis de R. Aba, on supposerait qu'un étranger, sectateur des idoles, n'est pas tenu en ce pays d'y renoncer ? Est-ce que le païen, quoique soumis à l'idolâtrie, peut se dispenser là de la détruire ? R. Yossé répond : l'assertion de R. Aba a son utilité, de ne pas laisser croire qu'en raison de ce que l'étranger égale déjà l'Israélite sous trois rapports, de *ne pas opprimer son frère* (Lévitique, XIX, 13), de ne pas exercer de cruauté envers l'esclave (Exode, XXII, 19), et de pouvoir s'exiler aux villes de refuge en cas de meurtre involontaire (Nombres, XXXV), il n'ait pas besoin de détruire les idoles ; c'est pourquoi R. Yossé spécifie l'obligation de les détruire. Le docteur qui vient d'indiquer pour l'étranger la défense d'opprimer son frère doit être R. Yossa b. R. Juda, puisque l'on a enseigné ³ que, selon lui, l'étranger habitant la Palestine doit se soumettre à ce précepte.

R. Juda dit : l'habitant étranger devra observer à l'égard du sabbat les mêmes règles prohibitives que l'Israélite observe pour les jours de fête. Ainsi, ce dernier peut cuire le pain et faire bouillir les mets aux jours de fête (se livrer à tous les travaux concernant la consommation en ce jour), mais il devra s'abstenir de tous autres travaux ; de même l'étranger ne pourra travailler le samedi qu'à préparer ses repas, en s'abstenant de tout autre travail. R. Yossé dit : l'étranger établi là pourra se livrer le samedi à tout autant de travaux qu'il est loisible au simple israélite d'en accomplir aux jours de demi-fête (de Pâques et des Tabernacles) ; et comme ce dernier peut p. ex. recueillir la moisson des champs, pour qu'elle ne se perde pas, sans faire d'autres travaux agricoles, de même l'étranger pourra même le samedi se livrer aux travaux qui évitent des pertes. Enfin R. Simon dit : l'étranger établi là peut se conduire le samedi comme le font les Israélites aux jours ordinaires de l'année : comme ce dernier peut alors se livrer à toutes les espèces de travaux agricoles, de même l'étranger pourra s'y livrer au jour du sabbat. Ada, R. Hamnona, R. Ada b. Ahura dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon sert de règle. De ce qu'il est écrit (Exode, XII, 44) : *tout esclave homme acquis pour*

1. B., tr. *Abôda Zara*, f. 64^b. 2. B., tr. *Pesahim*, f. 21^b. 3. B., tr. *Bava mecia'*, f. 111.

de l'argent, tu le circonciras, on conclut que l'« esclave homme » pourra être circoncis malgré lui, non le *fils* d'un homme étranger (un païen ordinaire ne peut pas y être contraint). Est-ce à dire, demanda R. Yoḥanan, qu'un enfant païen pourra être circoncis malgré lui, fût-ce le fils du premier magistrat, ἀρχων? Non, répondit R. Ḥiskia au nom de Raba, l'exclamation de R. Yoḥanan se réfère à ce qui suit ¹ : « Si dans une ville composée en majeure partie de païens, on trouve un enfant abandonné, il sera considéré comme païen ». Or, si l'on circoncit et fait baigner l'enfant pour en faire un esclave, il restera tel ; si l'on accomplit cette cérémonie en exprimant la condition qu'il soit libre, il restera libre. C'est à ce sujet que R. Yoḥanan s'écria : Est-il possible d'admettre que l'Israélite trouvant un enfant puisse décider de son sort et en faire un esclave, fût-ce le fils de l'archonte ! Selon R. Abahou et R. Eléazar au nom de R. Oschia, on n'admet pas l'interprétation proposée du verset précité (concluant à l'exclusion du *fils* de l'étranger), et voici comment il faut interpréter ce verset : Tu peux circoncire malgré lui ton esclave homme (même adulte), mais non ton fils devenu homme (un païen converti ne peut contraindre son fils adulte à devenir juif). C'est ainsi que R. Ila a dit au nom de R. Yossa (ci-dessus) : En cas d'achat d'esclaves incirconcis à un païen, tout dépend des conditions formulées ; si on les a achetés pour les circoncire, on les traite comme esclaves hommes, et on les circoncira malgré eux ; si l'on n'a pas convenu de vouloir les circoncire, on les traitera comme gens libres, qu'il n'est pas permis de contraindre à la conversion.

L'épiplaste, celui qui est né circoncis et celui qui a été circoncis (p. ex. l'Arabe) avant de se convertir au Judaïsme, ne pourront pas manger d'oblation (il faut, au préalable, tirer d'eux une goutte de sang, en signe d'alliance). R. Zeriqan ou R. Yanaï b. R. Ismaël impose cette défense à celui qui a pratiqué l'épiplaste, à titre d'amende de son action. Selon R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est une interdiction rabbinique, en raison de la ressemblance de cet homme avec un incirconcis. Entre ces deux avis, il y a une différence pratique, si l'épiplaste a été pratiqué par autrui, ou s'il a eu lieu spontanément : à titre d'amende, cet homme ne saurait pas être puni, puisqu'il n'a rien fait de mal ; mais s'il s'agit d'un interdit rabbinique en raison de l'apparence, cette prescription devra être maintenue. — ²

De l'expression explétive *son prépuce* (ib.), on conclut qu'en cas de certitude il faut enfreindre le repos sabbatique, pour accomplir la cérémonie de la circoncision, non en cas de doute. Ainsi, pour la certitude, on enfreint le sabbat, non pour circoncire un androgyne (qui est douteux), à l'opposé de ce qu'a dit R. Juda que, pour circoncire un androgyne, on devra enfreindre le repos sabbatique, sous peine d'être puni du retranchement pour infraction à ce précepte. De même, il faut enfreindre le repos sabbatique pour cette cérémonie en cas de certitude, non pour l'enfant né au crépuscule (en raison du doute

1. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, II, 7. 2. Suit un long passage que l'on trouve, tr. *Sabbat*, XIV, 2, traduit t. IV, pp. 180-1.

sur la date); de même aussi, lorsqu'on doit transgresser le repos sabbatique pour le cas de certitude seule, on ne l'enfreindra pas pour un enfant né à l'état circoncis, quoique, selon l'école de Schammaï, on doit tirer de cet enfant une goutte de sang, en signe d'alliance abrahamite. On a enseigné ailleurs¹ : « Chacun est tenu de se présenter au Temple lors des grandes fêtes, sauf le sourd-muet, l'idiot, l'enfant, l'homme douteux (aux organes bouchés) et l'androgynie ». Que dit à l'égard de ce dernier R. Juda (qui considère nettement l'androgynie comme mâle sous le rapport de la circoncision)? On peut déduire la réponse de ce que R. Yoïanan b. Dahabaï dit au nom de R. Juda, que l'aveugle aussi est dispensé de la visite au Temple; or, personne n'emploie l'expression « aussi », ou également, sans admettre d'abord ce qui précède (donc, selon R. Juda, l'androgynie est dispensé de cette visite). N'est-il pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs (pour la visite), il exclut l'androgynie des devoirs incombant au sexe masculin, tandis qu'ici il lui impose la loi de la circoncision? C'est que R. Juda et les autres rabbins expliquent différemment le même verset (Genèse, XVII, 14) : *tout mâle incirconcis, dont la chair de prépuce n'aura pas été coupée, sera retranché etc.*; les autres rabbins trouvent inutile le terme « incirconcis », et ils concluent du terme suivant : *mâle*, qu'il s'agit seulement de ceux qui sont entièrement mâles (sans seul doute possible), à l'exclusion de l'androgynie; tandis que R. Juda trouve inutile le mot *mâle*, et il conclut de la présence superflue du mot « incirconcis », que même en cas de doute (de prépuce imparfait) la pénalité du retranchement serait applicable. Pour la visite du Temple au contraire, le texte dit (Exode, XXIII, 17) : *tous les mâles* (qui le sont en entier), à l'exclusion de l'androgynie. Il est dit ailleurs² : On ne devra pas circoncire un enfant malade, jusqu'après sa guérison. Samuel ajoute à ce sujet : lorsqu'un enfant est atteint de la fièvre chaude, on ajourne la circoncision à un mois. —³

« Si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec sa femme depuis le jour où l'un des accidents (susdits) lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation. » Selon R. Eliezer, cet avis est conforme à celui de R. Eleazar et de R. Simon (R. Méir au contraire interdit cette consommation à la femme qui aurait eu une relation interdite). Selon R. Yoïanan, cette opinion peut exprimer l'avis de tous (même de R. Meir), car il y a ici cette distinction à constater que le mari n'a plus fait (après son accident) de nouvelle acquisition (ou relation) qui rende la femme impropre pour l'oblation. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée pour le sujet suivant : si la veuve d'un cohen qui attend le mariage par lévirat incombe comme telle à 2 beaux-frères tous deux cohanims, lorsque l'un d'eux après s'être engagé à l'épouser mais avant de la faire passer sous le dais nuptial subit un des susdits accidents, entraînant l'incapacité au sacerdoce, la

1. Mischnâ, tr. *Haqhi'ja*, I, 1 (t. VI, p. 257). Cf J., tr. *Sabbat*, XIX, 3 (t. IV, pp. 181-2). 2. J., tr. *Sabbat*, *ibid.* 5 (t. IV, p. 181). 3. Suit une page que l'on retrouve au même traité, traduite *ibid.*, p. 185.

femme devient impropre à manger de l'oblation, selon R. Simon b. Lakisch, parce qu'elle se trouve soumise aux relations intimes d'un homme impropre; selon R. Yoḥanan, elle ne perd le privilège de manger l'oblation qu'après la cohabitation (sans cela, il n'y a pas eu d'acquisition à l'état impropre). Mais si l'un était à l'état convenable et l'autre, inapte dès le principe, s'est engagé à l'épouser, R. Yoḥanan reconnaît aussi que la femme ne pourra plus jouir de ce privilège (l'acquisition ayant eu lieu à l'état interdit). R. Ḥiya b. Ada demanda en présence de R. Mena : quelle est la règle si l'autre beau-frère, qui a l'aptitude voulue, fait la promesse de mariage, tandis que la seconde y donne suite? (tiendra-t-on compte du premier engagement fait dans une condition telle que la femme pouvait manger l'oblation, ou non?) Ce cas, fut-il répondu, est aussi en discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch.

2. Qu'est-ce qu'un *petzou' dikka*? C'est un homme qui a une plaie aux testicules, quand même la plaie n'aurait atteint qu'un seul testicule (l'autre restant intact). Qu'est-ce qu'un *khrouth-schophkchah*? C'est un homme dont le pénis est coupé (au dessus de la couronne); mais si la coupe a eu lieu plus bas, de sorte qu'il est resté une partie de la couronne, fût-elle mince comme un cheveu, l'individu peut se marier. Ils peuvent épouser une prosélyte, ou une affranchie, et il leur est seulement défendu d'entrer dans la communauté juive, comme il est dit (Deutéron. XXIII, 2) : « Ni le mutilé, ni l'homme coupé », ne sont admis dans l'assemblée du Seigneur. »

Si la Bible employait seulement le mot *Petzoua'* (blessé), on aurait pu croire qu'il peut s'agir p. ex. de l'œil; mais comme le texte ajoute le mot *schofkha* (versant), on sait qu'il s'agit d'un organe voisin de celui qui verse (qui laisse écouler). Cependant, à titre d'organe voisin de celui qui verse, il pourrait être question de l'œil, voisin du nez; mais comme la Bible y joint le mot *dakka* (pressé), il doit s'agir de la partie du corps sise entre les cuisses. R. Ḥagaï en présence de R. Yossé donne à ce terme le sens de *bas*, et dit : la plus basse partie du corps de l'homme quand il est assis, est composée de ses testicules. R. Yossé b. R. Aboun ajoute qu'il doit bien en être ainsi, et ce qui le prouve, c'est que pour tous les individus dont l'accès est interdit dans la communauté d'Israël, le texte emploie le mot *générations*, sauf pour le cohen blessé, afin d'indiquer qu'il ne peut plus engendrer. En réalité, il ne s'agit pas seulement d'une blessure par arme tranchante, mais aussi de rétrécissement par suite de plaie, ou même de dessèchement, ou encore de défertuosité. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broqa dit avoir entendu dans la vigne de Yabneh (à ce cercle littéraire) : Celui qui n'a qu'un testicule ne peut pas engendrer, mais il est considéré légalement comme rendu cunuque par l'effet du soleil (restant apte

1. Pour l'explication grammaticale de ces termes, voir la *Traduction du Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, à ce verset.

au sacerdoce). R. Yossé dit avoir entendu déclarer que cet avis de R. Ismaël sert de règle, mais qu'il ignore par qui cela a été dit. Certes, dit R. Imi, R. Yossé n'a pas dû entendre formuler cette opinion par un homme inférieur (puisqu'il s'en souvenait si bien). Samuel dit : si un homme n'ayant qu'un testicule se présentait à moi, je le déclarerais apte au sacerdoce et au mariage. C'est que, ajoute R. Houna, il adopte l'avis de R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan. Toutefois, dit R. Judan b. Ḥanin, il faut que celui de droite soit présent. Un fait de ce genre fut soumis à R. Imi, qui répondit (à la femme qui le consultait) : Oui, ma fille, il t'est permis de l'épouser ; mais sache bien qu'il n'engendre pas. R. Zeira lui adressa des éloges pour ce qu'il avait clairement fixé l'état de cet homme.

Selon l'avis des uns, si la dite plaie survient par le fait des hommes (par suite d'un coup), l'homme devient impropre ; si c'est par voie céleste (p. ex. par l'effet de la foudre), il reste propre au sacerdoce. Selon une autre opinion, cet homme devient impropre en tous cas, quelle que soit la cause de l'accident. Les premiers fondent leur opinion sur l'analogie avec le bâtard, car il est dit (Deutéron. XXIII, 3) : *Il ne viendra pas de mamzer etc. ; il ne viendra pas d'homme mutilé* ; or, comme le *mamzer* (bâtard) naît par l'effet de l'homme (par une cohabitation illégale), de même le dit accident devra être survenu au cohen par l'effet d'un homme (pour qu'il y ait inaptitude). Mais sur quoi se fonde l'autre opinion, qui déclare inapte un tel cohen, quelle que soit la façon dont l'accident lui soit survenu ? Elle est déduite, selon R. Mena, de ce qu'il est dit : « l'homme mutilé n'entrera pas, etc. », en termes vagues, soit en tous cas. Cette dernière opinion aussi, dit R. Yossé b. R. Aboun, peut se fonder sur l'analogie à tirer de la prescription pour le bâtard : comme ce dernier vient par voie céleste, l'homme mutilé par le ciel sera considéré de même (également impropre) ; et en quoi l'origine du bâtard est-elle céleste ? La naissance dépend du ciel. On a supposé que la première opinion, — d'après laquelle l'homme mutilé par une main humaine, est seul inapte au service, et l'homme mutilé par accident céleste reste apte à cet effet, — émane de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broqa (qui plus haut déclare valable l'homme devenu eunuque par l'effet du soleil) ; l'autre opinion, déclarant qu'il y a inaptitude en tous cas, représenterait l'avis des autres rabbins. Au contraire, dit R. Aḥa b. Papé en présence de R. Zeira, les deux opinions sont justifiables d'après les autres rabbins ; la seconde opinion, il est vrai, déclare l'inaptitude même en cas d'accident par voie céleste, lorsqu'il est survenu par exemple une maladie cutanée, qui a fait gratter ou broyer jusqu'à la mutilation ; et quoique ce soit là un fait finalement humain, il a une origine céleste (l'arrivée inopinée de la maladie).

« Ou l'homme au pénis coupé », est-il dit. Lorsque le membre viril est tranché, mais qu'il reste une parcelle du cercle glandaire (*coronæ*) fût-ce d'un fil, le Cohen reste apte au service. R. Yossé au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de l'extrémité supérieure ; R. Ḥiya au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de

l'extrémité inférieure, et c'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi. On a enseigné là-bas (à Babylone) : si le pénis est à moitié coupé, qu'il reste la forme d'une rigole, l'homme reste apte. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le membre est époiné (en haut) comme un calam, l'homme reste apte ; mais si c'est une coupe en forme de calam renversé (vers le bas), il y a inaptitude. Lorsqu'il y a un trou à la partie interne, il entraîne l'inaptitude ; s'il est à l'extérieur, l'homme reste apte. Par *intérieur*, dit R. Aba au nom de R. Juda, on entend la chair à partir du cercle glandaire en remontant, et par *extérieur*, à partir de ce cercle vers le bas. Si le membre est troué, c'est une cause d'inaptitude ; mais s'il est bouché, l'homme est apte. Au premier cas, il y a inaptitude, parce que l'organe déverse (laisse s'écouler) ; au second cas, il n'y a pas d'inaptitude parce que l'homme peut engendrer, et c'est là une défectuosité qui peut se réparer. On a enseigné ¹ : il n'y a de différence entre celui qui a les testicules broyés et l'homme au pénis coupé, qu'une question de médecine ; le mal du premier est réparable ; le second ne l'est pas. Comment opère-t-on cette guérison ? R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Juda : on prend des fourmis, on les laisse mordre à la chair trouée, puis on coupe la partie de leur corps (restée au dehors²).

R. Ḥilkia ou R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation donnée par la Mischnâ au mutilé d'épouser une prosélyte est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. On a enseigné ailleurs ³ : « Tous ceux à qui il est permis d'entrer dans la communauté d'Israël, peuvent se marier entr'eux ; R. Juda l'interdit. » A ce sujet, R. Jérémie établit comme règle générale qu'à l'homme mutilé, simple israélite, il est loisible d'épouser une fille illégitime. Toutefois, ajoute R. Yossé, c'est seulement vrai en cas de défectuosité quant à la famille ; mais si le défaut porte sur la personne elle-même, la règle n'est plus applicable. Ce qui fait la force de l'opinion émise par R. Yossé, c'est que R. Ḥilkia ou R. Simon a dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation d'union accordée à l'homme mutilé est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. Puisqu'il a été dit qu'à l'égard du cohen il y a défense certaine d'épouser une prosélyte, de même il est défendu avec certitude au simple israélite d'épouser une fille illégitime. Cependant, d'après R. Juda (qui défend aux inadmissibles de se marier entr'eux), un bâtard peut-il épouser une fille illégitime ? On déduit la réponse de ce qu'a dit R. Imi que R. Jacob Gablia a enseigné devant R. Yoḥanan, ou R. Isaac b. Tabliah au nom de R. Simon b. Lakisch : selon R. Juda, un bâtard ne peut pas épouser une fille illégitime, afin que de telles gens disparaissent du monde (au lieu de se propager). Est-ce que de même un Amonite (inadmissible) ne devra pas épouser une Amonite (qui est admissible en Israël) ? Cet avis, dit R. Yossé b. R. Aboun, est seulement fondé d'après les rabbins : car, à en

1. *Siffri*, section *Ki-Thetsé*, n° 247. 2. A mesure que la partie adhérente ou la tête se décompose, la chair se développe et comble le trou, dit Raschi sur le passage parallèle du *Talmud Babil*, fol. 70^b. 3. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3.

croire l'avis de R. Juda, les prosélytes impropres forment encore une communauté. Or, il ne peut pas épouser une Amonite, laquelle (admissible en Israël) constitue vis-à-vis de lui une part de *la communauté divine* ; ni une égyptienne, pour laquelle il forme caste à part depuis qu'il est converti : on devra donc affranchir pour lui une servante (afin de rétablir la parité). De même, un égyptien pourra-t-il épouser une égyptienne (selon R. Juda) ? On peut y répondre, à l'aide de ce qu'a enseigné R. Abahou devant R. Yoḥanan au nom de R. Juda ¹ : Benjamin, prosélyte égyptien, faisait partie des disciples de R. Akiba, et dit : Moi, prosélyte égyptien, j'épouse une prosélyte égyptienne ; mon fils issu de cette union de prosélytes égyptiens épousera à son tour une prosélyte égyptienne, et il se trouvera finalement que mon petit-fils sera apte à entrer dans la communauté d'Israël. Non, mon fils, lui dit R. Akiba, fais épouser à ton fils, non une prosélyte directe, mais une fille de prosélyte, de façon que les trois générations soient semblables de part et d'autre (donc, en somme, le prosélyte égyptien peut épouser sa pareille). R. Juda dit au nom de Rab d'adopter pour règle l'avis exprimé par R. Eléazar au nom des sages (que les inadmissibles peuvent se marier ensemble). R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : de ce qu'il est dit : « on n'admettra pas d'illégitimes dans la communauté du Seigneur », on conclut qu'il ne sera pas admis dans ce qui fait partie avec certitude de la communauté, mais il sera dans ce qui en fait seulement partie comme doute. — ².

R. Ḥinena dit : notre Mischna, qui permet au mutilé d'épouser une convertie, est contraire à l'avis de R. Juda, d'après lequel le quadruple emploi du mot *communauté* (ib. 3 et 4) vise quatre communautés, celle des Cohanim, celle des Lévites, celle des simples israélites, celle des convertis (donc, il est aussi interdit à ces derniers d'épouser une fille illégitime). Mais, fut-il objecté dans le sens de l'avis de R. Juda, pourquoi ne pas considérer aussi comme communauté la classe des mutilés ? Parce qu'ils ont un défaut corporel. Mais il est dit de l'égyptien et de l'édomite (ibid. XXIII, 9) : *les fils qui leur naîtront à la troisième génération pourront entrer dans la communauté divine* ; pourquoi ne forment-ils pas une cinquième communauté, d'origine interdite ? C'est qu'à leur égard seul il y a un précepte affirmatif (tandis que pour les autres, la forme est négative). Selon les autres sages, on tient seulement compte trois fois du mot *communauté* visant celles des cohanim, des lévites et des simples israélites, parce que le texte n'emploie que trois fois l'expression « ne sera pas admis » (à l'exclusion des prosélytes). Un jour ³, comme R. Oschia le grand et R. Juda Naci étaient assis ensemble, R. Yoḥanan accourut demander à voix basse, à l'oreille de R. Oschia, si un cohen aux testicules broyés peut épouser une fille de prosélyte ? — Que te dit-il, dit R. Juda ? — Il me pose une question, dit R. Oschia, qu'un charpentier fils de charpentier (savant fils de savant) ne saurait résoudre ; il ne me demande pas si un cohen peut épouser

1. *Tossefta* au tr. *Qiddouschin*, ch. V. 2. Suit un passage déjà traduit ci-dessus, IV, 2, fin. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 6.

une prosélyte, qui serait pour lui comme une prostituée (en raison de son état antérieur à la conversion), ni s'il peut épouser une fille de simple israélite, qui par une telle union (dépourvue d'un but prolifique) deviendrait une femme profanée et interdite; mais il me demande si un cohen peut épouser une fille de prosélyte, laquelle est évidemment considérée comme une autre simple israélite? On peut expliquer que R. Yoḥanan a posé cette question d'après l'avis de R. Juda, qui dit¹: la fille dont le père a été converti est considérée comme celle dont le père était un profané (d'après lui, il s'agit de savoir si une fille de prosélyte, en raison de son caractère intermédiaire, est apte à épouser un cohen sujet à une infirmité). — Si un cohen ayant épousé une femme répudiée (ce qui constitue une union avec une profanée) a d'elle une fille, et que celle-ci ait à son tour une fille, cette dernière est-elle apte à épouser un cohen? R. Hiḥena et R. Mena diffèrent d'avis à ce sujet: d'après l'un, elle est apte à cet effet; d'après l'autre, elle ne l'est pas. Le premier objecta au second: « Une fille dont le père a été profané, est-il dit, est impropre à épouser un cohen; mais si la mère était une profanée, il n'y aurait pas d'incompatibilité. » Or, puisque cette fille n'a pas eu pour père un cohen profané et que la mère est une simple israélite, il n'y a pas pour la fille une cause d'inaptitude. —².

3. Il est interdit de prendre pour gendre un Amonite ou un Moabite, et cet interdit subsiste à jamais; mais il est permis d'épouser leurs filles de suite (dès la première génération). Les Égyptiens et les Edomites ne sont interdits que jusqu'à la troisième génération: et à partir de là, l'alliance est permise soit avec les hommes, soit avec les femmes. R. Simon autorise de s'allier de suite aux femmes; car, dit-il, on peut déduire cette règle par *a fortiori*, puisqu'au cas où l'alliance avec les hommes (les Ammonites et Moabites) est interdite à jamais, celle des femmes est admise de suite, il doit en être à plus forte raison de même pour les filles de ceux dont l'interdit cesse après la troisième génération. Les autres rabbins lui dirent: Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection³. Non, répondit-il, c'est une règle de tradition que j'énonce. Les bâtards et les descendants des gens voués au culte sous Josué sont interdits pour toute alliance avec Israël, et cet interdit subsiste toujours, tant pour les hommes qu'à l'égard des femmes.

« Il est permis d'épouser des filles d'Amonite ou de Moabite », dit la

1. B., *ibid.*, f. 76. 2. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, II, 5 (t. III, pp. 363-4), jusqu'à la fin du §. 3. L'exclusion des deux premiers peuples, énoncée dans *Deutéron.* XXIII. 4, a pour cause le refus des hommes de fournir des vivres aux Israélites lors de leur passage en ces pays, refus non imputable aux femmes; tandis que pour les Égyptiens et les Edomites, le motif n'est pas le même; il est possible alors de considérer les femmes aussi interdites que les hommes.

Mischnâ, parce que le texte biblique parle d'Amonite et de Moabite au masculin, non au féminin (l'interdit ne leur est pas applicable). Pourquoi ne pas faire la même déduction au sujet des Edomites et des Egyptiens ? Parce que la Bible leur fait un reproche ¹ de n'avoir pas été au-devant des Israélites avec du pain et de l'eau (Deutéron. XXIII, 5) ; ce devoir incombait-il aux femmes ? Certes non, comme il est écrit (ibid.) : *qui a loué pour toi et qui a conseillé* ; or, il est d'usage que l'homme loue, non la femme, et que l'homme conseille, non la femme. Il est dit (I Chron. VIII, 8) : *Et Schaharim engendra dans les champs de Moab, depuis qu'il les eut congédiés, (avec) Houschim et Baeras ses femmes*. Le premier terme se rapporte à Boaz, qui était affranchi ² de tous péchés ; l'expression « engendra dans les champs de Moab » rappelle qu'il épousa Ruth la Moabite ; « depuis qu'il les eut congédiés », car il était de la tribu de Juda, puisqu'il est dit de celui-ci (Genèse, XLVI, 28) : *Il envoya Juda au devant de lui*. Enfin, les derniers mots sont : « Houschim et Baeras ses femmes ». Or, y a-t-il à supposer qu'un homme engendre ses propres femmes ? C'est qu'il y a une allusion à ce qu'aussi rapide qu'un tigre ³, il a su expliquer les règles difficiles. Il est dit ensuite (I Chron. VIII, 9) : *Il engendra de Hodesch sa femme : Jobab etc.* Le texte devrait dire : « Il engendra, par Baeras, une de ses femmes » ; le second verset indique donc que grâce à Ruth appelée ici Hodesch, la règle a été renouvelée (Hadasch), au sujet des alliances, savoir l'Amonite (homme) ou le Moabite sont interdits, non leurs filles ⁴.

Il est écrit d'une part (II Samuel, XVII, 23) : *son nom était Ihro l'Israélite* ; et d'autre part (I Chron. II, 17) : *Iether l'Ismaélite*. C'est que, dit R. Samuel b. Nahman, cet homme était à l'origine un Ismaélite, et plus tard il devint Israélite. Lorsque Iether entra au tribunal de Jessé, il le trouva en train d'expliquer le verset : *Tournez-vous vers moi, et soyez secourus de tous les coins de la terre* (Isaïe, XLV, 22). Sur quoi, il se convertit et épousa la fille de R. Jessé. Les autres rabbins disent que c'était primitivement un juif, mais on l'appelle Ismaélite, parce qu'après s'être ceint les reins comme un Ismaélite (à la hâte), il planta l'épée au milieu de la salle du tribunal, en disant : « Ou je tuerai, ou je serai tué (par allusion au cas de légitime défense) ; ou nous maintiendrons l'avis de notre maître (du prophète Samuel), et celui qui veut enfreindre la règle établie par lui sera percé par mon épée, à savoir que les Amonites et Moabites (hommes) ne sont pas admis dans la communauté, mais les femmes sont admises ». Quant à moi, dit R. Samuel b. Nahman, je n'ai pas recours à cette explication, mais à la suivante : comme il est dit (Ruth, I, 22) : *Noémie revint, ayant avec elle Ruth la Moabite, sa bru, qui revenait des champs de Moab* ; ce qui indique qu'elle, la première, s'en revint des

1. Cf. *Sifri*, sect. *Ki-ketsé*, n° 249. 2. Jeu de mots sur *Schaharim* et *Meschararim*. V. Rabba à Ruth, ch. IV. 3. Même jeu de mots entre *Hasch* et *Houschim*. 4. Le *Talmud* paraît avoir été amené à formuler cette règle, observe J. Lévy, s. v., pour légitimer la naissance de David par Ruth ; puisqu'il est interdit d'épouser une Iduméenne, ou une Égyptienne, ou une bâtarde.

9 c. 211

1932
Lévy
Erdős
Fiction

champs de Moab (par elle, on recommença à appliquer ce détail légal d'alliance). Une autre explication a recours à ce verset (ibid. II, 11) : *tu as abandonné ton père et ta mère, pour un peuple que tu ne connaissais pas*, c'est-à-dire que Boaz lui dit : si tu étais venue à nous hier, ou avant-hier, nous n'aurions pu te recevoir ce jour là, ladite règle sur les alliances étant nouvelle.

R. Zacaï a enseigné en présence de R. Yoħanan : la fille d'une prosélyte d'Amon est apte à épouser un cohen ; mais la fille qui a pour mère une prosélyte d'Amon y est inapte. O Babylonien, lui dit R. Yoħanan, tu as eu le courage de venir jusqu'ici, en traversant trois fleuves, et tu t'es trompé dans tes déductions au sujet de la fille d'Amonite ; or, voici la règle : soit une fille dont le père est un prosélyte d'Amon, soit celle dont la mère est une prosélyte d'Amon, est apte à épouser un cohen. En effet, dit R. Yossa au nom de R. Yoħanan, il n'a été nécessaire de signaler cette aptitude d'une fille de prosélyte d'Amon, qu'au cas où la mère est une israélite ; car on aurait pu supposer qu'en raison de la profanation de la mère (dont l'union avec un Amonite est illégale), la fille serait considérée de même, et également impropre au sacerdoce ; il a donc fallu dire qu'elle reste apte pour un cohen. R. Abahou dit au nom de R. Yoħanan qu'elle est même apte à épouser un grand-prêtre, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 14) : *Il n'épousera qu'une vierge de son peuple* ; la dernière expression superflue indique qu'elle peut provenir d'un peuple, dont l'état légal a deux faces diverses, en ce que les hommes sont interdits dans la communauté d'Israël, et les femmes sont admises. Selon R. Ĥagaï au nom de R. Pedath, R. Simon b. Lakisch dit au contraire que la fille d'un prosélyte d'Amon est impropre à cet effet, parce qu'elle est d'extraction interdite. R. Yoħanan dit que l'on a enseigné de même : en cas d'union entre les peuplades inadmissibles en Israël, aussi longtemps que les hommes ne sont pas convertis, ceux-ci restent interdits à jamais, et les femmes sont de suite admissibles ; mais s'ils se sont convertis, les hommes restent toujours interdits, et les femmes sont seulement permises à partir de la troisième génération (en raison de l'interdit originel, qui prédomine du côté des deux époux). R. Ĥiskia dit au nom de R. Aħa qu'un enseignement confirme la règle, qu'à défaut de conversion, tout dépend de l'état du mari : On sait que si un homme, d'une quelconque des familles répandues sur la terre, cohabite avec une fille de Canaan et en a un fils, il est permis à l'Israélite d'acheter cet enfant comme esclave, parce qu'il est dit (ibid. XXV, 45) : *et même des habitants qui séjournent près de vous* (quoiqu'étrangers). Cependant, si un Cananéen (aborigène de la Palestine) a cohabité avec une fille d'une autre nation du dehors et en a un fils, celui-ci ne sera pas considéré à l'égal du fils du précédent cas (au point de vue de la faculté d'acquisition), parce que le texte biblique dit (ibid.) : *qui ont été engendrés dans votre pays* (d'une mère cananéenne), non pour un descendant de ceux qui séjournent seulement dans la Palestine (nés au dehors). Samuel b. Aba demanda : Est-ce que pour les esclaves (affranchis et convertis), on tient compte

4

du nombre des générations? Voici en quel cas il y aurait lieu d'en tenir compte : si un esclave étranger d'Amon épouse une servante égyptienne à la troisième génération et qu'ensuite il se convertisse, tiendra-t-on compte de trois générations pour ces esclaves, de sorte que les enfants soient de suite admissibles en Israël, ou dira-t-on que l'on n'en tient pas compte, de sorte que les mâles resteront toujours interdits et que les filles seront admissibles après trois générations? (question non résolue).

« Les autres rabbins lui dirent (ajoute la Mischnâ) : Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons ; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection. » Que pouvaient-ils objecter? Ceci, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. Haina : puisqu'en fait de relations entre parents à degré prohibé pour la fille de son fils, ou celle de sa fille, l'interdit se transmet jusqu'à la troisième génération, tant parmi les hommes que parmi les femmes, il doit en être de même pour les alliances avec les peuples exclus. Non, lui répliqua R. Simon b. Lakisch, on ne saurait admettre que l'on tire une objection d'une question de légitimité, pour une question d'ordre différent. De même, objecta R. Haganā à R. Abahou, on ne saurait établir de parallèle entre des questions passibles du retranchement (en cas d'infraction) et d'autres qui ne sont pas passibles de cette pénalité. « Non, leur répondit R. Simon, c'est une tradition que j'énonce ; et mon avis est fondé sur ce que la Bible (Deutéron. XXIII, 9) emploie le mot *filis*, d'où l'on infère que les filles égyptiennes sont de suite admissibles. » R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia¹ : la onzième génération issue d'un *mamzer* (illégitime) est admissible, selon R. Simon, qui n'est d'avis de déduire, par analogie de l'emploi du mot *dix* au sujet des Amonites, que la défense s'étende de même aux illégitimes. On a enseigné qu'au contraire R. Eleazar b. R. Simon maintient l'interdit, et même à la onzième génération d'un *mamzer*, les hommes sont interdits, mais les femmes sont reçues ; comme pour ce point de légitimité, les hommes sont interdits et les femmes sont reçues, il en est de même pour la question d'alliance avec les peuples exclus. R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun dit : l'opinion de R. Eleazar b. R. Simon est conforme à celle de R. Meir : comme celui-ci dit ailleurs² de tenir compte de l'analogie des termes, selon le verset où ils sont exprimés, ainsi R. Eleazar b. R. Simon dit de procéder de la même façon. Or, comme pour les Amonites et Moabites, les hommes sont toujours interdits et les femmes sont permises, de même pour le *mamzer*, les hommes sont interdits, non les femmes. Si l'on procède ainsi par analogie, les femmes devraient être permises de suite? Non, la déduction porte seulement sur la règle à observer à partir de la dixième génération et au-delà (sans avoir recours au procédé d'analogie jusque-là).

On demanda à R. Eleazar : quelle est la règle pour la onzième génération d'un *mamzer*? Amenez-moi la troisième génération, dit-il, et je la déclarerai

1. Cf. tr. *Qiddouschin*, IV, 1. Cf. *Wayyiqra* rabba, ch. XXXII. 2. Cf. ci-après, XI, 2 (f. 11^d).

puré ; ce qui le faisait s'exprimer ainsi, c'est la conviction qu'une telle n'existe pas. Il se conforme à ce qu'a dit R. Hanina, d'après lequel une fois tous les soixante ou soixante-dix ans, l'Éternel fait surgir la peste sur la terre ; elle fait périr les naissances illégitimes, en enlevant du même coup des légitimes, afin de pas révéler quels sont les pécheurs. On peut aussi les comparer¹ à ce qu'a déduit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch de ce verset (Lévitique, VI, 18) : *à l'endroit où sera égorgé l'holocauste, tu égorgeras le sacrifice d'expiation, en présence de l'Éternel* ; la place est la même, pour ne pas dévoiler ceux qui ont commis des péchés (et leur éviter la honte). Et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Isaïe, XXXI, 2) : *Il est aussi sage et amène le mal* ; on s'attend au contraire à ce que la sagesse « amène le bien », et si le texte s'exprime ainsi, c'est pour indiquer que même les *maux amenés* par l'Éternel en ce monde (comme les fléaux) ont été produits par sa sagesse (dans un but prévu, de ne pas divulguer les pécheurs). *Il n'a pas retiré sa parole*², est-il dit ensuite ; pourquoi cela ? *Il s'est levé contre la maison des malfaiteurs et contre la compagnie des fauteurs d'iniquité*, englobant les bons avec les mauvais, pour ne pas les désigner, conformément à la déduction précitée, formulée par R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch. R. Houna dit³ : un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. Lorsque R. Zeira arriva de Babylone en Palestine, il entendit avec surprise nommer un tel homme ou une telle femme illégitime ; il dit aux assistants : « Ce que j'entends là est contraire à l'opinion émise par R. Houna, qu'un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. » « J'étais avec toi, lui dit R. Jacob b. Aha, lorsque R. Houna a énoncé au nom de Rab son opinion concernant la survivance des illégitimes ; mais il a ajouté la restriction qu'il en est seulement ainsi lorsque l'origine illégale de l'enfant n'est pas connue ; mais si elle est connue, l'enfant survit (et c'est le cas pour les Palestiniens). » R. Yossa dit au nom de R. Yoïanan : de même, à l'avenir, l'Éternel ne sévira strictement (pour écarter les impurs) qu'à l'égard de la tribu de Lévi, en raison de ce qu'il est écrit (Malakhi, III, 3) : *Il est assis clarifiant et purifiant l'argent, il épurera les fils de Lévi et les fera passer au creuset, etc.* Toutes ces précautions sont prises, dit R. Zeira, comme par un homme qui veut boire dans un verre absolument pur. Quoi ! s'écria R. Oschia, parce que nous sommes de la tribu des lévites, devons-nous perdre (et nos naissances illégitimes seront connues) ? Ce n'est pas une perte, dit R. Hanina, fils de R. Abahou ; aussi, à l'avenir, Dieu leur accordera des faveurs (ou le privilège des offrandes), comme il est dit (ibid.) : *ils seront à l'Éternel ceux qui présentent l'offrande avec équité*⁴. R. Yoïanan dit : dans toute famille où il est survenu une tache, il ne faut pas s'y appesantir, pour ne pas la divulguer. En effet, dit Resch Lakisch, une Mischna l'a confirmé, en disant⁵ : Il y avait une

1. J., tr. *Sôta*, VIII, 9, fin. 2. Jeu de mots sur la lecture du mot DABAR, parole, ou DÉBER, peste. 3. Tr. *Qiddouschin*, III, 12. 4. Jeu de mots analogue sur le double sens de CEDAQA, équité et grâce. 5. Tr. *Edouyôth*, VIII, 6.

famille nommée Beth-Céréfa, de l'autre côté du Jourdain, et Ben-Sion l'a écartée par sa violence (en divulgant, à tort, une tache qu'elle avait) ; et il y avait là une autre famille, que le même personnage voulut rapprocher par ses efforts ; mais les Sages ne consentirent pas à les divulguer, et il fut décidé que, deux fois dans une période agraire de sept ans, on en ferait part aux fils et aux disciples. « Je jure, s'écria R. Yoḥanan, que je connais ces familles et d'elles sont issus les plus illustres de notre temps. » R. Josué b. Lévi dit : Paschḥor b. Immer, le grand prêtre¹, avait 5000 esclaves, et tous ont fini par pénétrer dans des familles sacerdotales (par suite de leur privilège de manger de l'oblation). Ce sont là, il est vrai, les effrontés du sacerdoce. Aussi, dit R. Eléazar, le principe de leur puissance (τὸ πρῶτον) est désigné par ces mots (Osée, IV, 4) : *ton peuple ressemble aux prêtres querelleurs*. R. Abahou dit : les habitants de treize localités se sont mêlés aux Cuthéens lors des persécutions, et l'on dit que ceux de la ville de Meschan² en étaient.

4. R. Josué dit avoir entendu déclarer que l'eunuque soumis au lévirat doit opérer le déchaussement, et qu'après son décès, sa veuve doit opérer le même acte envers son frère ; tantôt il a entendu dire au contraire que ni un eunuque, ni sa veuve, n'ont lieu d'accomplir cet acte, sans pouvoir s'expliquer cette contradiction. Je vais l'expliquer, dit R. Akiba : l'homme qui est devenu eunuque par la voie des hommes (castratus) accomplira le déchaussement, parce qu'il a eu un temps d'appétit à engendrer ; l'homme castrat de naissance³, ne doit accomplir aucun de ces actes, et sa veuve n'y sera pas sujette, puisqu'il n'a pas eu une heure d'appétit. R. Eléazar au contraire dit : un homme qui est castrat de naissance doit accomplir ces actes, car il peut devenir susceptible de guérison⁴ ; mais celui qui est devenu eunuque par la main des hommes ne peut plus guérir, et n'aura donc pas lieu d'opérer le déchaussement. R. Josué b. Béthéra a attesté que le fils d'une certaine Megousath avait été fait eunuque par la main des hommes, et à son décès sa veuve a été soumise au lévirat ; ce qui confirme l'avis de R. Akiba.

5. Un eunuque de naissance n'a pas besoin de se laisser déchausser, et il n'épouse pas sa belle-sœur par lévirat, de même qu'une femme d'évidence stérile échappe aux mêmes devoirs. Si un eunuque s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen ; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche (que n'autorise pas le

1. Sous le prophète Jérémie (XX, 1). 2. La forme *Moschhan*, usitée ici, manque dans les lexiques. 3. Littéralement : « brûlé par le soleil », ou que « le soleil n'a pas vu une heure en état de capacité ». Le texte explicatif du *Talmud Babli*, f. 80^a, est corrompu. 4. Si la stérilité doit être attribuée à une maladie, ou infirmité congénitale.

lévirat). De même, si une veuve d'apparence stérile a déchaussé les frères de son mari, elle ne devient pas pour cela impropre à épouser un cohen, mais elle le devient si elle s'unit à l'un d'eux, parce qu'une telle union (sans but de fécondation) est de la débauche.

On appelle « eunuque du soleil (de naissance) », dit R. Hija, au nom de R. Yoḥanan, celui qui n'a jamais vu le jour à l'état parfait, même une heure (dès qu'il est né). Si l'on a porté la main sur les organes de l'enfant et on l'a châtré pendant qu'il était encore dans le sein de sa mère (sur le point de venir au monde), il sera interdit, d'après tous, à cet enfant d'avoir accès dans la communauté d'Israël (quoique châtré avant de naître, il l'a été par une main humaine). « Il n'a pas besoin de se laisser déchausser par sa belle-sœur, et il ne l'épouse pas », car, en raison de la discussion entre R. Eléazar et R. Akiba, cet homme subira les lois les plus sévères comme châtré par homme (selon le premier) et comme châtré par la nature (selon le second). R. Eléazar ne se contredit-il pas? Il commence par dire (§ 4) : « l'homme stérile de naissance doit se laisser déchausser, et sa femme (veuve) devra opérer le déchaussement en cas de lévirat », tandis qu'ailleurs ¹ il dispense cet l'homme de ces cérémonies? C'est que, dit R. Onia, R. Eléazar déclare ailleurs que c'est un eunuque naturel, non au point de vue de cette cérémonie, mais sous le rapport des restrictions légales que son état physique lui impose et des pénalités dont il est passible en cas d'infraction. — Tel est dans notre Mischnâ l'avis de R. Eléazar, de R. Josué et de R. Akiba; selon les autres sages, quel que soit l'eunuque, que son accident lui soit survenu par voie naturelle, ou par la main des hommes, il n'a pas à se laisser déchausser, et sa veuve n'y sera pas soumise; il n'épousera pas sa belle-sœur, et sa veuve ne sera pas sujette au lévirat. C'est ainsi qu'il faut entendre notre Mischnâ ² : « Si un eunuque (quelconque) s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche. » La règle sera exactement la même pour l'androgyné, ainsi qu'à l'égard de la femme d'apparence évidemment stérile.

6. Un Cohen, eunuque de naissance, qui épouse une fille de simple israélite lui donne (par son union) le droit de manger l'oblation. Il en est de même, disent R. Yossé et R. Simon, d'un cohen androgyné, qui a épousé une simple israélite. R. Juda dit : l'homme bouché (aux organes couverts), qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser, parce qu'il est considéré comme eunuque. L'androgyné peut épouser une femme, non se laisser épouser (il est tenu pour homme). R. Eléazar dit : les relations avec

1. Mischnâ, tr. *Nidda*, V, 9, fin. 2. Cf. *Tossefta* à ce tr., ch. VIII,

l'androgyné sont passibles de la peine de la lapidation, comme celles qui ont lieu avec un homme (contre nature).

On a enseigné : un tel époux Cohen pourra faire manger à sa femme le morceau de poitrail ou d'épaule dès comme don au Cohen¹. Selon R. Yoḥanan, puisqu'il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict et ne s'étend pas aux autres parts sacerdotales. R. Simon b. Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant par *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation. En quoi consiste ce raisonnement par *a fortiori*, demanda R. Yossé b. R. Hanina devant Resch-Lakisch ? Il suffit que tu ouvres la bouche (que tu l'entendes), répondit-il, pour que tu l'acceptes. C'est pour plaisanter avec lui, dit R. Mena, que Resch Lakisch a répondu de cette façon. En effet, dit R. Aboun, voici ce qu'il a voulu dire : puisque l'oblation, à laquelle de simples israélites ne peuvent toucher nulle part (en aucun cas), est d'une consommation admise pour la femme du Cohen ; à plus forte raison celle-ci doit-elle jouir du même privilège pour les parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule, qui, en dehors de la consécration, est mangeable par de simples israélites. Toutefois, il est vrai que ces parties de l'animal pouvaient être consommées par les simples israélites ; mais depuis le moment où cette obligation a été édictée, ces parts ont été exclusivement réservées pour les Cohanim (donc, le raisonnement par *a fortiori* manque de base). Est-ce à dire que, de même qu'à partir du moment où l'obligation de laisser ces parts aux cohanim a été édictée, on les leur a laissées au complet, de même lesdites parts reviendront-elles aux simples israélites si ceux-ci en deviennent dignes ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. VII, 34) : *Je les donnerai à Aron et à ses fils, comme loi perpétuelle* ; or, comme on ne revient pas sur un don, on ne reviendra pas non plus sur ces donations de parts sacerdotales. Selon R. Jacob b. Aḥa, la discussion émise précédemment est applicable au cas où une fille de simple israélite épouse un cohen : selon R. Yoḥanan, comme il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict, et ne s'étend pas aux parts de poitrail et d'épaule ; R. Simon b. Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation — ².

N'y a-t-il pas d'opposition à l'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Juda (« l'homme bouché, qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser ») ? De ce que R. Yossé a dit au nom de R. Ila, que la veuve d'un tel homme est sujette au lévirat, on déduit que l'on n'admet pas les paroles de R. Juda (et en raison de ce que l'on considère cet homme comme châtré par voie humaine, le lévirat ne lui incombe pas). — Si l'androgyné a consacré une femme, on ne tient pas compte de ce mariage ; mais si cet être douteux a été consacré comme femme, ce mariage est valable (en raison de la prédominance du sexe féminin). Si l'on a cohabité avec l'an-

1. Lévitique, VII, 34. 2. Le texte continue à reproduire toute l'argumentation précédente, terminée par le verset du Lévitique.

drogyne, il devient inapte à manger de l'oblation, comme la femme le devient en un tel cas (étant profanée par une telle union). R. Niha b. R. Saha, qu R. Yona, dit au nom de R. Hamnona : même en cas d'union d'un androgyne avec un autre être semblable, quelque minime qu'ait été la jonction, elle entraîne l'inaptitude à manger de l'oblation. Pourquoi en résulte-t-il toujours l'inaptitude ? Ou c'est un homme, et il ne rend pas impropre son semblable, ou c'est une femme, laquelle ne rend pas non plus impropre sa pareille ? On peut répondre qu'il y a eu union partielle, par la jonction de la partie d'organe masculin avec la partie d'organe féminin de l'autre être, et c'est là ce qui provoque l'inaptitude. Cet individu cohen pourra faire manger de l'oblation à ses femmes, non à ses esclaves ; il est permis pour les femmes, en ce qu'il est partiellement homme ; mais comme il est partiellement une femme, qui est devenue profanée par l'union, elle perd le privilège de faire consommer de l'oblation à ses esclaves.

Quant à l'avis de R. Eléazar, que « les relations intimes avec un androgyne sont passibles de la lapidation », R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, de la part de R. Yoḥanan, précise qu'il y a crime en cas de relation par le côté masculin (c'est alors contre nature). Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, la culpabilité est la même en cas d'union par la partie d'organe féminin. Toutefois, R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit que R. Josué b. Lévi a retracté son premier avis fondé sur l'explication de ce verset (Lévit. XVIII, 22) : *Avec un homme, tu ne devras pas avoir de relations féminines* ; de ces derniers termes (employés au pluriel), on déduit qu'il s'agit d'un être qui puisse avoir deux sortes de « relations », comme une femme, à savoir l'androgyne (il ne persiste pas dans cette exégèse). Rabbi dit : j'ai cherché à savoir l'opinion de Ben-Schamouà au sujet de l'androgyne, et je n'ai pas pu le trouver. Les compagnons se sont rassemblés, afin d'engager Rabbi à ne pas insister davantage, soit pour ne pas diminuer (par une comparaison fâcheuse) la valeur de R. Eléazar, soit parce qu'ils ne l'en jugèrent pas digne. Entre ces deux raisons, il y a une différence pratique si Rabbi avait l'habitude de révéler tout ce qu'il savait ; or, on ne saurait invoquer cette dernière cause de restriction, puisqu'il avait commencé par émettre son avis ; il faut donc admettre pour motif que les compagnons n'avaient pas jugé Rabbi digne d'en dire davantage. Quelle autre règle aurait-il pu révéler au sujet de l'androgyne (selon R. Eléazar) ? Il aurait pu dire que l'androgyne hérite comme garçon, qu'il peut servir de témoin, que son offrande de farine est admise comme holocauste ¹, et qu'il compte pour homme dans la préparation à la bénédiction d'un repas fait à trois ².

CHAPITRE IX

1. Certaines classes de femmes mariées légitimement sont interdites à leur beau frère en lévirat ; d'autres peuvent régulièrement bénéficier

1. Mischnà, tr. *Sôta*, III, 6.

2. Tr. *Berakhoth*, VII, 1.

du lévirat, bien que l'union avec leur mari ait été illégale. Il y en a qui peuvent contracter l'une et l'autre union ; il en est d'autres à qui les deux sortes d'union sont défendues. Par « femmes mariées légitimement, à qui l'union avec le beau-frère est interdite, » on entend par exemple une veuve qui, après avoir épousé un simple cohen perd son mari, auquel survit un frère grand-prêtre¹, ou la veuve apte d'un cohen propre au service à qui survit un frère inapte au service², ou une veuve simple israélite épouse d'un israélite, qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou enfin une femme illégitime mariée à un homme dans le même état légal, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Toutes ces femmes sont mariées légitimement, mais elles ne peuvent pas bénéficier du lévirat.

R. Niha b. Saba demanda, en présence de R. Yona : pourquoi la Mischna parle-t-elle du cas où le cohen a épousé une veuve ? N'est-ce pas de même en cas de consécration simple ? Et pourquoi est-il question de veuve ? N'est-ce pas analogue au cas où s'il s'agit d'une vierge qui perd son mari ? C'est vrai ; mais on a parlé « d'épouser, » en raison de la suite (§ 3), où le mariage effectif conclu entre un grand prêtre et une veuve a pour conséquence l'interdit complet. Mais n'y a-t-il pas encore d'autres cas où le mariage est légitime, et pourtant la veuve n'épouse pas le beau-frère ? Ainsi, la femme adjointe à celle qui est soupçonnée d'adultère est permise au mari, mais il lui sera interdit d'épouser le beau-frère par lévirat ; de même, si un homme cohabite avec la sœur de sa belle sœur (ce qui est permis) et perd son frère marié, il lui sera défendu d'épouser par lévirat sa belle-sœur ; parce qu'après avoir cohabité avec l'une, il ne pourra qu'être déchaussé par la veuve, sans épouser non plus la sœur de celle qui l'a déchaussé ? Ces cas sont vrais ; seulement, il faut ici se conformer à ce qu'a dit R. Yona³ : les énumérations faites par Rabbi ne sont pas absolues (et peuvent être complétées). Ainsi, l'on peut compléter de cette façon un des exemples suivants de la Mischna : « Une femme apte à épouser un cohen propre au service, devenue veuve d'un mari à qui survit un frère inapte au service comme étant profané, ne pourra pas, malgré la légitimité de son premier mariage, épouser son beau-frère par lévirat » (c'est-à-dire, aux femmes d'un parfait état légal, il est interdit d'épouser un homme inapte). Cependant, R. Yossé b. R. Aboun n'a-t-il pas enseigné au nom de Rab⁴ : Il est permis à un étranger converti, ou à un esclave affranchi, ou à un homme profané, d'épouser une femme de race sacerdotale (ou veuve de cohen) ? Par quel motif R. Yossé professe-t-il cet avis ? C'est que, selon lui, les hommes propres au service (en état parfait) ne doivent pas épouser des

1. Il lui est interdit d'épouser une veuve. 2. Devenu indigne, il lui est défendu d'épouser une femme qui serait profanée par son union. 3. Cf. ci-après, XII, 4. 4. Nous suivons le texte tel que l'a amendé le commentaire *Pné Mosché*. Cf. tr. *Qiddouschin*, III, 12.

femmes impropres (par un motif quelconque), et il est interdit aux hommes impropres d'épouser celles qui sont aptes à accomplir un mariage avec le cohen (sous peine de les profaner); mais les interdits en question ne s'adressent pas directement aux femmes. Cependant, n'est-il pas écrit (Lévitique, XXI, 7) : *ils ne prendront pas*, à deux reprises, d'où il semble résulter qu'il est aussi interdit aux femmes de contracter certains mariages, aussi bien qu'aux hommes ? Non, il ne faut pas croire que l'interdit s'adresse aux femmes en parfait état légal par rapport aux hommes impropres ; seulement, les femmes impropres sont averties de ne pas s'unir aux hommes parfaits.

2. Par « femmes pouvant régulièrement bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de leur union avec leur mari », on entend par exemple une veuve qui s'est promise indûment à un grand-prêtre, lequel en mourant laisse un frère simple Cohen, ou une femme profanée ou mariée à un Cohen apte au culte, et qui en mourant laisse un frère impropre au culte, ou une fille illégitime mariée à un simple israélite qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou une fille de simple israélite (d'un état légal correct) mariée à un bâtard, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Ces femmes diverses peuvent bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de l'union avec leur mari.

(3) « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter, ni l'une ni l'autre union » ; ce sont par exemple la veuve qui, après avoir épousé un grand-prêtre, se trouve par lévirat en présence d'un beau-frère également grand-prêtre, ou même un simple prêtre ¹, ou une femme profanée ayant épousé un Cohen propre au culte, qui laisse après lui un frère israélite (légitime), ou une fille de simple israélite ayant épousé un bâtard qui laisse après lui un frère également bâtard : en ces cas, il s'agit d'unions interdites sous les deux rapports. Toutes les autres femmes (en dehors de ces trois classes) peuvent contracter l'une et l'autre union (la première avec le mari, la seconde par lévirat).

Pour le grand-prêtre, la Mischnâ parle seulement de consécration ; mais s'il avait cohabité avec la veuve, il l'aurait profanée par cet acte (et elle ne pourrait épouser un beau-frère). C'est pour ce cas qu'il est dit (ensuite) : « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter ni l'une ni l'autre union ». Mais, en dehors de ces cas, n'y en a-t-il pas d'autres analogues, où la femme peut épouser le beau-frère, non le mari ? Ainsi, lorsque quelqu'un veut reprendre la femme qu'il a répudiée, une fois qu'un autre l'a épousée, elle est interdite à son mari, mais elle peut épouser le beau-frère par lévirat ; ou si un homme a cohabité avec la sœur de celle qui l'a déchaussé, elle sera interdite au mari et par suite au beau-frère ; n'en est-il pas de même si un homme aux organes mutilés

1. Par son union illégale, ladite veuve s'est profanée ; elle est devenue interdite même au simple Cohen.

épouse une femme en état parfait, et qu'à sa mort un frère en état parfait lui survit? Oui, et c'est conforme à l'avis de R. Yona, de ne pas croire absolues les énumérations faites par Rabbi (on peut les compléter).

A titre de « femmes qui ne peuvent contracter aucun mariage », ne peut-on pas citer d'autres exemples, tels que la femme soupçonnée d'adultère, ou celle qui a déchaussé (interdite désormais à son beau-frère), ou la veuve à l'état parfait d'un homme mutilé qui en mourant laisse un frère semblable? Ceci aussi est conforme à l'avis précité de R. Yona, que l'on a la faculté de compléter les énumérations de Rabbi.

3 (2). Les classes de parentés à un degré prohibé, par mesure rabbinique de second ordre ¹, se composent au point de vue du lévirat comme suit : la femme qui serait proche parente au second degré du mari, non du beau-frère ², est en union interdite pour le mari, non pour le beau-frère (qui pourra exercer le lévirat, le cas échéant). Si au contraire elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche de son mari, son union avec celui-ci est permise ; mais devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. Si elle se trouve au même degré prohibé de second ordre pour l'un et l'autre, il ne lui sera permis d'épouser, ni l'un, ni l'autre. Une telle épouse ne peut prétendre ni à son douaire (*kethouba*), ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire, ni à des dommages-intérêts pour les objets usés pendant le mariage ³; mais l'enfant issu de cette union est légitime, bien que l'on contraigne en ce cas le mari à se séparer de sa femme. Par contre, une veuve ayant épousé indûment un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, qui a épousé un simple cohen, ou une fille illégitime, ou une descendante de la tribu vouée au service du Temple qui aurait épousé un israélite, ou une fille d'israélite ayant épousé un descendant de la tribu vouée au service du culte ou un bâtard, ont droit de reprendre leur douaire.

« Les classes prohibées de second degré, est-il dit, par mesure rabbinique, comprennent des femmes qui étant proches parentes au second degré du mari, non du beau-frère, sont d'une union interdite pour le mari, non pour le beau-frère. » Est-ce qu'une telle femme a droit au douaire de la part du beau-frère qui l'épouse (en cas de non restitution de la *Kethouba*, à défaut des biens du défunt)? Puisque pour le beau-frère elle est permise, a-t-elle droit à la *Kethouba*, ou dira-t-on qu'elle n'y a pas droit, parce qu'en principe le montant de la *Kethouba* doit lui être accordé sur les biens du premier mari, auquel elle était déjà interdite? (La question n'est pas résolue). A l'inverse, « si elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche

1. Ci-dessus, II, 4. 2. Par exemple, la grand'mère maternelle, tandis que les frères ont seulement en commun le côté paternel. 3. Cf. tr. *Guttin*, VI 5. II,

de son mari, son union avec celui-ci est permise ; mais, devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. » Là aussi, a-t-elle droit au montant de la Kethouba de la part du beau-frère par Lévirat ? Dira-t-on qu'elle n'y a pas droit en raison de l'interdit de son union avec ce dernier, ou y a-t-elle droit, parce qu'en principe elle peut réclamer sa kethouba sur le montant des biens du premier mari, avec lequel elle pouvait s'unir ? (question non résolue).

« Elle ne peut pas prétendre à l'usufruit ¹, » est-il dit. On entend par là, dit R. Jérémie, qu'elle peut revendiquer l'usufruit seul (sans avoir les autres privilèges qui en découlent). Au contraire R. Yossé Tsaïddania (de Sidon) a enseigné devant R. Jérémie, en opposition à son avis, disant qu'il y a lieu de bénéficier des conséquences d'intérêt, savoir de ce que la femme trouve dans la rue, ou du produit de son travail manuel, ou de la faculté de rompre son vœu. Que signifie alors l'expression « non de l'usufruit ? » C'est pour dire qu'elle ne peut pas réclamer, sur les biens du défunt, le montant de l'usufruit consommé par le mari. R. Yossé observe : A toute heure, R. Ilia avait l'habitude de me dire : « Répète l'enseignement d'après lequel le mari hérite d'une telle femme, et s'il est Cohen, il peut se rendre impur pour elle ». Mais cet enseignement est-il exact ? N'est-il pas dit qu'un mari peut se rendre impur pour sa femme qui avait été en parfait état légal, non pour celle qui avait été impropre à se marier avec lui ? (L'avis de R. Ilia est donc contestable). R. Aboun demanda en présence de R. Mena : Est-ce que les esclaves d'une femme comprise parmi les degrés de relations prohibées, du second ordre, peuvent manger de l'oblation ? Il vaudrait mieux te taire, répondit R. Mena, car si la femme (quoiqu'épouse illégale) mange de l'oblation, les esclaves peuvent aussi en manger. On a enseigné ailleurs ² : Un acte de divorce passé à la suite de la contrainte que des Israélites ont exercée, est valable ; mais s'il a été imposé par un païen, il est nul (et il en faut un autre). Samuel ajoute : malgré la nullité de cet acte (au second cas), il rend la femme inapte à se remarier avec un Cohen ; et Samuel dit que l'on a proclamé à Qerôbôn ³ la même règle. Il dit encore : on contraint seulement le mari à donner le divorce en cas d'inaptitude de l'un des conjoints. Ainsi, il est d'avis d'imposer cette contrainte si par exemple un grand-prêtre a épousé une veuve, ou si une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé, épouse un simple prêtre. Pourtant notre Mischnâ, parlant des parentés à un degré prohibé du second ordre, dit : « l'on contraint le mari, en ce cas, à se séparer de sa femme » ? C'est vrai, et ce n'est pas en vue d'exclure les interdits du second ordre, que Samuel a formulé son opinion. Mais n'a-t-on pas enseigné ⁴ : « Celui qui fait vœu de s'abstenir de toute relation avec sa femme, pendant un mois, devra charger quelqu'un de pourvoir à ses besoins ; mais si son vœu s'étend à plus d'un mois (ce qui est contraire à la loi sur l'union), il devra la répudier et lui restituer sa Kethouba » ? (On voit donc

1. Tr. *Kethoubôth*, XI, 7. 2. Tr. *Guittin*, IX, 9, fin ; tr. *Kethoubôth*, I, 6.
 3. Cette forme est à rapprocher sans doute du mot Qerobaç, variante de Qerobah (Neubauer, p. 277). 4. Tr. *Kethoubôth*, VII, 1.

qu'il y a encore d'autres cas de séparation)? Il est vrai qu'il est question là de séparation, non de contrainte.

Pourquoi notre Mischnâ établit-elle une distinction entre les premiers cas (interdits du second ordre, pour lesquels la séparation a lieu sans restitution de Kethouba) et les cas suivants? Comme ces derniers constituent des interdictions prévues par la loi, il n'est pas besoin d'exercer de pression, et la femme conserve ses droits à la Kethoubah¹, tandis que pour les premiers cas, interdits seulement par mesure rabbinique, une pression est nécessaire; et à ce titre, les femmes qui ont enfreint la défense seront privées de leur Kethoubah. Selon une autre explication, pour les seconds cas (d'ordre légal), la femme même est directement punie, en devenant impropre, ainsi que le fils issu d'une telle union illégale. Ne voulant donc pas lui imposer d'autre amende, les sages ne la privent pas de sa Kethoubah; tandis que, pour les premiers cas, il n'y a pas de punition directe, ni pour les femmes, ni pour l'enfant, on a imposé par contre l'amende, en cas d'infraction, par la privation de la Kethoubah. Il y a une différence pratique, entre ces deux explications, au cas où l'on reprend une femme répudiée après son mariage avec un autre: d'après le premier avis, qui fait valoir la question d'ordre légal, une telle femme, dont l'union est interdite par la loi, aura le droit de revendiquer sa Kethoubah; tandis que d'après le second avis, où il s'agit d'une punition directe, non applicable à ce cas, cette femme n'a pas droit à la Kethoubah. R. Jacob b. Aha dit que R. Zeira et R. Ila déclarent tous deux qu'au sujet de la nourriture due à la femme mariée illégalement, il y a discussion: R. Yoḥanan lui attribue ce droit; R. Eléazar le lui conteste, et il fait observer à son contradicteur que s'il y a séparation forcée, le mari ne doit pas être tenu de nourrir cette femme. Les compagnons d'étude avaient supposé que cette discussion se réfère aux conditions d'avenir de la Kethoubah (après décès du mari). En réalité, tous reconnaissent que la femme n'a pas droit à être nourrie du vivant du mari; car, si ses héritiers sont punis (sur l'avenir de la Kethoubah), à plus forte raison elle l'est elle-même. D'après l'autre avis, disant qu'il y a discussion au sujet de la nourriture, il n'y en pas sur les conditions d'avenir de la Kethoubah, car on punit la femme², non ses héritiers.

4. Ni une fille de simple israélite seulement fiancée à un cohen, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen (sans mariage), ni celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat, pas plus que la fille d'un cohen dans le même état à l'égard d'un israélite³, ne pourra manger de l'oblation. Ni une fille d'Israélite fiancée à un lévite, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite (sans mariage), ni celle qui attend en vertu du lévirat le mariage d'un beau-frère lévite, de même que la fille

1. Cf. J., tr. *Taanith*, II, 12 (t. VI, p. 163); tr. *Kethoubôth*, XI, 7 (f. 34^o).
2. Ci-après, X, 1. 3. Cf. ci-dessus, VII, 4.

d'un lévite qui serait dans les mêmes conditions par rapport à un israélite, ne pourra pas consommer de première dime. Une fille de lévite fiancée à un cohen, ou enceinte des œuvres d'un cohen, ou attendant le lévirat d'un cohen, pas plus que la fille d'un cohen dans les mêmes conditions défectueuses à l'égard d'un lévite, ne pourra consommer, ni de l'oblation, ni de la dime.

« Une fille de simple israélite, seulement fiancée au Cohen, ne pourra pas manger de l'oblation », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur dans sa maison la mangera* ; or, comme fiancée, elle n'a jamais fait partie de la maison du cohen. Ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen », puisqu'il est dit (Lévit. XXII, 11) : *pour l'enfant de la maison*, et l'enfant (illégitime) que cette femme porte dans son sein n'est pas de la maison. Ni « celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat », en raison du verset précité : « tout individu pur dans ta maison la mangera », et cette femme ne fait pas encore partie de la maison. De même pour la fille d'un cohen qui doit épouser un simple israélite, comme il est dit (ibid. 12) : *Lorsque la fille d'un cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra pas manger d'oblation* ; ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un simple israélite, ou qui attend qu'un beau-frère simple israélite l'épouse par lévirat », parce qu'il est dit (ibid. 13) : *elle rentrera dans la maison paternelle et mangera, etc.*, à l'exclusion de celle qui n'y rentre pas, en raison du lévirat qui lui incombe, *comme en sa jeunesse*, à l'exclusion de celle qui n'a plus le même état jeune et est enceinte. « Une fille de simple israélite fiancée à un lévite n'a pas encore le droit de manger des dimes », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 31) : *vous et votre maison* ; or la fiancée ne fait pas encore partie de la maison ; « ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite », parce qu'il est dit (Lévit., XXII, 11) : *l'enfant de la maison*, et non celui qui est né en dehors (naturel). Mais, objecta R. Yossé, l'expression *enfant né dans la maison* est usitée pour le cohen, et d'où sait-on qu'elle est applicable aux lévites ? Puisque, pour l'oblation, la présence de l'enfant a le privilège de faire reporter sur la mère le bénéfice de cette consommation, à l'exclusion de celle dont l'enfant naît hors mariage, il en sera de même sous ces deux rapports pour les dimes. « Ni celle qui attend qu'un beau-frère lévite l'épouse pour cause de lévirat », parce qu'il est écrit : *vous et votre maison*, non celle qui ne fait pas encore partie de la maison. « Ni une fille de lévite fiancée à un simple israélite », comme il est dit : *Lorsqu'une fille de cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra plus manger, etc.* (ib. 12). Mais ce verset ne se réfère-t-il pas au cohen seul ? C'est que, répond R. Yossé, comme le mot *fille* se trouve répété (superflu), on en conclut que la loi sera la même pour la fille de lévite.

Lorsqu'une fille de Cohen ayant épousé un simple israélite devient veuve sans enfants, elle retourne à la maison paternelle et peut manger l'oblation ; mais, à l'inverse, une fille d'israélite ayant épousé un Cohen, et devenue

veuve, n'a plus droit à l'oblation en rentrant chez son père¹. « Ni la fille d'un lévite fiancée à un Cohen », parce qu'il est dit (comme ci-dessus) : *tout individu pur dans ta maison en mangera*. Or, la fiancée ne fait pas encore partie de la maison. « Ni celle qui est enceinte des œuvres d'un Cohen », en raison de l'expression (exclusive) *enfant né dans la maison*; « ni celle qui attend le mariage par lévirat de son beau-frère lévite », parce que le verset (précité) dit : *dans ta maison*, et la belle-sœur veuve n'est pas encore entrée dans la maison. « De même enfin, une fille de Cohen, fiancée à un lévite, ne pourra manger ni oblation, ni dîme² » On comprend qu'elle ne puisse plus jouir de l'oblation, parce qu'elle devient étrangère au sacerdoce ; mais, en tous cas, elle devrait pouvoir manger au moins de la dîme ? Car ce dilemme existe, ou la femme est encore considérée comme Cohen, et elle doit pouvoir manger de la dîme ; ou elle est déjà lévite, et elle est d'autant plus autorisée à manger de la dîme ? C'est que, dit R. Ilai au nom de R. Yoħanan, c'est conforme à l'avis de celui qui interdit de remettre de la dîme au Cohen (et cette fille est encore considérée comme de race sacerdotale). Toutefois, par cette assertion, on sait que R. Yoħanan est d'avis d'accorder aussi la dîme aux cohanim.

5 (6). Une fille d'Israélite, mariée à un cohen, peut manger de l'oblation ; si son mari meurt, et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation (en raison de ce fils). Si ensuite cette veuve a épousé un lévite, elle ne peut manger que de la dîme³ ; si son mari meurt et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation. Mais si cette même femme (double veuve) épouse un simple israélite, elle ne pourra plus consommer ni oblation, ni dîme⁴.

(7). A la mort du fils né du dernier mariage avec l'Israélite (qui ne vit plus non plus), la mère peut de nouveau manger de la dîme. A la mort du fils né du mariage avec le lévite, la mère (de nouveau bénéficiaire du sacerdoce par son premier fils) peut manger de l'oblation. Enfin, si ce premier fils né de l'union avec le cohen meurt, la mère n'a plus la faculté de consommer ni de l'oblation, ni de la dîme.

6 (8). Une fille de cohen mariée à un israélite ne peut pas manger de l'oblation, ni lorsqu'à la mort du mari elle a un fils de lui. Si elle épouse ensuite un lévite, elle mangera de la dîme, et de même si à la mort de ce mari elle a un fils de lui. Mariée à un cohen, elle mangera de l'oblation, de même que si le mari meurt en laissant un fils. Mais si le fils qu'elle

1. A la suite de cette phrase, les éditions ont une ou deux lignes superflues, répétées par confusion avec un passage précédent, selon la remarque du commentaire *Pné-Mosché*. 2. Cf. tr. *Sóta*, IX, 11. 3. Malgré la survivance du fils, né de l'union avec le Cohen, la mère a perdu, par son second mariage, les privilèges du sacerdoce. 4. Même au décès du troisième mari qui laisserait un fils.

a eu de son union avec le cohen est mort, la mère ne peut plus consommer de l'oblation ; si le fils qu'elle a eu du lévite est mort, elle ne peut plus manger de dîme ; si enfin le fils né de son union avec l'israélite meurt, la mère a la faculté de rentrer chez son père (et manger chez lui du sacré). C'est à ce cas que l'on applique le texte biblique (Lévitique, XXII, 13) : *Elle rentrera à la maison de son père comme en sa jeunesse (sans enfant), et mangera alors du pain de son père* (de tout ce qui lui est loisible).

R. Lewanti demanda en présence de R. Yôna : on comprend qu'une fille de cohen, ayant épousé un simple israélite et devenue veuve (sans enfant), retourne à la maison paternelle, avec faculté de manger de l'oblation ; mais pourquoi une fille d'israélite ayant épousé un cohen et devenue veuve, qui jouit du privilège de l'oblation en raison de la présence de son fils, perd-elle cette faculté, en se remariant à un simple israélite ? R. Yôna répondit : R. Zeira ou R. Aman a dit au nom de Rab que, lorsque le texte biblique parle d'une « fille de cohen », il entend aussi celle qui y est accoutumée, par comparaison avec l'expression (Ps. CXXXVII, 8) : *la fille de Babel désolée* (ruinée), où le terme *fille de Babel* ne doit pas être pris à la lettre, mais indique une similitude de conduite. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : deux fois le mot *fille* se trouve dans la même section biblique, parce qu'en un cas elle rentre à la maison paternelle, avec faculté de manger l'oblation, et dans l'autre cas elle n'a pas cette faculté en rentrant ; la fille d'un cohen mariée à un simple israélite, et devenue veuve (sans enfant), rentre à la maison de son père, avec faculté de manger de l'oblation, tandis que la fille d'un simple israélite mariée à un Cohen et devenue veuve (sans enfant) n'a plus cette faculté lorsqu'elle rentre à la maison paternelle. On peut en inférer que si elle a épousé un homme en parfait état légal, elle peut manger de l'oblation en rentrant, et que si elle a épousé un homme impropre, elle ne jouit plus de ce privilège. Rab établit comme règle (au sujet du retour de la fille), qu'elle peut manger de l'oblation, non des parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule ; R. Yoḥanan lui concède même ces dernières parts. On a enseigné que R. Ḥiyya confirme l'avis de Rab, en déduisant de l'expression *du pain paternel* (Lévit, XXII, 13), qu'elle peut en manger certaines parts, non de tout. Par contre, R. Simôn b. Yoḥai a enseigné, pour confirmer l'avis de R. Yoḥanan, que du même verset on conclut à l'extension de ce privilège, comprenant jusqu'aux pains de l'action de grâce, ou les flancs offerts par le Naziréen (à l'issue de son vœu).

CHAPITRE X

1. Lorsqu'à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, qu'en conséquence elle se marie avec un autre, puis son mari revient, elle devra quitter l'un et l'autre époux, et il faut un acte de divorce de chacun (quoique la seconde consécration dont

elle a été l'objet soit mal fondée). Elle ne peut prétendre ni à la restitution du douaire, ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire d'un mari, ni à un dédommagement pour l'usure de ses biens particuliers pendant chaque mariage, ni de l'un, ni de l'autre. Ce qu'elle aurait perçu, à ce titre, de n'importe lequel des deux maris, devra être rendu ; l'enfant qu'elle a conçu, même du premier mari, sera illégitime. Aucun d'eux (si ce sont des cohanim) ne devra se rendre impur pour l'accompagner au cimetière, lorsqu'elle mourra. De même, aucun des deux n'a le droit de s'approprier ce qu'elle aura trouvé, ou ce qu'elle aura gagné par le travail de ses mains, ni de rompre ses vœux. Si c'était une fille d'israélite, elle est déchue du droit d'épouser jamais un cohen (profanée) ; si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme, ou à l'oblation si elle est fille de cohen. Ni les héritiers d'un mari, ni ceux de l'autre ne peuvent hériter de son douaire. Si ces deux maris meurent (avant d'avoir divorcé), les frères de l'un et l'autre doivent, sans l'épouser, se laisser déchausser par elle ¹. Selon R. Yossé, son douaire doit être mis à la charge des biens du premier mari. R. Eléazar dit : le père peut profiter des trouvailles qu'elle fait, ou de son travail manuel ; il peut rompre les vœux de sa fille. R. Simon dit : sa cohabitation avec le frère du premier mari (en cas de lévirat), ou le fait de l'avoir déchaussé, dispense de ces cérémonies la femme adjointe. Selon lui, l'enfant qu'elle a eu du premier mari n'est pas illégitime. Enfin, si elle se trouve avoir été mariée au second mari sans une autorisation spéciale de justice², le premier mari peut la reprendre (la seconde union est annulée).

Pourquoi ne pas procéder, à l'instar de la règle adoptée plus haut ? « Lorsque deux femmes, est-il dit³, ont été consacrées simultanément par deux hommes, et qu'à l'issue de la cérémonie elles se trouvent confondues (chaque mari ne reconnaît plus avec certitude quelle est sa femme), elles devront rester isolées des maris pendant trois mois, de crainte que dès lors elles se soient trouvées enceintes ; si elles sont encore des enfants (ne pouvant pas encore concevoir), elles peuvent de suite rester chacune auprès d'un des maris » ; pourquoi donc ici la femme doit-elle rester séparée même du premier mari ? Il y a cette différence que, plus haut, il y a eu confusion par erreur, tandis qu'ici elle est le fait de l'intervention d'un témoin ; on a donc imposé une sorte d'amende à la femme, pour la blâmer de n'avoir pas fait une meilleure enquête sur la véracité de ce témoin. Il est juste toutefois qu'elle soit punie à l'égard du second mari ; mais pourquoi l'est-elle aussi à l'égard du premier (lequel ne mérite pas d'amende) ? C'est que, dit R. Yoḥanan, elle est frappée à cause de

1. Dans la plupart des éditions du *Talmud*, le § 1 cesse ici. 2. En cas d'attestation du décès par deux témoins. 3. Ci-dessus, III, 12, fin.

l'apparence d'adultère (pour avoir été un moment unie à un autre illégalement). S'il en est ainsi (qu'il s'agit d'amende), cette femme ne devrait pas avoir besoin d'un acte de divorce du second mari (dont le mariage est nul)? Il faut cet acte, parce que le mariage a eu lieu par voie présumée légale. Selon Samuel, ¶ il le faut par crainte que le premier mari ait envoyé un acte de divorce d'outre-mer (de sorte que le second mariage eût été valable). Mais, objecta R. Hagarï devant R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné plus loin (§ 5) : « Si des témoins annoncent à une femme le décès de son mari éloigné, et qu'elle est consacrée à un autre, mais qu'avant le mariage accompli le mari revienne, elle peut retourner auprès de lui » ; or, s'il y avait à se préoccuper de la crainte que l'on suppose l'envoi d'outre-mer d'un acte de divorce, il devrait être interdit à la femme de retourner auprès du mari? C'est que l'on adopte l'avis de R. Yossé b. Kipar, disant qu'il est permis de reprendre une femme répudiée à l'état de fiancée (il faut un acte de divorce, et pourtant le premier mari peut reprendre la femme, malgré la crainte qu'il ait envoyé un acte, qui est sans conséquence s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles). Mais ce R. Yossé b. Kipar ne reconnaît-il pas qu'en cas de reprise d'une femme répudiée après fiançailles, l'acte de divorce remis par le dernier mari la rend inapte à épouser un cohen, tandis qu'ici il est dit (§ 5) : « Si même le second mari lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un cohen » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il ne faut pas de divorce du second?) Il le faut, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Ila, afin de constater l'interdit pour le premier mari (parce qu'à défaut de répudiation par le second, l'enfant né après la reprise de la femme par le premier serait illégitime). Jusqu'à présent, on connaît par la Mischnâ quelle est la règle, lorsque la femme sait avoir été mariée (il y a alors amende pour défaut d'enquête) ; mais quelle est la règle lorsqu'elle l'ignore ? (Si son père l'a mariée sans la consulter, est-elle blâmable ?) On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit¹ : Si une mineure a été mariée par son père, et qu'elle va de son chef épouser un autre homme, il faut, selon R. Ila, qu'elle se pourvoie d'un acte de divorce du second mari, pour pouvoir revenir au premier (il en sera donc de même ici). Or, on a enseigné (dans une Braïtha) : Si l'on a contracté une union interdite par degré prohibé de parenté, il n'est pas besoin d'acte de divorce pour annuler cette union, sauf la femme d'autrui, mariée selon l'avis d'un tribunal (sur l'attestation des témoins) ; selon R. Akiba, il faut ici un acte de divorce en cas d'union avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (pour lesquelles il y a des cas d'union légale). Et pourtant, il n'y a pas lieu de supposer à leur égard une distinction entre celle qui sait avoir été mariée et celle qui n'en a pas conscience ; de même, dans notre Mischnâ, il n'y a pas cette distinction à établir (et le divorce est exigible des deux maris, en raison de l'apparence).

« Elle n'a pas droit, est-il dit, à l'usufruit ; » c'est-à-dire ajoute R. Abina²,

1. Ci-après, XIII, 1 (f. 13^b). 2. Cf. ci-dessus, IX, 5.

elle n'est pas en droit de réclamer au second mari le remboursement de l'usufruit qu'il a mangé. C'est vrai, s'il l'a consommé avant le retour du premier mari ; mais s'il l'a consommé après ce retour, la femme a le droit de réclamer le remboursement. — « Si la femme a perçu le montant du douaire par les deux maris, elle devra en restituer un. » Toutefois, c'est vrai seulement lorsqu'elle l'a reçu du second après le retour du premier mari (c'était alors remis indûment) ; mais si cette remise était antérieure, la femme ne sera pas tenue de restituer le montant, pas plus qu'elle ne peut contraindre le mari à restituer, en cas semblable, l'usufruit consommé. — « L'enfant qu'elle aura conçu, même du premier mari, sera illégitime. » On comprend que cet enfant soit illégitime s'il est issu du second mari ; mais pourquoi l'est-il s'il provient du premier mari ? C'est que, répond R. Aba au nom de R. Zeira, on adopte ici l'avis de R. Akiba, d'après lequel, en cas d'union du mari avec sa femme soupçonnée d'adultère (si elle a cohabité avec un autre, comme ici), l'enfant qui en naîtrait serait illégitime ; de même, si un homme reprend la femme qu'il avait répudiée et qui s'est mariée depuis lors à un autre, l'enfant issu de cette nouvelle union serait *mamzer*. Selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent que l'enfant serait en réalité légitime (d'après la loi) ; seulement, comme les sages ont imposé au second mari l'obligation de divorcer, de même, avant cet acte, la femme qui rejoint son premier mari s'expose à concevoir un enfant qui sera *mamzer* : c'est punir la mère de sa légèreté. Il y a une différence pratique entre ces deux solutions au cas où, après la remise de l'acte de divorce par le second mari, le premier mari cohabite avec la femme : R. Aba dit au nom de Zeira que l'enfant est en tous cas *mamzer*, se conformant à l'opinion de R. Akiba (qui défend au premier mari de rejoindre sa femme, unie un moment à un autre) ; tandis que, selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent la validité de l'enfant, sauf à imposer une amende à la femme (ce qui, ici, n'est pas le cas).

« Aucun des deux maris (si ce sont des Cohanim), est-il dit, ne devra se rendre impur pour elle » (pour l'accompagner au cimetière lorsqu'elle mourra). C'est ainsi que R. Hya a enseigné : l'homme (sacré) peut se rendre impur pour sa femme légitime, non pour celle qui lui est impropre (comme c'est ici le cas) Selon un enseignement, l'amende imposée à la femme devant quitter le mari se reporte sur treize objets¹ ; selon un autre enseignement, il y a quatorze objets. L'opinion qui parle de treize compte pour un seul la trouvaille de la femme et le gain de son travail manuel ; celui qui parle de quatorze compte ces deux objets isolément. R. Jérémie dit : une lévite qui s'est prostituée peut continuer à manger de la dîme. On a de même enseigné : si une lévite a été faite captive (et exposée aux violences des païens), ou si un individu de ceux qui sont incapables à l'épouser a cohabité avec elle, elle ne sera pas déclarée impropre, par ce fait, à manger de la dîme. Les lévites qui

1. Pour blâmer la femme de son imprudence, la Mischnâ énonce les conséquences diverses de sa conduite, au nombre de treize, qui lui sont imposées comme amende.

sont entachés de naissance par leur mère n'ont pas à se préoccuper de cette trace d'inaptitude (et ne sont pas privés de la dîme). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme » ? On peut expliquer, dit R. Yossa, qu'il s'agit du cas où, par l'union avec le second mari, un simple israélite, cette femme a eu un fils (à cause de lui, elle n'a plus droit à la dîme). R. Bisna dit au nom de R. Josué b. Lévi : si une fille de cohen s'est prostituée, elle a le droit de manger de la dîme. Mais ne le sait-on pas déjà par notre Mischnâ, où il est dit ; « si c'est une fille de cohen, elle perd son droit à l'oblation » ; donc, elle a le droit de manger de la dîme ? R. Bisna a dû exprimer son avis, d'après celui qui a dit¹ : on ne donne pas de dîme aux Cohanim. R. Nassa dit : les paroles des rabbins (qui suivent) s'opposent à cet avis de R. Josué b. Lévi, sur le permis de manger la dîme, accordé à la fille de cohen ; car R. Ha ou R. Simon b. Youssina dit au nom de R. Oschia² : Si un cohen, par sa cohabitation avec une femme répudiée (ce qui est défendu), a d'elle un fils, lorsque le père meurt dans les trente jours de cette naissance (avant que l'enfant premier-né arrivé au terme du rachat, ait pu être acquis par le père), l'enfant reste soumis à l'obligation du rachat par lui-même ; lorsque le père est mort après les trente jours, il y a présomption que le père l'a racheté ; car, s'il procède au rachat pour les fils des autres, à plus forte raison y procède-t-il pour son fils.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle : « l'on n'hérite pas de sa Kethoubah », puisqu'il est déjà dit qu'elle n'a pas le droit de la revendiquer ? C'est que, dit R. Yossé b. Jacob, on aurait pu croire que la femme seule sera mise à l'amende, non ses héritiers ; c'est pourquoi il est dit formellement que ses héritiers non plus ne peuvent pas revendiquer la Kethoubah. Comme la femme soupçonnée d'adultère est interdite désormais à son mari³, il lui est interdit aussi de s'unir à celui avec qui elle a forniqué ; et comme elle est interdite au frère de son mari⁴, elle l'est aussi pour le frère de son complice (on étend jusqu'à lui la règle de suspension du lévirat en ce cas). Est-ce à dire, comme l'épouse adjointe de la femme soupçonnée est interdite au frère du mari en cas de lévirat, qu'elle sera interdite aussi au frère du complice ? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit⁵ : Si à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, et elle a sur place un beau-frère qui l'épouse par lévirat et meurt à son tour, puis le mari revient de son voyage, il lui est interdit de s'unir de nouveau à sa femme, mais il peut se marier à l'épouse adjointe ; en d'autres termes, sa propre femme lui est interdite, non celle qui a été un moment l'épouse de son frère. Or, est-ce que la femme de son frère n'est pas l'égale de l'adjointe d'une femme soupçonnée (puisque'il y a eu aussi union illégale avec le beau-frère,

1. Ci-dessus, IX, 5 (6), fin. 2. Tr. *Bekhorôth*, VIII, 7. 3. Ce passage se retrouve au tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16^e). 4. En cas de décès de celui-ci, le frère survivant n'épousera pas sa belle-sœur soupçonnée, mais sera déchaussé par elle. V. *ibid.*, V, 1 (f. 20^e). 5. *Tossefta* à ce traité, dern. chapitre.

par erreur)? Et pourtant il est permis au mari, en revenant, d'épouser la femme de son frère; c'est donc que l'adjointe de la femme soupçonnée est permise au frère du complice. Il se peut, dit R. Juda, que ce soit conforme aux rabbins de là-bas (de Babylone), car R. Ila dit, et il a été enseigné là : pour nulle relation prohibée, il n'est besoin de remettre un acte de divorce en se séparant, sauf en cas d'adultère commis par erreur; selon R. Akiba, il le faut aussi en cas d'union par erreur avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (aussi, y a-t-il cette distinction, selon le préopinant, qu'il ne faut pas de divorce du deuxième mari à la femme unie par erreur). Au contraire, selon les sages d'ici, savoir R. Aḥia au nom de R. Yoḥanan, tous reconnaissent que la belle-sœur épousée à tort en lévirat par le beau-frère devra recevoir de lui le divorce en se séparant, par suite de la règle sur les cas d'adultère (pour éviter toute confusion fâcheuse). Cette alliance (illégal) équivaut à une acquisition de relation prohibée; et, en un tel cas interdit, l'épouse adjointe est-elle libre d'épouser le beau-frère? (N'est-elle pas aussi interdite?) On peut expliquer ce cas, répond R. Ḥanania, même d'après les sages d'ici (qui prescrivent d'ordinaire le divorce); seulement, comme la femme seule est punie en ce cas, pour sa négligence, non ses héritiers¹, de même l'épouse adjointe, non plus blâmable, n'est pas punie. En effet, ajoute R. Ḥanania, fils de R. Hillel, ce doit être conforme aux sages d'ici (qui exigent le divorce pour le cas d'erreur); car, si l'on adoptait l'avis des rabbins babyloniens (d'en dispenser), il devrait être permis aussi de maintenir cette union avec le beau-frère. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan : l'épouse adjointe d'une femme soupçonnée est interdite au beau-frère par lévirat, non l'adjointe de celle qui a été répudiée, puis reprise. R. Juda b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : toutes les sortes d'épouses adjointes (1, 2) deviennent permises au beau-frère, sauf celle de la femme soupçonnée. Samuel dit : la répudiée elle-même est admissible par le beau-frère en lévirat. Est-ce que Samuel diffère d'avis avec ses interlocuteurs? Non, ils autorisent aussi ce même cas; seulement, comme il était question des adjointes, ils n'ont pas parlé de la femme répudiée elle-même. Pourquoi l'adjointe de la femme soupçonnée est-elle interdite en lévirat? Parce que, dit R. Yoḥanan, elle semble toucher à une relation prohibée; selon Rab, elle est interdite parce que le mot *impureté*, employé pour la femme soupçonnée et pour les relations interdites, est réversible sur elle.

2. Si une telle femme a été mariée (par erreur) sur l'avis du tribunal², elle devra quitter le second mari, mais n'est pas tenue d'offrir un sacrifice de péché; si le mariage n'a pas été approuvé par le tribunal, elle quittera le second mari, et de plus offrira un sacrifice d'expiation. Donc, l'intervention du tribunal donne l'avantage que, par elle, il y a dispense du sacrifice. Mais, si après avoir reçu du tribunal l'avis de

1. V. ci-dessus, IX, 5, fin. 2. En cas d'attestation d'un seul témoin, annonçant le décès du premier mari.

pouvoir se remarier, elle en a abusé pour contracter un mariage interdit, le sacrifice reste obligatoire; car le tribunal n'a autorisé que l'union licite.

Selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion exprimée en tête du chapitre (§ 1, en ce qui concerne la restitution du douaire). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points énoncés dans la même Mischnâ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (ci-après, § 6) : « Chaque fois qu'il y a inaptitude produite par un autre (par le second mari), le premier mari la provoque par lui-même; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par un autre, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. » Sur quoi, selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que cet avis de R. Yossé se réfère au commencement du chapitre; cela prouve que R. Yossé ne conteste pas les autres points énoncés dans la même Mischnâ. Que dit R. Eléazar au sujet de la Kethoubah? (Partage-t-il l'avis de R. Yossé, que ce bien sera restitué sur ceux du premier mari)? Oui, par *a fortiori*: s'il est admis que le mari jouit des biens survenus à la femme (tels que son gain, ou sa trouvaille), lorsqu'elle lui était interdite; à plus forte raison la Kethoubah, appartenant à la femme lorsqu'elle était permise à cet homme, incombe au premier mari. Il paraît donc que R. Eléazar adopte l'avis de R. Yossé à ce sujet, mais R. Yossé ne se conforme pas à l'avis de R. Eléazar (au sujet de la trouvaille de la femme, ou de son gain). De même, R. Yossé et R. Eléazar s'accordent à admettre l'avis de R. Simon (à savoir que, par la cohabitation du premier mari, l'épouse adjointe est libérée du lévirat); mais R. Simon n'admet pas leur avis (et une cohabitation illégale, du vivant du mari, sera l'objet d'une amende). Ceci prouve que, selon l'avis de R. Simon¹, même une cohabitation impropre libère la veuve du lévirat.

Sur ce que la Mischnâ dit qu'« une femme remariée sans autorisation du tribunal devient permise », ne semble-t-il pas au contraire qu'à défaut d'autorisation, la femme doit être interdite? R. Yoḥanan répond: selon R. Simon, le tribunal a constitué son autorisation (de se marier sur l'avis d'un seul témoin), à l'égal d'une cohabitation faite sciemment; un mariage accompli sans autorisation judiciaire (sur seul avis des témoins) équivaut à une cohabitation faite par erreur (sans interdit). — Sur l'assertion de la Mischnâ, qu'en cas de mariage autorisé par erreur, la femme doit se séparer de ce mari, et elle est dispensée du sacrifice de péché, R. Yoḥanan ajoute qu'au contraire la femme est tenue, en ce cas, d'offrir le sacrifice. Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, se peut-il que ce soit là une décision juridique qui fasse foi, lorsque le tribunal a déclaré (par ignorance) qu'il autorise un adultère? N'est-ce pas pécher par la base même du précepte? Il s'agit du cas où le tribunal a décidé que, pendant cinq ans, la femme serait interdite à autrui (dans l'es-

1. Ci-dessus, V, 7.

peut que le mari revienne pendant ce temps), et qu'elle serait permise après ce laps de temps (en raison de cette restriction, la décision juridique fait foi). Pourquoi alors n'en est-il pas de même « si elle a contracté un mariage interdit » ? Cet interdit ressemble à la consommation de la graisse, ou du sang ; et, lorsqu'il a été permis par exemple de manger de la graisse, et que l'on mange aussi du sang, on outrepassa la permission, et le sacrifice est dû.

3. Lorsqu'à une femme, dont le mari et le fils font un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, puis que son fils est mort (ce qui ne nécessite pas le lévirat), si elle se remarie et ensuite on lui déclare que les événements ont eu lieu dans un autre ordre (rendant le lévirat obligatoire), elle devra quitter le second mari ; et l'enfant issu de cette union sera illégitime, qu'il soit né avant la déclaration, ou après elle.

A quelle juridiction comparer ce cas de deux assertions contraires ? Est-ce comparable à l'assertion de deux témoins qui annoncent le décès du mari, contredite par deux autres témoins qui nient ce fait, ou à l'assertion de deux témoins déclarant qu'il y a eu répudiation, et que deux autres témoins viennent contredire ? Car, si l'on adopte la comparaison avec les témoins qui annoncent le décès, le présent cas est opposé, soit aux rabbins d'ici (de Palestine), soit aux rabbins de là-bas (de Babylone) ; si au contraire on compare ce cas à celui de l'attestation concernant la répudiation, il y a opposition à l'avis des rabbins de Babylone. Or, R. Yoḥanan dit que l'on a enseigné ¹ : Si ces témoins viennent affirmer le décès, et deux autres témoins déclarent le contraire, la femme ne pourra pas épouser un autre homme ; cependant en cas de fait accompli, elle ne sera pas tenue de se séparer de lui. Si deux témoins viennent affirmer qu'elle a été répudiée, et deux autres déclarent que cela n'est pas, elle ne pourra pas se remarier ; cependant, en cas de fait accompli, elle est tenue de se séparer du second mari. Ainsi, à Babylone, on a dit qu'il n'y a pas de distinction entre l'assertion relative au décès, et celle de la répudiation, qu'en aucun cas la femme n'est tenue de se séparer par suite du second mariage accompli. En effet, selon les rabbins de Babylone, il est légitime de ne pas établir cette distinction, et en tous cas la séparation n'est pas exigible, en raison du doute qui résulte de deux assertions contraires ; mais pourquoi les rabbins d'ici (de Palestine) ont-ils admis une distinction entre la question de décès et celle de répudiation, exigeant en ce dernier cas qu'il y ait séparation ? C'est que, répond R. Zeira, sans s'appuyer sur d'autre avis, ou R. Ḥiya le dit au nom de R. Yoḥanan, il y a une raison péremptoire pour ajouter plutôt foi aux témoins affirmatifs dans la question de décès qu'aux autres ; car, si le mari revient, il les dément par le seul fait de sa présence.

R. Ḥiskia dit : les rabbins de Babylone (au sujet de deux assertions contradictoires, relatives à la possession d'un immeuble) sont conséquents avec leur

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 2.

propre opinion ; et, comme à ce sujet, les rabbins babyloniens déclarent qu'en raison de l'incertitude (par suite de la contradiction) il faut laisser le bien au possesseur, parce qu'au moment de la dépossession, il y a eu un témoignage formel qui l'a justifiée ; de même les rabbins de Palestine disent que le témoignage sur la répudiation a autorisé le mariage de la femme (voilà pourquoi, elle n'est pas tenue de se séparer en cas d'assertion opposée, venant plus tard). R. Yossé dit : ne semble-t-il pas y avoir contradiction entre ces deux séries de rabbins (entr'elles) ? Ceux de Babylone reconnaissent bien là-bas que, si dès le premier moment, deux témoins affirment (avant la dépossession des mains de A) que le père de B est mort dans l'immeuble contesté, tandis que deux autres témoins affirment le contraire, l'immeuble restera aux mains de A (vu le doute, on laisse le bien en l'état) ; de même ici, si deux témoins attestent la répudiation, après quoi la femme se marie, et qu'ensuite deux témoins déclarent le contraire, la situation de la femme devrait être maintenue, sans l'obligation de se séparer ? L'analogie est donc fondée (et la divergence consiste en ce que malgré le démenti immédiat sur la question de répudiation, la femme peut rester mariée, à l'opposé de ce qui aurait lieu pour l'immeuble).

Un enseignement (une Braïtha) est opposé à l'avis de R. Yoḥanan : Si deux témoins affirment d'une femme qu'elle a été consacrée pour le mariage, et d'autres affirment le contraire, elle ne devra pas se marier (vu le doute) ; mais, en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible ; pourquoi donc l'est-elle s'il s'agit de répudiation dans des conditions analogues ? R. Oschia répond : R. Yoḥanan explique ce cas spécial, en le complétant ainsi : Si deux témoins, qui certifient la consécration de cette femme, déclarent aussi qu'elle a été répudiée, mais deux autres témoins nient la répudiation, elle ne doit pas se remarier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (sans que ce soit le fait de l'assertion adverse). D'où vient la distinction entre cet enseignement et le précédent (selon R. Yoḥanan) ? C'est qu'ailleurs la femme est supposée devant tous être mariée ; tandis qu'ici elle n'est supposée telle qu'en présence de deux témoins (c'est une présomption moindre), et encore attend-on que deux autres témoins (après ceux qui ont affirmé la répudiation) viennent attester la consécration. Un autre enseignement¹ est opposé au précédent avis de R. Yoḥanan, en disant : Si deux témoins déclarent d'une femme qu'elle a été captive parmi des païens, mais qu'elle est restée pure, tandis que deux autres témoignent qu'en sa captivité elle est devenue impure, elle ne pourra pas se marier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (pourquoi donc ici, pour la question de répudiation, R. Yoḥanan prescrit-il la séparation ?) C'est que, répond R. Yossé, comme les uns attestent qu'elle est pure et les autres déclarent le contraire, cela revient au même que si les uns attestent sa captivité et d'autres la nient ; nous nous en rapportons à ce qu'elle déclarerait elle-même (si elle prétend

1. *Tossefta* au traité *Kethoubôth*, ch. II.

que, quoique captive, elle est restée pure, on la croit ; mais, en principe, elle ne doit pas se marier).

Lorsque deux témoins déclarent qu'une femme a été consacrée en mariage, et deux autres les démentent, c'est un cas en discussion : R. Yôna le compare au doute sur le suif ; or, lorsque deux témoins déclarent qu'on en a mangé et que deux autres attestent le contraire, on est certes tenu d'apporter le sacrifice de suspension, en raison du doute ; de même ici, vu le doute, la femme doit recevoir un acte de divorce pour être libre de se remarier. Je n'admets pas cette comparaison, dit R. Yossé ; car pour le suif, celui qui déclare que le cœur lui bat d'inquiétude d'en avoir mangé (dès qu'il a seul des doutes à cet égard), est tenu d'offrir le sacrifice de suspension. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Yossé, en disant : Si deux témoins affirment la consécration en mariage et deux autres la démentent, elle ne doit pas se marier ? (S'il n'établit pas de comparaison et n'a aucun égard à la consécration de mariage, pourquoi ne peut-elle pas se marier ?) De plus, la fin de ce même enseignement est opposée à R. Yona, lorsqu'il est dit qu'en raison du désaccord des attestations, même en cas de fait accompli du mariage, la séparation est exigible ; tandis qu'il compare notre cas à la question du suif, pour lequel il y a doute formel, et pourquoi la séparation est-elle exigible ? Ce n'est pas, répond R. Yona, que R. Yossé permette à la femme en question de se marier, ni que R. Yona exige la séparation en cas de mariage accompli ; mais R. Yossé a seulement protesté contre la comparaison avec le suif, pour lequel on doit le sacrifice de suspension, même si le cœur nous bat (dès que seul on éprouve une inquiétude).

(4). Si la femme a été d'abord avisée que son fils est mort, puis le mari est mort, à la suite de quoi elle a contracté le lévirat, et plus tard elle est avisée que les événements se sont passés à l'inverse (le père étant mort avant le fils, sans qu'il y ait lieu d'accomplir le lévirat), la femme remariée devra quitter le second mari, et l'enfant issu de cette union illégale sera illégitime, qu'il soit né avant ou après la nouvelle déclaration des décès.

(5). Si, en recevant l'avis de la mort de son mari, elle se remarie, puis elle apprend qu'il vivait encore lorsqu'elle s'est remariée, mais qu'il est mort depuis, elle devra quitter son second mari ; le premier enfant (né avant la seconde déclaration) sera *mamzer*, non le second (né après cela). Si, en recevant l'avis du décès de son mari, elle s'engage avec un autre (sans consommer le mariage) puis son mari revient, elle peut retourner avec lui (cet engagement est nul). Si même le second lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un jour un Cohen. A ce cas s'applique l'interprétation de R. Eléazar b. Mathia, sur ce verset (Lévitique, XXI, 7) : *Ils n'épouseront pas de femme*

répudiée de son mari; l'interdit n'est pas applicable en cas de répudiation par un homme qui n'est pas son mari.

Si, au lieu de se marier par lévirat avec son beau-frère, à qui seul elle incombait, elle a épousé un autre, sans procéder d'abord au déchaussement¹, R. Jérémie prescrit que le beau-frère se laisse déchausser, puis le mari (le second) pourra garder sa femme libérée R. Juda b. Pazi, au nom de R. Yoḥanan, prescrit la séparation (l'union étant illégale); et c'est aussi l'avis de R. Yossé au nom de R. Ila. R. Yossé demanda à R. Pinḥas quel était son avis à cet égard? Je partage celui de R. Jérémie, dit-il. — Renonce à cette opinion, lui dit R. Yossé; sans quoi, je t'inscris comme vieillard rebelle (opposé à l'avis général). En effet, dit R. Zebida, un enseignement² confirme l'avis de R. Yoḥanan : la femme, en ce cas, doit se séparer de son mari et du beau-frère; et, en treize points, il se range à l'avis de R. Méir, qui s'est exprimé au nom de R. Akiba son maître. Selon les autres sages, l'enfant né (illégalement) de cette belle-sœur n'est pas *mamzer*. Or, on dit seulement qu'il n'est pas *mamzer*, mais la séparation est due; et en effet il a été enseigné encore que la femme doit alors se séparer.

« Le second remet le divorce », est-il dit (§ 5); car, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï³, il y a seulement là une question de souillure du sacerdoce (sans interdit formel), et l'autorité judiciaire ne saurait lui refuser le droit de se remarier. Dans quelle hypothèse sont émis les cas de la Mischnâ? S'agit-il d'un témoin, ou de deux? S'il s'agit de l'assertion d'un seul, on en conclurait qu'un seul suffirait pour permettre à la femme d'épouser son beau-frère, aussi bien que n'importe qui; s'il s'agit de deux, notre Mischnâ conteste l'avis de Rab, puisque R. Naḥman dit au nom de R. Jacob, ou au nom de Rab, qu'elle peut se remarier sur l'avis de deux témoins, même si le mari est présent (et qu'elle lui déclare ne pas le reconnaître)? Il n'y a pas de tel enseignement⁴. D'où sait-on que la consécration n'a pas de prise sur une femme mariée? De ce qu'il est dit, répond R. Imi au nom de R. Yanaï, *elle sortira de sa maison, partira, et sera à un autre homme* (Deutéron. XXIV. 2); il faut, dès le départ, qu'elle puisse être à un autre. Et d'où sait-on aussi que nul le consécration n'est effective entre personnes dont la parenté est à un degré prohibé? De ce que, dit R. Tanḥouma au nom de R. Houna, dans le même verset, *elle sortira etc.*, on explique le mot *autre* (superflu), en ce sens qu'il a pour but d'exclure toute la série des mariages prohibés (ils sont nuls en cas d'accomplissement).

4 (6). Si à un mari dont la femme fait un voyage d'outre-mer, on annonce que sa femme est morte, puis il en a épousé la sœur, et ensuite sa première femme revient, elle peut retourner auprès de lui (malgré le degré prohibé d'alliance avec la seconde, dont le mariage se trouvera

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 6 (8). et ci-après. XIII. 4. 2. *Tossefta* au traité *Guittin*, ch. VI. 3. Cf. ci-après, XIII, 5. 4. Et, dit le *Qorban 'eda*, la femme sera libre.

annulé); il est permis au mari d'épouser les proches parentes de cette sœur (p. ex. sa fille), et celle-ci peut s'allier aux proches parents du mari. A la mort de la première femme, le mari pourra en épouser la sœur (qui a été un moment sa seconde femme). Si ce même mari reçoit l'avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur, et plus tard on lui dit qu'elle vivait encore lors du second mariage, mais qu'elle est morte depuis lors, le premier enfant né de cette seconde union (lorsque la première femme vivait encore) est illégitime; le second enfant (né après le décès de la première femme) est légitime. R. Yossé dit cette règle: celui qui provoque pour autrui la défense (de garder sa femme) atteint le même but pour lui-même (pour sa propre femme); lorsque l'un n'a pas lieu (pour autrui), l'autre n'a pas lieu pour soi même.

5. Si un mari reçoit avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur du côté paternel, ensuite étant avisé de la mort de celle-ci, il en épouse la sœur du côté maternel (tout-à-fait étrangère à la première femme), puis à l'avis de la mort de la troisième, il en épouse la sœur du côté paternel, et qu'enfin recevant avis du décès de celle-ci il en épouse la sœur maternelle (également étrangère aux précédentes), après quoi il se trouve que toutes cinq vivent encore, il sera permis au mari de garder la première, la troisième et la cinquième; en cas de décès de ce mari, les autres femmes seraient dispensées du lévirat; mais, le mari ne pourra garder ni la seconde ni la quatrième (en raison de leur parenté à degré prohibé avec la première ou la troisième). L'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes (l'union même ayant été illégale). Si le mari a consommé le mariage avec la seconde après le décès de la première femme, il lui sera permis (lors de la nouvelle déclaration) de garder la seconde et la quatrième; en cas de lévirat, les autres femmes sont libérées de fait, mais il est défendu au mari de garder la troisième et la cinquième; enfin, l'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes adjointes.

De ce qu'il est écrit (Nombres, V, 13) : *et un homme aura cohabité avec elle*, la cohabitation avec cette même femme (mariée) la rend interdite, non celle qui aurait eu lieu avec une autre (p. ex. avec la sœur, et il est permis au mari de reprendre sa première femme). Pourquoi ne pas appliquer aussi à notre Mischnâ la déduction faite de l'expression *sous ton mari* (ibid.), en vue d'exclure les cas de force majeure? (Pourquoi aux cas précédents, § 1, l'interdit est-il maintenu?) C'est que, répondit R. Mathnia, les sages se sont préoccupés d'interdire les cas qui se présentent souvent, non ceux qui ne se présentent guère; or, il est fréquent que l'homme fasse de grands voyages, même au delà de la mer (et en ce cas, s'il y a doute, la femme ne devrait pas se re-

marier), mais il n'est pas fréquent que la femme fasse un tel voyage (voilà pourquoi, en cas d'erreur, la femme peut retourner auprès du mari). On a enseigné que R. Juda dit : l'école de Schammaï, comme celle de Hillel, reconnaît qu'en cas de cohabitation (par erreur) avec sa belle-mère, il n'est plus permis d'avoir de relation avec sa femme. La discussion a seulement lieu en cas de cohabitation (par erreur) avec la sœur de sa femme : en ce cas, Schammaï déclare que la femme est devenue impropre pour le mari ; mais, selon Hillel, elle n'est pas impropre (elle peut rester avec le mari). Les compagnons d'étude expliquent, au nom de R. Yoḥanan, pourquoi R. Juda dit qu'en cas d'union avec la belle-mère, le mari ne peut plus reprendre sa femme¹. C'est qu'il est dit, au sujet de la belle-mère (Lévit. XX, 14) : *Dans le feu on les brûlera, lui et elles* ; pourquoi ce dernier mot est-il au pluriel ? Il ne saurait impliquer la condamnation au feu de la véritable épouse, puisqu'elle n'est pas coupable ; il s'agit donc seulement de viser le maintien de l'interdit pour cette dernière, si le mari s'est uni par erreur à la belle-mère. Cette explication est justifiée d'après R. Akiba (qui paraît adopter cette interprétation) ; mais d'après R. Ismaël, on a enseigné que l'on explique ce texte en disant qu'il faut *les brûler, lui et la seconde seule*². L'école de Schammaï déduit que la femme devient interdite après l'union du mari avec la sœur, raisonnant ainsi : puisqu'en cas d'union de l'interdit léger, ou peu grave (la femme), avec une autre personne du même degré de prohibition, elle provoque l'interdit de celui qui l'enchaîne (du mari) ; à plus forte raison, s'il y a union d'un interdit plus grave (le mari) avec un autre aussi grave (la sœur), la femme qui motive l'interdit de sa sœur devient elle-même interdite.

Qu'appelle-t-on interdit léger ? Ce sont, dit R. Yoḥanan, les cas énumérés au commencement du chapitre (lorsqu'en l'absence du mari, la femme s'est remariée à tort). Comment peut-on appeler « léger » (peu grave), un cas où il s'agit d'une femme mariée ? N'est-il pas grave au contraire ? Il y a cette distinction à noter que le mariage avait eu lieu à l'état permis. R. Oschia le grand dit : cet enseignement traite comme interdit secondaire le cas de la reprise par le mari d'une femme répudiée, après qu'elle a été mariée une seconde fois³. Mais alors pourquoi parler de la reprise, après que cette femme a été remariée ? Ne suffit-il pas (pour l'interdit) qu'elle ait été fiancée à un autre ? C'est conforme à ce que R. Yossé b. Kippar a dit plus haut (§ 1), savoir qu'au cas où cette femme répudiée est seulement fiancée à autrui, le premier mari a le droit de la reprendre. R. Eleazar dit : cet enseignement (traitant d'une défense légère) se réfère au cas où une veuve incombe par lévirat à deux beaux-frères : Alors, si l'un d'eux s'est engagé verbalement à l'épouser, puis l'autre cohabite avec elle, il y a un interdit réciproque (par suite de l'engagement du premier et

1. B., tr. *Synhedrin*, f. 77. 2. Le commentaire *Qorban 'eda* a recours à un jeu de mots greco-hébreu, en comparant le mot du texte WE-ETH-HEN, à *év, une*, en ce sens qu'il s'agit (malgré la forme du pluriel) d'une *seule* femme. 3. Ce n'est qu'un interdit négatif.

de l'acte du second). Mais à quoi bon parler d'engagement du premier? (Ne serait-ce pas de même si, après la cohabitation du premier, le second eût renouvelé cet acte?) Ou encore, à quoi bon supposer une cohabitation (acte différent) par le second? Ne serait-ce pas le même résultat si, après la promesse de mariage faite par le premier, le second l'exprimait également? On a supposé ces modes divergents d'acquisition, afin de se conformer soit à l'avis de l'école de Schammaï ¹, soit à l'avis de R. Simon ².

D'autre part, on a enseigné que R. Simon dit : il n'y pas de désaccord entre l'école de Schammaï et celle de Hillel, sur le point de savoir qu'en cas de cohabitation du mari (par erreur) avec la sœur de sa femme, celle-ci ne devient pas de ce fait impropre à son mari ; seulement, il y a divergence d'avis entre eux pour le cas de cohabitation avec la belle-mère : l'école de Schammaï déclare alors la femme impropre ; celle de Hillel la déclare propre au mari. L'école de Hillel motive son avis sur le raisonnement suivant : il est permis à l'homme (avant son mariage) d'épouser n'importe quelle femme, comme la femme jusque là pouvait épouser n'importe quel homme ; après la consécration, il rend la femme interdite à autrui, et elle interdit l'homme en certains cas ; seulement, les interdits provoqués par l'homme sont plus nombreux que ceux provoqués par la femme, car lui, il l'empêche d'épouser n'importe quel autre mari, tandis qu'elle lui cause seulement la défense de s'unir aux femmes qui sont ses parentes à un degré prohibé. Or, il y a lieu de déduire un raisonnement *a fortiori* : si la femme, malgré son surcroît d'interdit, a commis sans le savoir un péché d'union défendue, elle ne devient pas interdite à l'époux qui lui est permis ; à plus forte raison l'homme, qui constitue un état moindre d'interdit, s'il lui arrive de contracter sans le savoir une union qui lui est défendue, ne doit pas être interdit à la femme qui lui est permise.

On sait ainsi quelle est la règle en cas d'erreur ³ ; mais qu'en est-il lorsque le mari avait conscience de l'illégitimité de l'union? On sait que la femme légitime conserve ses droits d'épouse, de ce qu'au verset précité le mot *elle* est répété (inutilement) ; l'on en conclut que la cohabitation de la femme adultère la rend impropre à son mari, non la cohabitation de celui-ci avec une autre femme (même volontaire). R. Imi, père de Samuel b. Imi, dit au nom de R. Juda que l'avis de R. Simon sert de règle. On cita devant R. Mena l'exemple de quelqu'un qui avait cohabité (par erreur) avec sa belle-mère ; ce rabbin prescrivit la séparation du mari d'avec sa femme légitime. Est-ce à dire qu'il adopta l'avis de R. Juda (d'après lequel tous déclarent la femme impropre pour le mari qui a cohabité avec sa belle-mère)? Non, il ne l'interdit pas par principe, mais, à cause du fait, qu'il est d'usage de la belle-mère d'aller souvent chez sa fille (il vaut donc mieux, vu l'erreur survenue, qu'il y ait sépa-

1. Il dit ci-dessus, ch. V, § 1, que l'engagement suffit pour acquérir. 2. Selon lui, *ibid.*, un second engagement n'a pas de valeur. 3. L'épouse légitime restera avec le mari.

ration). Selon R. Aba¹, R. Hamnona et Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion énoncée en tête du chapitre (§ 1). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points dits dans la même Mischnâ? On peut y répondre à l'aide de ce qui est dit ici : chaque fois qu'il y a inaptitude produite par autrui, le premier mari la provoque par lui-même ; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par autrui, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. Sur quoi, R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous que cet avis de R. Yossé se rapporte à la tête du chapitre (il ne conteste donc pas le reste). Or, R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il s'agit d'une union avec la sœur de sa femme mariée : comme il y a là inaptitude motivée par un autre, le mari la cause par lui-même ; tandis que la sœur libre de la femme, qui ne motiverait pas d'inaptitude par autrui, ne la provoque pas seule. Aussi R. Ila au nom de Resch Lakisch prescrit le divorce (sans quoi, la séparation n'est pas obligatoire). Voici comment ce cas se présente : A a une fille et une belle-fille (du premier lit de sa femme) ; une autre femme a aussi une fille et une belle-fille ; puis A épouse cette mère, dont il a encore une fille D, lesquelles sont sœurs entre elles d'un seul côté ; on suppose qu'il a commencé par épouser la belle-fille de sa femme (réputée morte), et ainsi de suite.

6 (7). Un garçon de neuf ans et un jour est susceptible de rendre sa belle-sœur impropre à un mariage avec ses frères (s'il a cohabité avec elle, ou l'a répudiée, ou engagée comme fiancée) ; de même ses frères peuvent la rendre impropre pour lui. Pourtant il y a cette différence que (au point de vue des fiançailles) il la rend impropre seulement si un tel engagement a déjà été effectué par l'un des frères ; mais les autres frères la rendent impropre pour lui (dans les mêmes circonstances), soit au commencement (s'ils sont les premiers), soit à la fin. Voici comment : si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur, après qu'un des frères s'était fiancé avec elle, il la rend pourtant impropre pour eux : mais si l'un de ses frères a cohabité avec elle, ou lui a fait une promesse de mariage, ou lui a remis un acte de divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, il la rend impropre pour ce garçon.

Est-ce à dire qu'à la fin il ne la rend pas impropre (par la cohabitation) ? Si ; mais la Mischnâ veut dire qu'en cas d'engagement, ce garçon rend la femme impropre au commencement (par cet engagement), mais en cas de cohabitation, il la rend impropre même à la fin (par cet acte final) ; seulement, il y a cette distinction à noter qu'en ce cas le garçon la rend finalement impropre par un seul point (la cohabitation), tandis que les frères la rendent impropre par quatre points (ou la cohabitation, ou l'engagement, ou l'acte de divorce, ou le déchaussement). — « Voici comment, est-il dit, si un garçon de neuf ans et un jour cohabite etc. » De ce qu'il est écrit (Exode, XXI, 9) : *S'il la destine*

1. Cf. ci-dessus, § 2 (3), où l'on retrouve ces termes.

à son fils (l'esclave juive), on conclut que le maître de l'esclave peut la consacrer comme fiancée à son fils, non à l'un de ses frères¹. Mais si le maître peut en disposer pour son fils, pourquoi ne peut-il pas à plus forte raison la destiner à un frère? Car, si le maître peut la destiner au fils, qui ne peut pas remplacer son père en lévirat, ni pour le déchaussement, ni pour le mariage; à plus forte raison doit-il pouvoir la destiner à un frère, lequel peut prendre sa place en cas de lévirat, soit pour épouser la veuve, soit pour être déchaussé par elle? Ce raisonnement n'est pas fondé; car on peut lui opposer que, par contre, le fils équivaut au père, s'il s'agit de racheter du trésor un champ paternel consacré au culte², tandis que le frère n'a pas un droit équivalent (et son opération de rachat n'empêcherait pas l'immeuble d'échoir à la race sacerdotale lors du jubilé). Ce n'est pas à dire qu'en raison du défaut d'équivalence juridique pour la revendication d'un terrain d'héritage, le frère devrait pouvoir lui destiner l'esclave juive (en déduisant de cette question de terrain, comparée à celle du lévirat, que pour le reste les droits sont égaux); puisque le verset spécifie: *le maître la destinerà au fils*; à celui-là seul, il peut la destiner, non à un frère. De plus, il la destinerà à son fils, à l'exclusion même du petit-fils (malgré l'équivalence des droits de ce dernier, en fait de succession directe pour les biens immeubles). Samuel b. Aba demanda, en présence de R. Zeira: pourquoi est-ce qu'en fait de succession le petit-fils³ est considéré à l'égal du fils, tandis qu'il ne l'est pas ici pour la question de destination d'une esclave? A celui qui me résoudra cette difficulté, répondit R. Zeira, je donnerai à boire du vin épicé, *conditum* (comme récompense). R. Tanhoum répliqua que l'on pourrait répondre ceci: pour l'ordre de succession, on constitue le frère à l'égal du fils (à défaut de ce dernier), puis tous les autres parents, ainsi que leurs descendants; tandis que l'on ne considère aucun de ces degrés de parenté à l'égal du fils pour la destination d'une esclave. Ceci ne prouve rien, observèrent les rabbins de Césarée; car, pour la question de propagation des impuretés, soit le frère, soit d'autres parents sont tenus impurs à l'égal du fils, tandis que le fils ne l'est pas au même titre. Allons, dit-il, déjà ton offre de vin épicé est perdue (puisque la solution est trouvée).

De ladite expression « s'il la destine à son fils », on conclut (par analogie de termes) que cette destination doit être faite avec l'assentiment (ou connaissance de cause). Selon R. Yoḥanan, au contraire, cette attention spéciale est inutile. R. Jacob b. Aḥa ajoute: l'opinion qui exige cette attention spéciale exprime l'avis de R. Yossé b. R. Juda. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdima, même en admettant qu'il faut l'assentiment, comme le veut R. Yossé b. R. Juda, n'est-il pas évident qu'il peut s'agir aussi d'un enfant non encore nubile? (la destination pourra donc être faite indistinctement). Au sujet de cette même expression, R. Yoḥanan dit: le maître peut la destiner à tout fils, soit grand,

1. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f 59b). 2. Lévitique, XXV, 45. 3. Il prime, en droit, tous les autres collatéraux.

soit petit, avec ou sans assentiment ; R. Simon b. Lakisch dit : le maître peut seulement la destiner à un grand fils (nubite), et avec son assentiment. Ainsi, un garçon de neuf ans et un jour qui aurait épousé une jeune fille, puis meurt, laisse une veuve impropre à épouser un grand-prêtre ; ou s'il la répudie, ou s'il se laisse déchausser par elle, elle ne peut plus épouser même un simple prêtre. Or, selon l'avis de R. Yohanan, qui vient d'admettre la validité d'une destination d'esclave même à un enfant, on conçoit que cette destination équivaut à une acquisition, et que par conséquent la veuve laissée par un tel enfant devienne impropre pour un grand-prêtre, de même qu'en cas de divorce ou de déchaussement, la femme devient inapte même pour un simple cohen. Mais, selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui n'admet pas comme effective la destination à un enfant, et qui exige pour l'inaptitude qu'il y ait eu mariage réel, il semble qu'une telle femme, épousée par un garçon de neuf ans et un jour, soit dispensée du déchaussement, en cas de lévirat ; et cependant l'on a enseigné¹ : « s'il a épousé une femme, puis il est mort, elle est dispensée de toute cérémonie de lévirat » ? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est du moins, considérée comme ayant été mariée ?) Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé b. R. Juda (plus loin), car on a enseigné² : un garçon de neuf ans et un jour jusqu'à l'âge de douze ans et un jour, n'est pas nubile, et s'il a même les signes de puberté (duo pilos), ce signe sera tenu pour une verrue (tache poilue) ; R. Yossé b. R. Juda au contraire les regarde comme de vrais signes de puberté (et il considère alors le mariage d'un tel garçon comme légalement valable). Toutefois, explique R. Jacob b. R. Aboun au nom de R. Yossé b. Hanina, il faut que ces signes soient survenus en temps normal, (à douze ans). R. Yossa demanda : si les signes sont survenus en temps normal, dira-t-on que ce garçon est considéré comme homme rétrospectivement (pour valider un mariage antérieur), ou l'est-il seulement à l'avenir ? Selon R. Aboun, il est évident que ce mariage est valable rétroactivement, et à plus forte raison pour l'avenir ; cela résulte implicitement de ce que l'on explique l'avis de Resch Lakisch d'après R. Yossé b. R. Juda. Pourquoi R. Yossé ne dit-il pas formellement de conformer l'avis de Resch Lakisch à celui de R. Yossé ? C'est que précisément, répond R. Mena, il y a doute à ce sujet, puisque R. Yossé demande si l'effet est rétroactif ou non.

On comprend (selon R. Yohanan) qu'un tel garçon, s'il laisse une veuve, la rend impropre (par son mariage) à épouser un grand-prêtre ; mais comment le cas de répudiation est-il possible, puisque ce garçon n'a pas la faculté de donner un acte de divorce ? On peut supposer qu'il a cohabité avec cette femme après être devenu grand (nubile), et qu'il l'a répudiée ensuite. Mais comment le déchaussement est-il valable à l'égard d'un enfant ? Il s'agit du cas où ce garçon, après avoir cohabité avec celle qui lui a été destinée, meurt, et à ses frères incombe le devoir du déchaussement ; comme c'est le fait du mariage de

1. Ci-après, § 8. 2. B., tr. *Niddu*, f. 46.

ce garçon, on nomme sa veuve : une déchaussée. S'il en est ainsi (que l'on suppose une cohabitation accomplie plus tard, suivie de divorce), on devrait admettre qu'un enfant, même au-dessous de neuf ans, peut rendre une femme impropre (plus tard) par son divorce? C'est en effet vrai, dit R. Samuel b. Abdima, et l'on a parlé du cas d'un enfant de neuf ans, à cause de toutes les autres hypothèses où cet âge est exigible. R. Juda b. Pazi au nom de R. Josué b. Lévi dit : de la vie du roi Aḥaz (qui dès l'âge de neuf ans fut nubile), R. Yossé b. R. Juda déduit la règle sur l'âge de la puberté ; car on a enseigné ¹ : Achaz engendra à neuf ans, Haran à six ans, Kaleb à dix, d'après l'avis de celui qui l'identifie avec Kaleb b. Ḥeçron et Kaleb b. Yefouneh ².

7. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur veuve en vertu du lévirat, puis celle-ci s'unit de même avec un autre beau-frère du même âge, de neuf ans et un jour, ce second la rend impropre (inapte au mariage) pour le premier. R. Simon dit : ce n'est pas un motif d'inaptitude.

8. Un garçon de neuf ans et un jour, qui, par lévirat, a cohabité avec sa belle-sœur veuve, puis agit de même avec l'autre veuve du défunt, les rend impropres à une union définitive par son propre fait. R. Simon dit qu'il ne rend pas la dernière impropre. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur par lévirat, puis meurt, elle devra déchausser le beau-frère survivant, non l'épouser ³. Si à ce même âge il s'est marié et qu'ensuite il meurt, sa femme est dispensée des cérémonies du lévirat ⁴.

9. Un garçon de neuf ans et un jour cohabite, par lévirat, avec sa belle-sœur veuve, puis, devenu grand, il épouse une femme et meurt ; s'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser ⁵ ; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. R. Simon dit : le survivant pourra épouser celle des deux qu'il préfère, et se laisser déchausser par l'autre. Dans tous les cas précités, il importe peu qu'il s'agisse d'un garçon de neuf ans et un jour, ou s'il a vingt ans sans avoir les signes de la puberté (*duo pilos*).

1. B., tr. *Synhedrin*, f. 69. 2. Nombres, XIII, 6, et I Chroniques, II, 18. 3. En ce cas, l'obligation du lévirat qui lui incombe aurait pour objet un autre beau-frère ; car sa première cohabitation n'a pas eu de valeur légale complète ; elle équivaut seulement à une promesse, tandis que la Loi prescrit le lévirat à un seul beau-frère. 4. Il est douteux qu'une telle cohabitation suscite l'acquisition formelle de la femme, avec ses conséquences légales. 5. Par le motif précité, que l'obligation du lévirat incombe également à deux frères, et la cohabitation effectuée par un trop jeune garçon n'a pas de valeur légale, qui dispense cette veuve du lévirat.

— ¹ Il est certain qu'au dessous de vingt ans, le garçon qui a les signes de puberté est un homme rétroactivement (responsable de ses faits), et celui qui au-dessus de vingt ans a ces signes est désormais un homme fait. S'il les a à l'âge de vingt ans juste, il y a discussion à ce sujet : Selon Samuel, c'est un homme rétroactivement ; selon Rab, il l'est à l'avenir. Est-ce qu'une Mischnâ ² n'est pas opposée à ces deux avis, en disant : « L'eunuque ne peut pas devenir un fils rebelle, parce qu'il n'a pas le menton entouré de barbe (en signe de virilité) ? » Mais ne devrait-on pas l'avertir du péché auquel il s'expose, de peur que dans l'espace de trois mois la barbe lui pousse ³, et qu'il devienne responsable ? C'est qu'il partage l'avis qui dit de ne pas tenir compte de l'avertissement en cas de doute. Est-ce que notre Mischnâ est contraire à Samuel, en disant : « Peu importe que ce soit un garçon de neuf ans et un jour, ou de vingt ans, qui n'a pas les signes de la puberté ? » (N'en résulte-t-il pas qu'il n'y a pas de rétroaction ?) Or, comme pour le garçon de neuf ans et un jour jusqu'à douze ans et un jour, à qui survient la puberté, il ne saurait être question de voie rétroactive ; de même, celui de vingt ans, dépourvu de ce signe, devient homme à l'avenir ; quel compte Samuel tient-il de cette règle ? Il explique l'assertion de la Mischnâ, en disant qu'il s'agit d'un homme dont la vingtième année est accomplie (mais si c'était dans la vingtième année, l'effet serait rétroactif).

CHAPITRE XI

1. On peut épouser la proche parente au degré d'ordinaire prohibé (fille, mère, sœur) de la femme que l'on a violée ou séduite ⁴ ; mais celui qui violente ou séduit les proches parentes au même degré de sa femme est coupable. Il est permis à un homme d'épouser la femme violentée ou sé-

1. En tête se trouvent deux passages déjà traduits ci-dessus, le premier, V, 6 ; le second, III, 10. 2. Tr. *Synhédrin*, VIII, 1. Il y est bien spécifié qu'un enfant n'est pas condamnable, parce qu'il n'est pas soumis aux devoirs religieux. 3. Il semble être indiqué ici combien le Talmudiste insiste sur la nécessité de l'âge mûr d'un fils rebelle, pour qu'il y ait culpabilité. Nous devons toutefois rappeler la note du Dr Rabbino-wicz, au t. I, p. 94, de sa *Législation civile*, sur le passage parallèle du *Babli*, fol. 80^a : « La Mischnâ dit (?) que le père ne peut faire punir son fils pervers et rebelle que quand ce fils n'a pas encore de barbe. J'ai dit (t. V, p. 376) qu'il s'agit de barbe, et que les mots HAZAQEN *hatahton* (la barbe d'en bas et les poils des parties génitales) sont intercalés. Ici la Braïtha dit : *ha-zugen hatahton* ; mais ce passage est corrompu, car on ne peut pas dire que le fils pervers et rebelle n'est puni qu'en présentant la barbe ; c'est au contraire, en présentant la barbe que son père ne peut plus le punir. Le copiste a pu, du reste, commettre l'erreur d'ajouter le mot *hatahton*, parce qu'il l'a trouvé intercalé dans la Mischnâ. On a des exemples pareils ». Ce mot, cependant, n'est pas isolé, et il est longuement justifié. 4. Ceci ne constitue pas l'union consentie librement ; et, d'autre part, le texte biblique relatif aux mariages prohibés par degrés de parenté, Lévitique, ch. XVIII, les interdit seulement en raison des alliances par mariage.

duite par le père, ou violentée ou séduite par son fils. R. Juda défend au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père.

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : on peut épouser la proche parente d'une femme, après avoir violé ou séduit celle-ci. Si par exemple on a violé une femme, il est permis plus tard d'en épouser la mère, et si par exemple on a séduit une femme, il est permis d'en épouser la fille ¹. « Mais celui qui violente ou séduit les proches parentes de sa femme est coupable », est-il dit; on entend par là, dit R. Yoḥanan, que ces faits ont eu lieu après le mariage accompli; si par exemple après avoir épousé une femme, on violente sa mère, ou si l'on séduit la fille de l'épouse, on est coupable d'union illicite (après l'alliance contractée, la parenté est effective). On a enseigné ailleurs ² : « Si le même jour on a égorgé un animal et le petit de son petit ³, puis l'on égorge le petit (ce qui constitue le véritable interdit), on devra subir la pénalité des quarante coups de lanière, pour infraction de la défense; selon Somkhos au nom de R. Méir, on mérite deux fois cette pénalité, ou quatre-vingts coups » (il y a eu double interdit, 1° par rapport à la mère, 2° par rapport au petit du petit déjà égorgé). R. Eleazar dit : Somkhos et R. Yoḥanan b. Nouri expriment au fond la même opinion, puisqu'il a été enseigné ⁴ : Celui qui cohabite avec sa belle-mère (dont il a épousé la fille, et la petite-fille nièce de celle-ci, et la fille de son fils) sera triplement coupable, pour union avec sa belle-mère, avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Toutes ces trois défenses, fut-il observé, sont renfermées dans le même verset (et n'entraînent qu'un péché). R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : Somkhos reconnaît (comme son interlocuteur) qu'au premier cas, si l'on a égorgé un animal et deux petits, il n'y a qu'une transgression (en raison de l'unité d'appellation). Cependant on trouve un enseignement disant que, même en ce cas, Somkhos diffère d'avis et prescrit aussi la double pénalité. Quel est le motif de R. Yoḥanan b. Nouri d'imposer une pénalité pour chacune à part? C'est que, dit-il, puisque l'on compte, à titre de deux défenses distinctes, l'énoncé biblique concernant « une femme et sa fille et la fille de sa fille » (si même une seule union implique par hasard la triple défense), de même on considérera séparément les défenses relatives à une femme et la fille de son fils, et la fille de sa fille. Les autres sages ne partagent pas cet avis; car, disent-ils, comme la fille du fils et celle de la fille sont englobées (dans le texte) en un seul interdit, de même la femme avec la fille de sa fille et la fille de son fils ne forment qu'un seul interdit. Il est écrit (Lévit. XX, 14) : *L'homme qui épouse une femme avec sa mère commet une impudicité*. Pourquoi, au sujet de toutes les autres défenses, le texte emploie-t-il le terme *cohabiter*, et ici celui de *prendre* (épouser)? Cette distinction a pour but d'indiquer que

1. J., tr. *Synhédrin*, IX, 1; Cf. *Sifri*, section *Ki-Thetsé*, n° 246. 2. Mischnâ, tr. *Houllin*, V, 3. 3. La Bible interdit (Lévit. XXII, 27) seulement d'« égorgier l'animal et son petit » (direct). 4. B., tr. *Kritoḥ*, f. 14b.

l'on est coupable de s'être uni à la seconde, lorsque l'on est lié (marié) à la première. Ce n'est pas à dire qu'il faut aussi avoir épousé la seconde, pour qu'il y ait culpabilité ; puisqu'il a déjà été déclaré¹ que la consécration du mariage est sans effet entre les conjoints de parenté au degré prohibé. Cependant, il est bien écrit (Deutéron., XXIII, 1) : *l'homme ne prendra (n'épousera) pas la femme de son père et ne découvrira pas l'aile de son père?* (N'en résulte-t-il pas qu'il doit y avoir un mariage pour constituer l'interdit?) Non, ce texte vient seulement enseigner qu'une telle femme serait permise à un homme si son père ne l'a pas épousée (et seulement séduite, ou violée). De même, il est écrit (Lévitique, XX, 21) : *si l'homme épouse la femme de son frère, c'est une impureté*, afin de nous enseigner aussi qu'il serait permis de s'unir à cette femme, aussi longtemps qu'elle n'a pas épousé le frère. La règle doit bien être telle, puisqu'il arrive qu'une belle-sœur incombe au frère du mari, en cas de lévirat (lorsqu'elle devient veuve). On trouve encore écrit (ibid. XVIII, 18) : *tu n'épouserai pas une femme avec sa sœur ; c'est créer une jalousie*. Ce texte indique également qu'il est permis à l'homme de s'unir à elle, s'il n'a pas épousé la sœur ; et l'union devient tout-à-fait licite, à la mort de cette sœur mariée. Il est écrit aussi (ibid. XX, 17) : *si un homme épouse sa sœur, fille de son père, ou fille de sa mère, s'il voit sa nudité et qu'elle voit la sienne, c'est un inceste* (est-ce à dire que, sans mariage, par violence ou séduction, cette union est permise?) Non, dit R. Abin², et la Bible insiste sur la défense, pour ne pas laisser supposer l'inverse, en raison de ce que Caïn et Abel épousèrent (par exception) leurs sœurs. Aussi, le texte a-t-il ici le mot (à double entente) HÉSED (inceste), mot qui d'ordinaire signifie *grâce* ; en effet, c'était une grâce spéciale, accordée par le Créateur aux premiers humains, de s'unir ainsi pour peupler le monde. Voilà pourquoi il est écrit (Psaume LXXXIX, 3) : *le monde sera bâti par HÉSED, la grâce*. Mais pourtant il est écrit (Lévit. XXI, 7) : *le cohen ne devra épouser, ni une femme répudiée, ni celle qui a déchaussé, ni une profanée, ni une prostituée?* (Là, aussi, le mot *prendre* ne vise que le mariage?) Le texte veut dire ici que si, par inadvertance, la consécration d'un tel mariage a eu lieu, celui-ci devient effectif.

R. Houna fonde les diverses interdictions (secondaires) de parenté³ sur ce verset (Lévitique, XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de son fils, ni la fille de sa fille etc. ; c'est une impudicité*. Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la descendance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les ascen-

1. Ci-dessus, X, 5 (7). 2. B., tr. *Synhédrin*, f. 58. 3. Cf. ci-dessus, II, 4, p. 29.

dants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en est de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Conformément à l'avis de R. Méir qui a dit ¹ : une conclusion par analogie des termes doit être faite selon le texte d'où elle est tirée, d'où sait-on qu'il y a transgression d'un interdit à la troisième génération d'ascendants (pour la mère de la belle-mère)? Et même, d'après les autres rabbins, qui sont d'avis de tenir compte d'une déduction par analogie d'après le verset où ce terme est employé, d'où sait-on que la pénalité à subir en cas de transgression à la troisième génération d'ascendance soit celle du feu? Soit d'après R. Méir, soit d'après les autres sages, on sait que pour la troisième génération d'ascendance, il y a transgression de la défense négative et pénalité du feu; de ce qu'il y a une analogie à tirer du double emploi du mot *impudicité*, on suppose que les deux termes sont employés dans le même verset, et l'application en est réversible à tous les cas (tant des descendants que des ascendants). On sait ainsi quelle est la règle pour une fille de fille mariée; mais qu'en est-il pour la fille issue de sa fille violée? C'est qu'il est dit (Lévit. XVIII, 10) : *La fille de ton fils, ou la fille de ta fille*; or, à quel cas s'applique cet énoncé? Il ne saurait être question du cas de mariage, puisqu'il est déjà défendu (ibid. 17) d'épouser sa petite-fille; si donc il n'est pas question là de mariage, c'est qu'il s'agit d'une fille née à la suite d'un viol. On connaît ainsi l'avertissement qui défend une telle union; mais d'où connaît-on la pénalité du feu? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, en comparant ensemble les mots *elles*, puis les mots *impudicités*, dont le texte se sert aux deux versets (XVIII, 17, et XX, 14). Cette déduction ² est justifiable d'après R. Akiba (qui admet ces sortes de comparaisons), mais comment la justifier d'après son adversaire R. Ismaël? Il a enseigné que l'on déduit cette pénalité par analogie du mot *elles* (précité, *הֵמָּא*) avec le mot *WEÉTH-HEN*, et *elles* (où la pénalité du feu est aussi prescrite). On sait ainsi la règle pour une fille issue d'une fille qui a été violée; mais comment le sait-on pour sa propre fille, née des suites d'un viol? C'est que, répond Rab, si la défense existe pour la fille de la fille née de cette façon, elle est à plus forte raison applicable à la fille même, et s'il y a une pénalité pour la petite-fille, elle existe à plus forte raison pour la fille. Mais, fut-il objecté devant R. Abahou, puisque le texte biblique énonce la *fille de la fille*, il semble être question seulement de celle qui est issue par mariage, et non de celle qui est née à la suite d'un viol? L'appellation de « petite-fille », répondit-il, est toujours la même ³ (et les conséquences légales seront les mêmes). On demanda devant R. Abahou :

1. Ci-dessus, VIII, 3. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2. 3. Selon le commentaire *Qorban 'éda*, la question et la réponse portent sur l'hypothèse de deux de ces diverses unions illicites.

si, par sa cohabitation avec une femme, un homme engendre une fille, puis le fils de cette femme cohabite avec ladite fille dont il naît une fille, avec laquelle le même homme cohabite ensuite (autrement dit avec sa petite-fille à double titre, tant par la fille que par le fils de cette même femme¹), y a-t-il double culpabilité, pour avoir enfreint deux défenses d'unions prohibées? Comme il est écrit, répondit-il, *elles sont parentes, c'est une impudicité* (ibid. XVIII, 17), les deux infractions équivalent à une seule. R. Hagiï demanda devant R. Yossé : pourquoi n'est-il pas dit (séparément) : *Tu ne découvriras pas ta fille, tu ne découvriras pas la fille de ta fille*? En effet, fut-il répliqué, si cet interdit de la petite-fille se trouvait (à part) après l'interdit d'union avec une femme et sa fille, il y aurait lieu de se demander pourquoi il n'y a pas deux défenses isolées, dont l'une est pour la fille et l'autre pour la petite-fille (mais comme il y a finalement un résumé unique, dans l'expression « c'est une impudicité », l'interdit est unique).

R. Abahou ou R. Eléazar dit au nom de R. Oschia² : bien qu'en regard de deux défenses négatives, la Bible énonce un seul châtement de retranchement, celui-ci est divisé en deux par les dites défenses (en cas d'infraction, il y a double culpabilité), en raison de ce qu'il est écrit (Exode XXX, 32) : *Elle (l'huile) ne devra pas couler sur le corps d'un homme (ordinaire), et vous n'en composerez pas une pareille, dans les mêmes proportions* ; puis il est écrit (ibid. 33) : *celui qui en imitera la composition etc. sera retranché de son peuple*. Or, comme le texte exprime d'abord deux défenses négatives, puis la pénalité du retranchement, on en déduit que celle-ci est deux fois applicable, aussi bien qu'il y a deux défenses. Conformément à l'avis de R. Ismaël, qui dit (plus haut) de déduire l'interdit concernant la fille issue d'un viol, par raisonnement *a fortiori*, de l'interdit concernant la petite-fille semblable, sans que cette déduction se réfère au châtement, d'où sait-on qu'il y a pénalité pour l'union avec la fille? Il se conforme à la déduction que Hiskia a enseigné de tirer du verset (Lévitique, XXI, 9) : *Si la fille d'un cohen commence à se prostituer à un homme, etc.* ; l'emploi (superflu) du mot *homme* a pour but d'indiquer que la cohabitation illicite avec la fille de sa fille, née des suites d'un viol, entraîne aussi la pénalité du feu. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : même l'avertissement d'interdit de s'unir à une petite-fille née de cette façon est tiré du verset (ibid. XIX, 29), disant : *tu ne profaneras pas ta fille etc.* (sans admettre une déduction du cas de la petite-fille ordinaire).

Pourquoi R. Juda « défend-il au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père »? Parce que le verset disant : *un homme ne devra pas épouser la femme de son père* (Deutéron. XXIII, 1) est applicable à la femme légitime, et la suite de ce verset, *il ne découvrira pas l'aile de son père*, se rapporte à la femme violée par le père. Comment les autres sages (qui ne parta-

1. Nous suivons ici le commentaire *Pné-Mosché*. 2. B., tr. *Kritthoth*, f. 3^a; tr. *Maccoth*, f. 14^b; J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 92).

gent pas cet avis) expliquent-ils la suite de ce verset? On a répondu là-bas (à Babylone) que l'on ne savait pas d'où pouvait venir cette objection; car, selon eux, on entend par « l'aile du père », la femme qui lui est proche par la destination (qu'il devra épouser en vertu du lévirat) Mais cette femme n'est-elle pas déjà interdite au fils, à titre de femme du père (qui incombe à celui-ci forcément)? C'est vrai, répond R. Ila; mais il en résulte qu'en cas d'avertissement, il y a double pénalité des coups de lanière, d'abord pour avoir épousé « la femme de son père », puis pour avoir découvert « l'aile du père. » R. Juda reconnaît (malgré l'interdit de principe) qu'il n'y aura, en cas d'erreur, ni pénalité des coups de lanière, ni offre du sacrifice de péché, et il admet que la femme violée par un de ses parents à degré prohibé (s'il y avait une vraie alliance) lui est permise en ce cas. Il reconnaît aussi que la consécration en mariage de ladite femme (violée par le père) est effective (et qu'en se séparant d'elle, le fils doit lui remettre l'acte de divorce). R. Hagiï demande devant R. Yossé : est-ce que l'enfant issu de cette union illégale est illégitime selon R. Juda? Non, répond R. Yossé, puisque le texte biblique interrompt la série des défenses, et, après avoir interdit de « découvrir l'aile du père », parle de la défense d'admettre en Israël l'*homme aux organes broyés, ou le mutilé* (avant de parler du *mamzer*, illégitime). Est-ce à dire qu'il y a aussi interruption¹ pour la femme légitime du père (et qu'un enfant né d'elle et du fils n'est pas *mamzer*)? Non, fut-il répondu, car la femme du père fait partie de la liste des mariages prohibés², et c'est précisément de ce cas qu'est déduite la règle générale, d'appeler *mamzer* l'enfant né d'une union interdite. Mais, comme par le texte concernant la femme du père, on sait d'une façon générale que les enfants nés à l'état d'interdit sont *mamzer*, la défense de s'unir à celle que le père a violée devrait s'étendre aux autres cas, à celui où une femme a été violée par un parent au degré prohibé (et qu'il ne soit pas permis de l'épouser)? Non, fut-il répondu, ce n'est pas comparable : le cas de la femme du père fait déjà partie de l'ensemble des unions illicites, et l'on n'a pu en déduire l'application générale de la règle à tout enfant issu d'une de ces unions; tandis que de l'union avec une femme violée, laquelle ne fait pas partie d'un tel ensemble, on ne saurait déduire une généralité analogue. Mais pourquoi ne pas déduire le cas de la femme violée par le père, du cas de la femme légitime? C'est que, fut-il répondu, il y a une grande différence entre ces deux cas, en ce que la femme légitime diffère beaucoup de la femme violée et non épousée.

2. Si une femme païenne s'est convertie avec ses fils au Judaïsme (dont l'un est mort sans enfant), les autres fils n'épouseront pas la veuve et ils ne pratiqueront pas la cérémonie du déchaussement, pour permettre à la veuve d'épouser un autre individu³. Il en est ainsi même lorsque le

1. Avec suppression de la défense. 2. Cf. ci-dessus, IV, 16. 3. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 3. L'institution du *Yiboum* et de la *Hat'ça*, dit M. Rabinowicz,

premier des fils a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion au Judaïsme), et qu'il est né après cela, tandis que le second a été conçu et est né après cette conversion. Il en est de même d'une femme païenne esclave, qui a été affranchie avec ses fils (pour devenir libres comme juifs).

En maudissant un seul de ses parents, on est aussi coupable que pour les deux ¹; et même un prosélyte est coupable de ce chef à l'égard de sa mère, non pour le père (dont il est séparé depuis sa conversion), selon l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit : l'expression *il a maudit son père et sa mère* (Lévit. XX, 9) indique qu'en cas de culpabilité pour l'offense envers le père, on l'est aussi envers la mère ; mais si on ne l'est pas pour le père (comme c'est le cas du prosélyte), on ne l'est pas non plus pour la mère. R. Akiba reconnaît toutefois que, pour les familles dites *Schtouqé* ², on est coupable à l'égard de la mère, bien qu'on ne le soit pas à l'égard du père. R. Jacob b. Aha ou R. Yossa dit au nom de R. Yoïanan : il n'y a de discussion (entre R. Yossé et R. Akiba) qu'au sujet du prosélyte « qui a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion) et qui est né après ce fait » ; mais si la conception et la naissance du prosélyte ont eu lieu après sa conversion, R. Yossé le Galiléen reconnaît qu'il y a culpabilité (en cas d'offense envers chacun des parents, à l'instar de R. Akiba qui ne distingue pas entre le père et la mère). R. Yossa étant allé à Hameç, des gens de la famille de Bar'Aschtin (prosélytes) vinrent lui demander si les prosélytes sont sujets à la loi du lévirat ? (et, après la cérémonie, y a-t-il liberté réciproque pour les hommes et pour les femmes ?) R. Yoïanan, répondit-il, a déclaré qu'ils restent interdits. Les compagnons d'étude ont supposé que l'interdit d'épouser la belle-sœur est applicable à la veuve qui a des enfants, non à celle qui n'en a pas, vu ce dilemme : ou c'est la femme de son frère (légalement), et il exerce envers elle le lévirat ; ou elle ne l'est pas, et le frère peut l'épouser comme toute autre étrangère du dehors. Cependant, vint dire Jacob b. Aha au nom de R. Isaac b. Nahman, le lévirat est interdit en ce cas, afin que l'on ne dise pas avoir vu mettre en pratique ce précepte par des étrangers. Toutefois, cette restriction est seulement dite lorsque le beau-frère a connu (épousé) la veuve, après s'être converti ; mais s'il ne l'a pas connue après cette époque, tous s'accordent à dire qu'il reste libre, au même titre que s'il avait épousé une femme du dehors.

Si, au moment de sa conversion, un prosélyte se trouve marié avec une femme et avec sa fille, ou avec deux sœurs, il gardera l'une de ces deux et se était plutôt un usage national qu'une institution religieuse. Elle concerne la famille. C'est ainsi que Booz, en épousant Ruth, la veuve d'un parent éloigné, a dit ne pas pouvoir l'épouser avant d'avoir l'avis d'un parent plus rapproché du défunt que lui. Voilà pourquoi, selon la Mischnâ, cette institution n'est applicable qu'aux juifs de naissance. 1. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. 9. 2. Dont on connaît seulement la mère. V. tr. *Qiddouschin*, IV, 1.

séparera de l'autre. Toutefois, cette règle a seulement lieu d'être (il peut choisir), lorsqu'il n'a connu aucune des deux depuis sa conversion; mais s'il a connu l'une d'elles depuis ce fait, celle-là seule qu'il a connue restera sa femme; s'il les a connues toutes deux (indûment), la connaissance sera effective (et le mariage reste valable). Un prosélyte, qui avant sa conversion avait épousé sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, devra s'en séparer une fois converti, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit: si c'est la sœur du côté maternel, il devra s'en séparer; si c'est du côté paternel, il peut la garder (puisque la parenté n'est pas admise comme réelle de ce côté); si c'est la sœur de sa mère (sans relation paternelle), il devra s'en séparer; mais si elle est la sœur de son père, il peut la garder, selon R. Méir; R. Juda dit: il devra répudier son épouse, la sœur de sa mère qui l'est du côté maternel seul, mais il peut garder comme femme la sœur de sa mère du côté paternel. Quant aux autres parentes à un degré prohibé, en cas de mariage accompli, la séparation n'est pas exigible; c'est seulement vrai en cas de fait accompli (avant la conversion), mais en principe, de tels mariages sont interdits au prosélyte (une fois qu'il est converti). De même¹, le païen doit se séparer de sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit: il devra se séparer de sa sœur du côté maternel, mais il peut la garder si elle l'est du côté paternel (sans consanguinité). Il devra se séparer de la sœur de sa mère, non de celle de son père, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit: il devra se séparer de la sœur de sa mère du côté maternel, non de la sœur de sa mère du côté paternel.

R. Hanin observe que l'on peut bien s'expliquer l'avis de R. Méir, par le texte biblique (Genèse, II, 24): *c'est pourquoi l'homme abandonne son père et sa mère, c'est-à-dire (par extension) même celle qui lui est proche du côté paternel ou maternel (la sœur)*. S'il en est ainsi, dit R. Bivi, la sœur du père devrait lui être interdite, ainsi que la sœur de la mère, par la raison qu'elles sont proches du père ou de la mère? Non, répliqua R. Simon b. R. Aïbo, on sait que ce n'est pas interdit, puisqu'il est écrit (Exode, VI, 20): *Amram prit Jocabel sa tante pour lui comme femme*; or, est-il à supposer que les israélites aient adopté un usage repoussé même par les Noahites? Certes, dit R. Ila, et par *proche*, on entend la sœur du côté paternel qui lui est proche, comme celle du côté maternel lui est proche (sans étendre cette qualification aux tantes). Mais, observa-t-on à R. Méir, n'est-il pas écrit (Genèse, XX, 12): *Et en vérité elle est ma sœur, fille de mon père, mais non la fille de ma mère* (N'en résulte-t-il pas que, pour les Noahites, la sœur du côté paternel est permise)? Ceci ne prouve rien, reprit R. Méir, puisque le texte continue par ces mots. *Non* (il n'en est rien), *et elle est ma femme* (régulièrement, par suite d'une parenté éloignée). En somme, quelle est la règle? La voici, répond R. Yossé: toute défense d'union illicite, passible de la part du tribunal israélite d'une peine capitale, est l'objet d'un simple avertissement chez les

1. Rabba à Genèse, ch. 18; B., tr. *Synhédrin*, f. 58^b.

Noahites; et, ce qui est seulement défendu chez les israélites ne l'est pas chez les Noahites. Mais, fut-il objecté, l'union avec une sœur (d'un seul côté) n'est pas défendue sous peine de mort chez les israélites, et elle l'est pourtant chez les Noahites (il y a donc des unions illicites pour les païens sans que la pénalité capitale y corresponde chez les israélites) ? En effet, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Deutéron. XVIII, 12) : *A cause de ces abominations, l'Eternel ton Dieu chasse ces populations devant toi* (comme c'est le châtimeut de ces peuples), il en résulte la maxime que l'Eternel ne punit personne avant de l'avoir averti¹ (donc, les Noahites sont avertis de la défense, qui en Israël entraîne la peine du retranchement). R. Idi observa devant R. Yossé qu'il est permis à un esclave païen d'épouser sa sœur (il est moins que Noahite). As-tu entendu aussi que, même sœur du côté maternel, elle lui soit permise, lui demanda-t-il ? Oui, fut-il répondu. Mais, répliqua-t-il, n'a-t-on pas enseigné ici : « Il en est de même d'une femme païenne esclave, qui a été affranchie avec ses fils » ? (Ne résulte-t-il pas de cette préoccupation, à l'égard de la belle-sœur, qu'au moins la sœur est interdite ?) Ceci n'est dit que pour les questions de lévirat et de déchaussement. R. Pinhas, devant R. Yossé, demanda au nom de R. Yossa : est-ce qu'un esclave qui aurait cohabité (par erreur) avec sa mère serait tenu d'offrir un sacrifice d'expiation ? Est-ce que de l'expression *tu leur diras* (Lévitique, I, 2), on déduit l'extension de cette loi aux esclaves pour tout, ou seulement pour l'interdit de certaines graisses ? Cette obligation ne leur incombe pas pour les relations illicites ; car, au sujet de la défense d'union avec la mère, celle-ci conserve la même situation après la conversion que celle qu'elle avait auparavant (l'interdit est le même) ; de même, l'esclave païenne sera considérée, après l'affranchissement, être dans le même état qu'auparavant (au point de vue des relations légales, de pureté ou d'impureté).

3. Cinq femmes (ayant deux fils) ont confondu chacune un de leurs fils avec ceux des autres femmes. Puis ceux-ci ayant grandi se sont mariés et sont morts sans enfant ; quatre des frères survivants devront se laisser déchausser par l'une des veuves, et le cinquième peut l'épouser par lévirat². Après quoi, lui (le cinquième) et trois autres survivants devront se laisser déchausser par une autre veuve, et le quatrième frère peut l'épouser (en continuant à procéder de même pour les trois autres veuves). Par conséquent, chacune des veuves aura opéré quatre déchaussements avant le mariage par lévirat (de façon à obvier à tous les doutes) —³.

1. J., tr. *Yoma*, I, 5 fin (t. V, p. 172). 2 Si le hasard veut que ce soit sa belle-sœur, il accomplit légalement le lévirat ; si non, il peut encore l'épouser, puisqu'elle est libérée par le déchaussement préalable à l'égard du beau-frère inconnu parmi les quatre autres. 3. La courte *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, II, 7.

4. Si une femme confond son fils, avec celui de sa bru (toutes deux ayant encore d'autres fils), puis ces deux fils ayant grandi se sont mariés et sont morts sans laisser d'enfant, les fils de la bru doivent se laisser déchausser par les veuves, mais ne peuvent pas les épouser ; car, pour chacune, il y a doute d'être la femme du frère défunt, ou d'être la femme de l'oncle (frère du père, à qui le lévirat n'est pas applicable) ; les fils de la grand'mère pourront, ou se laisser déchausser par ces veuves, ou les épouser, car en ce cas il y a seulement doute si les veuves étaient femmes du frère, ou du neveu (dans ces deux hypothèses, le mariage est permis). Mais si des deux côtés, les fils, sur la descendance desquels il n'y a pas doute, meurent, les fils survivants et confondus doivent se laisser déchausser par la veuve du fils de la grand'mère, et ne peuvent pas l'épouser, en raison des doutes qu'il y a, si cette veuve est la femme du frère (belle-sœur), ou celle d'un oncle (qui reste interdite) ; tandis qu'à l'égard de la veuve du fils de la bru, l'un se laissera déchausser, et l'autre peut l'épouser ¹.

Voici, dit R. Yoḥanan, comment il faut entendre dans la Mischnâ l'expression « les fils de la bru » : ceux de la grand'mère, comme pour les femmes des uns ou des autres. R. Ḥagaï dit : de ce que la Mischnâ autorise en principe d'épouser la femme de son neveu, en cas de lévirat, il résulte qu'il est toujours permis de l'épouser (sans se préoccuper des conséquences en cas de décès).

5. Si une femme de Cohen a confondu son enfant avec celui de son esclave, tous deux pourront manger de l'oblation sacerdotale (c'est permis à l'un comme Cohen, à l'autre comme esclave de celui-ci) ; mais lorsqu'ils arrivent ensemble dans une grange, on leur assigne une seule part (à se diviser entr'eux). Aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour un mort (en raison du doute), et ils ne pourront pas se marier (avant leur majorité), ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes.

(6). Une fois qu'ils auront grandi et qu'ils se seront affranchis mutuellement (en raison du doute), ils pourront épouser des femmes aptes à s'unir au Cohen ; ils ne se rendront pas impurs pour un mort, et si pourtant il leur est survenu une impureté, ils ne sont pas astreints aux quarante coups de lanière ². Ils ne pourront pas manger d'oblation ³ ; mais s'ils en ont mangé involontairement, ils ne sont pas tenus de rem-

1. Comme plus haut, ou cette veuve sera juste la belle-sœur qui lui incombe par lévirat, ou elle est sa nièce qui lui est permise, après qu'elle s'est libérée par le déchaussement. 2. Chacun d'eux peut arguer, en ce cas, qu'il n'est peut-être pas Cohen. 3. Car le fils de l'affranchi est un simple Israélite.

bourser le capital ¹ avec cinquième supplémentaire (en amende). Ils ne prennent pas de part aux distributions sacerdotales en grange ; ils vendent aux cohanim l'oblation qui forme leur revenu ; ils ne sont pas tenus de la donner, et ils en gardent le montant. Ils ne prennent pas de part sur les sacrifices du sanctuaire ², et on ne leur donne rien de sacré ³. Par contre, ils ne sont pas tenus de prélever les parts sacerdotales sur leurs biens, et ils sont dispensés de prélever pour d'autres cohanim (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier né de leur bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (ce qui permet de l'égorger et de le manger). Pour le reste, ils subissent les lois les plus sévères comme cohanim et comme simples israélites (en ce qui concerne les sacrifices pacifiques).

« Tous deux mangeront de l'oblation », est-il dit ; puisque les esclaves des Cohanim en mangent aussi. « Lorsqu'ils arrivent ensemble en grange, on leur assigne une seule part, » d'après ce qu'a enseigné R. Hija ⁴ : On ne distribue point de part sacerdotale en grange aux femmes ni aux esclaves qui se présentent là, mais il est permis de leur remettre des dons de prêtrise, ou de lévites, s'ils (ou elle) sont à la maison ⁵. « Ils ne pourront se marier, ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes » ; c'est interdit à celles qui sont aptes, de crainte (vu le doute) que l'homme soit inapte (esclave) ; et c'est interdit aux femmes inaptes, de crainte que l'homme soit justement apte (un cohen). Est-ce qu'au cas où ils doivent présenter ensemble une offrande de farine, celle-ci sera brûlée en entier, comme émanant d'un cohen, ou seulement en partie, pour participation de l'esclave ? On a enseigné qu'en ce cas ils se feront réciproquement don de leur part, de façon à pouvoir brûler tout. Peuvent-ils s'associer pour offrir deux offrandes de farine, dont l'une soit brûlée en entier (comme étant d'un cohen), et sur l'autre il soit pris une seule poignée, avec faculté de manger le reliquat ? On a enseigné que ce procédé est autorisé. Est-ce qu'ils peuvent témoigner (malgré la présence d'un esclave inapte parmi eux), en comptant pour un témoin ? C'est conforme à ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Isaac, au nom de R. Assé : lorsque les témoins, quoique convaincus de faux, ne sont pas condamnés à mort (faute d'accord), l'assassin ne sera pas non plus exécuté ; de même ici, le témoignage est insuffisant, parce qu'il est incomplet.

1. Le réclamant aurait à prouver d'abord lequel des deux n'est pas Cohen.
 2. Comme par exemple, les peaux des animaux sacrifiés. 3. Ni premier-né, ni objet mis en anathème par consécration. 4. Cf. ci-dessus, I, 1 fin. 5. Notre texte fort concis, comme trop souvent, est ainsi complété dans B., fol. 100 : Si des hommes et des enfants se présentent à la distribution des aumônes, il faut d'abord les donner aux femmes pour ne pas les faire attendre. Quand des hommes et des femmes avaient des procès devant Rabba, il jugeait d'abord les femmes, car c'est une humiliation pour elles d'attendre.

En disant « s'ils se sont affranchis », la Mischnâ parle du fait accompli ; est-ce à dire qu'en principe c'est interdit ? Non, et il faut entendre dans la Mischnâ que c'est permis en principe. Ainsi, R. Yossé le Galiléen, quoique d'ordinaire ce soit interdit¹, reconnaît qu'il est permis d'affranchir les enfants, afin de régulariser leur état civil. Par « femmes aptes » on entend celles qui ne sont pas impropres au sacerdoce. — D'où sait-on² qu'un cohen offre les sacrifices qui lui incombent dans toute section à son gré (même en dehors de la sienne) ? De ce qu'il est dit (Deutéron. XVIII, 6) : *Il y viendra au gré de son âme et servira, etc.* S'il est trop âgé pour l'offrir lui-même, ou s'il est malade, il remettra le sacrifice à toute section qu'il choisira, en conservant cependant pour lui la peau et la chair. S'il se trouve être impur, ou avoir un défaut corporel, il remet le sacrifice à une section quelconque, laquelle bénéficiera de la peau et de la chair comestible. Quant aux fils de cohanim confondus avec ceux des esclaves (dont parle notre Mischnâ), comment les considérera-t-on ? Seront-ils envisagés comme un cohen vieux, ou malade ? Ou bien seront-ils comparés à l'impur, ou au défectueux (à qui il est interdit par principe de sacrifier) ? Selon la logique, il semblait qu'il y a lieu de les considérer à l'égal de l'impur, ou du défectueux (puisque'il y a parmi eux des fils d'esclaves, certainement impropres au culte) ; pourtant la Mischnâ les traite à l'égal d'un cohen trop vieux ou malade, puisqu'elle dit : « on ne prélèvera rien sur leurs propres biens » (ce qui semble se rapporter à la peau et à la chair de leurs sacrifices, et impliquer que ces parts leur restent).

6 (7). Si une veuve, sans attendre le délai de trois mois après le décès de son mari, se remarie et met au monde un fils, dont on ignore si c'est un enfant venu à neuf mois, et issu du premier mariage, ou s'il est venu à sept mois par le second mariage³, et que cette femme ait d'autres fils du premier mari et du second, lorsque ce fils sujet au doute meurt en laissant une veuve sans enfant, celle-ci devra déchausser ses beaux-frères, mais ne pourra en épouser aucun (en raison du doute). De même, quant à lui, si l'un de ses frères maternels meurt, la veuve devra le déchausser, mais elle ne pourra pas l'épouser. S'il a des frères par le premier mariage de sa mère, et d'autre part des frères du second mari sans être de la même mère, s'il lui survient un cas de lévirat, la veuve belle-sœur devra ou le déchausser, ou l'épouser⁴ ; quant aux autres fils des deux maris, l'un d'eux devra se laisser déchausser par la veuve du fils douteux (le cas échéant de lévirat) ; après quoi, il sera possible à un fils d'un autre mari de l'épouser (par la même raison).

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, IV, 9. 2. B., tr. *Bava Kama*, f. 109 ; tr. *Mevahoth*, f. 74. 3. Cf. ci-dessus, IV, 2. 4. Si le défunt a été son frère réel, le lévirat lui incombe ; si non, la veuve est pour lui une étrangère indépendante, qu'il peut épouser.

7. Si ladite femme a eu un mari simple israélite et un autre qui soit cohen, le fils né à l'état douteux devra épouser une femme apte au sacerdoce; il ne devra pas se rendre impur pour les morts; en cas d'impureté, il ne subira pas les quarante coups de lanière (vu le doute), il ne mangera pas d'oblation; s'il l'a mangée, il n'aura à restituer, ni capital, ni supplément; il ne prendra pas de part en grange. Il vendra aux cohanim son revenu d'oblation, et en gardera le montant. Il ne prendra pas de part sur les sacrifices du sanctuaire, et on ne lui donnera rien de sacré. Par contre, il n'est pas tenu de prélever les parts sacerdotales sur ses biens, et il est dispensé de prélever pour d'autres (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier-né de son bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (qui permette de l'égorger et de le manger). Pour le reste, il subira les lois les plus sévères, tant à titre de cohen que de simple israélite¹.

Si les deux pères putatifs sont des cohanim, le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre (au cas de leur décès, il s'abstiendra de manger du sacré le jour de la mort), de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui (dans les mêmes conditions). Cependant, il ne pourra pas se rendre impur pour enterrer l'un d'eux, et aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour lui (s'il meurt). Il n'hérite d'aucun d'eux; mais ils héritent de lui (le cas échéant). Il est dispensé de la pénalité légale s'il lui arrivait d'avoir frappé ou maudit l'un de ses pères putatifs. Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales qui se rend au Temple pour le service du culte, soit du premier père putatif, soit du second; mais il n'a pas de part à leurs revenus. Si les deux pères faisaient partie d'une même section, il a droit à une part.

A quoi se rapporte l'assertion de la Mischnâ, disant: « Si une femme se remarie et met au monde un fils »? Il ne saurait être question de mariage après le décès du premier mari, puisque notre Mischnâ dit ensuite: « le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre, de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui, en cas de décès du fils » (on les suppose donc tous deux en vie); il faut, par suite, supposer le cas de répudiation du premier mari, et qu'après réception de l'acte de divorce, la femme s'est remariée; mais alors, s'il est juste que le fils cohen ne se rende pas impur pour le second père putatif (car il est peut-être le fils du premier), pourquoi ne doit-il pas se rendre impur pour le premier? N'y a-t-il pas ce dilemme: ou bien, il est son fils, et il a raison de se rendre impur pour lui;

1. Participant aux aggravations des uns et des autres, comme ci-dessus, § 5.

ou bien, il n'en est pas le fils, étant un simple profané (fils d'une répudiée par le second père), et quel mal y a-t-il alors à se rendre impur ? Il faut, par conséquent, supposer qu'il y a eu d'abord viol de la part d'un premier cohen (avant le mariage avec le second) ; mais R. Aba n'a-t-il pas dit¹ au nom d'Aba b. Jérémie qu'une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier, tandis qu'il est question ici de cette attente ? C'est que notre Mischnâ admet l'avis contraire des autres sages (d'exiger même pour la femme violée une attente de trois mois avant de se remarier) ; tandis qu'en réalité nous adoptons l'avis de R. Yossé (tel que R. Aba vient de l'exprimer). R. Hiya enseigne² : on porte le deuil pour le cas de doute, et l'on se rend même impur (étant cohen) pour un parent douteux. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme, puisqu'elle dit : « le fils douteux devra porter le deuil pour les deux pères putatifs (morts), de même que ceux-ci porteront le deuil pour ce fils s'il meurt. » Comme un fait de ce genre survint à R. Aschian b. Yaqoum³, celui-ci consulta R. Yossa pour savoir que faire : tu es dispensé des cérémonies de deuil, lui répondit R. Yassa. Mais, lui objecta l'interlocuteur, n'a-t-on pas enseigné qu'au dire de R. Hiya, il y a lieu de porter le deuil et de se rendre impur (étant Cohen) pour un parent douteux ? L'avis de R. Hiya se rapporte au cas où, par certains signes distinctifs (les cheveux et les ongles), on reconnaît que l'enfant était né viable. Mais les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit au nom de R. Yohanan que l'on ne tient pas compte des signes distinctifs d'un enfant venu à huit mois ? C'est vrai ; mais le père a un signe de certitude du contraire (que l'enfant a plus), car il s'est séparé de sa femme après une seule cohabitation (qui a eu lieu neuf mois auparavant).

Un enfant venu à huit mois est considéré à l'égal d'une pierre⁴, qu'il est interdit de mouvoir le samedi ; mais il est permis à la mère (pour se soulager) de se pencher sur lui et l'allaiter. R. Yossé demanda : pour les enfants douteux (dont on ne sait s'ils sont venus à huit mois ou à neuf), est-il permis d'interrompre le repos sabbatique (afin de les circoncire) ? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun, en raison de ce dilemme : ou c'est un enfant de neuf mois, et l'on fait bien de le circoncire ; ou c'est un enfant venu à huit mois, et l'opération équivaut à une coupe inutile de viande (sans gravité). Les Rabbins de Césarée disent que R. Jacob b. Dacié demanda (s'étonna) s'il est permis le samedi de couper de la chair inutilement. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : tout être humain qui a vécu trente jours n'est plus un rejeton, comme il est dit (Nombres, XVIII, 16) : *tu rachèteras les dénombrés à partir de l'âge d'un mois* ; pour l'animal, la durée minimum est de huit jours, selon ces mots

1. Ci-dessus, III, 12 ; IV, 11 ; VII, 5. 2. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. X. 3. Il lui mourut un enfant sujet à un tel doute, dont on ignorait s'il était né à 8 ou à 9 mois. On a déjà vu ci-dessus, IV, 11, que l'enfant venu à 8 mois était présumé non viable. Cf. B., fol. 80^a. 4. B., tr. *Sabbath*, f. 135 ; *Tossefta* à ce tr., ch. XV.

(Lévitique, XXII, 26) : à partir du huitième jour et au delà, il sera agréé comme sacrifice pour l'offrir à l'Éternel. On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Samuel que l'avis de R. Simon b. Gamaliel peut servir de règle. Selon R. Aba, il y a seulement discussion lorsque l'enfant n'est pas venu à terme; mais s'il est né à terme, R. Simon b. Gamaliel reconnaît aussi qu'il n'est pas besoin d'attendre le troisième jour pour le déclarer viable.

Quant à l'avis de la Mischnâ, disant « ce fils est dispensé de la pénalité légale s'il frappe ou maudit l'un de ses pères putatifs », c'est seulement vrai lorsqu'il s'est mis à frapper ou à maudire deux fois, en raison du doute. Mais, demanda R. Hanania, n'est-ce pas opposé à R. Yoḥanan ? car au sujet du redoublement du jour de fête dans la captivité¹, il y a discussion : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement, même en présence du doute (comme c'est le cas pour ce jour redoublé), a un effet légal ; selon R. Simon b. Lakisch, il n'en a pas (N'en résulte-t-il pas qu'ici aussi, malgré le doute, ce fils coupable devrait subir une pénalité) ? Non, dit R. Hanina au nom de Rabbi, le fond de la discussion n'est pas semblable : pour le jour de fête redoublé, l'avertissement est valable, parce qu'il sera aisé plus tard de vérifier quel était le vrai jour de fête, tandis qu'ici on ne saura jamais quel est le vrai père (le doute subsiste).

Si le fils douteux a frappé à la fois les deux pères putatifs, ou les a maudits à la fois, il est coupable (puisqu'il y a certitude pour l'un d'eux) ; R. Juda l'absout. Mais, demanda R. Yoḥanan, est-ce que R. Juda ne se contredit pas ? Il dit ailleurs² : Celui qui a mangé du nerf sciatique de droite d'un animal la valeur d'une olive, et autant de l'autre côté, devra subir deux fois la pénalité des lanières, ou quatre-vingts coups ; selon R. Juda, il ne sera passible que de quarante coups (ainsi, la peine est seulement réduite en raison de l'incertitude de l'application) ; pourquoi donc ici R. Juda énonce-t-il une complète dispense ? Il n'y a pas de contradiction, dit R. Qrospi : pour le nerf sciatique, le principe de l'interdit est douteux (ne sachant à quel côté l'appliquer, et la certitude naît de la double consommation), tandis qu'ici il y a eu un moment de certitude (pour un seul père), et le doute est survenu par la double union. S'il en est ainsi, observa R. Juda, en cas de confusion de charogne avec de la chair d'animal égorgé, comme le doute est survenu après la certitude, celui qui en a mangé est-il absous ? Certes, dit R. Yossé, en tous cas de doute, R. Juda déclare qu'il y a culpabilité ; mais il fait exception ici, par interprétation du terme *son père* certain (Lévit. XX, 9), non en cas de doute, ou *sa mère* certaine, non en cas de doute. — « Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales etc. », est-il dit. Mais il ne devrait pas en faire partie, ni monter au Temple puisqu'il « n'a pas droit aux revenus » ? Il est admis à monter, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yassa, pour ne pas faire rougir la famille dont il fait partie (ne pas rendre son inaptitude évidente). Enfin, « si les deux pères faisaient partie d'une même section, le fils a droit à une part ». Toutefois, dit un enseignement, ils doivent tous deux faire par-

1. J., tr. *Pesahim*, V, 4 ; tr. *Nazir*, VIII, 1. 2. Tr. *Houlin*, VII, 3.

tie d'une même souche généalogique (sans qu'il y ait lieu de rejeter ce fils de l'une à l'autre).

CHAPITRE XII

1. La cérémonie du déchaussement doit être accomplie par devant trois juges, fût-ce trois simples israélites (non magistrats). Si l'acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire (*mince*), il est valable; en cas d'emploi de sandale de feutre (*impilia*), il n'a pas de valeur. Une sandale qui a un talon peut servir, et celle qui n'en a pas est impropre à cet effet. Le déchaussement n'est valable que s'il est accompli au-dessous de la cheville, non s'il l'est au-dessus (si les cordons étaient attachés au-dessus).

Puisque le texte biblique (Deutéron. XXV, 7) recommande à la belle-sœur veuve de s'adresser *aux anciens* (juges), pourquoi notre Mischnâ autorise-t-elle l'intervention de trois simples particuliers? Il est, en effet, recommandé de s'adresser aux juges; mais, au besoin, de simples particuliers suffisent pour la cérémonie du déchaussement, en raison de ce qui est écrit (ibid. 10) : *Il sera nommé en Israël*, par n'importe quel israélite, *le déchaussé*. Selon un enseignement, le déchaussement effectué par devant des prosélytes est valable; selon d'autres, cette cérémonie ainsi accomplie est sans valeur. La première opinion, qui déclare valable un tel déchaussement, est conforme à celle qui conclut de l'expression *en Israël* à l'extension de cette loi aux prosélytes. La seconde opinion, qui déclare qu'un tel déchaussement est sans valeur, est conforme à l'avis de celui qui, de ladite expression *en Israël*, déduit l'exclusion des prosélytes. Comment se fait-il que ce dernier conclut de l'expression *en Israël* à l'exclusion des prosélytes, tandis qu'ailleurs (pour la Soucca) on conclut de la même expression à l'extension de cette loi aux prosélytes? C'est que, fut-il répondu¹, pour la Soucca la Bible (Lévitique, XXIII, 42) emploie d'abord le mot *étranger*, par lequel on exclut les prosélytes, puis le mot *en Israël*, servant aussi à exclure les prosélytes; la double exclusion équivaut à une extension² (et aboutit à impliquer les prosélytes); tandis qu'ici, l'expression *en Israël* est isolée, et on en déduit l'exclusion des prosélytes.

Selon un enseignement, le déchaussement opéré devant deux personnes est sans valeur; selon d'autres, même devant deux personnes, il est valable. La première opinion est conforme à celle qui déclare nul le déchaussement opéré devant des prosélytes; la seconde opinion paraît conforme à celle qui admet le déchaussement opéré devant des prosélytes (elle est moins sévère pour la composition de ce tribunal). Toutefois, même d'après celui qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie devant deux personnes est sans effet, de même qu'une

1. B., tr. *Soucca*, f. 28. 2. Cf. B., tr. *Yôma*, f. 43.

question d'argent peut se juger par trois prosélytes, mais ne saurait être résolue par deux juges israélites. — Selon un enseignement, le déchaussement effectué la nuit est valable ; selon d'autres, il est nul s'il a lieu la nuit. La première opinion est conforme à celle qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes ; la seconde opinion paraît conforme à celle qui autorise cette cérémonie par devant des prosélytes. Toutefois, même d'après celui qui autorise le déchaussement devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie la nuit est nulle, de même qu'une question d'argent peut se juger par des prosélytes, mais ne saurait être débattue la nuit. — Selon un enseignement, il faut que les juges présents à cet acte sachent lire¹ ; selon d'autres, il est valable même s'ils ne savent pas lire. La seconde opinion se fonde sur l'avis que les juges ne sont pas tenus de lire le passage relatif au lévirat ; la première opinion au contraire se fonde sur l'avis que cette lecture est exigible, comme il est dit (ibid.) : *Elle répètera et dira*. Or, la *répétition* implique l'idée d'une parole exprimée d'abord par autrui ; et ce sera spécialement de la bouche du juge, dit R. Yossé, qu'il s'agit. Mais ce n'est pas l'usage absolu (et n'importe qui peut dicter le verset).

« Si cet acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire, est-il dit, il est valable ». D'après qui est-il besoin de dire que cet acte est valable ? D'après R. Meir, qui dit de ne pas employer (en principe) un tel soulier pour cet acte (et le fait accompli ainsi est seul valable). On a enseigné que R. Yossé dit² : Il m'est arrivé d'aller à Necibin ; j'y ai vu un vieillard, et je lui ai demandé s'il est au courant des faits et gestes de R. Juda b. Betherà son contemporain ; il m'a répondu avoir exercé la profession de changeur et, comme tel, avoir souvent vu chez lui ledit Rabbi. Je lui ai demandé alors s'il l'avait vu de son temps opérer le déchaussement, et avec quelle chaussure opérait-on la cérémonie ? Était-ce avec un soulier ordinaire, ou une sandale ? Mais, répliqua-t-il, nous n'avons guère de sandales dans notre province (le doute n'est pas possible). Je me suis donc étonné de ce que R. Meir a professé l'avis de ne pas employer un soulier ordinaire pour le déchaussement. R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est permis d'employer même un soulier ordinaire, on l'écouterait ; mais s'il venait dire (à l'inverse) qu'il est défendu d'employer à cet effet une sandale, on ne l'écouterait pas ; puisque c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle. R. Zeira ou R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est interdit d'employer la chaussure ordinaire à cet effet, on l'écouterait ; mais s'il défendait l'usage de la sandale, on ne l'écouterait pas, car c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle³. R. Zeira montrait à R. Aba b. Isaac la forme d'une sandale recourbée, qu'il faut employer en ce cas ; et comme R. Zeira lui

1. Ils devaient lire au beau frère et à la belle-sœur le texte hébreu relatif au lévirat. 2. *Tossefta* à ce traité, ch. XII. 3. Ci-dessus, VII, 2 ; tr. *Bava mecià*, VII, 2.

montrait encore une autre façon, R. Aba demanda s'il est permis de l'employer? Oui, répondit R. Zeira. Pourtant, observa R. Aba, mon maître a commencé par me montrer la forme courbée (c'est vrai, mais elle n'est pas absolue). R. Zeira montra ensuite à R. Aba b. Isaac la façon de rattacher cette chaussure : il devra y avoir un lien solide, de façon que l'homme puisse marcher sans que la chaussure tombe. Le lien, selon R. Hanania fils de R. Hillel, consistera en une rosette, de façon à pouvoir la défaire par une seule main. Voici ensuite le mode d'opération pour déchausser : la veuve défera le lien par la main droite, saisira le pied par la main gauche, fera lâcher le talon d'avec la chaussure qu'elle attirera par la main droite, de telle façon que l'ensemble de l'acte soit effectué de la droite. Rab dit ¹ : l'essentiel du déchaussement consiste à défaire le cordon d'attachement ². Mais R. Aba n'a-t-il pas dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penchait à l'admettre au nom de Rab, que selon l'avis des sages la veuve qui aurait déchaussé et *non craché*, ou celle qui aurait accompli ce détail de la cérémonie et n'aura pas déchaussé, est considérée comme si elle n'avait rien fait, jusqu'à ce qu'elle ait accompli ces deux parties graves de la cérémonie? Il est vrai que Rab exige, sous peine de nullité, cet ensemble complet ; cependant, il reconnaît que l'essentiel consiste à défaire les cordons de la chaussure. De même Rab dit : le fait essentiel pour acquérir un champ consiste à en recueillir les produits. Mais Rab n'a-t-il pas dit qu'il faut avoir vu le possesseur épierrer et sarcler son champ? C'est vrai, fut-il répondu, Rab exige ces détails pour la constatation officielle d'une propriété ; toutefois, Rab reconnaît que l'acte essentiel de la prise de possession d'un champ consiste dans la rentrée des produits. R. Yanai dit : si l'homme a détaché la chaussure du pied, et la femme a seulement délié les cordons, ou si la femme a retiré la chaussure, mais l'homme l'avait déliée, un tel acte (incomplet) est sans valeur ; si l'on veut s'y reprendre ensuite (pour délier les cordons), ce n'est plus permis. Pourquoi? Est-ce parce que la femme n'a pas accompli les deux parties de l'acte? Ou parce qu'elles n'ont pas été accomplies dans l'ordre voulu (de commencer par délier)? Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où la femme s'y est remise : or, en ce cas on ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas accompli les deux parties de l'acte ; donc, l'on ne saurait invoquer que le défaut d'ordre dans les opérations. R. Eléazar dit : en certains cas, après ce déchaussement nul, il est permis de recommencer la cérémonie dans des conditions valables ; dans d'autres cas, lorsque le déchaussement est sans valeur, il n'y a pas lieu de le recommencer. Ainsi, l'emploi d'une sandale de feutre (*impilia*) ou le déchaussement opéré sur un enfant, rend la cérémonie nulle, et il n'y a plus lieu d'y revenir, si même on le désire (et la femme peut s'unir par lévirat).

Si l'on a déchaussé avec des sandales de feutre, les uns déclarent cet acte valable, d'autres le déclarent impropre. Les premiers, qui admettent un tel acte, parlent de chaussons en peau ; les autres qui le repoussent comme nul,

1. Ci-après, § 3. 2. V. tr. *Bava bathra*, III, 3.

parlent de chaussons d'étoffe. Si l'homme avait un soulier par dessus la pantoufle (et qu'il a été ainsi déchaussé), selon les uns, cet acte sera valable; selon d'autres, il sera nul. Le premier, qui l'autorise, parle du cas où le chausson est d'étoffe, et le soulier de cuir (le chausson, en ce cas, ne compte pas, et ne forme pas obstacle); ceux qui le déclarent nul parlent du cas où même le chausson est de cuir, comme le soulier (alors l'acte n'est pas effectué directement sur *le pied*). Selon l'avis des uns¹, il est permis le jour du Kippour de sortir en chaussons; selon d'autres, c'est interdit. R. Hïsa dit: les premiers qui l'autorisent parlent de chaussons d'étoffe; les autres parlent de cuir. — « Une sandale qui a un talon peut servir », est-il dit. Ce sont, par exemple, disent les Babyloniens, les sandales, *אֲרָמֵיִם*; selon les rabbins d'ici, ce sont nos sandales usuelles. Rab dit: si je n'avais pas vu mon oncle, R. Hïya le grand, déchausser à l'aide de sandales à courroie² (aisées à défaire), nous n'aurions pas eu la hardiesse d'en user à cet effet³. L'oncle maternel de R. Cahana déchaussait la nuit, seul, même le vendredi soir, avec une sandale de résine durcie, debout. De plus, dit R. Zeriqa, il dispensait même la femme de cracher (quoique la Bible le prescrive). Lorsque Rab entendit exprimer cet avis, il dit: nul autre que l'oncle maternel de R. Cahana peut se permettre d'agir ainsi. Quant à la distinction établie par la Mischnâ pour « le déchaussement à partir de la cheville », il faut l'entendre ainsi: l'acte est valable si la sandale est liée par des cordons placés au-dessous de la cheville; mais au-dessus, il est nul. Pourtant, sur le verset (Exode, XXX, 19): *Aron et ses fils laveront près de lui (le bassin) leurs mains et leurs pieds*, il a été dit que la main est comprise jusqu'au poignet, et le pied jusqu'au genou. Pourquoi donc ici la cheville est-elle prise pour point de départ? Pour le lévirat, il y a une distinction à établir: c'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9): *d'au dessus du pied* (immédiatement au-dessus). S'il en est ainsi, l'acte devrait être valable même si la sandale est liée au-dessus de la cheville? Non, car il est écrit: *au-dessus du pied*, non « en haut ». Mais, objecta Cahana, il est bien dit (ibid. XXVIII, 57): *son rejeton qui sort d'entre ses pieds*? (On appelle donc *pied* une partie très supérieure du corps?) En réalité, la naissance ne s'effectue pas des pieds, mais l'enfant semble sortir de là. Ainsi, il est enseigné ailleurs⁴: il y avait un bassin entre le portique et l'autel, tourné vers le sud; ce n'est pas qu'il était réellement placé entre le portique et l'autel, mais par sa disposition, il paraissait avoir cette place.

2. Si la veuve a déchaussé avec une sandale qui ne lui appartient pas, ou avec une sandale de bois (couverte de peau), ou si le soulier de gauche était au pied droit, l'acte est valable. Celui-ci l'est aussi si la veuve a

1. Cf. J., tr. *Yôma*, VIII, 1 (t. V, p. 248); tr. *Taanith*, I, 6 f. 64d. 2. La *sparte*, sorte de sandale, est citée par Ducange, VI, 623, dit Erül, *Jahrbücher*, IV, 47. 3. Le passage parallèle du *Talmud Babli*, t. 104a, est cité dans Maimoni, *Guide des Égarés*, I, XLVI (trad. franç. par S. Munk, t. I, p. 167). 4. Tr. *Mid-doth*, III, 6.

déchaussé son beau-frère avec un soulier trop grand, mais avec lequel on peut marcher au besoin, ou avec un soulier trop petit, mais qui couvre la majeure partie du pied. Le déchaussement effectué la nuit est valable; R. Eleazar le déclare sans valeur. Le déchaussement accompli du pied gauche est nul; mais R. Eleazar le déclare valable.

—¹ Tous reconnaissent que cet acte est valable même en se servant d'une sandale provenant d'une ville soumise à l'idolâtrie (et devant être brûlée), comme il est dit (Deutéron. XXV, 10) : *le déchaussé* (pourvu qu'il le soit, n'importe avec quoi). R. Mena dit : comme au sujet du nouvel an on déduit du verset (Nombres, XXIX, 1) *ce sera pour vous un jour de résonnance*, que l'on peut se servir à cet effet de n'importe quel *Schofar* (cor); de même, pour l'acte du déchaussement, on déduit de l'expression *le déchaussé*, qu'il le sera à l'aide de n'importe quel soulier. « Ou avec une sandale de bois », est-il dit. Toutefois, ajoute Rab, il faut que l'empaigne seule soit en bois (et le reste en cuir); selon R. Aba au nom de Rab, la base seule (la semelle) sera en bois (mais le dessus sera en cuir). A Babylone, on a dit au nom de Rab que les garnitures pourront être en bois. Selon R. Ila au nom de R. Yoḥanan, si la sandale entière est en bois, elle est valable pour l'acte de déchaussement. A l'appui de R. Yoḥanan, il y a une Braïtha², disant : Une sandale composée de paille tressée est susceptible de devenir impure par compression, et une veuve peut l'utiliser pour le déchaussement, selon l'avis de R. Akiba; les autres sages n'admettent pas la propagation de l'impureté à cet objet par compression —³.

Pourquoi, selon R. Eliézer, le déchaussement effectué la nuit est-il sans valeur? C'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9) : *aux yeux des anciens*; il faut donc voir au moment de la cérémonie. Comment les autres rabbins interprètent-ils cette expression? Elle a pour but d'exclure, disent-ils, des juges aveugles. R. Yoḥanan demanda si pour la suite R. Eléazar n'est pas en contradiction avec lui-même : il dit ailleurs⁴ qu'il est indispensable de faire en sorte que la cérémonie (de purification) ait lieu sur la place droite, tandis qu'ici il ne l'exige pas (il déclare l'acte valable, même au pied gauche)? C'est qu'ailleurs, fut-il répondu, la spécification de la *droite* (Lévitique, XIV, 14) indique que c'est une condition absolue; tandis qu'ici (pour le lévirat), le texte ne spécifie pas qu'il s'agira de la droite, et elle n'est pas exigée. R. Yossé Tzëïdania (de Sidon) a exposé, devant R. Jérémie, l'analogie à tirer des termes *oreille*, au sujet de l'esclave à perpétuité (Exode, XXI, 6) et au sujet du lépreux (Lévit. XIV, 14); et, comme pour ce dernier, il s'agit de la droite, il en sera de même du premier. Pourquoi ne pas établir, à l'égard du pied pour le lévirat, la même déduction tirée du mot *pied* employé pour le lépreux, con-

1. En tête est un passage que l'on retrouve au tr. *Soucca*, III, 1, traduit t. VI, p. 20. ... 2. *Tosse ta* au tr. *Kélim*. ... 3. Suit une page déjà traduite au tr. *Schabath*, VI, 2 (t. IV, p. 69-70). ... 4. Au sujet du lépreux, tr. *Negaim*, XIV, 9. ...

cluant qu'il s'agit de la droite? Non, même celui qui admet l'analogie entre les deux termes *oreille* ne la pousse pas plus loin au sujet du *pied* (qui ne comporte rien de superflu). Mais un enseignement ne dit-il pas que, selon R. Eleazar aussi, on établit l'analogie entre les deux mots *pied* (et au sujet du lévirat, celui-ci de gauche est impropre)? C'est qu'il y a deux manières différentes de rapporter l'avis de R. Eleazar : d'après l'une, les déductions d'analogie portent aussi bien sur l'*oreille* que sur le *pied*; d'après l'autre, on ne tire parti d'aucune analogie entre ces termes, et c'est l'opinion adoptée par notre Mischnâ (où il est dit que l'acte accompli même au pied gauche est valable selon R. Eleazar).

3. Si une veuve a déchaussé son beau-frère et craché devant lui, mais n'a pas énoncé les mots à réciter, la cérémonie est valable; si elle a récité les mots exigibles et a craché, mais n'a pas déchaussé, la cérémonie n'est pas valable. Si elle a déchaussé et récité les mots en question, mais n'a pas craché, selon R. Eliézer, la cérémonie est sans valeur; selon R. Akiba, elle est valable. R. Eléazar déduit des mots : *Ainsi il sera fait* (Deutéron. XXV, 9), que tout acte non accompli invalide la cérémonie. Au contraire, lui dit R. Akiba, des mots « ainsi il sera fait à l'homme », on déduit que les actes seuls à accomplir sur l'homme (à son pied) rendraient la cérémonie impropre.

4 (5). Le déchaussement opéré sur un sourd-muet, ou par une sourde, ou sur un garçon mineur, est sans valeur. Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande; cependant, en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable.

Samuel dit : si la femme a déchaussé, mais n'a pas craché, elle devra accomplir ce dernier détail, conformément à l'avis de R. Eléazar (qui fait de ce détail une condition essentielle). R. Ila dit au nom de R. Eléazar : si la femme qui a déchaussé n'a pas lu les mots à réciter, ou n'a pas craché, le déchaussement est nul; c'est aussi l'avis de R. Eléazar (qui, selon R. Ila, fait de la lecture une condition essentielle). Mais, selon les autres sages, comme l'a expliqué R. Aba au nom de R. Juda¹, ou comme R. Zeriqan penche à le dire au nom de Rab, si la veuve a déchaussé et n'a pas craché, ou si elle a craché sans déchausser, il n'y a rien de fait (l'acte est nul), jusqu'à ce qu'elle déchausse et crache. R. Aba demanda devant R. Imi : quelle est la règle si la femme a craché avant de déchausser? On suppose, répond R. Imi, que l'ordre a été régulier (à l'inverse). Si l'on a consacré une femme en mariage, en donnant (pour douaire) une branche de figuier chargée de fruits non mûrs, tiendra-t-on compte de la valeur minime du bois? Non, fut-il répondu, on se règlera d'après les figues (même tardives) qui y adhèrent. On demanda encore : est-il permis d'ouvrir une fenêtre égyptienne (œil-de-bœuf) sur une

1. Ci-dessus, § 2.

cour commune à plusieurs propriétés (sans l'assentiment des riverains), à la hauteur d'au moins quatre coudées du sol? Oui, fut-il répondu, car on ne peut boucher à personne l'air ambiant. Selon R. Nassa, R. Imi répondit ainsi : celui qui veut donner à son mur l'aspect d'un pigeonnier (à petites ouvertures) le peut certainement ; de même, la fenêtre égyptienne pourra être ouverte.

L'acte du sourd-muet est nul, dit R. Yoḥanan, parce que celui-ci ne peut rien dire ; et comme le texte biblique a le mot *il* (et *elle*) *dira* (ibid, 7 et 8), c'est une condition essentielle. Pourquoi, sans cela, l'acte est-il nul? (N'est-il pas dit, § 3, que le défaut de lecture n'est pas un obstacle?) C'est que, répond R. Samuel b. R. Isaac, pour l'individu *capable* de lire, ce n'est pas indispensable ; mais pour celui qui est inapte (le muet), c'est indispensable — 1.

R. Ismaël b. R. Yossé demanda devant Rabbi : pourquoi y a-t-il ici une distinction entre le garçon mineur et la fille mineure? C'est que le texte biblique se sert ici du mot *homme* (non un enfant), tandis que de la veuve il est dit (ib.) : *la belle-sœur s'approchera de lui* (non *la femme*), quel que soit son âge. R. Mena déclara d'une façon anonyme², et R. Isaac fils de R. Iliya pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan³, que la Mischnâ, interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Méir, qui a dit : une fille mineure ne doit, ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (ce serait alors une liaison nulle).

5. Si une femme a déchaussé en présence de deux hommes, ou en présence de trois, dont il est démontré plus tard que l'un d'eux est un parent, ou qu'il est impropre à ester en justice, la cérémonie sera nulle ; R. Simon et R. Yoḥanan le cordonnier la déclarent valable. Un jour, il arriva à quelqu'un, qui se trouvait seul avec sa belle-sœur dans une prison, de se laisser déchausser (pendant que deux témoins la voyaient du dehors) ; et lorsqu'on soumit ce cas à R. Akiba, il déclara l'acte valable.

C'est dans une prison que le déchaussement avait eu lieu, et c'est aussi en prison que l'on vint consulter R. Akiba sur ce sujet. Pour tromper les surveillants qui interdisaient toute relation aux prisonniers⁴, R. Yoḥanan le cordonnier se travestit en colporteur, et passant un jour devant la prison de R. Akiba, s'écria : « Qui veut des aiguilles? qui veut des cruches? Quelle est la règle en cas de déchaussement dont l'irrégularité ressort plus tard »? (Il mêla sa question juridique aux offres de marchandises). R. Akiba, le comprenant, lui

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, I, 2 (t. III. p. 7). 2. Ci-dessus, IV, 1 ; tr. *Sôta*, IV, 4. 3. Les éditions, même celle de Jit-mir (si correcte), ont ici à tort : R. Yonah. La correction a été faite par Z. Frankel, *Mabo*, S. V. 4. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 456.

répondit de son côté de la même façon : « As-tu des esclaves nègres ? Le cas en question est juridiquement valable. »

6. Voici le cérémonial du déchaussement : le frère du défunt et la belle-sœur veuve se présentent au tribunal, dont les membres donneront les conseils de circonstance, comme il est dit (ibid. 8) : *les vieillards de la ville le convoqueront et lui parleront*. Elle dira « Mon beau-frère a refusé de maintenir le nom de son frère en Israël ; il n'a pas voulu m'épouser » ; et lui répondra : « Je ne veux pas la prendre. » Le dialogue se fera en langue sacrée (hébreu). La belle-sœur s'approchera alors de lui, en présence des vieillards : elle détachera son soulier de son pied et crachera devant lui, d'une façon visible pour les juges. Puis elle ajoutera ces mots : « Qu'il soit fait ainsi à l'homme qui ne veut pas reconstruire la maison de son frère. » Jusqu'à ce passage, on lisait le texte biblique relatif à ce sujet. Mais depuis que, sous le chêne situé au village d'Etam, R. Horkenos a fait procéder à cette cérémonie, en lisant tout le chapitre, il a été admis comme règle que ce chapitre entier serait lu, y compris les mots « Son nom sera appelé en Israël la maison du déchaussé. » Ce précepte (de lecture) concerne seulement les juges, non les disciples, ou auditeurs présents. R. Juda dit : il est recommandé à tous les assistants de dire trois fois : « le déchaussé ! »

« Les juges donneront des conseils de circonstance », est-il dit. En quoi ceux-ci consisteront-ils ? Si le beau-frère est un vieillard, on dira à la femme : « A quoi peut te servir ce vieillard ? » Si la belle-sœur est vieille, on dira à l'homme : « A quoi bon épouser cette vieille. » Si elle est jeune et lui vieux, on pourra encore dire : « elle est bien jeune et te méprisera » (évite ce sujet de querelle). S'il est jeune et elle est vieille, on dira à celle-ci : « vois comme il est jeune pour toi, et il te méprisera. » S'il est consentant et elle refuse, on écouterait cette dernière ; si lui la veut et elle refuse, on l'écouterait, lui. En règle générale, on tient compte de l'obstacle mis au lévirat (qui incombe en ce cas au second frère). Si le beau-frère et la belle-sœur sont disposés à s'unir (malgré une grande disproportion d'âge), quelle sera la règle ? La question fut soumise à R. Yossé, qui dit être d'avis en ce cas de faire sortir la femme (se laisser déchausser). R. Yohanan demanda : pour le lévirat, lequel des deux conjoints (au cas où chacun habite une localité différente) devra-t-il suivre l'autre ? Il semble que la femme doit suivre, dit R. Eléazar, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 7) : *la belle-sœur se rentra à la porte*. Lorsque R. Yohanan entendit cette interprétation, il déclara que l'enseignement de R. Eléazar est parfait. — Est-ce que le défaut de lecture met obstacle à la validité de l'acte ? Voici ce qu'il en est, dit R. Samuel b. R. Isaac¹ : pour celui qui est capable de lire, la lecture n'est pas indispensable, mais elle l'est (sous

1. Ci-dessus, § 4.

peine de nullité) pour l'individu incapable (muet). R. Mena dit : malgré l'avis de R. Samuel b. R. Isaac, que le défaut de lecture ne nuit pas à la validité, il est reconnu que l'individu qui récite les passages en question devra les dire dans l'ordre réglé. Cet ordre consiste surtout à ce que la femme ne dise pas : « Mon beau-frère a refusé de maintenir.... » ; « mon beau-frère n'a pas voulu.... » ; « je ne désire pas la prendre » ; mais elle devra dire : « mon beau-frère a refusé de maintenir à son frère un nom en Israël » ; « mon beau-frère n'a pas voulu, etc. » ; « Je ne veux pas la prendre. »

Là-bas (à Babylone), on a rédigé ainsi le procès-verbal de cette cérémonie¹ : Elle s'est présentée devant nous, a retiré la chaussure du pied droit de son beau-frère, a craché devant lui un crachat visible à terre, puis elle a dit : « Ainsi il sera fait à l'homme qui ne veut pas réédifier la maison de son frère. » R. Abahou dit : dès que l'on a constaté l'émission de la salive hors de la bouche, lors même que le vent l'a dispersée, l'acte est valable. Si elle crache du sang, qu'en est-il ? R. Aba dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penche à l'adopter, ou R. Jérémie au nom d'Aba, ou R. Zeira penche à l'adopter au nom de Samuel : s'il y a seulement un filament de salive joint au sang, l'acte est valable. La femme paralysée des mains peut déchausser avec les dents. Les gens de Cimonia allèrent auprès de Rabbi² lui demander de leur envoyer un homme capable de prononcer des sermons, de juger, de remplir les offices du culte, d'instruire les enfants et d'accomplir tous leurs besoins religieux. Rabbi leur donna Lévi b. Sisi. Les habitants lui érigèrent une estrade (בִּטּוּלָה) élevée, sur laquelle ils le firent asseoir. Puis ils lui demandèrent : comment une veuve paralysée des mains opérera-t-elle le déchaussement ? Lévy ne leur répondit pas. Lorsqu'ils lui demandèrent quelle est la règle si elle crache du sang, il ne répondit pas non plus. Peut-être, se dirent-ils, n'est-il pas versé dans les questions de doctrine ; adressons-lui donc des questions d'exégèse biblique, et ils lui demandèrent : Pourquoi est-il écrit (Daniel, X, 21) : *mais je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité* ? S'il est question d'écriture *vraie* (distincte), pourquoi est-il dit qu'il y avait une *marque* (ou allusion) ? Et si cette dernière l'emporte, à quoi bon l'autre mode d'écriture ? Il ne répondit pas davantage. Les habitants retournèrent donc auprès de Rabbi et lui dirent : Est-ce de cette façon que tu satisfais notre requête ? Je vous certifie, répondit Rabbi, vous avoir envoyé un homme aussi versé que moi dans l'étude de la loi. Il manda Lévi, auprès de lui et le questionna : si la veuve qui déchausse crache du sang, quelle est la règle ? S'il y a seulement un filament de salive, répondit Lévi joint au sang, l'acte est valable. — Si la femme est paralysée des mains, demanda Rabbi, comment déchaussera-t-elle ? Avec les dents, répondit Lévy. — Enfin, Rabbi demanda : pourquoi est-il écrit, dans des termes redondants, « je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité » ? Que signifie cette superfétation de

1. Cf. J., tr. *Mo'ed Qaton*, III, 3 (t. VI, p. 327). 2. V. Rabba à Genèse, ch. 81 (*Neubauer*, p. 189).

mots ? En voici l'explication, dit Lévi : avant que le jugement sur la conduite d'un individu soit conclu, il y est fait une *marque*, ou allusion (susceptible de modification par le repentir) ; après la conclusion, c'est une écriture de *vérité*, indéniable. — Pourquoi alors, demanda Rabbi, n'as-tu pas fait ces réponses aux gens de Cimonia ? C'est que, dit Lévi, ils m'ont érigé une grande chaire sur laquelle ils m'ont fait asseoir ; mon cœur s'est enorgueilli, et je n'ai plus su que dire. C'est le cas d'invoquer le verset (Proverbes, XXX, 32) : *si tu as agi sottement (vilement) en t'élevant ; si tu as mal pensé, mets la main sur la bouche* ; en d'autres termes, la cause de ton avilissement au sujet des questions de la Loi¹ réside en ce que tu t'es toi-même élevé, par ton orgueil, au-dessus d'elles.

On a enseigné : un déchaussement induisant en erreur est valable. Quel acte appelle-t-on ainsi ? R. Simon b. Lakisch dit : cela arrive par exemple si l'on dit à quelqu'un de se laisser déchausser par telle veuve, qu'il lui sera permis ainsi d'épouser plus tard. R. Yoḥanan dit : hier encore j'étais assis, en train d'enseigner que si l'homme a bien l'intention de libérer la femme par le déchaussement, mais elle n'y pense pas, ou à l'inverse si elle y pense, et non l'homme, l'acte n'a pas de valeur, jusqu'à ce que tous deux soient mus par la même pensée de se libérer ; comment donc admettre qu'un tel acte, conforme à l'avis de Resch Lakisch, soit valable ? En effet, selon R. Yoḥanan, on entend par un tel déchaussement celui qui a lieu après avoir dit à l'homme que, s'il se laisse déchausser, la femme lui remettra cent *mané* (pièces d'or). R. Mena dit : si l'homme déclare n'y consentir qu'à cette condition, la femme est tenue de remplir cette promesse. Comme un fait de ce genre fut soumis à R. Houna, il professa l'avis de R. Simon b. Lakisch ; mais lorsque R. Houna apprit que R. Yoḥanan était d'un avis contraire, il obligea les gens soumis au lévirat à recommencer la cérémonie du déchaussement, d'une façon régulière. Un fait analogue fut soumis à R. Ḥiya b. Aba, qui dit au beau-frère : Mon fils, cette femme ne veut pas t'épouser par lévirat ; qu'elle te déchausse donc ; enlève d'elle sa contrainte envers toi, puis elle pourra t'épouser en mariage ordinaire. Après la cérémonie, il lui dit : Si même Moïse et Samuel venaient, ils ne pourraient plus te permettre de l'épouser (l'acte est valable). Le beau-frère invoqua alors contre R. Ḥiya ces mots (Jérémie, IV, 22) : *Ils sont savants à faire le mal et ne savent pas faire le bien*. Selon les uns, le déchaussement est un blâme pour le beau-frère (d'avoir évité le lévirat) ; selon d'autres, c'est un éloge. Le premier avis, dit R. Ḥisda, est conforme à la première Mischnâ², qui fait passer le devoir du lévirat en premier lieu ; le second avis est conforme à la fin de cette Mischnâ, qui accorde la primauté au déchaussement. Non, dit R. Yossé, on peut dire que les deux avis s'accordent, soit avec le commencement, soit avec la fin de la Mischnâ ; seulement, pour les uns, c'est un blâme, car le beau-frère a négligé une recommandation

1. *Abóth* de R. Nathan, ch. 11. 2. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin ; tr. *Kethoubóth*, IV, 3.

biblique ; et, pour ce fait, il est dit de lui (Deuter. XXV, 10) : *on l'appellera en Israël la maison du déchaussé*. Pour les autres, c'est un éloge par analogie des termes *livre*, usités à ce sujet et au sujet de la bénédiction de Jacob (Genèse, XLVIII, 16), où il s'agit nettement d'éloge.

CHAPITRE XIII

1. L'école de Schammaï dit : une orpheline mineure (promise par la mère ou le frère à un homme, avec qui la future devenue majeure refuse de rester) peut seulement refuser si elle a été fiancée ; l'école de Hillel permet ce refus, soit aux fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. Les Schammaïtes disent : ce refus concerne le mari seul, non (en cas de décès de ce dernier) le beau-frère par lévirat ; les Hillélites l'autorisent aussi pour le beau-frère. Les Schammaïtes disent : le refus doit être énoncé par elle devant le mari ; les Hillélites l'autorisent sans qu'il soit présent. Les Schammaïtes exigent la présence du tribunal ; les Hillélites l'en dispensent. S'il en est ainsi, disent les Hillélites à leurs adversaires, une fille mineure pourrait refuser jusqu'à quatre et même cinq prétendants qui lui seraient proposés. Non, dirent les Schammaïtes, les filles d'Israël ne sont pas considérées comme livrées à l'abandon ; après qu'elle aura exprimé un refus, elle attendra pour se fiancer à nouveau qu'elle soit devenue majeure ; alors, par suite de son premier refus, elle se mariera définitivement.

On a enseigné ailleurs ¹ : R. Juda b. Aba atteste cinq décisions légales, entr'autres que l'on apprend aux filles mineures en quel cas elles peuvent (ou doivent) refuser l'époux donné par le père. Or, y a-t-il discussion (comme ici entre Schammaï et Hillel) en cas d'attestation ? La discussion porte sur l'objet spécial de l'attestation apportée par R. Juda ², et la voici : d'après l'école de Schammaï, il a été attesté que « la mineure peut refuser seulement si elle a été fiancée ; d'après celle de Hillel, ce refus est permis, soit aux filles fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. » On peut objecter par conséquent à Hillel que, si le mariage est valable à l'égard d'une mineure, et qu'elle est considérée comme épouse sous tous les rapports, de façon que le mari bénéficie de ce qu'elle trouve au dehors, ou du produit de son travail manuel, et qu'il peut annuler le vœu d'interdit prononcé par elle, pourquoi est-il dit ici qu'elle peut refuser ce mari et annuler l'union ? C'est comme si tu donnais du tien, fut-il répondu ; c'est-à-dire en droit strict, un tel mariage ne serait pas valable ; ce sont les sages qui l'ont déclaré valable, et ont par contre autorisé la mineure à refuser le mari imposé et à le quitter. Pourquoi l'école des Schammaïtes n'accorde-t-elle pas ce droit à celle qui a été mariée ?

1. Tr. *Edouyoth*, VI, 1. 2. Il autorise le refus, sans préciser les cas que Schammaï et Hillel viennent spécifier.

Selon eux, si cette rupture est autorisée, toutes les cohabitations qui ont eu lieu auparavant équivaldraient à de la débauche par rétroaction (hypothèse inadmissible). R. Abin dit : l'avis de Schammaï est conforme à celui de R. Eleazar, qui a dit ¹ : même un célibataire qui cohabite avec une femme célibataire, en dehors du but conjugal, commet un acte de débauche (il en sera de même, selon Schammaï, en cas de possibilité de rupture du mariage d'une mineure). Cette argumentation prouve que si, malgré l'interdit, la fille mineure mariée a refusé le mari imposé, l'école de Schammaï n'autorise pas ce refus. Si la femme a passé sous le dais nuptial, sans avoir encore cohabité, comment Schammaï la considère-t-il ? Est-elle comme une fiancée (qui a la faculté du refus), ou comme une femme mariée (qui n'a plus ce droit) ? De même, la fiancée en Judée, qui laissée seule avec son futur a pu se laisser aller à accomplir l'acte conjugal, a-t-elle les prérogatives du refus comme une fiancée ordinaire, selon Schammaï, ou est-elle considérée comme mariée (eu égard à la cohabitation) ? — Si elle semble ne pas vouloir opposer un refus (par suite du second mariage contracté en sa minorité), lui sera-t-il permis pourtant (selon Hillel) d'avoir recours au refus à l'égard de ce second mariage ? On peut résoudre cette dernière question, de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : si une fille mineure que son père a mariée est répudiée, et qu'elle va ensuite se marier elle-même à un autre, il lui est permis après réflexion, de renoncer à ce second mariage (le refus est formellement permis en ce cas). Pourquoi, selon Schammaï, n'est-il pas permis à la mineure de rejeter le beau-frère comme mari ? C'est que, dit-il, il lui est loisible de repousser un mari qu'elle épouserait de plein gré, mais elle n'a pas cette faculté vis-à-vis de son beau-frère, qui lui incombe par lévirat, malgré elle. Pourquoi l'école de Hillel professe-t-elle l'avis contraire ? C'est que, selon eux, s'il est permis à cette mineure de s'opposer à tout mariage en principe, elle aura à plus forte raison ce droit vis-à-vis d'un beau-frère (qui lui incombe par dérivation d'un autre mari décédé) — ².

R. Hamnona dit au nom d'Assi : lorsque la Mischnâ autorise une mineure à refuser un beau-frère, il s'agit du cas où elle incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé de vive voix à l'épouser ; car, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre et peut épouser un étranger. Mais pourquoi après avoir refusé celui qui s'était engagé à l'épouser, n'a-t-elle pas la faculté d'épouser le frère ? On peut répondre qu'il s'agit du cas où elle a dit vaguement : « Je ne veux pas de toi » (sans que l'on sache de quel frère il s'agit). R. Hila, au contraire, dit au nom de R. Simon b. Yossina ou au nom de R. Oschia : la Mischnâ qui autorise ce refus parle d'une belle-sœur veuve, qui incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé envers elle de vive voix ; aussi, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre, et elle peut épouser l'autre frère. Mais pourquoi, après

1. Ci-dessus, VI, 5. 2. Suit une page déjà traduite ci-dessus, I, 2, commencement.

avoir refusé celui qui s'était engagé, n'a-t-elle pas le droit d'épouser n'importe quel étranger? On peut répondre qu'il s'agit du cas où le père a marié sa fille mineure au frère décédé, et, en raison de ce mariage légalement valable, l'obligation du lévirat subsiste. Les disciples de l'école de Hillel dirent à ceux de l'école de Schammaï (qui exigent, pour le refus, la présence du mari), qu'il arriva à la femme de Pischon le chamelier (voyageur de profession) d'être autorisée par les sages à prononcer un refus, sans la présence de l'époux. Cet exemple n'est pas une preuve, répondirent les Schammaïtes; car, de ce que le mari avait pris des mesures trompeuses à l'égard de sa future, les sages ont eu recours à une mesure de coercition (et autorisèrent le refus en l'absence du mari). Mais, fut-il objecté, parce que cet homme a commis un acte blâmable, on libérera une femme mariée, dont l'état légal est prohibé? (Question non résolue). Ceci prouve, dit R. Hïsa, que si malgré l'interdit la femme mariée a formulé le refus de rester avec son mari, ce refus est valable, même selon l'école de Schammaï.

R. Aba dit au nom de R. Hïya b. Ashe : il est arrivé à une enfant (fille mineure), au moment où elle se rendait à la rivière pour blanchir du linge, entendre dire que son fiancé passe. Que la mère aille l'épouser, dit-elle (n'ayant pas été consultée, elle refuse ce mariage). On alla consulter les sages, afin de savoir d'eux si cette union est valable, en dépit de l'opposition de la fille; et ils répondirent : Il n'y a pas de refus plus grave. R. Hanina raconte : il est arrivé à une enfant, en allant acheter du lin chez un marchand de cette ville, qu'on lui disait : « Voici ton fiancé qui passe » (à son insu). Que la mère l'épouse, dit-elle, en forme de refus; et lorsque les sages furent consultés sur la validité de ces fiançailles imposées, ils répondirent : Il n'y a pas de refus plus grave (et le projet d'union est annulé). On a enseigné au nom de R. Juda ¹ : Si une telle fille mineure est entrée seulement pour acheter un objet chez le boutiquier, et qu'en sa présence seule elle ait déclaré ne pas vouloir du fiancé proposé pour mari, son refus est formel et suffit.

Le tribunal juge-t-il les questions de refus? (Pourquoi donc dit-on que le refus est permis en principe, au moins aux fiancées?) N'est-il pas recommandé ² d'éviter trois sujets et de s'attacher à trois autres, savoir de s'attacher à l'acte du déchaussement, à l'annulation des vœux, à la conciliation, et d'éviter les refus de mariage, la responsabilité, la charge d'être dépositaire? Car, dit R. Simon b. Aba, le dépôt est une source de procès ³. De même, dit R. Berakhia, un texte biblique désapprouve la responsabilité, en disant (Prov. VI, 1) : *Mon fils si tu es garanti, etc.* Pourquoi donc le tribunal siégerait-il en vue des refus? On peut l'expliquer, en disant que le tribunal s'est réuni pour une autre cause, et qu'ensuite l'affaire du refus lui est soumise. — « Après son refus, dit la Mischnâ, elle se mariera définitivement » (en admettant, selon Schammaï, qu'alors il n'est plus possible de refuser). Est-ce à dire qu'en cas de

1. *Tossefta* à ce traité, ch. III. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 93. 3. Jeu de mots entre פיקדון (dépôt) et פִּדּוֹן (sortir pour les jugements, procès).

simples fiançailles, il ne peut plus y avoir de second refus? Non; il en résulte donc qu'en cas de fait accompli du refus (malgré l'interdit du principe) après le mariage effectué, le refus est admissible, même selon Schammaï (et valable). R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya le justifie ainsi: la nouvelle d'un mariage se répand bien plus que les fiançailles; à ce dernier fait, une femme peut se soustraire et prétendre n'avoir pas été fiancée (puis s'engager avec un autre, tandis qu'elle ne saurait se cacher d'avoir été épousée (voilà pourquoi, en ce dernier cas, le refus est admissible).

2. Une orpheline mineure qui a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères et veut se séparer du mari, est obligée de déclarer devant le tribunal son refus (de rester avec son mari¹); si sa mère ou ses frères l'ont mariée malgré elle, le mariage était nul, elle n'a pas besoin d'exprimer un refus. R. Hanina b. Antigonos dit: toute enfant qui ne sait pas même conserver l'argent de sa consécration² n'a pas besoin d'énoncer le refus du mari qui lui a été présenté en sa minorité (de telles fiançailles sont nulles). R. Eléazar dit: l'action d'une mineure n'a pas d'effet, et en cas de mariage accompli à cet âge, la fille est considérée comme séduite. Si la fille d'un israélite est engagée dans ces conditions avec un Cohen, elle ne pourra pas manger de l'oblation (le mariage incomplet ne l'y autorise pas); et lorsqu'au contraire une mineure, fille de Cohen, est ainsi unie à un simple israélite, elle pourra continuer à manger de l'oblation (comme non mariée et chez son père).

On admet que « c'est avec son consentement » (en connaissance de cause), lorsque la famille a fait faire à cette mineure un baldaquin, qu'on l'a revêtue de petits ornements *κοσμήριον* en lui désignant son époux. Est-ce que le premier interlocuteur de la Mischnâ ne partage pas l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos qui suit? Oui, car R. Yoḥanan a dit³: « Une fille mineure, qui veut se séparer de son mari, ne peut plus se contenter d'un refus, et devra être légalement répudiée, lorsqu'elle sait distinguer l'acte de divorce d'un autre objet qu'on lui remet en même temps, et qu'après un laps de temps elle peut représenter cet acte » (preuve de discernement)⁴; il résulte de là que l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos est contesté (puisqu'il dispense du refus la fille inconsciente). R. Eléazar dit: l'œuvre d'une enfant (son union) est comme nulle, et le mari nominal n'a droit, ni à la trouvaille faite par elle, ni au bénéfice de son travail manuel, et il n'a pas la faculté de délier ses vœux, comme si elle n'était sa femme en rien; seulement, il devra déclarer la refuser en cas de séparation

1. Pour être libre de se marier plus tard; en cas de séparation, il n'est pas exigible que le mari donne une lettre de divorce, pour que la séparation soit valable.
2. C'est d'ordinaire à l'âge de six ans ou un peu moins, parfois même à l'âge de dix ans, si elle est en retard sous le rapport de l'intelligence. 3. J., tr. *Guittin*, VI, 2, fin (f. 48a). 4. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile; mais il faut du moins le refus.

(pour éviter tout malentendu). R. Josué dit : un tel mari a droit à la trouvaille de sa femme, au bénéfice de son travail manuel, et il peut délier ses vœux, comme si elle était sa femme en tout ; seulement, pour qu'elle se sépare de lui, il suffira d'un refus (sans divorce). R. Ismaël dit avoir fait une enquête sur bien des mesures adoptées par les sages, et il n'a pas trouvé d'homme dont l'état légal soit semblable à la fille mineure, sauf dans les mesures adoptées par R. Eléazar, que pour la séparation le refus est exigible. R. Abahou dit : il est arrivé à sa mère de l'engager vivement à épouser sa nièce, fille de sa sœur ; mais la mère lui ayant répété plusieurs fois d'aller se marier à un autre (son fils ne voulant pas encore contracter cette union avec une enfant trop jeune), l'enfant lui répondit : je suis ta servante pour laver les pieds des serviteurs de mon maître. Pourtant, il finit par l'épouser, mais ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût les signes de la puberté (duo pilos). D'après l'avis de R. Eléazar (qui ne la considère pas comme femme), cette mineure peut-elle, après avoir refusé ce mari, lui réclamer une somme d'argent comme amende, pour l'avoir séduite sans l'épouser ? De même, d'après R. Josué (qui la considère comme femme mariée légitime) peut-elle, après le refus, réclamer une amende à tout autre qui la séduirait (en raison de la séparation par simple refus) ? En outre, peut-elle, par suite de son refus, annuler l'acte de répudiation qu'elle aurait reçu indûment (le mariage étant rétroactivement nul), de façon qu'un mariage suivant ne la rendrait pas profanée pour une union avec un cohen, et ses enfants ne seraient pas illégitimes ? (ces diverses questions ne sont pas résolues). R. Isaac demanda : après son refus, cette enfant mineure a-t-elle droit à l'alimentation sur les biens du père, ou est-elle traitée comme une simple répudiée sans droits ? Il est évident qu'elle ne peut plus, par voie rétroactive, réclamer l'alimentation sur les biens de son mari, puisque la Kéthouba contient explicitement les mots : « tu auras le séjour dans ma maison, et tu seras nourrie de mes biens » ; et comme elle ne fait plus partie de la maison, il est certain qu'elle n'a plus de droits chez lui ; mais la question est de savoir si, de retour à la maison paternelle, elle y a droit à l'alimentation ? (question non résolue) — 1.

Il y a une objection à faire contre R. Yoḥanan (qui considère comme légale une consécration, ou une énonciation de vœu), selon l'explication précédente, de R. Josué, concernant la mineure : si un tel mariage est seulement valable par décision rabbinique, comment le mari peut-il délier la femme de son vœu, qui est d'ordre légal ? En effet, répond R. Zeira, il faut supprimer la question d'annulation de vœu, en ce qui concerne R. Yoḥanan, d'après l'avis de R. Josué. R. Nissa observa : ne peut-on pas dire que cette question des vœux fait partie des interdits (négatifs) ? Et, comme R. Yoḥanan a déclaré que, pour eux, la pénalité des coups de lanière n'est pas applicable, il n'y a pas lieu de retrancher l'annulation des vœux d'après l'avis de R. Josué ? (N'est-ce pas qu'une consécration diffère de la question de vœu ?) C'est que ce point est

1. Suit une page que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, I, 3, traduite t. III, pp. 8-9.

conforme à ce qui a été proclamé ailleurs ¹ : « Avant la puberté (l'âge de onze ans pour une fille, ou douze pour un garçon), bien qu'ils déclarent savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est nul, (et la consécration est sans effet); après cette époque, si même ils déclarent ne pas savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est valable et la consécration effective » (il faut donc supprimer la question des vœux, dans l'hypothèse de R. Josué). D'après qui cette Mischnâ est-elle explicable? D'après l'explication de Cahana (qui ne prononce pas de culpabilité pour avoir pris des objets consacrés hors de la Palestine), il semble y avoir égale tolérance pour les vœux, et c'est un point en discussion; tandis que, selon R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, tous admettent que la question de vœu est d'ordre légal (et il ne saurait en être parlé parmi les droits du mari sur la mineure).

3. R. Eleazar b. Jacob dit (comme règle) : chaque fois que la cause d'ajournement provient du mari ², la femme est considérée comme son épouse légitime; lorsque l'obstacle n'est pas suscité par le mari, mais par toute autre cause ³, la femme n'est pas considérée comme épouse légitime.

4. Si une mineure fiancée (comme il vient d'être dit) refuse ce mari, celui-ci pourra épouser les proches parentes de celle-ci (à un degré qui serait interdit si elle était mariée), comme elle peut épouser les proches parents de ce fiancé au même degré, et elle reste apte à épouser un Cohen. Si ce fiancé lui remet un acte de divorce, il est interdit à l'homme d'épouser les proches parentes de cette femme, comme celle-ci ne pourra pas s'unir aux proches parents de son ancien mari, et elle devient impropre à épouser un Cohen. Si après l'avoir répudiée, il l'a reprise, puis la mineure l'a refusé et a épousé un autre, qu'ensuite elle est devenue veuve, ou a été répudiée, le premier mari peut la reprendre ⁴. Si elle l'a d'abord refusé, puis elle a consenti à l'épouser, qu'ensuite, ayant reçu le divorce, elle en a épousé un autre, dont elle est devenue veuve, ou a été répudiée, elle ne pourra pas retourner au premier mari. Voici la règle générale : si le divorce a suivi le refus, elle ne pourra pas retourner avec le premier mari; si le refus a suivi le divorce, elle peut retourner avec lui — ⁵.

5. Si une mineure repousse son fiancé, puis en épouse un autre qui la répudie, ensuite elle es. fiancée à un troisième qu'elle repousse aussi,

1. Tr. *Nidâ*, V, 6. 2. Lorsque la séparation a été provoquée, non par le fait de son refus, mais par un acte de divorce du mari, ajoute la *Guemara*. 3. Par exemple, le refus. 4. L'acte de divorce est alors nul. 5. La seule phrase de *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, X, 5, en tête. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49^e).

puis elle l'est avec un quatrième qui la répudie, il sera admis une thèse générale à l'égard des divers prétendants : ceux qui se seront séparés d'elle par acte de divorce ne pourront plus la reprendre¹ ; ceux qu'elle a rejetés, pour cause de fiançailles en sa minorité, peuvent la reprendre.

6. Si une femme, répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra cependant épouser son beau-frère en vertu du lévirat² ; R. Eléazar le défend. De même si une orpheline répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra épouser son beau-frère ; R. Eléazar le défend. Si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline même du vivant de son père³ ; lorsque, pendant qu'elle est encore mineure, ce même mari la reprend (et que, pendant cette même période de temps, il meurt), tous s'accordent à interdire à cette veuve le droit d'épouser son beau-frère par lévirat⁴.

[Les sages reconnaissent d'accord avec R. Eléazar, que si la mineure a été répudiée par son mari, puis reprise par lui dans le même état légal, la répudiation est formelle, non le retour (à raison du défaut de pouvoir de la femme), et elle sera interdite au beau-frère ; mais s'il l'a répudiée comme mineure et l'a reprise après sa majorité, ou si elle a grandi et atteint cette période en puissance de mari, elle sera permise au beau-frère par lévirat⁵].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanai : le refus (§ 5) n'entraîne qu'un interdit par surcroît de précaution à l'égard du cohen, mais le tribunal ne déclare pas la femme souillée pour lui⁶. Quant à l'interdit formel, R. Yossé b. R. Aboun spécifie que le divorce devra alors constituer le dernier acte⁷.

Quel est le motif de l'interdit exprimé par R. Eléazar (§ 6) ? C'est que pendant un moment, après la répudiation, la veuve se trouvait à l'état d'interdit

1. Les conséquences légales de cet acte sont effectives, bien qu'en raison de son état de mineure, elle puisse repousser un fiancé. 2. On n'admet pas qu'en raison de la séparation qui suspend le devoir du lévirat, elle soit considérée comme femme de son frère, qu'il est défendu d'épouser. 3. Il n'a plus alors le droit de la marier une seconde fois : elle devient indépendante. 4. Le second mariage est illégal : il n'a pu être imposé par le père, qui a perdu ses droits sur sa fille après le premier mariage, ni être voulu par la fille qui était encore mineure ; elle sera donc considérée comme une belle-sœur actuellement répudiée, et pour laquelle il n'y a pas de lévirat. 5. Toute cette phrase entre [], qui est une addition à la Mischnâ dans le *Talmud de Jérusalem*, ou *Braïtha*, ne se trouve pas dans les éditions de la Mischnâ, ni dans celle du *T. Babli* (où elle est citée comme *Braïtha*). L'édition de la Mischnâ par M. Henri Lowe n'a pas non plus cette phrase. 6. Le comment. *Qorban 'éda* est d'avis de supprimer ici cette phrase, répétée selon lui, par erreur, du § précédent. 7. D'après cela, dit le comment. *Pné Masché*, il faut accorder le texte de la Mischnâ avec l'édition du *T. Babli*, et supprimer la dernière hypothèse, « *ou-miana bô*, elle l'a refusé. »

pour ce beau-frère (et cet état persiste encore après le veuvage). Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eléazar, que si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline, même du vivant de son père, car sa consécration et sa répudiation sont d'ordre légal, mais la reprise est d'ordre rabbinique. Quelle est la règle pour l'adjointe de cette mineure? Selon Rab, il est interdit, et c'est aussi l'avis de R. Yoḥanan; selon R. Simon b. Lakisch, elle est permise. R. Eléazar dit: je me suis enquis, soit auprès des rabbins de la Palestine, soit auprès de ceux de Babylone, et je n'ai trouvé nul individu partageant mon avis, sauf R. Simon b. Lakisch, qui permet à l'adjointe de la mineure, en question ici, d'épouser le beau-frère. R. Hamnona, étant assis devant R. Ada b. Aḥwa, demanda quelle est la règle au sujet de l'adjointe? Elle est libre, répondit-il. Et qu'en est-il de la femme répudiée elle-même? Elle est interdite, répondit-il. Puis il demanda pourquoi il y a cette distinction? Il y a lieu de croire, répond R. Aba b. Mamal, que c'est conforme à l'avis de celui qui déclare l'adjointe libérée en ce cas; car si l'on était en présence de l'avis contraire, de déclarer l'adjointe interdite, on ne saurait comment expliquer ce dilemme (qui résulte de l'état douteux d'acquisition par mariage d'une mineure): ou la mineure est acquise comme femme, et par contre l'adjointe devient libre; ou elle n'est pas acquise comme telle (et elle reste interdite), tandis que l'adjointe est en tous cas libre. Toutefois, observa R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemmes pour les questions de mariages prohibés (et il n'y a lieu d'en déduire ni interdit, ni libération). Pourquoi cela? Parce que, lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'adjointe¹. Mais, objecta R. Judan, de la même façon que plus loin (§ 11) on a recours au déchaussement en raison de la mi-partie d'acquisition en fait de lévirat, à l'égard d'une mineure, de telle sorte que l'adjointe est ensuite tout à fait libérée, pourquoi ne pas procéder ici de même en se laissant déchauser par la mineure, eu égard à la mi-partie de son fait, puis épouser l'adjointe? C'est qu'il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux (de la même maison), de libérer l'une et d'épouser l'autre². Puisqu'une objection a été posée au sujet de l'avis des Rabbins, pourquoi ne l'est-elle pas contre R. Eléazar? (Pourquoi ne pas recevoir, pour la mineure, un refus, et le mariage étant annulé rétrospectivement, il n'y aurait plus de prohibition d'alliance?) Cette objection n'est pas possible à l'encontre de R. Eliézer, car c'est un disciple de Schammaï³, et l'école de Scham-

1. V. ci-dessus, II, 2 fin, p. 26. 2. Cette réponse est ajoutée par le commentateur *Pné-Mosché*. Le commentateur *Qorban 'éda* est d'avis de rejeter tout ce passage, depuis les mots « R. Judan objecte, etc. », jusqu'à la fin du §. 3. Cf. tr. *Beça*, I, 4, fin, et *passim*.

maï a dit que les fiancées seules peuvent refuser le mari, non celles qui ont été mariées (ce qui est ici le cas).

7. Deux frères sont mariés à deux sœurs orphelines et mineures ; si le mari de l'une d'elles meurt, la veuve est libre de toute cérémonie du lévirat envers le survivant, comme sœur de sa femme. Il en est de même, si ce sont deux sourdes¹. Si l'une est majeure et l'autre mineure, et le mari de la dernière meurt, elle est libre envers le survivant, comme sœur de son épouse ; si le mari de l'aînée meurt, on devra, selon R. Eliézer, enseigner à la plus jeune de refuser son mari actuel (auquel incombe alors le lévirat envers la veuve²). Selon R. Gamaliel, si la mineure a eu l'idée de refuser son mari, c'est bien ; si non elle peut rester auprès de lui³ et attendre sa majorité ; à ce moment, la sœur aînée est libérée de fait (sans autre cérémonie), à titre de sœur de l'épouse (que le beau-frère ne peut épouser en même temps). R. Josué s'écria : Malheur alors à sa propre femme et à celle de son frère (veuve), puisqu'il doit alors répudier sa femme par acte de divorce, et celle de son frère (la veuve) doit le déchausser (pour qu'il puisse prendre l'une d'elles).

Chacune des deux est « sœur de la femme », car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Ce n'est pas ce que l'on a enseigné à l'égard de l'enfant mineure, ou de celle qui est sourde ; or, R. Hiya a enseigné⁴ : si des deux sœurs l'une est une enfant et l'autre est sourde ; que le mari de la première meurt, le mari de la sourde devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis la jeune attendra qu'elle ait grandi, moment auquel elle déchaussera son beau-frère (et sera finalement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir : on ne se laissera pas déchausser par une enfant, pas plus qu'on ne l'épousera par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. Si le mari de la femme sourde meurt, le mari de l'autre sœur mineure devra se séparer d'elle par un acte de divorce, et celle qui est sourde (veuve) reste à jamais interdite (à titre de sœur de la répudiée, et elle ne peut pas non plus bénéficier du déchaussement, qui ne lui est pas applicable). Si malgré l'interdit, le frère survivant a cohabité avec sa belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis elle devient libre à tous⁵. Ainsi l'a dit R. Ila, le meilleur remède en ce cas est le recours en divorce.

1. Le mariage contracté avec une sourde n'a pas de valeur légale ; il n'est validé que par mesure rabbinique. 2. Selon lui, le mariage avec la mineure n'a pas de valeur légale et le frère survivant est tenu, à cause du lévirat, de ne pas garder la mineure. 3. D'après lui, l'obligation du lévirat n'entraîne pas la suspension d'un mariage, même admis seulement par les Rabbins. 4. *Tossefta* à ce traité, ch. XIII. 5. En vertu de ce dilemme : ou la mineure est une épouse légitime, et

Quant au dire de la Mischnâ, « que la mineure peut rester auprès du mari et attendre sa majorité », il faut entendre par là qu'elle restera jusqu'à l'époque où elle pourra être épousée réellement (et, à ce moment, la sœur aînée devra quitter le mari comme sœur de l'épouse). R. Éléazar au contraire dit : il n'est pas question absolument de mariage (ou cohabitation) ; les fiançailles suffisent. R. Yoḥanan explique ainsi les paroles de R. Gamaliel dans la Mischnâ : si l'on a consacré pour femme la sœur de sa belle-sœur, celle-ci est dispensée de toute cérémonie, du déchaussement et du lévirat. Il en résulte que ce n'est pas l'avis de R. Gamaliel lorsqu'il a été dit plus haut (IV, 10) : « Pendant qu'une belle-sœur veuve attend le mariage de son beau-frère, si un frère consacre une sœur de celle-ci comme femme, il ne devra pas l'épouser, en raison du lévirat qui lui incombe. » (C'est contraire à R. Gamaliel, qui n'accorde pas à cette obligation la faculté de rendre une femme interdite rétrospectivement). R. Ḥagaï dit devant R. Zeira, ou R. Menaḥem au nom de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Éléazar (ici) sert de règle, savoir que le refus de la mineure est valable. Pourquoi R. Éléazar dit-il d'enseigner à l'enfant trop jeune de refuser son mari actuel, tandis qu'il dit ensuite : « si elle a refusé, c'est bien » (et seulement en cas de fait accompli) ? En effet, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, l'avis de R. Josué sert de règle, et si elle a refusé, c'est bien. Comment se fait-il que, selon R. Josué, ce serait « un malheur pour sa propre femme et celle de son frère, puisqu'il doit alors répudier l'une, et se laisser déchausser par l'autre », tandis qu'ici on semble admettre le fait acquis comme valable ? Aussi, R. Ila et R. Yossé au nom de R. Yoḥanan viennent expliquer qu'en réalité l'avis de R. Gamaliel sert de règle ; mais d'accord avec lui, R. Josué reconnaît que si la mineure a refusé, c'est bien ; au cas contraire, elle attendra l'époque de sa majorité ; de plus, si n'ayant pas refusé il ne veut pas non plus attendre, le beau-frère devra se séparer de sa femme par un acte de divorce, et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve.

(8). Si quelqu'un est marié à deux orphelines mineures et meurt, la cohabitation du beau-frère ou le déchaussement par l'une d'elles dispense l'autre de toute cérémonie du lévirat, à titre d'adjointe. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, la cohabitation du beau-frère avec l'une ne suffit pas pour libérer l'autre¹.

(9). Si l'une entend bien et l'autre est sourde, la cohabitation avec la première libère l'autre ; mais la cohabitation avec la seconde ne libère pas la première².

l'union de la sœur est nulle ; ou la première ne l'est pas, et le lévirat accompli est effectif. 1. En raison de la situation extra-légale de l'une et de l'autre. 2. En vertu de la règle que la cohabitation avec une personne mariée légalement libère celle qui est seulement mariée par mesure rabbinique ; mais l'inverse n'est pas admis.

(10). De même, si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabitation avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure; mais, à l'inverse, la cohabitation avec la mineure ne libère pas celle qui est majeure.

Le lévirat accompli envers l'une libère l'autre; car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Comment fait-on pour s'acquitter du lévirat envers la mineure et la sourde (dont la première ne peut pas encore cohabiter et la seconde ne peut déchausser)? R. Hija b. Asché répond au nom de Rab¹: On épousera la sourde, que l'on répudiera ensuite par acte de divorce, puis la mineure attendra qu'elle ait atteint sa majorité, époque à laquelle elle déchaussera son beau-frère (et elle sera complètement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir²: on ne se laissera pas déchausser par une enfant, et on ne l'épousera pas par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. En cas de cohabitation avec la mineure (veuve), le beau-frère se séparera d'elle par un acte de divorce, et la sourde (sa femme légitime) lui devient à jamais interdite (à titre de sœur de celle qui a été épousée à tort, puis répudiée). Si, par transgression de l'interdit, le survivant cohabite pourtant avec la belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par acte de divorce, et elle devient libre pour des étrangers. R. Ila dit: le meilleur remède en ce cas est le recours au divorce³. Mais, demanda R. Aboun b. Hija devant R. Ila, pourquoi recourir à ce procédé de libération? C'est que, comme on a commencé par dire (lorsque les deux sœurs sont mineures) que l'on recourra au déchaussement, en raison de la mi-partie d'acquisition résultant du lévirat à l'égard de la mineure, de telle sorte que l'adjointe devient tout-à-fait libre; pourquoi ne pas procéder ici de même, en se laissant déchausser par la mineure, eu égard à la mi-partie d'acquisition qui est le fait du beau-frère, puis épouser la belle-sœur sourde? C'est impossible, puisque R. Simon a dit: il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux, de libérer l'une par le déchaussement et d'épouser l'autre par lévirat. Cependant, on trouve bien que, des deux belles-sœurs en question ici, l'une déchausse et l'autre est répudiée par acte de divorce? Ceci, fut-il répondu, est conforme à l'enseignement énoncé ailleurs⁴: En cas d'engagement verbal avec l'une et de déchaussement par la seconde, il faut se séparer de la première par divorce.

« Si l'une entend bien et l'autre est sourde, est-il dit (§ 9), la cohabitation avec la première libère l'autre »; mais la cohabitation avec la seconde, non-seulement ne libère pas la première, mais la rend impropre à épouser un cohen (en raison de l'illégalité de l'union, elle est devenue profanée).

« De même (§ 10), si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabita-

1. Comme au § précédent. 2. Ci-dessus, § 7, et ci-après, § 13. 3. Pour libérer la sourde (qui ne peut déchausser), on l'épousera, puis on la répudiera. 4. V. ci-dessus, V, 5.

tion avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure » ; tandis qu'à l'inverse, la cohabitation avec la mineure, non-seulement ne libère pas la majeure, mais la rend encore impropre à un cohen (par la même raison de profanation, provenant d'une union illégale).

9 (11). Si quelqu'un, marié à deux orphelines mineures, meurt, puis le beau-frère cohabite avec la première veuve, ensuite avec la seconde, ou si un autre frère a cohabité avec la seconde, cet acte (avec la seconde) n'empêche pas la première d'épouser le beau-frère ¹. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, qu'à la mort du mari le beau-frère cohabite avec la mineure, puis il cohabite avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas la mineure d'épouser le beau-frère. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la sourde, puis avec la mineure, ou si un autre frère a ensuite cohabité avec la mineure, la sourde devient impropre ² à épouser le beau-frère.

10 (12). Si l'une est bien douée pour l'audition et l'autre est sourde, et qu'après la mort du mari le beau-frère cohabite avec celle qui entend, puis avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec la sourde, la première ne devient pas impropre par là à épouser le beau-frère. Mais, à l'inverse, si le beau-frère cohabite avec la sourde, puis avec celle qui entend, ou si un autre frère cohabite ensuite avec celle qui entend, la sourde devient impropre à ce mariage.

11 (13). Si l'une est majeure, l'autre mineure, qu'après la mort d'un frère le beau-frère cohabite avec la veuve aînée, puis avec la mineure, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas le mariage de celle qui est majeure. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la mineure, puis avec la majeure, ou si un autre frère a cohabité ensuite avec celle qui est majeure, la mineure ne peut pas se marier avec le même. R. Éléazar dit : on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux (auquel incombe avant tout le devoir du lévirat envers la majeure, seule veuve vraiment légale du défunt).

Non-seulement s'il y a eu cohabitation avec la mineure (§ 7), mais encore si elle n'a pas eu lieu, la belle-sœur sourde devient impropre (en raison de la contrainte qui résulte de l'acquisition au moins partielle) ; car s'il n'y a pas eu cohabitation avec la mineure, et que celle-ci meurt, le beau-frère peut épou-

1. Ou bien, le mariage avec une mineure est valable, et dès lors la relation conjugale avec la seconde est sans effet légal ; ou bien une telle union n'a pas de validité, et les deux orphelines sont étrangères l'une à l'autre, leur mariage avec le défunt n'ayant pas été considéré comme réel. Cependant, vu le doute, on n'épousera pas la seconde. 2. Dans le doute sur la validité de l'union avec une mineure, il se peut que celle-ci soit considérée comme épouse,

ser la belle-sœur sourde. Voilà pourquoi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, même au cas où après la cohabitation la mineure est morte, la sourde devient impropre pour le cohen (en raison de la contrainte, résultant de l'acquisition de la mineure).

De même, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec celle qui entend, la sourde devient impropre ; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec celle qui entend et qu'elle meurt, celle qui est sourde serait libre. Aussi, la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que si même celle qui entend meurt après la cohabitation, la sourde devient impropre au cohen.

Enfin, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec la majeure, la mineure devient impropre ; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec la majeure et qu'elle meurt, la mineure serait libre. Aussi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, si même après cette union la majeure est morte, la mineure est devenue impropre (par l'effet de la contrainte). — « Selon R. Eléazar, est-il dit, on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux. » Ceci est seulement vrai pour le passé (en cas de fait accompli de la cohabitation avec la mineure) ; donc, en principe une telle union ne doit pas avoir lieu. En effet, R. Ména dit d'une façon anonyme¹, et R. Isaac b. R. Hïya le grand le rapporte au nom de R. Yoïanan, que c'est conforme à l'avis de R. Meir, lequel déclare ceci : on ne doit pas se laisser déchausser par une mineure, ni l'épouser par lévirat, de crainte que plus tard elle se révèle être d'une stérilité évidente (ce qui serait une cause d'embarras dans les alliances).

12 (14). Si un beau-frère enfant cohabite avec sa belle-sœur mineure qui lui incombe par lévirat, ils devront grandir en vivant ensemble². S'il a cohabité avec sa belle-sœur déjà grande, elle devra l'élever (pour devenir libre, le cas échéant, à ce moment). Si une belle-sœur soumise au lévirat (qui a épousé son beau-frère) déclare dans les trente jours de ce mariage n'avoir pas eu la cohabitation de son mari³, on le contraint de se laisser déchausser par elle ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour du mariage⁴, on peut seulement lui demander de se laisser déchausser (sans l'y contraindre). S'il avoue n'avoir pas cohabité, fût-ce au bout d'un an d'union, on le contraint de se laisser déchausser.

13. Si une femme a déclaré par vœu, du vivant de son mari, s'interdire toute jouissance venant de son beau-frère, celui-ci en cas de lévirat sera contraint de se laisser déchausser par elle. Si elle a fait ce vœu après la mort de son mari, on cherchera à le persuader de se laisser déchausser par elle (sans l'y contraindre). De même, on pourra seulement agir par persuasion sur lui, lorsque le vœu prononcé par cette

1. Cf. ci-dessus, IV, 1. 2. Il ne peut pas se séparer d'elle par un acte de divorce, qui alors n'aurait pas de valeur légale. 3. En ce cas, un acte de divorce suffit pour les séparer. 4. On n'ajoute plus foi à elle seule.

femme a eu pour objet de la détourner du lévirat, fût-ce du vivant de son mari.

On a enseigné¹ : pour la constatation de virginité², le mari a un mois de temps (pouvant arguer qu'il n'a pas encore cohabité jusque-là); tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, cette réclamation doit avoir lieu de suite. A quoi tient cette discussion ? Si la cohabitation a eu lieu dès que le mariage était accompli, il est évident que le mari devait réclamer de suite ; s'il n'a pas cohabité, il doit pouvoir réclamer à un moment quelconque, sans limite ? C'est qu'il s'agit d'un cas indéterminé (on ajoute foi au mari, quant à l'ajournement, pendant un mois) : En ce cas, R. Méir admet comme présomption que l'homme se retient de la cohabitation au plus un mois ; selon les autres sages, l'homme ne se retiendra pas même un jour (et il devra réclamer de suite). R. Jérémie demanda : ajoutera-t-on foi à un mari qui prétend avoir suivi l'avis de R. Méir et s'être retenu de l'union, pour que l'enfant qui pourrait naître de là soit semblable à ceux qui sont nommés *Schatouqi*³ ? On peut y répondre à l'aide de ceci : « Si une belle-sœur soumise au lévirat, dit notre Mischnâ, déclare, dans les trente jours de ce mariage, n'avoir pas eu la cohabitation de son mari, on le contraint au déchaussement ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour, on peut seulement lui demander cette cérémonie, sans contrainte. » Sur quoi, R. Eléazar déclare que c'est l'avis de R. Méir (qui admet cette durée de retenue pour l'homme) ; et il ajoute : cette confiance est accordée à la belle-sœur veuve eu égard à elle-même, mais non en ce qui concerne ses adjointes (envers celles-ci, elle est capable de mentir, pour différer la libération de l'adjointe). Or, comme il est dit là qu'on ne la croit pas entièrement, s'il s'agit de mettre l'adjointe en défaut ; de même ici, on ne croit pas le mari, s'il a seulement en vue de rendre impropre l'enfant à venir. C'est ainsi qu'il est enseigné⁴ : Si le mari déclare avoir cohabité et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit comme elle n'avoir pas cohabité, il ne dépend plus de lui de démentir ce qu'il a commencé par dire (il faudra un acte de divorce pour se séparer) ; mais si, de suite, il a déclaré n'avoir pas cohabité, les deux époux peuvent ruiner la présomption d'union (même après un mois d'union).

Les compagnons demandèrent : en quel cas la Mischnâ impose-t-elle le déchaussement ? Si c'est d'après la première partie de la Mischnâ⁵, qui met le lévirat au-dessus du déchaussement, on devrait permettre au beau-frère de l'épouser ? Si c'est d'après la fin de cette Mischnâ, on conçoit qu'il soit permis de déchausser (est acte étant préférable) ; mais pourquoi y a-t-il contrainte ? C'est que, répond R. Houna au nom de Rab, au moment où l'acte de divorce

1. Tr. *Kethoubôth*, I, 4. 2. Entraînant la perte de la *Kethoubah* pour la femme, si elle est convaincue d'avoir été en défaut. 3. Littéralement : sibancieux, c.-à-d. l'enfant dont on ne dit rien, ou dont le père est inconnu. V. *Traduction du Pentateuque* par le gr. R. Wogue, t. V, p. 267, n. 4. 4. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (f. 63^a). 5. Tr. *Bekhorôth*, I, 7.

va passer de la main du mari à celle de la femme, lors de la remise, il déclare que c'est un divorce ordinaire (ayant cohabité), et elle prétend que c'est un divorce de belle-sœur (sans cohabitation); en ce cas, pendant les trente jours du mariage, on présume qu'il peut ne pas y avoir eu de cohabitation, et le déchaussement sera imposé; mais après trente jours, la présomption est à l'inverse, et on demandera au mari de consentir au déchaussement, sans l'imposer. Ainsi, demanda aussi R. Yossé, si après trente jours on présume qu'il y a eu cohabitation, pourquoi imposer le déchaussement pendant les trente jours (et ne pas préférer attendre que ce mois soit écoulé, afin de tirer parti de la présomption qui s'en suivra)? C'est que, répond également R. Houna au nom de Rab, lorsque l'acte de divorce va être remis par l'homme à la femme, celui-ci déclare qu'il présente un divorce marital, tandis qu'elle prétend recevoir un divorce de belle-sœur (non unie en mariage); alors; pendant les trente premiers jours de l'union, on admet la présomption d'une cohabitation ajournée, et le déchaussement sera obligatoire; après ce délai, il y aura présomption contraire, et l'on peut seulement demander au mari de consentir au déchaussement, sans l'y obliger. De même, s'il prétend avoir cohabité avec sa femme et qu'elle le dément, il est évident qu'il est tenu, d'après son assertion, de la nourrir, et il est évident aussi qu'il n'hériterait pas d'elle si elle meurt aussitôt (on ne le croit pas pour une question de dépossession); mais il s'agit de savoir s'il a le droit d'hériter les biens de son frère défunt, dont la veuve lui incombe par lévirat? (Quoi qu'il s'agisse d'une réclamation de biens, tient-on compte de la présomption qu'il a au moins autant de droits que ses frères?) D'autre part, si elle déclare avoir cohabité, et lui prétend le contraire, il est évident qu'on ne la croit pas, et elle n'est pas fondée à réclamer l'alimentation, comme il est évident aussi qu'il n'a pas de droits sur l'héritage laissé par feu son frère (selon sa propre déclaration); mais la question est de savoir s'il héritera d'elle au cas où elle meurt? (Bien qu'elle ait affirmé l'union, l'assertion du mari l'emporte-t-elle et motivera-t-elle l'exclusion de l'héritage, ou non?) (question non résolue).

CHAPITRE XIV

1. Si un sourd a épousé une femme qui entend, ou si un homme qui entend a épousé une sourde, chacun d'eux est libre, soit de répudier la femme, soit de la garder; car, comme l'acquiescement au mariage a eu lieu par signes (en présence des témoins), il en sera de même pour la répudiation. L'homme entendant bien, qui a épousé une femme semblable, laquelle plus tard devient sourde, a la faculté de la répudier ou de la garder; si elle devient faible d'esprit, il ne peut pas la répudier. S'il devient sourd ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais la répudier (son acte serait sans valeur légale).

A quoi reconnaît-on l'intention du sourd-muet de répudier sa femme? Au signe qu'il fait, suivi de la remise d'un acte de divorce; et puisque le signe qu'il fait est admis comme valable, on attachera une égale valeur au signe qu'on lui fait (on admet qu'il le comprend). La Mischnâ l'autorise à répudier sa femme (comme à l'épouser), au cas seul où il a consacré la femme à l'aide d'argent; cependant s'il l'a consacrée par la cohabitation, le mariage est réel, mais la répudiation ne l'est pas (le signe ne suffit pas). R. Éléazar demanda à R. Yoḥanan : si un autre cohabite avec la femme d'un sourd-muet, ou d'un faible d'esprit, de quoi est-il passible? Pas même du sacrifice de suspension ou doute, fut-il répondu ¹. C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ou de R. Ila au nom de R. Éléazar. Puis donc qu'il est admis que ce cas ne fait pas même l'objet d'un doute, le mariage conclu entre cette femme et tout autre homme sera valable en droit; si ce dernier la répudie, elle peut retourner avec le premier mari (contrairement à la règle habituelle). C'est à déduire de l'enseignement émis par R. Iliya : si la femme d'un sourd-muet, répudiée par son mari, va épouser un autre sourd ou même un homme qui entend, on lui appliquera ce verset (Deutéron. XXIV, 4) : *Son premier mari, qui l'a renvoyée, ne pourra pas la reprendre* (en raison de l'équivalence des ayant-droits); mais si elle a commencé par épouser un homme qui entend et parle, puis ayant été répudiée, elle a épousé un sourd-muet, il n'y a pas lieu de lui appliquer ce verset (et le second mariage étant nul, la femme peut retourner chez le premier mari). Si à la femme d'un sourd-muet, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'elle épouse ensuite (se croyant veuve), soit un sourd-muet, soit un homme qui entend, puis le mari revient, elle devra se séparer de l'un et de l'autre. Mais si, à la femme d'un homme qui entend, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'à la suite de cette nouvelle elle épouse un sourd-muet, puis le mari qui entend revient, il ne faut pas croire (comme ci-dessus) qu'il suffit à la femme de se séparer du sourd-muet (dont le mariage est nul), et qu'elle peut rester avec le premier mari; mais, en réalité, elle devra subir une amende, et à ce titre elle ne pourra rester avec aucun des deux.

« Si la femme devient faible d'esprit, dit la Mischnâ, le mari ne pourra pas la répudier. » C'est, dit R. Yanaï, pour éviter qu'elle soit entraînée par le premier venu. R. Zeira et R. Ila allèguent tous deux pour motif qu'elle n'est pas capable de garder l'acte de divorce. R. Néhémie b. Mar-Ouqbān, fils de R. Yossé, dit qu'en vue de ces trois points, il y a une différence entre ces deux motifs divergents : 1° En cas de fait accompli de répudiation (indûment), celle-ci reste valable, d'après celui qui la défend, par crainte que la femme soit entraînée (puisque'un simple interdit rabbinique est en cause); mais l'acte ne l'est pas d'après l'autre opinion, motivée sur l'incapacité de garder le divorce. 2° Si la femme a un fils, ou son père, ou un frère, aucun d'eux ne peut la pro

1. V. J., tr. *Nédarim*, X, 5 (f. 42°).

téger contre l'entraînement, et il vaut mieux lui interdire le divorce; tandis qu'un d'eux peut garder l'acte de divorce (et ce motif ne serait pas un obstacle à la séparation). Enfin 3°, si par instants elle perd l'esprit, et d'autres fois elle rêve, d'après le premier avis, la séparation reste interdite, en raison du maintien de la crainte d'entraînement; tandis qu'en se basant sur le second motif, le divorce paraît fondé, puisqu'elle a des moments de lucidité qui lui suffisent pour conserver l'acte du divorce.

(2). R. Yoḥanan demanda : pourquoi la femme devenue sourde est-elle susceptible de répudiation, tandis que l'homme devenu sourd n'y est pas sujet? Il lui fut répondu : l'homme qui répudie n'est pas semblable à la femme qui est répudiée; car la femme quitte son mari, soit de plein gré, soit malgré elle, tandis que l'homme agit toujours de plein gré (mais ayant tout son esprit).

2. R. Yoḥanan b. Godgoda attesta avoir appris par tradition qu'une fille mineure sourde, mariée par son père, sera dûment séparée par un acte de divorce ¹. Mais, lui fut-il observé, cela arrive aussi lorsqu'une femme entendant bien devient sourde après son mariage.

R. Ḥanania objecta devant R. Ila (contre R. Yoḥanan b. Godgoda) : on comprend cet avis à l'égard d'une femme clairvoyante, qui a conscience de ses actes, et l'on conçoit qu'en raison de son union accomplie en connaissance de cause, elle soit répudiée, de son consentement, ou sans cela; mais la sourde-muette, qui n'a pas conscience (et dont l'union a lieu par l'intervention de son père), ne devrait être répudiée qu'avec l'assentiment d'autrui? C'est un point hors de contestation, car il est transmis par le témoignage des anciens rabbins. Mais, en admettant cette tradition pour la femme sourde-muette en principe, qu'est-ce qui autorise à augmenter ce témoignage antique, en y ajoutant le cas d'une femme qui a d'abord été saine, puis est devenue sourde? Voici ce que R. Ḥanania a voulu dire : le témoignage en question se rapporte juste au cas d'une femme clairvoyante que son père a mariée, et qui plus tard est devenue sourde (celle-là aussi sera répudiée sans intervention d'autrui). R. Yossé, de son côté, répond que ce témoignage se rapporte au cas d'une mineure saine mariée par son père, puis devenue sourde (en ce cas également, la répudiation peut se faire sans intervention d'autrui). R. Yoḥanan dit : ce qui n'est pas à sa place régulière, au commencement, se trouve bien à la fin. Comment donc doit être conçu le commencement? D'une façon analogue à ce qui est dit plus loin (§ 6) : « Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde-muette et l'autre parle; il y a parité, en ce que vis-à-vis du couple d'époux sourds-muets, il y a un couple qui parle. » D'autre part, il serait question de deux

1. Elle recevra cet acte à sa majorité, et alors que le père n'a plus de pouvoir sur elle, son consentement n'est pas exigible. Cf. tr. *Guittin*, V, 5; tr. *Edouyôth*, VII, 9.

frères de constitution diverse, et le sourd serait l'époux d'une femme qui parle, tandis que l'autre frère qui parle serait l'époux de celle qui est sourde-muette. Voilà quel devrait être l'ordre suivi dans ces énonciations de cas.

3. Si deux frères sourds sont mariés à deux sœurs sourdes, ou à deux sœurs entendant bien, ou à deux sœurs dont l'une est sourde et l'autre entend, ou si deux sœurs sont mariées à deux frères qui entendent, ou à deux frères sourds, ou à deux frères dont l'un est sourd et l'autre parle, elles sont complètement dispensées de toute cérémonie de lévirat¹. Si ces femmes sont étrangères l'une à l'autre, le beau-frère devra d'abord les épouser²; plus tard, s'il le veut, il pourra les répudier.

4. Deux frères, dont l'un est sourd-muet et l'autre entend, ont épousé deux sœurs qui entendent: si le sourd, mari d'une femme qui entend meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une personne qui entend, n'a rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend meurt, le survivant qui est sourd, marié à une femme qui entend, devra dès ce moment la répudier par acte de divorce³, tandis que la femme veuve de son frère reste à jamais interdite⁴.

5. Deux frères qui entendent ont épousé deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend: si celui qui entend, mari de la sourde meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une femme qui entend, n'a rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère, mari de celle qui entend, meurt, le frère survivant, mari de la sourde, devra répudier sa femme par un divorce⁵, et se laisser déchausser par la femme veuve de son frère.

6. Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend: si le sourd, mari de la sourde, meurt, l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, n'aura rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, meurt, le survivant sourd, mari de la sourde, divorcera sa femme, et sa belle-sœur veuve reste à jamais interdite⁶.

1. En ce cas, le mariage suspend l'obligation de ce lévirat non complètement dû, bien que la légalité du mariage soit contestable. 2. Il ne saurait être question alors de déchaussement, car cet acte comporte un échange de paroles entre beau-frère et belle-sœur. 3. Cette veuve, dont le mariage avait été légal, lui incombe par lévirat, et celle-ci, comme sœur, entraîne l'interdit de l'épouse; car sa propre union, en raison de son illégalité, ne suffit pas à suspendre le devoir du lévirat. 4. Puisque son beau-frère, étant muet, ne pourra pas effectuer la cérémonie du déchaussement au complet. 5. Même motif que ci-dessus. 6. Pour toutes les raisons énoncées ci-dessus, § 4.

7. Deux frères dont l'un est sourd et l'autre entend sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles qui entendent. Si le sourd, mari d'une femme qui entend, meurt, le survivant qui entend et a épousé une femme qui entend devra, ou se laisser déchausser, ou épouser la veuve. Si au contraire le frère qui entend, mari d'une femme qui entend, est mort, le sourd, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer¹.

Quelle est la règle pour l'adjoïnte des deux sœurs qui entendent (dont l'une est veuve)? On peut répondre à cette question par cet enseignement : Si la fille qui entend a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est sourd et il meurt, l'adjoïnte de cette femme (qui échappe forcément au lévirat) est dispensée de toute cérémonie, soit déchaussement, soit mariage par lévirat (il en est de même ici).

Quelle est la règle pour l'adjoïnte (en cas d'union de deux frères qui entendent avec deux sœurs qui n'entendent pas)? On peut résoudre ce cas à l'aide du suivant : si une fille sourde-muette a épousé son oncle (frère de son père) qui entend, l'adjoïnte devra déchausser le beau-frère survivant, mais elle ne pourra pas l'épouser. — Enfin, en cas d'union de deux frères de constitution différente² avec deux sœurs, quelle est la règle pour l'adjoïnte? On peut répondre à cette question par ceci : Si la fille sourde a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est aussi sourd et il meurt, l'adjoïnte sera dispensée de toute cérémonie du lévirat (il en sera de même ici).

8. Deux frères qui entendent sont mariés à des femmes étrangères entr'elles, dont l'une entend et l'autre est sourde : si le mari de la sourde qui lui-même entend est mort, le survivant, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra ensuite la répudier, s'il ne veut pas la garder. Si au contraire le mari de celle qui entend est mort, son frère survivant, mari de la sourde, devra, ou se laisser déchausser par la veuve, ou l'épouser³.

9. Deux frères, dont l'un est sourd et l'autre entend, sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles, dont l'une est sourde et l'autre entend. Si le sourd, mari de la sourde, meurt, le frère survivant qui entend, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra la répudier plus tard. Si celui qui entend, mari de celle qui entend, est mort, le survivant sourd, mari de la sourde, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer (comme ci-dessus, § 7).

1. Le divorce qu'il donnerait, étant sans valeur légale, ne saurait mettre un terme au devoir du lévirat qui lui incombe par la Loi, ni libérer la femme. 2. L'un entend, non l'autre. 3. La courte *Guemira* sur ce § et le suivant se trouve déjà ci-dessus, VI, 1, fin.

CHAPITRE XV

1. Une femme est partie avec son mari pour un voyage dans une province d'outre-mer. Si l'harmonie a régné entre elle et lui, que la paix domine sur le monde (qu'il n'y a pas de guerre), et qu'elle revient en disant : « mon mari est mort », elle peut se remarier (elle est digne de foi), ou épouser son beau-frère en cas de lévirat. S'il y a eu la paix entr'eux, mais une guerre domine dans le monde¹, ou s'il y a eu des discussions entr'eux, au milieu de la paix de l'univers, et qu'elle vient annoncer la mort de son mari, on n'ajoute pas foi à sa déclaration (qui peut avoir été dictée par un intérêt personnel). R. Juda dit : on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés. Les autres rabbins lui dirent : que ces signes de manifestation extérieure soient là, ou non², elle doit pouvoir se marier, le cas échéant de probabilité du veuvage.

Comme il est dit ailleurs³ : au cas où des témoins viennent affirmer au sujet d'une femme qu'elle est mariée, tandis qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne lui ajoute pas foi ; pourquoi donc ici la croit-on en ses déclarations ? Il y a ici une différence à établir au sujet de l'attestation du décès, en ce que pour la déclaration on peut plutôt ajouter foi à la femme, car, en cas de mensonge, le mari revenant démontrerait la fausseté de l'attestation (ce qui n'a pas lieu en cas de prétention de divorce). Cependant, on n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme annonçant le décès du beau-frère (fait qui serait aisé à démentir), comme il a été enseigné : une femme n'est pas crue lorsqu'elle annonce le décès de son beau-frère, déclaration faite pour qu'elle puisse épouser un autre, ni lorsqu'elle annonce le décès de sa sœur mariée à son beau-frère, d'où résulterait pour elle la faculté de pouvoir être épousée par ce dernier et d'entrer chez lui. En voici la raison, dit R. Aba : pour le mari que la femme épouse de plein gré, elle est digne de foi en ses déclarations ; mais, pour le beau-frère, qui lui incombe en vertu du lévirat, on ne lui ajoute pas foi. R. Oschia objecta : est-ce à dire qu'au cas où le mari a été imposé à la femme, elle ne serait plus digne de foi en ses déclarations à ce sujet ? C'est qu'en réalité on n'adopte pas seulement la dernière Mischnâ⁴, d'après laquelle un seul témoignage suffit⁵ pour libérer une femme (et lui permettre de se remarier) ; mais même d'après une Mischnâ précédente, qui prescrit de ne pas se contenter d'un seul témoignage pour provoquer cette libération, la femme

1. La guerre peut devenir un obstacle au retour du mari, qu'à tort l'on croira tué ; ou la femme aura pu voir son mari à terre, blessé sans être mort. 2. Ce serait exposer une femme simple à n'être pas crue, tandis qu'une hypocrite inspirerait de la confiance. 3. J., tr. *Kethoubóth*, II, 2 (f. 26^a). 4. Ci-après, XVI, 7 à 9. 5. C'est contraire au principe « *Testis unus, testis nullus* », règle généralement admise en droit romain, et qui n'est plus applicable chez nous.

a la faculté de se libérer elle-même, par sa propre déclaration. A quoi tient cette distinction entre la déclaration de la femme et celle d'un seul témoin ? C'est qu'un seul témoin est susceptible d'être soupçonné de vouloir faire du tort à la femme, tandis que la femme même ne saurait être l'objet d'un tel soupçon (et on la croira toujours en ce cas).

Est-ce que l'on ajoute foi à l'assertion d'un seul témoin (selon la Mischnâ qui vient d'être invoquée), s'il dit que le mari est mort à la guerre ? (Le croit-on, en raison de la possibilité de le démentir, ou n'en tient-on pas compte, en raison de ce que la femme n'a pas précisé ce fait ?) On peut résoudre cette question par ceci : A un homme du temps de Rabbi, on demanda où se trouve un tel ? Il est mort, répondit-il. Et où se trouve tel autre ? Il est mort aussi, fut-il répondu ; car s'ils étaient en vie, ils seraient revenus (de la guerre : C'est une preuve qu'en ce cas un seul témoignage suffit). R. Jérémie dit au nom de R. Hanina que la question fut soumise à Rabbi, lequel répondit : en principe, une femme ne pouvant invoquer qu'un seul témoignage pour sa liberté ne devra pas se marier ; mais, en cas de fait accompli, elle restera mariée. R. Aïbo b. Nagri dit que ce fait survint après une guerre ; cela prouve qu'en une telle époque, l'attestation d'un seul témoin suffit à libérer une femme. Pourquoi y a-t-il une différence entre le cas de la paix universelle et celui de la guerre ? (Pourquoi, en ce dernier cas, la femme n'est-elle pas crue ?) C'est qu'alors elle a pu supposer la mort de son mari, tandis qu'en réalité il a survécu. On sait ainsi qu'en cas de guerre, la femme n'est pas crue, lorsqu'elle arrive du côté du champ de bataille, soit par exemple du côté du nord si la guerre a eu lieu au nord, soit du sud si la guerre a eu lieu de ce côté. Mais si la guerre a eu lieu au nord, et que la femme venant du sud déclare venir du nord et savoir que son mari est mort au combat, on ne la croit pas ; parce que quoiqu'arrivant du sud, elle déclare à faux venir du nord, dans l'espoir de se libérer en prétendant arriver du champ de bataille. De même, on ne la croit pas, si elle prétend que son mari est mort dans son lit, lorsque nous savons qu'il est allé à la guerre ; car elle a fait une fausse déclaration, dans l'espoir de mieux se libérer par cette déclaration.

En quoi consiste la querelle ? Ce n'en est pas une, répond R. Aba au nom de R. Hiya b. Asché, si la femme dit au mari : « tu ne m'as pas consacrée, ni répudiée, et je n'ai jamais été ta femme » (c'est une apostrophe désintéressée). Mais si elle dit : « tu m'as consacrée comme femme, puis répudiée ; seulement tu ne m'as pas encore rendu le montant de mon douaire », on ne la croit pas ; car c'est une querelle intéressée. R. Aba ajoute, en présence de R. Hiya b. Aba, qu'il n'en est pas seulement ainsi (comme il vient d'être dit) ; mais, lors même qu'elle demande séance tenante le divorce, on ne lui ajoute pas foi (c'est un mouvement d'emportement). — « Selon R. Juda, est-il dit, on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés ». Mais, fut-il objecté à R. Juda, si une femme pleure ostensiblement, et une autre non moins désolée ne pleure pas, permettra-t-on seulement

à la première de se remarier, non à la seconde? De même, fit observer R. Hanaanïa, compagnon des rabbins, ne peut-on pas supposer que la femme en larmes pleure ainsi le souvenir d'un parent mort dans un voyage d'outre-mer? Donc, l'une et l'autre pourront se remarier.

2. L'école de Hillel dit ne pas avoir entendu émettre le principe applicable au cas précédent, sauf lorsqu'une femme revient de la moisson (et dans la même province), fait qui un jour eut lieu ¹. L'école de Schammaï dit : il importe peu que ce soit une femme revenant de la moisson, ou de la cueillette des olives, ou de la vendange, ou même d'une province quelconque dans son séjour habituel; et si les sages ont seulement parlé de moisson, c'est que c'était précisément le cas présent. Sur quoi les Hillélites, renonçant à leur avis, ont adopté celui des Schammaïtes.

Les Schammaïtes objectèrent à leurs adversaires que toute l'année peut au besoin être considérée comme une époque de moisson; comment cela? Lorsque la moisson de l'orge est terminée, commence celle du froment; ensuite, c'est l'époque de la vendange; puis vient le moment de la cueillette des olives; il se trouve donc que, pendant toute l'année, on moissonne. Aussi, l'opinion de l'école de Schammaï se trouva confirmée. Pourquoi le temps de la moisson est-il le plus dangereux de l'année? C'est alors, dit R. Mena, que les accidents sont fréquents, parce que le soleil darde le plus vigoureusement sur la tête de l'homme à ce moment, comme il est dit (II Rois, IV, 18, 20) : *L'enfant étant devenu grand, il arriva un jour qu'il sortit pour aller trouver son père, vers les moissonneurs : Et il dit à son père : Ma tête, ma tête. Le père dit au serviteur de le porter à sa mère. Il le porta donc et l'amena à sa mère, sur les genoux de laquelle l'enfant resta jusqu'à midi, et il mourut.* Les autres sages disent qu'en ce mois les reptiles venimeux sont les plus fréquents (et causent le plus souvent des piqûres mortelles). R. Yossé b. R. Aboun interprète ainsi ce verset (Ps. CXL, 8) : *tu mets ma tête à couvert, au jour des armes* (du combat); il faut entendre, selon lui, le mot *Naschaq* ² dans ce sens, qu'en ce jour l'été embrasse l'hiver ³. D'après une autre explication, c'est le baiser dangereux de Gog et Magog. Selon une autre explication encore, il s'agit d'un baiser formidable d'union entre les deux mondes, lorsque le bas monde cesse d'être ⁴, et le monde à venir entre en scène (où le règne spirituel domine).

3. L'école de Schammaï dit : en ce cas, une femme peut se remarier et emporter avec elle son douaire; celle de Hillel lui permet de se rema-

1. Un jour, pendant la moisson, un mari mordu par un serpent mourut; la femme le déclara au tribunal, et comme le fait fut confirmé, suivi de l'autorisation pour la veuve de se remarier, cet exemple servit de règle ultérieure. 2. C'est un mot à double entente, signifiant « se prendre à bras le corps », soit pour la lutte, soit pour un baiser. 3. Le changement de saison est pernicieux. 4. Au jour de la mort, disent les commentateurs.

rier, non de reprendre son douaire. Quoi, leur dirent les Schammaïtes, vous avez permis la question de mariage prohibé, qui est grave¹, et vous ne voulez pas accorder à cette femme une question d'argent, qui est insignifiante. Non, répliquèrent les Hillélites, la question d'argent est aussi grave ; puisque, d'après la seule assertion de la femme (s'il n'y a pas deux témoignages confirmatifs), les frères du défunt ne peuvent pas prendre part à l'héritage. Sur quoi l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » Sur ce, les Hillélites, renonçant à leur opinion, professèrent celle des Schammaïtes.

Est-ce que les filles (qui, après le décès du père, doivent être nourries même sur le montant de la *Kethoubah*) entrent en compte pour la nourriture sur la simple déclaration du décès par la mère ? (Question non résolue). L'école de Schammaï soumet le contrat de mariage à une sorte d'exégèse², car aux termes de la Mischnâ, « l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » — « Sur ce, les Hillélites renonçant à leur opinion professèrent celle des Schammaïtes. » L'école de Hillel aussi interprète dès lors ce contrat ; car Hillel l'ancien a exposé qu'à Alexandrie on rédigeait ces contrats en langue vulgaire, (βωτικόν)³. Ainsi, il arriva à un habitant de cette ville de consacrer une femme et de la voir ravie en public par un de ses compagnons. Lorsque le fait fut soumis aux sages, ils déclarèrent que les enfants nés de l'union par rapt seraient illégitimes. Que l'on produise le contrat de mariage de leur mère, dit ce Hillel. On rechercha cet acte, et l'on y trouva inscrits ces mots : « Lorsque tu entreras dans ma maison, tu seras ma femme, selon la loi de Moïse et d'Israël⁴. » R. Eléazar b. Azaria a aussi interprété le contrat de mariage, qu'il a développé en ces termes⁵ : Il est dit que les fils doivent hériter du père, et les filles seront nourries sur les mêmes biens ; or, comme les fils n'héritent qu'après la mort du père, de même l'obligation de nourrir les filles sur les biens n'incombe qu'après la mort du père. R. Meir également a commenté le texte de ce contrat, puisqu'il est dit⁶ : En cas de fermage d'un champ à son prochain (contre revenus), qui le laisse inerte, on estimera combien cette terre est susceptible de rapporter, et le propriétaire a le droit de toucher le montant proportionnel du produit présumé ; car dans ce contrat, il est spécifié par écrit que si le fermier laisse le champ

1. Puisqu'en cas de fausse déclaration, la femme commettrait le crime d'adultère. 2. J., tr. *Kethoubôth*, IV, 8 (f. 28d). 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 426. 4. Ces mots, rédigés en langue vulgaire, ont permis de constater quand le mariage commence, et par suite le second mariage est bien légitime. 5. J., tr. *Kethoubôth*, IV, 8 (f. 29a). 6. Mischnâ, tr. *Bava meciâ*, IX, 3.

en friche et ne le cultive pas, il payera au propriétaire la part due sur le meilleur de ses biens. De même, R. Juda a expliqué le contrat, en le commentant ; car on a enseigné au nom de R. Juda¹ : Le mari est tenu d'offrir pour sa femme tout sacrifice auquel elle est soumise, si même il s'agit de la faute commise par erreur d'avoir mangé du suif, ou d'avoir profané involontairement le repos sabbatique ; et c'est ainsi que R. Juda ajoute en ce cas : S'il l'a répudiée, il n'est plus responsable des obligations de sacrifices incombant à la femme, car elle spécifie dans le contrat (toujours en langue vulgaire), qu'au reçu du montant de son douaire (à la séparation), elle le décharge de toute dette arriérée qu'elle aurait à réclamer au mari, à partir de ce jour. De même encore R. Yossé tirait une déduction exégétique du contrat ; car il exposait que dans les localités où c'est l'usage d'écrire un contrat pour dette, le mari a le droit de réclamer au père tout ce que porte le contrat (comme un créancier) ; lorsque c'est l'usage de compter le double de la partie inscrite, il n'a droit qu'à la moitié. R. Eléazar dit (par interprétation) : il n'est pas permis de prendre du bétail, soit domestique, soit sauvage, soit des oiseaux pour son propre usage, avant de les avoir approvisionnés de fourrage².

R. Josué b. Qorḥa interprétait littéralement le texte des contrats, en disant : Celui qui prête à son prochain ne devra pas prendre de lui un gage supérieur à la dette, puisque le contrat s'exprime ainsi : « Tu pourras te payer sur tous les biens venus en mon pouvoir pour remboursement du gage que j'acquiers en ce moment » (or, si le gage était supérieur à la dette, il y aurait une réclamation injuste). R. Houna explique aussi à la lettre ces mots du contrat, en disant : Les fils hériteront, et les filles seront nourries ; comme les fils héritent en se partageant même les biens mobiliers, de même les filles seront nourries même sur les revenus des biens mobiliers. Selon Samuel, elles ne seront pas nourries sur ces biens. Un enseignement (une braïtha) confirme l'avis de Samuel, en exprimant ainsi les termes vulgaires du contrat de mariage (aussi en araméen) : « les enfants du sexe féminin que tu auras de moi devront séjourner dans ma maison et seront nourries sur mes biens. » Sur quoi, il a enseigné (comme complément) : il s'agit là des biens immeubles, non des biens mobiliers. R. Aba b. Zabda explique que l'avis de R. Houna est conforme à celui de Rabbi, et celui de R. Samuel équivaut à l'avis de R. Simon b. Eléazar. Ainsi il a été enseigné : tant sur les biens immeubles des héritiers que sur leurs biens mobiliers, on prélèvera le montant nécessaire au paiement de l'alimentation de la femme et des filles du défunt, selon l'avis de Rabbi ; R. Simon b. Eleazar dit : sur les biens immeubles, les fils mineurs ont le droit de reprendre aux fils majeurs jusqu'à parité de revenus dans le partage, ou les filles mineures peuvent réclamer

1. Tr. *Sôta*, II, 1 ; tr. *Neja'im*, XIV, 12 ; Sifra, section *Meçora'*, ch. IV. 2. Il résulte de l'interprétation textuelle des mots : *Je donnerai de l'herbe dans ton champ pour ton bétail, puis : tu mangeras, etc.* (*Deutéron.* XI, 15), qu'il faut nourrir les bestiaux avant tout. Cf. B., tr. *Berakhôth*, f. 40^a (t. I, p. 389).

aux filles majeures, ou les fils aux filles, ou les filles aux fils (pour leur nourriture); mais, sur les biens mobiliers, les fils peuvent réclamer aux filles ce qu'elles auraient pris de trop, non les filles aux fils (même pour leur nourriture). On dit que R. Houna renonça à son avis (et adopta celui de Samuel, de ne donner prise aux réclamations des filles que sur les biens immeubles). Les compagnons d'étude firent remarquer¹, à propos de l'avis contraire (de laisser prise même sur les biens mobiliers), qu'un tel avis est justifié pour le douaire de la femme, qui est d'ordre légal; mais comme l'alimentation des filles est une question d'ordre rabbinique, est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal (et permette de déposséder ceux qui ont hérité d'après la loi)? En effet, la discussion porte seulement sur la question d'héritage de l'argent provenant du douaire de la mère (il s'agit de savoir si, pour nourrir les filles, on dépossède les héritiers mâles, héritage purement rabbinique). Cependant, même en admettant qu'il s'agit d'argent de telle provenance, ce n'est pas encore un immeuble (comment donc justifier la discussion qui porte exclusivement sur la question d'immeuble ou de mobilier? (question non résolue).

Si quelqu'un descend dans les champs appartenant en nu-propriété à sa femme², et bien qu'il ait l'intention de divorcer, se hâte d'arracher les produits du terrain, il bénéficie de sa promptitude (et ce qui n'adhère plus à la terre lui appartient). De même, celui qui se rend dans les champs des gens captifs, et, bien qu'il ait appris qu'ils sont sur le point de venir reprendre possession de ce bien, se hâte d'arracher les produits, bénéficie de sa promptitude (ce qui est coupé est à lui). On traite les biens comme tels (sans faculté de reprise sur les produits coupés), lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait, a fait un voyage d'outre-mer, l'on a appris son décès et que l'on va prendre ses biens en héritage. Mais l'on reprend les produits à qui les a enlevés indûment, s'il s'agit de simples abandons; or, c'est le cas si le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait a fait un voyage d'outre-mer, et que, sans apprendre le décès de l'un d'eux, on se dispose à aller hériter. R. Simon b. Gamaliel dit avoir entendu que, soit pour les biens des captifs, soit pour ceux de l'abandon, la règle est la même (on ne peut pas enlever les produits au possesseur), mais on peut reprendre les produits enlevés aux biens délaissés par le propriétaire. Sous cette dernière catégorie, on envisagera l'immeuble, lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on peut hériter, a fait un voyage d'outre-mer, sans que l'on sache ce qu'il est devenu (un tel propriétaire, s'il avait renoncé aux produits, aurait éventuellement dit au parent restant de les cueillir). Samuel dit que, pour le captif, on ne reprend pas les produits enlevés; parce que, ayant été pris, il est parti contre son gré (et a dû faire un abandon mental), et s'il avait pu prévoir son départ, il aurait donné l'ordre à son parent de soigner le champ,

1. Gi-dessus, VII, 3.

2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 38; Tosefta au tr. *Kethouboth*, ch. VIII.

tandis que pour le bien délaissé, le propriétaire est parti de son plein gré et en connaissance de cause ; or, en ce cas, on a la preuve qu'il a voulu écarter son parent, qu'il n'a pas prié de venir en son bien, avant de le quitter volontairement (son droit de reprise est donc justifié). R. Aha, R. Aba, ou R. Juda dit au nom de Samuel : On n'applique pas aux biens mobiliers les privilèges des biens de captifs, ou d'abandonnés (le droit de reprise est maintenu). R. Aha dit au nom de R. Juda¹ : une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou une vigne prête à être vendangée, est considérée comme bien mobilier (comme déjà coupée). R. Schescheth demanda ce qu'il en est des dattiers de Babylone, qui n'ont plus besoin de mûrir ? Il paraît évident qu'ils ressemblent à une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou à une vigne prête à être vendangée (comme biens mobiliers).

4. Chacun est digne de foi pour attester le décès du mari, à l'exception de sa belle-mère, ou la fille de sa belle-mère, ou l'adjointe de la veuve, ou sa belle-sœur, ou une fille de son mari (belle-fille). Pourquoi y a-t-il une différence entre le divorce et le décès du mari ? (Pourquoi croit-on la femme si elle déclare que cet acte a été écrit et signé devant elle, tandis qu'on n'ajoute pas foi, en divers cas, au décès qu'elle annonce de son mari ?) C'est que l'acte même de divorce est un témoignage écrit en faveur de son assertion. Si, après l'assertion d'un témoin disant que le mari est mort, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. Si la déclaration de décès a été faite par un seul témoin, tandis que deux témoins affirment qu'il n'est pas mort, la femme devra rompre le mariage qu'elle aurait conclu. Mais si deux témoins attestent le décès, et un seul autre le dément, la femme qui aura hésité à se marier peut désormais épouser un autre mari.

On a enseigné : comme ni la belle-mère, ni la fille de la belle-mère, etc., ne sont dignes de foi à l'égard d'une veuve ; de même, celle-ci n'est pas digne de foi dans une attestation concernant sa belle-mère, ou la fille de la belle-mère, etc. (par le même sentiment d'antipathie qui les divise). Le fils de la belle-mère est équivalent à la fille d'une belle-mère ; le fils du mari est égal en ce point à la fille du mari ; en parlant de femme adjointe, il s'agit même de celle déjà mariée à autrui ; enfin, par belle-sœur (femme de beau-frère), on entend même la sœur (et, en tous ces cas, l'attestation peut manquer d'impartialité). R. Yossé dit au contraire ; il résulte de la Mischnâ que l'on ne compare pas, sous ce rapport, les hommes aux femmes, puisqu'il est enseigné plus loin (§ 10) : « On n'ajoute pas foi à la femme qui annonce le décès de son beau-frère (lequel lui incombe par lévirat), pour qu'elle puisse épouser un autre, ou si elle annonce le décès de sa sœur mariée, pour pouvoir épouser

1. Cf. J., tr. *Kethouboth*, VIII, 4 (f. 32^a).

son beau-frère et entrer dans sa maison ; pas plus que l'on n'ajoute foi à l'homme, s'il annonce le décès de son frère, pour pouvoir en épouser la femme. » C'est vrai au cas où elle n'a pas d'enfant (et qu'elle lui incombe par lévirat) ; mais si elle en a un (et que son attestation échappe au soupçon d'être faite en vue d'un mariage), on croit cet homme : ce qui prouve que les hommes ne sont pas soupçonnés de mentir par haine. — Pourquoi en parlant de « différence entre le divorce et le décès du mari », la Mischnâ dit-elle « que l'acte même du divorce est un témoignage écrit en faveur de l'assertion » ? N'ajoute-t-on pas foi aussi à son dire verbal, puisqu'à défaut de l'assertion de la femme, disant avoir été présente à la rédaction de cet acte, scellé devant elle, il ne lui serait pas permis de se remarier ? C'est que l'on adopte l'opinion de R. Yossé b. R. Aboun, qui dit¹ : Une telle attestation de présence à la rédaction et au scellé de l'acte suffit (sans crainte d'intervention de faux témoins) ; parce que l'on ne suppose pas le mari capable d'exposer la femme à commettre un crime capital (celui de l'adultère, par défaut de répudiation régulière), tandis qu'il y a lieu de craindre qu'il lui suscite des entraves devant le tribunal (sur des questions de procédure). Or, si le mari sait que ses querelles ne serviront à rien après l'attestation du témoin assistant à la rédaction de l'acte, il aura soin de le faire souscrire (confirmer) de suite par devant des témoins valables². De même ici, si la femme sait que l'attestation mensongère, portée par elle contre une compagne, n'aura pas de mauvais effet (que l'acte écrit l'emporte), elle s'empressera de dire la vérité.

« Si après l'assertion d'un témoin, dit la Mischnâ, affirmant la mort du mari, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari ». C'est vrai, lorsque la seconde assertion contraire a été produite après le mariage ; mais si elle a eu lieu auparavant, et que cependant la veuve se remarie, elle devra quitter le second mari. Ceci, dit R. Yoḥanan, est conforme à l'avis de R. Menaḥem b. R. Yossé ; mais, selon les autres sages, quel que soit le moment où la seconde déclaration a eu lieu, la femme ne doit pas se remarier, et en cas de fait accompli, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. R. Naḥaman b. Jacob dit au nom de Rab : lorsque la femme s'est remariée à la suite de la déclaration de décès du mari faite par deux témoins, elle sera désormais si bien remariée, que si même le premier mari revient, on peut lui déclarer ne pas le reconnaître³. Mais, objecta R. Samuel b. R. Isaac, si c'est un homme célèbre, comme l'est par exemple R. Imi, peut-on arguer ne pas le reconnaître s'il se présente ? Certes, dit R. Yossé b. R. Aboun, car bien des hommes peuvent ressembler à R. Imi (sans être celui-là même). On soumit un fait analogue aux

1. J., tr. *Guittin*, I, 1 (f. 43^a), et II, 8 (f. 44^b). 2. Chez les Romains (dit M. Boissonade, dans *Rabbinowicz, Législation civile*, I, p. 121), on ne voit guère de témoins apposer ainsi leur signature sur des actes privés qu'en matière de testaments. Chez nous, ils ne l'apposent qu'à des actes publics, et alors ils n'ont pas, en général, à la confirmer ou à la dénier. 3. Cf. ci-dessus, X, 4 (5).

rabbins de là-bas (de Babylone), et ils déclarèrent aussi que l'on est censé ne pas reconnaître le mari (revenant après la déclaration de décès). Aba b. Aba (père de Samuel) se leva alors et parla à voix basse, à l'oreille du mari, pour l'engager à divorcer d'avec sa femme, en raison du doute. Les disciples de Rab se levèrent alors et frappèrent Aba pour avoir professé un avis opposé à celui de leur maître et lui avoir ainsi manqué de respect). Quelqu'un dit alors : la courroie de flagellation brûle, et le banc (sur lequel on mettait le coupable à battre) brûle ¹. Mais Samuel dit : j'étais là (assistant à ces représailles), et ni la courroie, ni le banc, n'ont brûlé; mais mon père ², après avoir été frappé s'est levé. Un fait analogue (d'une femme remariée, après déclaration erronée de décès du mari) fut soumis à R. Imi : Certes, mon fils, dit ce rabbi au second mari, cette femme t'est permise en stricte justice; mais sache bien que les enfants de cet homme (les tiens) sont exposés à être considérés comme illégitimes devant le ciel (en raison du doute). R. Zeira complimenta R. Imi d'avoir ainsi rétabli les faits sous leur véritable aspect (afin d'être en règle sous tous les rapports, même extra-judiciaires).

5. Si de deux femmes d'un même mari l'une déclare qu'il est mort et l'autre la dément, la première peut se remarier et emporte son douaire, tandis que la seconde ne pourra, ni se remarier, ni rien emporter. Si l'une dit qu'il est mort naturellement, et l'autre dit qu'il a été tué, selon R. Méir, elles ne devront pas pouvoir se remarier, en raison de ce que leurs déclarations ne sont pas d'accord. Selon R. Juda et R. Simon, puisque l'une comme l'autre reconnaît que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier.

6. Si un témoin atteste le décès et un autre témoin le dément, ou si l'une des deux femmes déclare le mari mort, et l'autre dit le contraire, elle ne pourra pas se remarier.

R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar : R. Méir est d'accord pour la première partie de la Mischnâ (qu'en cas de contradiction dans les témoignages, la femme peut se remarier). On trouve pourtant une braïtha, disant qu'en ce point aussi R. Méir est d'un avis opposé. Pourquoi (selon R. Yḥanan) y a-t-il une distinction entre la première partie et le reste? Au premier cas, l'assertion contradictoire, émise par la compagne, n'est pas faite au profit de l'autre (comme cela a lieu au second cas); aussi, elle est libre. Selon R. Eléazar, R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître qu'en cas de deux affirmations contradictoires des témoins (comme il est dit § 6), le démenti subsiste, et la femme ne peut pas se remarier. Pourquoi établissent-ils cette distinction entre la déclaration d'un témoin

1. Les coups de lanière avaient été si violents, que le flagellé ne pouvait plus se lever du banc. J. Lévy suit, avec raison, le sens littéral. Les commentaires l'enjolivent par des additions inutiles. 2. A ce sujet, voir l'article *Adam Rabbi*, dans le Recueil *Hamebasser*, t. I, f. 58^d.

et celle d'une femme adjointe ? Pour cette dernière, disent-ils, l'assertion n'a aucune influence sur l'autre compagne (et, par suite, la femme énonçant le décès du mari est libre). R. Yoḥanan ajoute : Si R. Eléazar a exprimé cette opinion, il l'a entendue et répétée d'après moi¹. On a enseigné ailleurs² : « S'il y a deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un, dont le premier témoigne que cet homme a prononcé deux fois le vœu de Naziréat, et l'autre groupe témoigne qu'il a prononcé cinq fois un tel vœu, selon l'école de Schammaï, aucun naziréat n'est applicable, en raison de la contradiction des témoignages ; d'après l'école de Hillel, l'assertion des cinq vœux englobe au moins deux, et ceux qui affirment l'engagement à deux naziréats l'emportent. » Or, Rab a dit : la discussion porte sur l'énoncé général (si le vœu exprime le chiffre deux ou cinq). Mais s'il s'agit d'énumération détaillée (si le second groupe de témoins prétend que le nazir s'est engagé une troisième, quatrième et cinquième fois), tous reconnaissent que dans le chiffre cinq l'on comprend au moins deux (sans démentir l'autre assertion), et par conséquent, ce vœu est obligatoire. Selon R. Yoḥanan au contraire, la discussion porte sur le cas d'énumération détaillée ; mais en cas d'énoncé général, tous reconnaissent (même Hillel) qu'il y aurait divergence dans les attestations, de façon à annuler tout naziréat.

Qu'entend-on par énoncé général et énoncé particulier ? L'énoncé général consiste à affirmer soit le nombre deux, soit le nombre cinq. L'énoncé détaillé consiste à compter successivement : « un, deux » ; tandis que le second groupe affirme qu'il a continué à compter : « trois, quatre, cinq ». Rab dit : lorsqu'un témoignage contradictoire fait partie du corps même de l'assertion, le fond du témoignage n'est pas annulé ; mais, selon R. Yoḥanan, il y a annulation en ce cas. Enfin, tous s'accordent à dire que si le démenti d'un témoignage n'a lieu qu'après l'accomplissement du fait attesté, le témoignage n'est pas annulé. R. Yoḥanan est conforme à son opinion, puisque R. Aba b. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan : s'il y a conviction de compte fait (si l'on a vu p. ex. remettre le montant du prêt), et que dans le même groupe un témoin atteste la remise de la somme prise sur une bourse ouverte, tandis qu'un autre atteste cette remise faite sur l'argent serré en rouleaux, il y a contestation de témoignage sur le fait même attesté, et, en ce cas, Rab reconnaît aussi l'annulation du témoignage³. La discussion a lieu seulement lorsque, de deux groupes de témoins, l'un déclare avoir vu remettre l'argent pris dans une bourse ouverte, et l'autre groupe prétend que l'argent est tiré des rouleaux serrés : en raison de la contradiction des témoignages, il est annulé, selon R. Yoḥanan, tandis que Rab ne l'annule pas (il admet pour vraie l'assertion d'un groupe entier). Si les uns disent que l'argent a été compté sur les genoux de l'emprunteur, et les autres disent qu'il a été compté dans sa bourse, *Funda*, tous admettent que c'est un démenti postérieur à l'attestation même, quant au fond,

1. Cf. ci-dessus, III, 10. 2. Mišnâ, tr. *Nazir*, III, 7 ; tr. *Synhédrin*, V, 2.
3. L'un des deux, certes, a menti.

et l'attestation reste valable. De même, en fait de question capitale, si un témoin prétend qu'un homme a été tué à coups de bâton, et l'autre (du même groupe) dit que ce meurtre a eu lieu d'un coup de sabre, le démenti porte sur le fond même du fait, et l'attestation est nulle, selon tous, même selon l'avis de Rab ; il y a seulement discussion lorsque, sur deux groupes de témoins, les uns déclarent que ce meurtre a eu lieu à coups de bâton, et les autres disent que c'est d'un coup de sabre : Selon R. Yohanan, la contradiction entre eux porte sur le fait même, et le témoignage est nul ; selon Rab au contraire, l'attestation n'est pas nulle (émanant d'un groupe entier). Mais si les uns disent que le meurtrier a fui vers le sud, et d'autres disent qu'il a fui au nord, tous s'accordent à reconnaître que c'est une contradiction postérieure au fait de l'attestation du crime, et le témoignage reste acquis. Ce qui fait la force de l'avis de Rab (de s'attacher à l'unité d'avis dans le même groupe, et non au démenti du fait donné par un autre groupe), c'est qu'il est dit : « Selon R. Simon et R. Juda (dans notre Mischnâ), si l'une et l'autre femme reconnaissent que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier » (malgré la divergence du mode d'énoncer cette mort, on les croit quant au fond même du fait, comme le veut ici Rab). Mais n'a-t-on pas entendu l'opinion émise plus haut par R. Eléazar, que R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître la gravité d'une divergence d'assertions entre deux témoins, entraînant la nullité des témoignages ; tandis que la divergence n'a pas cette conséquence de la part d'une femme adjointe, parce que son assertion (dépourvue d'impartialité) est considérée comme nulle par rapport à sa compagne ? (L'opinion de Rab n'est donc pas confirmée). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ¹ formellement opposée à Rab ? « Soit qu'il s'agisse d'enquête, est-il dit, soit qu'il s'agisse même d'un fait facile à vérifier, dès que deux témoignages se contredisent, l'attestation est annulée » ? R. Mena répond que Rab explique cette Mischnâ, en disant qu'il s'agit de deux témoins d'un même groupe (non de deux groupes opposés). R. Aboun ajoute qu'il peut même être question là de deux groupes divergents, et en ce cas l'attestation est nulle s'il s'agit de question capitale, parce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 20) : *tu poursuivras la justice* ; la redondance du dernier terme vise l'obligation, pour le tribunal, de différer la condamnation en cas du moindre doute.

Guidal b. Benjamin dit au nom de Rab² : partout où le témoignage de la femme a été admis à l'instar de celui de l'homme (comme p. ex. ici, au §6), la déclaration contraire d'un homme annule celle de la femme, et celle d'une femme annule celle d'un homme (si donc deux femmes contredisent les deux témoins, elles ne peuvent pas se remarier). Mais pourquoi alors notre Mischna ne parle-t-elle pas aussi du cas où un témoin affirme le décès du mari, tandis qu'une femme dit le contraire, ou bien si une femme déclare le décès et qu'elle est démentie par un témoin ? En effet, on a enseigné chez Rabbi qu'il en est ainsi. On a enseigné au nom de R. Néhémie : pour les témoignages des

1. Tr. *Synhédrin*, V, 2. 2. Tr. *Sôta*, VI, 4, et IX, 7.

femmes, on se règle d'après la majorité. Voici comment : Si deux femmes affirment un fait et qu'une autre les dément, on les traite comme deux témoins contredits par un seul (et l'on ajoute foi aux deux). Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'aux deux femmes est opposée une autre femme ; mais si, à l'opposé des femmes, fussent-elles cent, il y a l'attestation d'un témoin (homme), on les considère comme un témoin opposé à un autre (il y a équivalence de valeur).

6 (7). Si une femme a fait avec son mari un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle annonce le décès de son mari, elle peut se marier et reprendre son douaire ; à une autre femme adjointe qui n'a pas fait partie du voyage), il est interdit de se marier. Si cette dernière était une fille de simple israélite mariée à un cohen, elle pourra manger de l'oblation ¹. Selon l'avis de R. Tarfon, R. Akiba dit : ce n'est pas une voie appropriée pour la détourner de commettre un péché ; et comme il lui est interdit de se remarier, il lui est aussi défendu désormais de manger de l'oblation.

7 (8). Si la femme annonce que son mari est mort d'abord, puis son beau-père, elle pourra se remarier et prendre son douaire, mais c'est interdit à la belle-mère ². Si celle-ci est une fille d'israélite mariée à un cohen, elle pourra continuer à manger de l'oblation, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas un bon moyen pour la détourner du mal, et comme il lui est interdit de se remarier, il lui sera aussi défendu de manger de l'oblation.

(9). Si quelqu'un s'est engagé avec l'une de cinq femmes sans savoir laquelle il a consacrée ³, et que chacune prétend être l'épouse, l'homme devra remettre à chacune un acte de divorce, leur remettre ensemble le douaire ⁴, et se retirer, selon l'avis de R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas le procédé pour la détourner du mal ; mais il devra, outre le divorce spécial, remettre à chacune son douaire. Si quelqu'un a volé l'une de cinq personnes et qu'il ne sait plus qui il a volé, lorsque chacun déclare avoir été volé, il leur remettra ensemble l'objet volé et se retirera, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas là le moyen de détourner cet homme du crime de vol ; et il devra payer à chacun le montant du vol (comme amende).

La femme adjointe « reste interdite, » car on suppose l'autre femme (qui a annoncé le décès du mari) capable de se mettre en défaut et de mentir pour

1. Puisqu'elle n'est pas tenue pour veuve, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. 2. Le témoignage de sa bru à son égard n'est pas valable, en raison de fréquents dissentiments entre elles deux. 3. Supposant qu'il ne veut pas les épouser toutes. 4. En les laissant s'entendre à cet égard,

entraîner l'adjointe au mal. S'il en est ainsi, on ne devrait pas non plus lui ajouter foi pour elle-même? Comme elle sait que l'on ne tient pas compte de ses paroles à l'égard d'une adjointe, on suppose qu'elle dit vrai pour elle-même, sans se mettre en défaut. Si donc il en est ainsi, pourquoi la femme adjointe n'est-elle pas aussi libérée? C'est que, répond R. Ila, si on continuait à croire la première au sujet de l'adjointe, elle ferait retour au premier état défectueux, et on la soupçonnerait de se mettre en défaut pour nuire à l'adjointe.

Pourquoi, après l'annonce du décès du mari, ne croit-on pas la femme qui annonce le décès du beau-père, et la belle-mère ne devient-elle pas libre? N'a-t-on pas enseigné plus haut (§ 4) : Comme les dites femmes ne sont pas dignes de foi à l'égard de la prétendue veuve, celle-ci ne l'est pas pour les femmes en question; tandis qu'ici, après le décès du mari, le degré d'alliance reste? On peut expliquer notre Mischnâ, dit R. Hanina, en supposant le cas où les beaux-parents habitaient avec la femme déclarante, laquelle ayant sa belle-mère a pu faire une fausse déclaration par haine.

R. Assé dit : il faut attribuer à R. Akiba (tel qu'il vient de s'exprimer ici § 9), non à R. Tarfon, la Mischnâ suivante¹, qui s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit à deux personnes avoir volé à l'une d'elles un *maneh*, sans savoir à qui, ou le père de l'un d'eux lui a confié un *maneh*, et il ne sait plus lequel, il doit (en conscience) payer à chacun un *maneh*, qu'il reconnaît lui-même devoir². » R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yoḥanan : cette Mischnâ peut se justifier d'après tous, et R. Tarfon même prescrit en ce cas la double dépense, par acquit de conscience de son aveu. C'est que, dit R. Aba au nom de R. Juda, il s'agit dans cette Mischnâ d'une confirmation de la dette par des témoins (en ce cas, R. Tarfon exige aussi le paiement), tandis qu'ici il n'est pas question que les témoins aient connaissance du fait; selon R. Ila, il s'agit ici de gens silencieux (ne réclamant rien), et là de ceux qui parlent (réclamants); ou bien, selon R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit dans cette Mischnâ du cas où, après que le serment a été déféré au détenteur, celui-ci avoue la dette, tandis qu'ici il ne s'agit pas de prestation de serment. Mais, objecta R. Yoḥanan, s'il s'agit du cas d'imposition de serment, le débiteur a le droit de recourir à un délégué du tribunal, auquel il livre sa dette unique (non deux *maneh*)? Or, R. Yoḥanan fonde son objection sur la possibilité de nommer un délégué, même s'il est désigné par le voleur, et il ne faut pas que le volé l'ait désigné. Rab au contraire dit qu'un délégué doit être désigné exclusivement par le volé, non par le voleur. Ce qui confirme l'avis de Rab, c'est que R. Simon b. Eléazar dit aussi : le délégué judiciaire doit être désigné par le volé, non par le voleur. R. Jérémie objecta : comment supposer le cas d'un serment déféré, puisque l'on suppose un aveu spontané de la dette, et non le silence? R. Jérémie pense qu'il devrait être question d'un homme qui ne dit rien, non

1. Tr. *Bava mecia'*, III, 3. 2. C'est conforme à R. Akiba seul; car R. Tarfon n'exige pas le déboursement en cas de doute.

de celui qui avoue ; R. Yossé pense qu'il devrait s'agir de celui qui se tait, non de celui qui jure (c'est donc inconciliable avec le serment déféré). R. Judan au contraire dit : on peut admettre qu'il n'y a pas de distinction entre ceux qui se taisent et ceux qui parlent ; seulement, en cas de vol, R. Tarfon conseille aussi de rendre deux fois pour le doute (par acquit de conscience) ; seulement, pour le dépôt, celui qui se tait bénéficie (n'a rien à payer), et celui qui parle (avoue) perd et paie le double. Le silence est récompensé, comme il est dit ¹ : « Si deux personnes ont confié de l'argent à un tiers, le premier un maneh, et le second le double, puis chacun réclame à ce tiers le double maneh, le dépositaire restitue à chacun un maneh, et le reste en litige sera déposé jusqu'à l'arrivée finale d'Élie (qui décidera). » Le parler fait perdre, comme il vient d'être dit : « Si quelqu'un dit avoir volé l'une de deux personnes sans savoir qui, etc., il devra payer chacune. »

8 (10). Si une femme a fait avec son mari et son fils un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle dit que d'abord son mari est mort, puis son fils, elle est digne de foi². Mais si elle dit : « Mon fils est mort et ensuite mon mari est mort », on ne la croit pas³ ; seulement, on a égard à son assertion, en ce sens que, pour être libérée, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

9. Si elle dit : « Il m'est né un fils dans la province d'outre-mer⁴, seulement il y est mort, puis mon mari est mort », on la croit (et le lévirat aura lieu). Si elle dit : « mon mari est mort, puis mon fils est mort », on ne la croit pas ; mais par égard pour son assertion, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

10. Si elle dit : « dans ce pays d'outre-mer, il m'est né un beau-frère, puis mon mari est mort, ensuite mon beau-frère », ou « d'abord mon beau-frère, puis mon mari », on lui ajoute foi. Si elle a fait avec son mari et son beau-frère un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule, elle dit : « mon mari est mort, puis mon beau-frère », ou : « mon beau-frère est mort, puis mon mari », on ne la croit pas, car une femme n'est pas crue si elle déclare que son beau-frère est mort ; on présume alors que c'est en vue d'être libre d'en épouser un autre ; ni si elle annonce le décès de sa sœur, car c'est peut-être afin d'épouser son beau-frère. De même, nul homme n'est cru s'il dit que son frère est mort, car c'est peut-être en vue d'épouser sa belle-sœur, ni s'il annonce le décès de sa femme, car c'est peut-être pour épouser la sœur de celle-ci.

R. Hanania demanda devant R. Ila : d'après qui la Mischnâ enseigne-t-elle qu'on a égard à l'assertion de la femme seule, en ce qu'elle devra déchausser

1. *Ibid.*, § 4. 2. Ce qui entraîne la dispense du lévirat. 3. Le beau-frère ne l'épousera pas, en ce cas de simple présomption. 4. C'est un avis que rien ne l'obligeait à faire.

le beau-frère ? Est-ce R. Tarfon, et non R. Akiba (lequel est d'avis d'avoir aussi égard au dire de l'adjointe) ? Non, répondit R. Ila, cette mischna est conforme à tous, car ici R. Akiba lui-même est aussi d'avis de ne pas avoir égard au dire de l'adjointe. Pourquoi la Mischnâ distingue-t-elle entre la créance accordée à la femme, aux premiers cas, et celle des cas de la fin ? Pourquoi est-il dit d'abord : si la femme déclare que le décès du mari a précédé celui du fils, on la croit, mais on ne la croit pas si elle a dit que le décès du fils a eu lieu avant celui du mari ; tandis qu'ensuite le contraire a eu lieu, on la croit si elle dit que le fils est mort avant son mari, et on ne la croit pas si elle dit que le mari est mort avant le fils ? Au commencement, il s'agit du passage de l'état libre à celui de belle-sœur soumise au lévirat : on la croit ; mais à la fin, il s'agit d'échapper au lévirat, dont elle est présumée ne pas être encore sortie : on ne la croit pas. En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ (§ 4) confirme l'avis que l'assertion des hommes diffère de celle des femmes, car il est dit : On ne croit pas la femme annonçant le décès du beau-frère afin de se remarier à autrui, ni celle qui annonce le décès de sa sœur mariée au beau-frère afin d'entrer dans sa maison ; or, c'est seulement vrai en l'absence d'enfant (vu l'intérêt qu'elle a de s'exprimer ainsi) ; mais si elle a des enfants, on ne la croit pas.

CHAPITRE XVI

1. Si un mari et la femme adjointe font un voyage d'outre-mer, et que l'on vient annoncer à la première femme la mort du mari, elle ne pourra ni se remarier, ni contracter le lévirat, jusqu'à ce qu'elle sache si la seconde femme est enceinte et mette un fils au monde. Si elle a une belle-mère au loin, elle n'a pas à se préoccuper si celle-ci a eu un autre fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat) ; mais si la belle-mère a quitté le pays étant enceinte, la veuve en question devra se préoccuper si c'est un fils (lui incombant plus tard) ; selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper.

Pourquoi, demanda Rab à R. Hiya le grand, ne suffit-il pas à la femme d'attendre trois mois (comme en tous cas de lévirat), et ne peut-elle pas déchausser aussitôt après ce laps de temps¹ pour être libre ? Ne peut-on invoquer ce dilemme : ou bien l'adjointe aura un fils viable, et alors le déchaussement sera non avenue ; ou l'adjointe n'aura pas de fils viable, et la femme a été libérée d'avance par le déchaussement ? C'est que, fut-il répondu, il a seulement été question d'une attente de trois mois pour la femme même (pour connaître son propre état, si elle est enceinte ou non). Mais encore, au lieu d'attendre sans limite pour savoir si l'adjointe est enceinte, ne suffirait-il pas d'attendre neuf mois et de déchausser aussitôt après, en vertu du même dilemme : ou celle-ci a un enfant viable, et le déchaussement sera non avenue,

1. Cf. ci-dessus, IV, 4.

ou elle n'a pas d'enfant viable, et la femme est libre par suite de la cérémonie? Aussi R. Juda au nom de R. Eléazar dit de la part de R. Hîya le grand que c'est afin d'éviter l'annonce de l'aptitude de la femme à épouser un cohen (si elle n'a pas déchaussé). Les compagnons, au nom de R. Yoḥanan, disent que les Rabbins ne se préoccupent pas de la belle-mère, par déduction de l'expression biblique *lorsque des frères demeurent ensemble* (Deutér. XXV,5), lorsqu'ils habitent ensemble avec certitude, non en cas de doute. « La veuve devra se préoccuper si la belle-mère enceinte aura un fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat); » car alors il y a un seul doute, à savoir si l'enfant est un garçon, ou une fille, et comme il s'agit d'une question d'ordre légal, il faut adopter la mesure la plus sévère en présence du doute. « Selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper; » car on se trouve en présence d'un double doute : on ne sait si l'enfant à venir sera un garçon, ou une fille, et l'on ne sait s'il vivra ou non ; or, en raison de ce double doute, même légal, on adopte la mesure la plus facile (de ne pas s'en préoccuper).

2. Si deux belles-sœurs (femmes de deux frères) disent chacune que leur mari est mort, il est interdit à chacune de se remarier, dans la crainte que le mari de l'autre vive (et que le lévirat doive s'exercer). Si l'une a des témoins et l'autre n'en a pas, celle qui a des témoins en faveur de son dire ne peut pas se marier (puisque le dire de l'autre n'est pas suffisamment prouvé, et le lévirat doit subsister peut-être); tandis que celle qui n'a pas de témoins devient libre (par l'assertion adverse). Si l'une a des enfants, non l'autre¹, celle qui en a devient libre, et celle qui n'en a pas reste interdite. Si (au premier cas) les dites belles-sœurs ont épousé les beaux-frères, qui ensuite sont morts, il leur est interdit de se remarier à nouveau². R. Eléazar dit : puisqu'il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui.

Lorsque de deux belles-sœurs l'une a des fils et des témoins confirmant son assertion, tandis que l'autre n'a rien, ni fils, ni témoins, chacune d'elles est libre et échappe au lévirat, l'une en raison de la présence de ses fils et la seconde par des témoins confirmant le décès du mari de l'autre³. Pourquoi R. Eléazar dit-il : « Comme il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui »? Est-ce parce qu'il est d'avis qu'aucune d'elles (considérée comme adjointe par rapport à l'autre) n'est soupçonnée de mettre l'adjointe complètement en défaut, et son témoignage est valable ? (Ou est-ce que, ne voulant pas se mettre elle-même en faute, cette confiance est réversible sur l'autre belle-sœur?) On peut résoudre cette

1. L'assertion d'aucune des deux n'étant confirmée par témoins. 2. Pour chacune, il est à craindre de nouveau que l'époux de la belle-sœur vive encore; il leur a été permis d'épouser leurs beaux-frères, parce qu'on croit chaque femme en ce qu'elle déclare le décès de son mari, mais non comme belle-sœur. 3. *Tossefta* à ce traité, ch. XIV.

question à l'aide de ce qu'il est dit ¹ : « Si une femme, ayant fait un voyage d'outre-mer avec son mari, vient dire qu'il est mort, on la croit, et elle peut se remarier ; mais la femme adjointe reste interdite. » Or, on a expliqué cet interdit en disant que la femme est capable de se mettre en faute pour pousser l'adjointe au mal ; pourtant, R. Éléazar ne s'oppose pas à cet avis (il admet aussi de ne pas ajouter foi à l'assertion d'une femme, en ce qui concerne une compagne) ; il faut donc s'en tenir au seul motif que la femme ne voudra pas se mettre elle-même en faute, et rejeter l'idée qu'elle serait incapable de mettre l'adjointe tout à fait en défaut. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait reçu de son mari d'outre-mer un acte de divorce (et qu'au lieu d'invoquer ce motif de liberté, elle argue de la mort de son mari, afin de mettre l'adjointe en défaut) ? Cette hypothèse n'est pas fondée ; car, à la femme faisant cette fausse déclaration, il pourrait arriver de se remarier avec un cohen (union interdite à une répudiée). Cependant, remarque R. Aba b. Zimna, la possibilité du mariage avec un cohen n'est pas encore une garantie suffisante, car la femme est capable de s'exposer à avoir d'une union interdite des enfants profanés, pour provoquer son adjointe à avoir des enfants illégitimes.

3. L'attestation de décès n'est valable que si elle se rapporte à la vue du visage avec le nez ; les signes distinctifs sur le corps, ou sur les vêtements, ne suffisent pas à cet effet. De même, l'attestation n'est valable que si l'on a vu quelqu'un expirer ; il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés (transpercé), ou pendu, ou au moment où une bête fauve le dévorait. L'attestation n'est valable aussi que pour un cadavre mort depuis trois jours au plus (après quoi, il se décompose). R. Juda b. Bava dit : il faut distinguer entre les gens, le lieu et le temps.

R. Juda dit : outre le nez, il doit y avoir des mâchoires. Cette reconnaissance exigible est conforme à ce qu'a dit R. Jérémie au nom de Rab ; ce verset (Isaïe, III, 9), *la reconnaissance² de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion au nez (qui sert à distinguer les personnes). R. Hya b. Aba dit ³ : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre une emplâtre (asplenium) sur le nez, et on ne le reconnaîtra pas. Ainsi, un jour, sous le consulat d'Ursicinus, les habitants de Sephoris étaient effrayés du gouverneur ; ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut plus. A la fin, une méchante langue les dénonça, et aussitôt ils furent tous pris. Il est écrit (II Chroniques, XIII, 17) : *Abia et son peuple les battirent et en firent un fort grand carnage*. L'extension visée par ce dernier terme, dit R. Aba b. Cahana, se réfère à ce que ce tyran enleva le moyen de distinguer la face des Israélites, à savoir le nez ⁴, quoiqu'il soit désigné dans la Bible par les mots « la reconnaissance de leur visage etc. » R. Amé dit que

1. Plus haut, XV, 7. 2. Le sens ordinaire est : *l'impudence*. L'exégète recourt ici au sens littéral. 3. J., tr. *Sôta*, IX, 3 ; Rabba à Genèse, ch. 65 et 73. 4. Rabba à Lévitique, ch. 33.

le gouverneur se contenta de les faire veiller (même les femmes) pendant trois jours, au point de les défigurer (de les enlaidir). C'est pourquoi il est écrit (Jérémie, XV, 8) : *Tes veuves ont souffert grandement de la douleur des jours*¹. On a enseigné en effet : on ne peut attester la reconnaissance d'un visage que si le nez est encore présent². Il est écrit (II Chroniques, XIII, 20) : *Jéroboam n'eut plus de force durant la vie d'Abias ; l'Éternel le frappa, et il mourut*. Or, dit R. Samuel, on avait cru à tort Jéroboam frappé (lequel a vécu bien après Abias, selon I Rois, XV, 9) ; Abia au contraire fut frappé³. Et pourquoi le fut-il ? C'est, dit R. Yoḥanan, pour avoir fait rougir Jéroboam en public, comme il est dit (II Chron. XIII, 8) : *Vous êtes en grande foule, vous avez près de vous les veaux d'or que Jéroboam vous a érigés pour dieux*. Selon Resch Lakisch, Abia fut puni pour avoir méprisé Aḥia le Silonite, comme il est dit (ib. 7) : *et des gens sans valeur se réunirent près de lui* (qualification qu'Abia eut tort de donner à Aḥia). Selon les autres sages, il fut puni pour avoir eu en main une idole, qu'il n'a pas brûlée, comme il est dit (ib, 19) : *Abia poursuivit Jéroboam et lui conquiert des villes, Bethel et ses environs* (où il aurait dû détruire un des veaux d'or) ; or, il est dit (I Rois, XII, 29) : *il en mit un* (veau d'or) *à Beth-El, et il mit l'autre à Dan*.

« Les signes distinctifs sur le corps ou sur les vêtements, dit la Mischnâ, ne suffisent pas à cet effet ». Mais n'est-il pas enseigné : « On sait qu'il faut restituer à son prochain la perte qu'il a éprouvée en route, en raison de l'expression à toute perte de ton frère, aussi bien du corps que des vêtements » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il faut s'attacher aux signes) ? Ici, il faut tenir compte de cette différence qu'après décès les signes extérieurs changent d'ordinaire. Quant à l'assertion de la Mischnâ « de pouvoir attester une mort après trois jours », on veut dire qu'elle est interdite après ce laps de temps. — ⁴.

« Il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés », est-il dit : on peut admettre qu'après avoir été brûlé par un fer chauffé à blanc, le blessé a guéri. Pour « le pendu », on peut supposer qu'une femme compatissante, *Matrona*, a passé près de lui et l'a détaché à temps. Ni même « lorsqu'une bête fauve le dévorait » ; car on peut encore supposer l'intervention de la miséricorde céleste à ce moment du péril. Lorsqu'on voit un homme tomber à la fosse aux lions, on ne peut pourtant pas attester son décès, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Daniel. En voyant un homme tomber dans la fournaise ardente, on ne peut pas certifier qu'il est mort, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Ḥanania, Micael et Azaria. Si enfin il est tombé dans une fosse pleine de serpents et de scorpions, on ne peut pas affirmer son décès ; car, dit R. Juḏa b. Bava, c'est peut-être un compagnon savant, habile à se guérir des

1. En jouant sur les termes, surtout le dernier, l'exégète détourne ce verset de son vrai sens, qui est : « J'ai multiplié ses veuves plus que le sable de la mer. » (*Yam* et non *Yôm*). 2. Les visages étant défigurés, on ne pouvait plus rien attester à leur sujet. 3. Rabba sur Ruth, ch. 7. 4. Suit un passage que l'on trouve déjà au tr. *Mo'ed Qaton*, III, 5 (t. VI, p. 331).

morsures. Même lorsqu'un homme est tombé dans un bassin d'eau bouillante ou d'huile bouillante, on ne peut pas attester qu'il en soit mort. Selon R. Aba, on peut affirmer ce décès pour celui qui est tombé dans l'huile bouillante (laquelle brûle mortellement), mais on ne peut pas l'affirmer pour l'eau (à laquelle on échappe parfois). Au sujet de l'avis de R. Juda b. Bava, R. Zeira ou R. Hananel dit au nom de Rab que cet avis sert de règle (que tout dépend des circonstances de lieu et de temps). L'assertion de ne plus pouvoir reconnaître un décédé après trois jours, est contestée ; car R. Jérémie raconte qu'un homme étant tombé dans le Jourdain, on l'en a retiré après dix-sept jours, et il a été reconnu, grâce à l'inaltération des traits par le contact de l'eau froide ; la veuve put se remarier.

4. Si quelqu'un tombe à l'eau, qu'elle soit enclose ou non, sa veuve reste interdite ; car, dit R. Meir, on a vu quelqu'un tomber dans une grande citerne et remonter au bout de trois jours. Par contre, R. Yossé raconte qu'un aveugle étant descendu se baigner dans une caverne suivi de son conducteur, ils restèrent dans l'eau jusqu'à ce qu'ils expirèrent ; à la suite de quoi, leurs femmes purent se marier. Une autre fois, il arriva à Essia (? Essa') de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne ; il se noya, et l'on n'en ramena que le pied. Sur quoi, les sages ont énoncé cette règle : lorsqu'en un tel cas, le pied a plus que le genou, la veuve peut se remarier (il y a certitude de décès), mais elle ne le peut pas si ce pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou (ainsi estropié, on peut survivre).

« Si quelqu'un tombe à l'eau, est-il dit, la veuve reste interdite en tous cas. » Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, lorsque l'eau est sans limite (si l'on n'en voit pas les bornes), la femme n'est pas libre (le mari a pu s'échapper à une distance inconnue) ; mais lorsque l'eau est bornée de toute parts (que la noyade est certaine), la femme est libre de se remarier. Cependant, dit R. Meir, il est arrivé à quelqu'un, tombé dans un grand fossé d'eau, d'en remonter au bout de trois jours ? C'est là un fait miraculeux, lui fut répondu, dont on ne tient pas compte pour la généralité. Rabbi raconte qu'il est arrivé à deux hommes d'entrer dans le Jourdain pour y poser des filets ; vers le soir, l'un d'eux apercevant un réservoir à poissons (moins profond) y entra, et lorsqu'il voulut en sortir, il ne trouva plus l'entrée de cette grotte : son compagnon, ne le revoyant plus, resta auprès de l'entrée le temps pendant lequel la mort par asphyxie serait certaine ; puis il alla raconter à la famille de son compagnon que celui-ci avait rendu l'âme. Le lendemain matin, aux premiers rayons du soleil, l'homme (resté dans l'eau jusqu'au cou) trouva l'entrée de la grotte, la quitta, rentra chez lui et trouva sa maison en deuil. R. Akiba dit : Il m'est arrivé de faire un voyage sur la grande mer (la Médi-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 38 et 308.

terranée), et ayant vu sombrer un navire en mer, je m'apitoyais sur le sort d'un savant¹ qui s'y trouvait : arrivé à Magaza de Cappadoce², j'ai vu ce savant venir au devant de moi et m'adresser des questions. Mon fils, lui dis-je, comment t'es-tu sauvé? Mon maître, me répondit-il, une vague après l'autre m'a enlevé, et chacune m'a arraché à l'autre, jusqu'à ce que la dernière m'ait rejeté sur le rivage. En ce moment, je me suis écrié : combien sont vraies les paroles des sages qui affirment qu'au cas où l'eau est sans bornes, la femme reste interdite (vu la possibilité d'avoir échappé plus loin) ; c'est seulement au cas où l'on voit les limites de l'eau, que le décès est certain, et que la femme est libre de se remarier. R. Abahou dit : si la mer est dans son calme, γαλήνη³, et qu'après l'avoir vue aux quatre points cardinaux (sans obstacle), on ne voit plus d'être vivant à la surface, on peut attester le décès, et la femme sera libre. — « Une autre fois, il arriva à Essia, est-il dit, de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne, il se noya, et l'on ne ramena que le pied ; etc. La femme n'est pas libre si le pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou. » On raconte en effet qu'on croyait un homme mort dans ces conditions, dont on n'avait retrouvé que le bas du pied ; et lorsqu'un jour on se mit à la recherche d'éponges à couper sur le littoral, on retrouva l'homme établi comme changeur à Acco. R. Hagaï demanda en présence de R. Yossé : tout en permettant à la femme de se remarier, si le pied trouvé est coupé plus haut que le genou, n'y a-t-il pas lieu de la faire attendre que l'homme soit certainement mort des suites de cette perte, savoir au bout d'un an ? C'est vrai, répondit R. Yossé, et c'est aussi mon avis.

5. Il suffit (pour l'attester) avoir entendu dire par des femmes qu'un tel est mort. R. Juda dit : il suffit pour cela d'avoir entendu dire à des enfants qu'ils vont déplorer et enterrer un tel, soit qu'ils aient eu l'intention de provoquer ce témoignage, soit qu'ils ne l'aient pas eue. R. Juda b. Bava dit : par un israélite, une telle assertion est valable même lorsqu'elle a été faite avec une intention⁴ ; mais un tel témoignage fait avec une arrière-pensée n'est pas valable s'il s'agit d'un païen.

Lorsqu'on a entendu la voix d'une pleureuse déplorer la mort d'un tel, c'est une certitude de décès, et le plus valable des témoignages. Si l'on a entendu dire par l'un des préposés du gouvernement, ou géoliers, *comentariensis*, qu'un tel est mort, ou qu'un tel a été tué, cela ne suffit pas pour permettre à la femme de se remarier. Mais si l'on a entendu dire par un tribunal composé de trois juges qu'un tel est mort, ou a été tué (par condamnation), c'est un fait véridique, et la femme est libérée. Il en est de même, si l'on a entendu dire qu'un tel est perdu, ou a été détaché, ou n'est plus de ce monde. L'expression « un tel est perdu » équivaut à dire : il s'est échappé du monde ; l'expression

1. C'est R. Méir, selon le passage correspondant du T. *Babli* (f. 121^a). 2. Neubauer, p. 348. 3. Cf. t. IV, p. 307. 4. Soit pour que le témoignage ait lieu par un homme, soit pour libérer une femme en vue d'un mariage.

« un tel s'est détaché » équivaut à dire : d'un tel, le manger s'est détaché (en signe d'inanition) ; enfin l'expression « un tel n'est plus de ce monde » équivaut à dire : son souffle de vie l'a quitté¹. Qu'en est-il au cas où l'on voit le navire de quelqu'un sombrer en mer? (N'est-ce pas une certitude de décès?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba b. Zabda au nom de Rab : il est arrivé à Aba Simi que son vaisseau a fait naufrage, mais il n'était pas sur son vaisseau ; il en sera de même ici à la vue d'un naufrage (cette vue ne suffit pas pour attester le décès du maître).

Qu'appelle-t-on « témoignage fait avec une arrière pensée » (entraînant l'invalidité)? C'est par exemple, dit R. Yoḥanan, le fait de rappeler qu'un tel, décédé, a une femme (afin de la libérer) ; selon Resch Lakisch, cela arrive lorsqu'à la demande de nouvelles d'un tel et tel², le témoin répond que cet homme est décédé. R. Ḥagaï dit à R. Josué b. Lévi : mon maître se souvient sans doute s'être trouvé devant une assemblée composée de trente et quelques vieillards (docteurs)³, qui insistaient tous auprès de R. Oschia pour qu'il acceptât de suite l'avis de Resch Lakisch ; mais R. Oschia ne put s'y résoudre (de considérer une telle attestation comme faite avec une arrière-pensée). R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda b. Bava dans la Mischnâ, qu'une telle assertion d'un israélite est valable si elle a été faite avec intention, ne sert pas de règle (il en est de même s'il n'y a pas eu d'intention). C'est aussi l'avis des sages, puisque R. Samuel ou R. Abahou, ou R. Akiba b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : il est inutile d'examiner les témoins annonçant un décès, en les interrogeant et scrutant (de même ici on ne se préoccupe pas de l'intention). Ainsi, quelqu'un étant venu devant R. Tarfon attester un décès, pour que la femme puisse se remarier, R. Tarfon lui dit : « Mon fils, puisque tu viens témoigner de cette mort pour libérer la femme, comment ce fait est-il survenu? L'homme en question se trouvait avec nous, en compagnie ; voyant arriver une troupe de brigands qui tombait sur nous, il se suspendit à une branche d'olivier, l'arracha, et ainsi muni il a poursuivi les brigands, puis est revenu au milieu de nous. Sur ce, je le complimentai et lui dis qu'il valait un lion. « Tu as bien fait allusion à mon nom, me dit-il, puisque dans ma ville on me nomme Yoḥanan b. Jonathan, dit le lion, du village de Siḥlah⁴. — Tu as bien dit mon fils, lui dis-je, Jonathan b. Yoḥanan, lion, du village de Siḥlah. Non, me dit-il, c'est Yoḥanan b. Jonathan, pas autrement. Quelque temps après, ce Yoḥanan tomba malade et mourut. » Ce témoignage fut l'objet d'une enquête de la part de R. Tarfon, qui, satisfait, permit à la veuve de se remarier (donc, selon lui, contrairement à R. Akiba, on soumet à l'enquête l'attestation de décès). Est-ce à dire que, même selon R. Tarfon, l'attestation de décès n'entraîne pas l'enquête, et qu'il y a eu, il est vrai, interrogation détaillée, parce qu'elle ne peut pas nuire? C'est que l'on trouve un enseignement où il est dit :

1. Toutes ces façons de s'exprimer attestent le décès et libèrent la veuve. 2. Ci-après, § 9, fin. 3. Même tour de phrase au tr. *Meghilla*, I, 7 (t. VI, p. 206). 4. Cf. Hoffmann, *Mar Samuel*, p. 7, n. 2.

1) 9. La cause pour le mariage
consanguinité

[U... no parole
He sona... t...
ou...]

il est inutile d'examiner un témoignage de décès par une enquête, ou en scrutant les témoins, à l'opposé de l'avis de R. Tarfon; il en résulte que, d'après ce dernier, l'enquête par examen est exigible.

6. Il est permis d'attester ce que l'on a vu à la clarté d'une lumière, ou de la lune; il est permis à une femme de se remarier, n'aurait-elle eu avis de décès que par une voix en l'air (un écho). Ainsi, il est arrivé à quelqu'un, placé au sommet d'une montagne, de dire qu'un tel fils d'un tel né dans telle localité est mort; lorsqu'on parvint à ce sommet, l'on n'y trouva personne, et pourtant il fut permis à la veuve de se remarier. Une autre fois, il est arrivé dans la localité de Galmon¹ que l'on a entendu dire: « Moi un tel, fils d'un tel, suis mordu par un serpent, et je meurs. » Arrivé près du cadavre, les habitants ne le reconnurent plus; et pourtant il fut permis à sa veuve de se remarier (par suite de l'audition de la voix en l'air).

R. Hanina dit: R. Jonathan m'a appris qu'il suffit, il est vrai, d'avoir entendu une voix sur la montagne; mais encore faut-il avoir aperçu l'image (pupa) d'un homme². R. Aha dit au nom de R. Hinenà qu'il a été enseigné ailleurs³: Si quelqu'un, ayant été jeté dans un fossé, s'écrie: « que celui qui entend ma voix écrive de ma part un acte de divorce à ma femme », on devra écrire cet acte et le remettre à la femme. Sur quoi R. Jonathan ajoute: il faut du moins avoir vu une image (reflet) d'homme. Toutefois, dit R. Aha au nom de R. Hanina, c'est seulement vrai aux champs; mais en ville, l'image même est inutile. Mais ne vient-on pas de dire que cette vue est exigible à propos d'un homme tombé dans un fossé, ce qui est forcément en ville? C'est que, répondit R. Aboun, les démons se trouvent aussi bien dans les fossés (ou puits en ville), qu'aux champs. On a enseigné ailleurs⁴: « Si le séducteur est un simple particulier, זכור, et n'eût-il induit au mal qu'un simple particulier, la pénalité est aussi grave. » Est-ce à dire que si c'est un savant, il n'est pas coupable? C'est une hypothèse inadmissible; car si c'est un sage, il ne sera pas un séducteur, et il ne se laissera pas induire en erreur. Quel procédé employait-on pour arriver par ruse à convaincre le coupable? On cache (pour épier le séducteur) deux témoins dans une chambre au fond, et l'on place l'accusé dans la chambre extérieure; on laisse une lumière brûler près de lui, pour qu'on puisse en même temps le voir et entendre sa voix. C'est ainsi que l'on a dit pour Ben-Sotada à Lydda; on cacha, pour l'épier, deux savants, puis on l'amena devant le tribunal (qui le condamna), et il fut lapidé⁵. Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnà dispense de voir l'homme lui-même? Ici c'est différent, parce que le témoin atteste l'avoir vu. Pourquoi,

1. Neubauer, ib., p. 275. 2. De crainte d'avoir été l'objet d'une illusion par un démon: la vue seule de l'image donne la certitude du contraire. 3. Mischnà, tr. Guittin, VI, 8. 4. Tr. Synhédrin, VII, 10 (12). 5. Derenbourg, Essai, etc., pp. 468-9.

de l'homme
simple [7]

au sujet de l'induction à l'idolâtrie, l'attestation du témoin disant l'avoir vu ne suffit-elle pas ? On aposte deux hommes pour que le séducteur ne puisse faire de propagande et aller ailleurs entraîner d'autres personnes à sa suite. On a enseigné ailleurs ¹ : Lorsqu'en apportant un acte de divorce on le perd, si on le retrouve de suite, il reste valable ; plus tard, il n'a plus de valeur. On entend par « retrouvé de suite, » dit R. Yoḥanan, aussi longtemps que trois personnes n'ont pas passé là. Si un païen a passé, qu'en est-il ? On peut répondre à ceci par ce fait : Ada b. Hana apportant un tel acte, le perdit ; un marchand sarrazin le trouva ; on soumit le fait aux rabbins qui déclarèrent l'acte valable. Cela prouve que, malgré le passage du païen, l'acte est valable. Dire que l'on connaît l'acte par un signe, comme de dire qu'il se compose de deux ou trois lignes, est insuffisant ; mais c'est un signe bien distinct qu'il y a une H ponctuée. R. Zeira demanda devant R. Mena : pourquoi l'acte retrouvé plus tard est-il impropre au divorce ? Il peut s'appliquer à une autre personne portant le même nom. Si après avoir cherché partout, on ne trouve pas d'autre homme du même nom, qu'en est-il ? On ne saurait invoquer la gravité des unions illicites, puisqu'il est dit ici : « On n'y trouva personne, et pourtant la veuve put se remarier ; » puis : « On ne le reconnut plus, et pourtant la veuve put se remarier » ? Voici, répondit R. Mena, ce que m'a dit R. Samey ou R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Hiya : Si l'homme avait en mains deux actes, l'un valable et l'autre impropre, qu'il perd celui qui est valable et jette celui qui est impropre, lorsqu'on le retrouve de suite, on peut encore reconnaître l'acte valable ; mais lorsqu'il s'est passé un peu de temps, il y a lieu de craindre d'avoir retrouvé l'acte impropre.

7. R. Aḳiba dit : lorsque je suis descendu à Nehardea pour rendre l'année embolismique, j'ai reçu la visite de Nehemie habitant de Beth-Delia, qui me raconta avoir entendu exprimer l'interdiction à une femme de se remarier en Palestine, lorsque le décès de son mari est attesté par un seul témoin ; c'est l'avis des docteurs, contraire à celui de R. Juda b. Bava seul. Je lui ai ajouté que cet avis est exact. Il reprit alors et m'invita à leur dire en son nom : « Vous savez que cette province est infestée par des troupes de guerre (dangereuses) ; j'ai appris, par tradition de R. Gamaliel l'ancien, qu'il est permis d'épouser une femme sur l'avis du décès de son mari énoncé par un seul témoin. » Lorsqu'à mon tour je suis venu exposer son dire devant R. Gamaliel, il s'est réjoui de mes paroles, et m'a dit qu'il est heureux de voir confirmé l'avis de R. Juda b. Bava.

Sur ces entrefaites, R. Gamaliel se souvint qu'il y avait eu des massacres à Thel-Arza ² ; après quoi, R. Gamaliel l'ancien autorisa les veuves à se remarier, sur l'assertion du décès par un seul témoin. Depuis lors,

1. Tr. *Guittin*, III, 3. 2. Littéralement : la colline aux cadavres.

il a été décidé qu'un seul témoignage annonçant le décès du mari suffit pour permettre à une veuve de se remarier, ou l'attestation d'un seul témoin qui l'avait appris d'un autre, ou d'un esclave, ou d'une femme, ou d'une servante.

(8). R. Eléazar et R. Yoschia ne permettent pas à la veuve de se remarier sur l'avis d'un seul témoin. R. Akiba n'admet pas non plus comme valable l'attestation faite d'après l'avis d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou de proches parents.

(9). On lui répliqua : Il est arrivé à des lévites de se rendre à Çoar, la ville des Palmiers; et comme l'un d'eux tomba malade en route, on l'apporta dans une auberge (fondouq); à leur retour, ils demandèrent après leur compagnon à l'aubergiste, qui leur répondit qu'après le décès de cet homme elle l'avait fait enterrer. A la suite de quoi, sa veuve fut autorisée à se remarier. Or, fit-on observer (aux préopinants), est-ce qu'une femme ou fille de cohen ne serait pas aussi digne de foi qu'une aubergiste? Non, répliqua-t-il, l'assertion de cette dernière sera aussi digne de foi que celle de l'aubergiste, lorsqu'une veuve pourra (comme celle-ci) apporter aux réclamants le bâton de voyage du défunt, son sac, et jusqu'au livre de Loi qu'il avait eu en main.

Si l'on trouve dans un acte (non confirmé) qu'un tel est mort ou a été tué, R. Jérémie permet à la femme de se remarier; R. Aboun b. Cahana l'interdit. Chacun de ces avis est appuyé sur un enseignement. L'avis de R. Jérémie est confirmé par la déduction tirée de l'expression *par la bouche des témoins*, concluant à ce qu'il n'est pas tenu compte de leur écrit, ni de l'intervention d'un interprète (le tribunal doit comprendre directement la déposition faite devant lui), ni de l'attestation transmise par un autre témoin (indirecte). Est-ce à dire maintenant qu'une femme n'est pas libre de se remarier à la suite d'une attestation indirecte de décès, contrairement à notre Mischnâ, qui l'admet à titre de présomption générale? De même, par conséquent, il leur est permis de se remarier à la suite d'un écrit qui atteste le décès du mari, ainsi qu'à la suite d'un tel avis traduit par un interprète. Un enseignement confirme l'avis de R. Aboun b. Cahana, puisqu'il est dit : l'attestation verbale a tantôt plus de valeur que celle d'un contrat, et tantôt celui-ci a plus de valeur que les témoins. Ainsi, lorsque des témoins attestent un décès, la femme peut se remarier; mais si ce même fait est écrit dans un acte, la femme n'est pas libre. D'autre part, l'acte écrit vaut plus que les témoignages en ce cas¹ : lorsqu'un prêt a été effectué par devant témoins, le créancier peut seulement recourir aux biens mobiliers pour se faire payer; mais s'il a prêté sur contrat, il peut même réclamer son dû sur les immeubles.

Contre l'assertion de R. Eléazar et R. Josué (§ 8), on a objecté ceci : n'est-

1. Mischnâ, tr. *Bava bathra*, X, 8.

il pas enseigné (§ 7) que ce témoignage suffit pour permettre à la veuve de se remarier, si l'attestation émane de quelqu'un, qui l'apprend d'un autre, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou des parents? Pourquoi donc ici ne l'admet-on pas? C'est conforme à la précédente Mischnâ (et dépend d'une décision postérieure).

L'aubergiste est crue si elle remet le bâton de voyage du défunt, les sandales, la ceinture (funda) et jusqu'au livre de la Loi. C'est que, dit R. Aha, au nom de R. Hanina, on la considère comme une sage-femme, que pour les naissances on croit sur le champ (en ce qu'elle déclare quel est l'aîné de deux jumeaux). Selon R. Samuel b. Susarta, on la croit à l'égal d'un païen qui s'exprime avec simplicité (sans arrière-pensée, puisqu'il n'en sait pas les conséquences). Un personnage (ἄριστος) demanda devant R. Mena : n'est-ce pas opposé à l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit ¹ : on considère comme une réponse faite avec intention celle qui est faite lorsqu'on demande des nouvelles de quelqu'un? D'après lui, en effet, il ne faut pas admettre l'explication donnée par R. Samuel b. Susarta, mais celle de R. Hanina, savoir que l'on considère l'aubergiste à l'égal d'une sage-femme, que l'on croit sur le champ.

1. Ci-dessus, § 5.

TRAITÉ SOTA

(De la femme soupçonnée d'adultère)

CHAPITRE I

1. Si un mari a exprimé ses sentiments de jalousie à l'égard de sa femme, R. Eléazar lui prescrit de l'exprimer par devant deux témoins (pour pouvoir ensuite faire boire à la femme l'eau d'épreuve) ; il peut lui faire boire l'eau d'épreuve sur l'attestation d'un seul témoin (qu'en dépit de sa défense à la femme de se trouver enfermée seule avec tel ou tel étranger, elle s'y est trouvée), ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. R. Josué dit : il faut que sa jalousie ait été exprimée par devant deux témoins (afin de pouvoir donner une suite légale à son interdiction), et il ne peut soumettre la femme à l'eau d'épreuve que sur l'assertion de deux témoins (déclarant qu'elle a désobéi au mari).

Comme il est écrit (Nombres, V, 14) : *une pensée¹ de jalousie a passé sur lui, et il soupçonne sa femme*, de tels sentiments de jalousie ne devront être exprimés, ni par plaisanterie, ni par simple bavardage, ni à la légère, ni à la suite d'une discussion, mais comme l'expression d'une crainte religieuse (comme un conseil de rentrer dans la bonne voie). Si, sans tenir compte de ces défenses, le mari a exprimé sa jalousie à la suite de l'un des cas précités, quelle sera la règle ? Est-ce seulement en principe qu'une telle expression ne doit pas avoir lieu ? Ou est-ce jusqu'à annuler l'effet d'une telle expression de jalousie que l'interdit a été prononcé ? Et il en résulterait comme conséquence que, dans la première hypothèse, l'effet de la jalousie aura une suite juridique, et dans la seconde hypothèse, l'effet serait annulé ? En ce point, fut-il répondu, on se conforme à la règle générale, disant qu'en tout lieu où la Bible emploie le terme *précepte*, ou *loi* (comme en ce cas), la déduction est formelle ; et s'il n'en est pas tenu compte, l'effet est annulé. R. Josué dit au nom de R. Eleazar : le mari est tenu d'accuser sa femme en cas de soupçon ; mais, en son propre nom, R. Josué ajoute que l'accusation est facultative. R. Eleazar b. R. Yossé dit devant R. Yossa : l'avis de R. Eleazar est conforme à l'école de Schammaï, et celui de R. Josué est conforme à celui de l'école de Hillel. Le premier avis est conforme à celui des Schamaïtes, comme il est dit² : « D'après l'école de Schammaï, on ne doit pas répudier sa femme, à moins d'avoir à lui reprocher une faute de relation illicite. » Si la femme a été trouvée dans une tenue blâmable (sujette au doute), le mari ne devra pas la répudier, puisqu'il n'y a pas là un cas formel de relation illicite ; il ne pourra pas non plus la garder en cet

1. Elle implique un mouvement réfléchi, sérieux. 2. Tr. *Guittin*, IX, 10. Cf. *Sifri*, n° 269.

état de suspicion ; c'est pourquoi il se trouve dans l'obligation de la mettre en accusation devant le tribunal (chargé d'éclaircir le cas). Cependant, n'a-t-on pas enseigné au nom des Schammaïtes (dans une Braïtha) qu'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite ; mais il s'étend aussi à la femme qui sort les cheveux défaits, ou ayant les côtés de sa robe déchirés jusqu'à la nudité, ou ayant les bras nus, en raison de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *S'il remarque en elle quelque chose de matstant ?* (N'en résulte-il pas qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation ?) C'est vrai, répondit R. Mena, lorsque des témoins l'affirment ; tandis qu'ici il est question du cas où une telle tenue, vue par le mari, n'a pas été confirmée par des témoins. L'avis de R. Josué est semblable à celui de l'école de Hillel, car « selon l'école de Hillel, la répudiation peut avoir lieu pour une cause minime, la femme eût-elle seulement laissé brûler un mets ¹. » Voilà pourquoi le mari a la latitude d'accuser la femme s'il le veut, ou de la répudier s'il le préfère.

R. Eléazar (dans la Mischnâ) prescrit que l'expression de la jalousie devra être faite devant deux témoins (pour qu'elle soit effective), par déduction du verset (ibid.) : *s'il remarque en elle un sujet blâmable* (littéralement : *nudité de parole*) ; là, le terme *nudité* vise l'action de se cacher (ou l'acheminement vers le mal), et le terme *parole* a en vue l'expression de la jalousie (qui en est la conséquence). Or, de l'analogie entre le mot *parole* usité ici et le même mot employé ailleurs (ibid. XIX, 4), on conclut à l'assimilation au point de vue juridique ; et, comme pour le second, la confirmation est exigible par deux témoins, elle l'est aussi pour la parole en question ici, ou l'expression de la jalousie maritale. — « Le mari peut lui faire boire l'eau d'épreuve, est-il dit, sur l'attestation d'un seul témoin, ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. » Même dans ce dernier cas, en vertu de l'expression *elle est devenue infidèle* (Nombres, V, 12), le mari peut faire boire à la femme, selon les conditions faites avec elle (selon les menaces qu'il lui avait adressées) par devant témoins. On a enseigné que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar² : le mari peut avoir exprimé ses sentiments de jalousie devant un seul témoin, ou sur sa propre assertion d'avoir vu la femme en faute ; mais, pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut la confirmation de deux témoins ; car il est dit (au sujet de l'acte de se cacher) : « Si l'on a trouvé (remarqué) un sujet blâmable. » Or, nulle part la « trouvaille » n'est constatée qu'en présence de deux témoins. La propre assertion du mari suffit au besoin pour contraindre la femme de boire ; car l'expression *elle lui a été infidèle* se réfère à la jalousie maritale³. Quel compte R. Eléazar tient-il alors de l'analogie à tirer de l'emploi conforme des mots *parole* (invoké pré-

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 11 (f. 49^a). 2. A l'inverse du texte de la Mischnâ. V. *Tossefia* à ce traité, ch. V. 3. Cette phrase, qui dans les éditions se trouve plus bas, est placée ici, comme corollaire de l'opinion de R. Yossé, par le commentateur *Phé Mosché*.

cédemment)? Ce terme vise l'action qui mène d'ordinaire à une relation illicite (l'acte de se cacher, et non l'expression de la jalousie).

Comme le mari peut faire boire la femme sur sa propre assertion, le peut-il aussi sur l'assertion d'un seul témoin? Oui, par raisonnement *a fortiori* : si l'assertion même du mari, qui n'entraîne pas la contrainte d'un serment en cas de négation complète d'une dette d'argent, suffit à obliger la femme de boire l'eau d'épreuve ; à plus forte raison, cette obligation naît de l'assertion d'un témoin susceptible d'entraîner la contrainte d'un serment pour négation d'une dette (s'il déclare l'avoir vu s'enfermer pour se cacher). Est-ce que la déclaration analogue d'un parent de la femme entraîne la même conséquence judiciaire? Certes, puisqu'elle n'a pas de plus proche parent que son mari (dont la déclaration est valable). Est-ce que la déclaration indirecte d'un témoin, transmise par un autre témoin, entraîne l'obligation de faire boire par la femme l'eau d'épreuve? Certes ; et comment peut-on en douter, car cette déclaration, même indirecte, ne saurait avoir moins de poids que celle d'un parent (non admis d'ordinaire comme témoin). Le doute pourtant est possible, car le parent est bien inapte à témoigner en ce moment (en raison d'une parenté actuelle), et il peut le devenir plus tard (lorsqu'à la suite d'un décès par exemple la relation cesse), tandis qu'un témoignage indirect par autrui n'aura jamais de valeur légale, ni maintenant, ni plus tard (la question n'est pas résolue).

Pourquoi R. Josué (dans la Mischnâ) exige-t-il deux témoins? Il déduit du verset « s'il a trouvé en elle un sujet blâmable », que le mot *parole* (sujet) s'applique à l'expression de la jalousie ; et comme, d'autre part, le mot *trouvé* implique la présence de deux témoins, le reste devra avoir eu lieu dans les mêmes conditions juridiques. A quelle déduction R. Josué applique-t-il le mot *blâmable* (littéralement : une nudité)? Ce mot, selon lui, a en vue le fait accompli à la suite de la *parole*, ou expression de la jalousie (savoir : l'acte de s'enfermer pour se cacher en raison de la relation illicite). Mais, objectèrent les sages sur les paroles de R. Yossé b. Juda, n'est-il pas à craindre que cette accusation n'ait pas de fin, et que le mari argue lui avoir exprimé sa jalousie, en raison de sa haine pour elle, et qu'amenant des témoins qui constatent l'isolement de la femme renfermée, il n'en prenne prétexte pour faire perdre à sa femme la Kethoubah lors de la répudiation (si elle refuse de boire l'eau d'épreuve)? Cette objection n'est pas fondée, réplique R. Yossé ; car, à quoi bon s'est-elle enfermée (elle est déjà coupable de ce chef). La précédente objection (que la femme est exposée sans fin aux accusations du mari) est applicable au commencement de la Mischnâ, car R. Eleazar admet comme véridique la propre assertion du mari, et il dépend de celui-ci d'exprimer à la femme (devant 2 témoins) sa jalousie, puis de déclarer l'avoir vue enfermée, afin de la déposséder de sa Kethoubah en cas de répudiation. R. Mena dit : cette objection est admissible même d'après le second avis (disant qu'après l'expression de la jalousie, énoncée par le mari

seul, il faut la constatation de deux témoins que la femme s'est enfermée), conformément à celui qui dit ¹ : le mari exprime parfois sa jalousie (injustement) à l'égard du père de la femme, ou de son fils. Or, il dépend bien de lui de défendre à la femme par jalousie de s'isoler avec son frère, ou avec son fils, puis de faire constater par deux témoins qu'elle s'est enfermée, afin de la déposer plus tard de sa Kethoubah en cas de séparation pour refus de boire l'eau d'épreuve ; mais on ne saurait dire qu'elle est coupable du fait seul de s'être enfermée avec son père, puisqu'un tel cas n'est pas défendu par la Loi (il lui est permis d'être seule avec lui). En effet, R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï : le verset (du Deutéron. XIII, 7), *lorsque ton frère, l'enfant de ta mère, si ton fils ou ta fille etc., vient te séduire en cachette*, indique, par la juxtaposition des termes « ta mère » et « en cachette », qu'il est permis à l'homme de s'isoler avec sa mère, auprès de laquelle il peut demeurer, ou avec sa fille et demeurer auprès d'elle, et de même avec sa sœur, mais sans séjourner avec elle fixement.

Si les témoins qui affirment l'assertion de jalousie, formulée par le mari, ont été convaincus de faux, ils subiront la peine des coups de lanière ². De même, il est évident que si des témoins, affirmant qu'une femme s'est enfermée pour se cacher, ont été convaincus de faux, ils subiront des coups de lanière ; mais, de plus, sont-ils aussi passibles d'une amende envers la femme, puisqu'en vertu de leur confirmation de paroles la femme a été exposée à perdre son douaire ? Ou bien dira-t-on d'adopter ici l'avis de R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel ³, savoir, qu'en fait de témoins convaincus de faux, on ne déduit rien d'indirect de leur assertion, comme le serait la question d'amende ? (la question n'est pas résolue). — Si (d'après R. Josué, qui exige la vue de deux témoins) une femme enfermée a été vue le matin par un témoin, et l'après-midi un autre témoin l'a vue enfermée, ces deux attestations seront-elles jointes pour confirmer le même fait ? Ce point sera résolu conformément à cet enseignement ⁴ : Si une femme répudiée par son mari s'est isolée (enfermée) avec lui, et que ce fait est attesté par deux témoins, il lui faut un second acte de répudiation pour être libre ; s'il n'y a eu qu'un témoin, il n'est pas besoin d'un nouvel acte de répudiation ; si enfin un témoin l'a vue enfermée avec son mari le matin, et un autre témoin l'a vue l'après-midi avec lui, c'est un fait sur lequel R. Eleazar b. Tadaï a consulté les sages, et ils ont déclaré que ce n'est pas là un isolement confirmé (de même ici, les deux attestations séparées n'équivalent pas à un ensemble accusateur). Si le mari a exprimé sa jalousie le matin devant un témoin, puis l'après-midi devant un autre témoin, défendant à la femme de s'enfermer seule avec un homme, est-ce là une expression de jalousie en règle, ou non ? C'est un point conforme à la discussion suivante ⁵ : On n'accepte pas d'autre assertion, venant des té-

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Pour infraction du précepte négatif de faux témoignage (9^e commandement). 3. Tr. *Kethoubóth*, II, 10. 4. Tossefta à *Guittin*, ch. V. 5. Tr. *Kethoubóth*, II, 4 ; tr. *Synhédrin*, III, 10.

moins, que celle d'un fait qu'ils ont vu ensemble ; selon R. Josué b. Qorḥa, au contraire, si même les deux témoins sont venus l'un après l'autre, on joint ces deux témoignages pour rendre l'assertion valable (il y a donc deux avis divers sur la question de partage, ou de jonction, des attestations).

R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab : les sages reconnaissent, comme R. Josué b. Qorḥa, devoir joindre le dire des deux témoins qui attestent l'ainesse d'un fils, pour l'avoir entendu certifier par son père successivement, s'ils attestent l'un après l'autre (non ensemble), ainsi que pour l'attestation de la présomption d'acquisition d'un champ (l'un attestant qu'il en a joui aux trois premières années de la période agraire, et l'autre l'attestant pour les trois dernières années). Rab ajoute, au nom de R. Jérémie, qu'il en est de même pour la vue des signes de puberté d'une fille. Ainsi, il est évident que si un témoin déclare avoir vu deux poils sur l'exhaussement (in monte veneris), et un autre déclare avoir vu autant, cela suffit pour constater la puberté; de même, si l'un affirme avoir vu un seul poil à cette place, et un autre témoin dit avoir vu un poil sur le ventre, c'est un témoignage nul, ne portant que sur la moitié du fait à constater, et, à plus forte raison, si les deux assertions portent sur deux points encore plus séparés l'un de l'autre. Toutefois, si deux témoins constatent la vue d'un poil sur l'exhaussement, et deux autres témoins constatent avoir vu autant sur le ventre (ce qui fait un témoignage complet, mais portant seulement sur un demi fait), R. Yossé b. R. Aboun et R. Oschia b. R. Sameï professent deux avis différents : le premier déclare qu'un tel témoignage est sans valeur ; l'autre l'adopte comme valable. Le premier le déclare sans valeur, parce que ce témoignage porte seulement sur la moitié du signe ; l'autre le déclare valable, parce qu'il est possible qu'il y avait encore un autre poil auprès du premier qui est tombé. Si un témoin dit avoir vu le signe complet de la puberté (duo pilos) à une place, et l'autre témoin dit avoir vu autant ailleurs, tous admettent la non valeur de ces attestations divergentes, d'après R. Ḥagaï ; mais, selon R. Aba, tous l'admettent comme valable (se rapportant à un fait entier) ; enfin, selon R. Judan, c'est un point en litige entre les rabbins et R. Josué, ainsi que selon R. Yossé. Mais, dit R. Yossé à R. Ḥagaï, puisque R. Judan est de mon avis, pourquoi ne l'adoptes-tu pas ? R. Ḥagaï répondit : je conteste l'avis de mon maître (le tien), à plus forte raison le sien.

R. Mena dit : R. Ḥagaï fait bien de dire que, selon tous, on ne joint pas les témoignages, car, si un contrat visé par quatre témoins est contesté par le débiteur, qu'un témoin vient attester deux signatures, et un autre atteste le reste, ce contrat n'est certes plus valable ; parce que chaque signature doit être attestée par deux témoins : de même ici, chaque signe de puberté devra être confirmé par deux témoins. R. Ḥanania le déduit de ce qui est adopté pour le témoignage en fait d'acquisition présumée : lorsqu'un témoin atteste que le propriétaire a mangé les fruits de tel champ pendant les trois premières années de la période agraire, et l'autre atteste que ce propriétaire a mangé les

fruits aux trois années suivantes de la période, il n'en est pas tenu compte ; parce que chaque présomption (pour chaque année) doit être attestée par deux témoins (et non par un seul) ; de même, ici, chaque signe de puberté doit être confirmé par deux témoins.

2. Voici en quoi consiste l'expression de la jalousie : le mari dira à la femme, en présence de deux personnes, de ne pas causer avec un tel ; elle a tort lorsque, malgré cela, elle cause ainsi. Pourtant, elle reste alors permise à son mari, et elle conserve la faculté de manger de l'oblation sacerdotale (si son mari en mange). Si, malgré la défense du mari, elle est entrée avec un étranger dans une pièce secrète et est restée avec lui assez longtemps pour devenir impure, elle devient interdite au mari et perd la faculté de consommer comme lui de l'oblation. Si, un peu après, le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser.

Il résulte de ces règles que, pour la réalité du délit, la femme devra avoir parlé à l'homme. Est-ce à dire que si la femme s'est enfermée avec un homme sans lui parler, elle n'est pas coupable ? Si ; mais on vient dire quel est le rôle de la parole, et si la femme a parlé avec l'homme qui lui est interdit, sans avoir été enfermée avec lui, elle reste permise à sa maison (à son mari), et elle peut continuer à manger de l'oblation si elle est mariée à un cohen ; c'est seulement pour s'exprimer d'une façon plus convenable que la Mischnâ emploie le terme *parler*, au lieu de faire dire par le mari : « Ne t'enferme pas seule avec tel homme. » Un mari jaloux peut-il défendre à sa femme de s'enfermer avec deux hommes en même temps ? (Quoique d'ordinaire il n'y ait pas de mal à s'enfermer avec deux individus, faut-il ici tenir compte de la défense formelle du mari ?) C'est un point en litige, répond R. Juda ; et d'après celui qui accorde au mari la faculté d'interdire à la femme de s'enfermer même avec son père ou son fils, il est loisible au mari de défendre à la femme de s'enfermer avec deux hommes à la fois. R. Yossé demanda : le mari peut-il aussi défendre à la femme de s'enfermer avec cent individus ? — Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, car s'il lui défend l'accès de la synagogue, elle pourra cependant s'y rendre. — De l'expression mischnique « si elle est entrée avec lui », R. Mena conclut qu'il y a seulement culpabilité en ce cas, non s'ils sont entrés l'un après l'autre dans une pièce secrète ; selon R. Abin, si même ils se sont suivis, il y a présomption d'intention mauvaise, et il en est également ainsi s'ils ont été ensemble la nuit, même sur une place publique, *palatium*, ou dans une ruine le jour, ou même dans des ruelles obscures en plein jour.

On demande à Ben Zôma¹ : pourquoi, en cas de doute sur l'impureté d'un objet placé dans une propriété privée, est-il déclaré impur ? C'est, leur répondit-il, par analogie avec la femme soupçonnée d'adultère : lorsqu'on ignore

1. Tossefta au tr. *Taharoth*, ch. VI.

l'état de celle-ci, est-elle sujette au doute, ou interdite avec certitude? Elle reste dans le doute, lui dirent ses interlocuteurs. Nous trouvons pourtant, observa Ben Zoma, qu'elle est interdite à son mari (pour s'unir à lui); or, on part de là pour juger les impuretés, par exemple celle d'un ver, et la règle applicable à la propriété privée¹ est la même pour le ver comme pour la femme soupçonnée²; de plus, comme cette dernière est un être raisonnable, susceptible de fournir des renseignements sur son état de pureté (avec maintien de l'impureté en cas de doute), il en sera de même dans tout cas analogue. Ce mode de déduction est contesté par d'autres sages, puisque R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan³: Si une femme mariée mineure s'est livrée à la prostitution, en raison de son manque de volonté elle ne devient pas interdite à son mari. Mais n'a-t-on pas enseigné dans une Mischnâ⁴: « Lorsque'un sujet est dépourvu de raison, que l'on puisse consulter sur son état de pureté, il sera pur dans le doute »? Il en résulte que s'il est doué de raison et qu'il est possible de le consulter, il restera impur dans le doute; or, il est pourtant admis ici pour la mineure que, malgré sa raison qui permet de la consulter, elle reste pure en cas de doute (c'est une preuve que ce cas n'est pas déduit de celui de la femme soupçonnée, comme le prétend Ben Zôma). — Pourquoi, en cas de doute de pureté, une propriété privée est-elle impure⁵, tandis qu'un endroit public sera pur en cas de doute? L'on trouve de même, répondit Ben Zôma, que la « communauté » est autorisée à sacrifier l'agneau pascal, pour ainsi dire à l'état impur, lorsque la majorité des membres de la communauté sont impurs; or, si malgré la présence connue (certaine) de l'impureté, la communauté reste libre d'offrir le sacrifice, à plus forte raison, en cas d'incertitude de l'impureté, il n'en est pas tenu compte.

On a enseigné ailleurs⁶: pour toutes les relations illicites, le commencement de la cohabitation (*denudatio*) équivaut à l'achèvement de l'acte (*ejaculatio*), et pour chaque cohabitation on est coupable, à l'exception de l'esclave livrée (par le maître); pour celle-ci, toutefois, il y a cette aggravation que l'acte accompli sciemment entraîne, comme l'acte involontaire, l'obligation d'offrir un sacrifice de péché. R. Aba b. Mamal dit au nom de Rab: de l'expression *commerce charnel* (*concubitu seminis*), usitée au sujet de cette servante (Lévit. XIX, 20), on conclut qu'il doit y avoir émission (*seminis*), ou l'achèvement de l'acte. Mais puisqu'au sujet de cette servante, comme pour la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 13), on emploie la même expression « commerce charnel », comment se fait-il que, pour la première, l'achèvement de l'acte doit avoir lieu afin de constituer l'interdit, tandis que pour la seconde le commencement de l'acte suffit à entraîner la culpabilité? Pour cette dernière, répondit R. Yossé, il y a cette distinction à établir qu'il

1. La propagation d'une telle impureté dans l'ensemble d'une maison. 2. Pour elle aussi, il faut distinguer entre un bien privé et la voie publique. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 124), et ci-après, II, 1. 4. Tr. *Taharóth*, III, 6. 5. C'est la suite de la question adressée à Ben Zôma. 6. Tr. *Krithóth*, II, 4.

est dit d'elle (ibid.) : *elle s'est enfermée et est devenue impure* ; dès qu'elle s'est enfermée, la loi l'appelle *impure* ; tandis qu'au sujet de ladite servante, l'expression « commerce charnel » spécifie que l'achèvement de l'acte est exigible. Pourquoi alors cette expression est-elle usitée au sujet de la femme soupçonnée ? C'est une manière d'indiquer la mesure du temps, comme il est dit : « Si elle s'est enfermée et elle est devenue impure » ; le temps de s'enfermer sera de la durée qu'il faut pour devenir impure ; à cet effet, il faut le temps d'une cohabitation, et celle-ci a pour mesure la dénudation (copulatio). Quant à cette dernière action, dit R. Éléazar, elle ne dure pas plus que le temps de faire le tour d'un palmier ; selon R. Josué, c'est le temps qu'il faut pour mélanger un verre de vin (en le coupant d'eau) ; selon Ben-Azaï, c'est le temps qu'il faut pour boire un verre ; selon R. Akiba, c'est le temps nécessaire pour cuire un œuf ; selon R. Juda b. Betherà, c'est le temps nécessaire pour humer successivement trois œufs à la coque ; selon R. Éléazar b. Pinhas, c'est le temps nécessaire à l'ouvrier tisserand (κερκίς), pour rattacher la trame du fil ; selon R. Benjamin, c'est le temps nécessaire à la femme pour étendre le bras et tirer une miche de pain du panier. Il n'y a pas de preuve formelle à l'appui de cette dernière analogie dans la Bible, mais du moins il y a une allusion à cet égard, dans ce verset (Proverbes, VI, 26) : *car, pour la femme prostituée, jusqu'à une miche de pain etc.* R. Yossé dit : toutes ces mesures comptent à partir du retrait du dernier vêtement¹. R. Yoḥanan dit : chacun des préopinants a mesuré le temps nécessaire par lui-même. Mais comment le supposer pour Ben-Azaï, qui n'a jamais été marié ? Selon les uns, il est à supposer qu'il s'est un jour échauffé (pollutione) ; selon d'autres, il a une fois cohabité, sans donner suite au mariage ; selon d'autres enfin, on lui applique ce verset (Ps. XXV, 14) : *le mystère de l'Éternel est pour ceux qui le craignent, et il leur fera connaître son alliance.* On a enseigné que Rabbi dit : le triple emploi du mot *impur* dans le chapitre de la femme soupçonnée (Nombres, V, 13 et 14) a en vue 1° le mari, 2° le complice, 3° l'oblation sacerdotale. A quoi bon parler de ce dernier sujet ? Y a-t-il un cas où la femme, étant interdite à sa maison (au mari), peut manger de l'oblation ? Oui, car si la fille d'un cohen, épouse d'un simple israélite, a été violentée, elle reste permise au mari, et pourtant elle ne peut plus consommer de l'oblation. Mais connaît-on un cas inverse, où la femme soit devenue interdite au mari tout en conservant le privilège de manger de l'oblation ? (Pourquoi donc en parler ?) En effet, dit R. Abin, la troisième expression d'*impureté* est relative au lévirat. C'est, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce que la Mischnâ elle-même justifie, en disant : « Si un peu après le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais ne pourra pas l'épouser. »

1. Par le mot *Sinar*, dit le *Dictionnaire* de J. Lévy, *s. v.*, il faut entendre une sorte de caleçon-ceinture, dont un pan descend par devant, l'autre par derrière, et que l'on attache ensemble au bas du corps. Maimonide, dans son commentaire, se contente du mot vague : ceinture.

R. Jacob b. Idi a enseigné en présence de R. Jonathan ¹ : du verset *Mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (ibid. 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction ? De l'expression *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité —².

3. Aux femmes suivantes de Cohanim, il est défendu de manger de l'oblation : celle qui déclare au mari être impure pour lui, ou celle dont deux témoins attestent qu'elle est impure, ou celle qui refuse de boire l'eau d'épreuve (se sentant coupable), ou celle que le mari ne veut pas faire boire, ou celle qui, sur la route de Jérusalem ³, a cohabité avec son mari. Comment le mari doit-il s'y prendre (envers sa femme soupçonnée, pour éviter ce dernier cas) ? Il la mènera au tribunal de la localité qu'il habite, et celui-ci la fera accompagner par deux savants qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle. R. Juda dit : On ajoute foi à cet égard au dire du mari.

Est-ce à dire que notre Mischnâ (où il est dit que la femme se déclarant impure n'est plus apte à manger de l'oblation sacerdotale) se conforme seulement au premier enseignement ? Or, il a été enseigné ailleurs ⁴ : « En principe il a été admis que les trois femmes suivantes, sont dignes de foi et ont droit en quittant leur mari, à la restitution du douaire, savoir 1° celle qui (mariée à un cohen) déclare être devenue impure à son mari (avoir été violée), 2° celle qui atteste le ciel du défaut d'union intime entr'eux (détail impossible à faire constater par les hommes), 3° celle qui s'est interdite toute relation intime avec un juif quelconque ». (N'en résulte-t-il pas que l'auteur du second enseignement, qui revient sur le premier avis et n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme, maintient son privilège de manger l'oblation) ? Non, dit R. Abin, il se peut que notre Mischnâ soit même conforme à l'enseignement final ; seulement, la femme perd la faculté de manger de l'oblation, parce qu'il y a quelque probabilité qu'elle dit vrai (puisqu'elle s'est enfermée malgré la défense du mari). On a enseigné : de l'expression *outré ton mari* (ibid.), on conclut que la loi n'est plus la même lorsqu'une autre cohabitation a précédé celle du mari (si la femme a été polluée comme fiancée). C'est ainsi, dit R. Ila, que de l'expression *en dehors de l'holocauste du matin* (Nombres, XXVIII, 23), on conclut que le sacrifice quotidien doit précéder le sacrifice supplémentaire (au sujet duquel la dite expression est énoncée).

Comment la Mischnâ dit-elle qu'au cas de nouvelle cohabitation du mari avec sa femme (en se rendant devant les juges), l'eau d'épreuve ne sera plus applicable ? N'est-il pas dit plus loin (V, 1) : « Comme l'eau sert à éprouver la

1. Cf. ci-après, IV, 5 (f. 19^d). 2. Suit un passage, jusqu'à la fin du §, déjà traduit ci-dessus, tr. *Yebamóth*, X, 1 (p. 139). 3. Au moment de se rendre devant le tribunal, pour subir l'épreuve. 4. Tr. *Nedarim*, XI, 12.

véracité des assertions de la femme, l'enquête rejait aussi sur le mari ; comme la femme est désormais interdite au mari, elle l'est aussi à son complice ; et comme elle est interdite au frère du mari, elle l'est au frère de son complice ; comme cette eau éprouve la femme pour toute cohabitation ultérieure qu'elle aura eue avec son mari après sa relation avec son complice, de même l'enquête rejait sur celui-ci (il est donc question d'appliquer l'eau, même en ce dernier cas)? C'est que, répond R. Abin au nom de R. Ila, notre Mischnâ parle du cas où le mari sait que la femme lui est interdite (par suite du soupçon qui plane sur elle) ; tandis que, plus loin, il s'agit du cas où il l'ignore. R. Hïya b. Joseph ¹, lorsqu'il fit chercher sa femme, emmenée au loin comme captive, envoya auprès d'elle trois hommes instruits, pour que si l'un se trouve dans la nécessité de se retirer un moment, elle reste en compagnie de deux hommes (non d'un seul). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Le tribunal désignera, pour les accompagner, deux savants, qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle » (non trois)? Là, dit R. Abin, le mari se trouve aussi présent ; ce qui fait un ensemble de trois. R. Hïya b. Joseph loua, pour sa femme, ainsi ramenée, un local spécial où il lui faisait parvenir des vivres chaque jour, et ne restait avec elle qu'en présence de ses fils. Il s'appliqua ce verset (Jérémie, XLV, 3) : *Je me suis lassé dans mon tourment ², et je n'ai pas trouvé de repos*. On a enseigné que R. Juda dit : le mari est digne de foi pour rester avec elle seule, par raisonnement *a fortiori* : on ajoute foi au mari, et il peut rester seul avec sa femme menstruée, malgré la pénalité du retranchement en cas de relation illicite ; il est à plus forte raison cru pour la question de soupçon, auquel cas la cohabitation n'est pas passible du retranchement. Ce motif n'est pas péremptoire, fut-il répliqué : la femme menstruée sera permise plus tard, mais la femme soupçonnée reste interdite si elle est déclarée impure ; or, il est dit (Prov. IX, 17) : *l'eau volée paraît douce* (le plaisir défendu est recherché). Le texte biblique, observa R. Juda, donne créance au mari, en disant (Nombres, V, 15) : *le mari mènera sa femme au prêtre*. Non seul, répliquèrent les autres sages, mais avec des témoins.

4. On faisait monter la femme jusqu'auprès du grand tribunal (supérieur) siégeant à Jérusalem, et on cherchait à l'intimider (pour tâcher de la faire avouer), comme on cherche à faire peur aux accusés d'un crime capital. On lui dira par exemple : « Ma fille, le vin fait beaucoup » ; ou « la plaisanterie fait beaucoup » ; « l'inexpérience de la jeunesse fait beaucoup » ; « de mauvais voisins peuvent susciter des maux » ; « fais un aveu en faveur du grand nom divin écrit avec sainteté, pour qu'il ne soit pas effacé par l'eau (d'épreuve) ». Enfin, on lui racontera des faits

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 10. 2. En d'autres termes : « J'ai eu le mal de tirer ma femme de la captivité, sans avoir le plaisir de sa compagnie. »

d'aveux criminels, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre.

Comme l'on cherche à effrayer la femme pour l'engager à avouer sa faute, de même (en cas d'innocence) on insistera pour qu'elle n'avoue pas, et on lui dira : « Ma fille, si tu es pure et que ton innocence soit certaine, tu peux te fier à ton état pur ; car l'eau d'épreuve ressemble seulement à un poison sec qui, placé sur une chair saine, ne l'endommage pas ; mais s'il se trouve en contact d'une plaie, il l'entame et pénètre au fond. » R. Zebadia, gendre de R. Lévi¹, raconta le fait suivant : comme R. Meïr avait l'habitude de faire un exposé d'exégèse à la synagogue de Hamath chaque vendredi soir, une femme venait régulièrement l'écouter. Un jour, l'exposé du maître fut plus long que de coutume, et lorsqu'elle rentra à la maison, elle trouva la lumière éteinte. « Où étais-tu si longtemps, lui demanda son mari ? — J'ai entendu la prédication, répondit-elle ». Je fais vœu que telle et telle chose m'arrive si je te laisse entrer dans cette maison avant que tu sois allée cracher au visage de ce prédicateur ». R. Meïr eut connaissance de ce dialogue par l'esprit saint (par voie miraculeuse) ; il fit comme s'il souffrait des yeux et dit : que toute femme sachant un remède pour les yeux vienne me l'appliquer. Aussitôt, une voisine de la femme repoussée par son mari vint lui dire : « Voici pour toi le moment de pouvoir rentrer chez toi ; fais semblant de porter le remède au rabbi et crache sur ses yeux (comme ton mari l'exige). » La femme se présenta donc devant R. Meïr, qui lui dit : « Sais-tu guérir les maux d'yeux ? » Mais elle, saisie de crainte respectueuse, répondit : « Non ». « N'importe, dit-il, crache dessus sept fois, et cela me fera du bien ». Lorsqu'elle eut exécuté cet ordre, il lui dit d'aller auprès de son mari et lui dire qu'au lieu de cracher une fois sur lui, comme le mari l'avait exigé, elle avait craché sept fois. « Maître, lui dirent ses disciples, c'est laisser manquer de respect à l'étude de la Loi ; si tu nous avais mis au courant du fait (par suite duquel tu as eu recours à un subterfuge, pour faire rentrer cette femme en bonne grâce dans son ménage), nous aurions amené le mari, et, après l'avoir attaché sur un banc, nous lui aurions appliqué des coups de lanière jusqu'à ce qu'il se déclare satisfait et qu'il accorde le pardon à sa femme. » « Non, répliqua le Rabbi, il ne faut pas que l'honneur de Meïr soit prisé aussi haut que celui de son Créateur : la Bible permet d'effacer dans l'eau d'épreuve le nom divin écrit avec sainteté, en vue de rétablir la paix entre un mari et sa femme ; à plus forte raison, l'honneur de Meïr peut-il avoir été exposé dans un but analogue. »

« On lui racontera des faits d'aveux criminels, dit la Mischnà, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre. » C'est, par exemple, l'histoire des relations de Ruben avec Billah (Genèse, XXXV, 22) ou celle de Juda avec Tamar (ibid. XXXVIII, 14). Or, il est dit (Job, XV, 18) : *Ce que les sages disent*, savoir Ruben et Juda (qui ont confessé leur faute²), et qu'ils

1. Midrasch Rabba à Lévitique, section Çaw, ch. 9. 2. J., tr. Meghilla, IV, 11 (tr. VI, p. 254),

n'ont pas nié de leurs ancêtres. Aussi, ils en ont été récompensés (ib. 19) : *A eux seuls la terre a été donnée* (à l'un la royauté, et à l'autre la primauté de partage), *et nul étranger n'est intervenu entre eux* (nul autre n'a été placé entre eux deux), lorsque Moïse les bénit. Ainsi, il est dit (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas* ; et aussitôt après (ib. 7) : *Voici quant à Juda*. — R. Hiskia au nom de R. Aha, ou R. Iliya, interprète les trois versets suivants¹ dans le sens favorable (malgré leur apparence de blâme) : 1° *Elle s'était assise* (Tamar, ibid.) *au carrefour* (littéralement : *à la porte*) *des deux sources* ; mais était-ce possible ? Est-ce que la dernière des créatures agirait ainsi sans pudeur ? La Bible veut dire sans doute, par ces mots, que Tamar leva les yeux vers la porte, que tous regardent avec confiance, et elle s'écria : « Maître de l'Univers, fais en sorte que je ne sorte pas vide de cette maison ». Selon une autre explication des mots « par la porte des yeux », elle ouvrit les yeux à Juda en lui montrant la possibilité d'union, en lui disant qu'elle est libre (non mariée) et pure (non menstruée). 2° Il est dit (I, Samuel, II, 22) : *Eli était très âgé, et il apprit ce que faisaient ses fils à tout Israël, et comment ils couchaient avec les femmes qui s'assemblaient par troupes à la porte*. Or, il est dit : « ils faisaient coucher » (à la voie transitive), ce qui prouve que ce crime était commis par d'autres, à leur instigation ; mais comme les femmes, en apportant les nids d'oiseaux à sacrifier pour qu'elles deviennent pures à l'usage de leur maison (ou du mari), étaient forcées d'attendre, l'Eternel imputait ce fait à la charge des fils eux-mêmes (quoi qu'ils ne l'eussent pas commis). Ce qui le prouve bien, dit R. Tanhouma, c'est que Dieu les réprimande simplement en ces termes (ibid. 29) : *Pourquoi foulez-vous aux pieds mes sacrifices et mes offrandes* ; or, s'ils avaient commis un péché grave (l'adultère), comment admettre qu'il ne soit pas question du fait grave, et que l'on se préoccupe d'un détail secondaire. Enfin 3° Il est dit (ibid. VIII, 3) : *Ses fils ne suivirent pas sa voie, et ils s'adonnèrent au lucre* ; non qu'ils commettaient ce méfait en réalité, mais ils prenaient la dîme des propriétaires (dûment), puis les jugeaient (c'était un tort, après avoir eu en simple apparence un don corrupteur). R. Berakhia dit : ils constituaient une caravane de marchands, allant et venant, laissant de côté les besoins religieux d'Israël pour aller s'occuper de commerce, *πρῶτα τῆς ἐμπορίας* (voilà ce qui leur était reproché).

5. Si la femme avoue être impure, elle devra donner acquit de sa *Kethoubah*² et partir. Mais si elle prétend être pure, on la fait monter à la porte orientale sise vers l'entrée de la porte Nicanor, où l'on fait boire les femmes soupçonnées, où l'on purifie aussi les femmes relevant de couches et les lépreux guéris. Le cohen la saisira (au col) par les vêtements ; s'ils se déchirent, c'est bien ; s'ils sont seulement défaits, on s'en

1. J., tr. *Kethoubóth*, XIII, 1 ; Midrasch à Samuel, ch. 7. 2. La femme convaincue d'adultère perd son douaire lors du divorce. C'est une loi encore en vigueur, p. ex. en Suède.

contente, et il la découvre du haut jusqu'au ventre, puis il met ses cheveux en désordre. R. Juda dit : si elle a un beau corps, on ne la découvririra pas; et si elle a de beaux cheveux, on ne les dénouera pas.

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre fera tenir la femme debout devant l'éternel*, c'est-à-dire à la porte de Nicanor; car, partout où il est dit « devant l'Éternel », on entend parler de cette porte. Il est écrit (I Samuël, II, 25) : *Si un homme pêche contre un autre homme, le juge devra le juger*. R. Hiya b. Aba et R. Josué b. Lévi appliquent ce verset au cas de la femme soupçonnée d'adultère : le premier l'applique au complice; le second l'applique à la femme. Le premier l'applique au complice, car, tandis que le mari nourrit la femme et pourvoit à ses besoins, toi, complice, tu disposes de ce qui est tout prêt (par le mari). R. Josué b. Lévi applique ce verset à la femme; car, dit-il, tandis que le mari la nourrit et pourvoit à ses besoins, tu as levé les yeux sur un autre. — Comment se fait-il qu'en présence du doute, le prêtre puisse traiter la femme avec mépris? C'est que, dit R. Samlaï¹, partout où l'on voit surgir l'impudicité, une épidémie, ἀνδρολομία, survient dans le monde, tuant aussi bien les bons que les mauvais (de même ici, le mépris peut atteindre la femme pure). D'une part, le texte biblique dit (Nombres, V, 21) de faire jurer la femme, puis de lui imposer les signes extérieurs du mépris; pourquoi donc, d'autre part, la Mischnâ d'ici dit-elle de la mépriser d'abord (en arrachant ses vêtements), puis de lui faire lire la formule de serment? R. Ilai répond : de la redondance des expressions « le prêtre la fera tenir debout » (ibid. 16 et 18), dont chacune semble inutile, puisque certainement la femme n'est pas assise, on conclut qu'à la suite du premier ordre sacerdotal de faire tenir la femme debout, la chevelure devra être dénouée, précédant la prestation de serment. Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Ailleurs il est dit² : Après avoir lapidé un homme coupable, on le couvre par devant (sa nudité), et en un tel cas, on couvre la femme de tous côtés, devant et derrière (mais en la laissant, toutefois, nue pendant l'acte même de la lapidation) : pourquoi ici ont-ils dit de ne pas la découvrir d'avance, si elle a un beau corps? C'est qu'ailleurs il s'agit en tous cas d'un corps destiné à périr (sans crainte que cette nudité suscite des pensées impures), tandis qu'ici il est possible que la femme soit pure, et qu'en conséquence elle survive; ce serait surexciter les sens des prêtres adolescents, en l'exposant nue à leur vue. Est-ce que les rabbins ne se contredisent pas? Ils disent ailleurs³ : « On lapide l'homme à l'état nu, mais on ne lapide pas la femme en cet état » (pour ne pas lui ajouter cette honte); pourquoi donc ici est-il dit de la découvrir? C'est qu'ailleurs, pour la lapidation, par application du principe *tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Lévitique, XIX, 18), on devra choisir pour son prochain condamné la mort la plus douce (sans la compliquer par une imposition de

1. Rabba sur Genèse, ch. 22; sur Nombres, ch. 9. 2. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VI, 4. 3. Ci-après, III, 9.

honte), tandis qu'ici il est recommandé de faire rougir la femme, en vertu de ce verset (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

6. Si la femme était couverte de vêtements blancs, on la couvrira de noir ; si elle avait sur elle des bijoux d'or, des chaînettes, *catenæ*, des boucles d'oreille, ou des bagues. on les lui enlèvera pour l'enlaidir. Puis le cohen apportera une corde égyptienne (grossière) pour rattacher ses vêtements au-dessus de ses seins (pour la rendre honteuse), et tous ceux qui voudront venir la voir en cet état le pourront, sauf ses esclaves et ses servantes qu'elle a l'habitude de voir (et dont la présence serait encourageante). Il est permis à toutes les femmes de la voir, comme il est dit (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

La Mischnâ prescrit de couvrir la femme de vêtements noirs, si ceux-ci ne l'embellissent pas ; s'ils l'embellissent au contraire, il ne faut pas la revêtir ainsi (mais avec des effets salis). Pourquoi emploie-t-on une corde égyptienne ? C'est que, dit R. Isaac, cette femme est soupçonnée d'avoir imité l'exemple des Egyptiens (connus par leurs débauches). R. Jérémie demanda : est-ce qu'il est indispensable pour la validité de la cérémonie d'avoir une corde égyptienne, ou peut-on employer à cet effet n'importe quelle corde ? De même, faut-il que son offrande soit exclusivement remise dans un panier égyptien¹, ou dans n'importe quel récipient ? (Ces questions restent non résolues). Qui pourvoira aux dépenses de ces deux objets ? (Est-ce la caisse publique, ou le reliquat de compte du culte ?) On adopte à ce sujet l'avis de Rabbi, qui a dit² : « Pour entretenir le canal d'eau au Temple, ou le mur d'enceinte de la ville, ou les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville, on a recours au reliquat de compte du trésor sacré, gardé dans une cellule spéciale. » On en usera de même dans les cas énoncés ici.

7. De la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés³. Comme la femme s'est parée pour le péché, Dieu prescrit de la rendre laide. Elle s'est découverte pour la faute ; Dieu la découvre pour la punir. Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu ; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera, enfin le reste du corps n'échappera pas à la vindicte publique.

On a enseigné au nom de R. Meir : de la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés. C'est qu'il est écrit (Isaïe, XXVII, 8) : *Avec mesure, BESASEAH*, terme que l'on suppose contracté des deux mots : *Beseah Srah* (par des mesures dites *Sra*). On voit ainsi une allusion dans ce texte au Saa (ou à la me-

1. Ci-après, II, 1. 2. Mischnâ, tr. *Schegalim*, IV, 2 (t. V, p. 283). 3. Dieu traite chacun selon ses œuvres. M. Schuhl, *Sentences*, p. 114, cite de nombreux passages parallèles.

sure complète); d'où sait-on que cette règle s'étend au Tirkab et au demi-Tirkab, ou au cab et au demi-cab, ou au quart, ou au Touman (1/8) et à la moitié du Touman (1/16), et à l'Oukla (peut-être un 20° ou 1/32 de cab)? On le sait de ce qu'il est écrit (Ibid. IX, 4): *Car toute chaussure du chaussé, SAUAN, se fait avec tumulte*; la redondance des mots *Saón Sauan* est une allusion à l'extension de la règle pour toutes sortes de mesures. On est ainsi fixé pour ce qui est susceptible de mesure; d'où sait-on que l'on additionne, pour un grand compte, la menue monnaie? C'est qu'il est dit (Ecclésiaste, VII, 27): *Un à un, le compte se retrouve*¹ (les moindres fautes doivent être payées). D'ordinaire², l'homme se heurte à une faute capitale (s'en aperçoit), étant passible de la peine de mort par le Ciel; il s'en aperçoit, si, par exemple, son bœuf meurt, ou sa poule se perd, ou sa bouteille se brise, ou s'il se blesse au doigt, et le compte (des fautes) diminue d'autant. Selon une autre explication, un fait se joint à l'autre et grossit le compte. Jusqu'à quel point se rétrécit-il? Jusqu'à un seul détail (rien n'est omis). On a enseigné au nom de R. Meir: comme il y a des goûts divers (plus ou moins difficiles) en fait de manger et boire, de même les idées diffèrent entre les hommes pour la sévérité des mœurs. Ainsi l'un, voyant une mouche tomber dans son verre, se contente de la prendre et de la jeter, puis il boira son verre; de même cet homme, s'il voit sa femme causer en particulier avec un voisin, ou un parent, ne s'en formalisera pas. D'autres, voyant seulement une mouche voler au-dessus, prendront aussitôt ce verre et jetteront le contenu sans y goûter; ceci correspond aux plus sévères des hommes, qui, à la vue de la moindre peccadille d'une femme, s'empresent de la répudier. D'autres enfin, voyant une mouche se placer sur le verre, le laisseront comme il est (sans plus y toucher). C'est le cas adopté (en fait de relation conjugale), par Papos b. Juda³, qui à la suite d'un soupçon ferma sa porte à sa femme. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi? Ils n'ont pas agi de même; il peut arriver de trouver une mouche morte dans son verre, que l'on prend et jette, puis l'on boit le verre. Autrement, c'est une méchanceté (pouvant susciter à la femme délaissée l'idée du mal)⁴, car elle s'est habituée à voir autour d'elle ses serviteurs et ses servantes. Il est alors recommandé au mari de la répudier, comme il est dit (Deut. XXIV, 2): *Elle quittera sa maison, s'en ira et sera à un autre homme*. La Bible qualifie le second mari par le mot *autre* (signe d'infériorité d'estime), pour indiquer qu'il n'est pas l'égal du premier mari, lequel, plus sévère, a répudié sa femme à cause d'un soupçon de relation illicite; tandis que le second mari s'est laissé prendre aux charmes de cette femme. Si celui-ci est un homme digne, il la répudiera aussi; au cas contraire, il la précédera dans la tombe, comme il est dit (ib. 3): *ou si le se-*

1. Le talmudiste se détourne du sens ordinaire de ce verset, qui dit: Il faut une chose et une autre pour trouver un calcul, un terme de comparaison. 2. Midrasch Rabba sur l'Ecclésiaste, *ibid.* 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 (f. 66^a). 4. V. S. Matthieu, V, 31-2; XIX, 3-9.

cond mari meurt etc. ; c'est-à-dire le second mari est digne de la mort pour avoir fait entrer dans sa maison une telle femme. Aussi, Samuel dit : on devra se tenir à l'écart d'une femme soupçonnée de se prostituer (ne pas l'épouser) ; mais on peut se marier avec sa fille (la faute n'est pas réversible sur la fille). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : si une femme mariée s'est livrée à la prostitution, les enfants sont réputés provenir du mari ¹, avec lequel les cohabitations sont le plus fréquentes.

Il est écrit d'une part (Nombres, V. 22) : *pour faire gonfler le ventre et dépérir le flanc* ; puis d'autre part (ib. 27) : *l'eau fera gonfler son ventre, dépérir son flanc* ; et auparavant (ib. 21) : *en faisant, lui l'Éternel, dépérir ton flanc et gonfler ton ventre*. Comment se fait-il qu'aux deux premiers versets le *ventre* est cité en premier lieu, avant le *flanc*, tandis qu'au troisième verset, le *flanc* est cité d'abord ? C'est que, répond R. Mena, dans les premiers versets, il est question des effets habituels du mal, d'attaquer d'abord le ventre, puis les flancs ; dans le dernier verset le prêtre détermine l'ordre spécial de succession des maux qui vont survenir. On peut même admettre, dit R. Abin, que, dans l'un et l'autre verset, il s'agit soit de la succession ordinaire, soit du cas spécial annoncé par le prêtre ; seulement, le premier verset précité vise l'amant complice ; le second a en vue la femme. Quant à l'ordre adopté par la Mischnâ, il est logique : « Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu ² ; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera ; enfin, le reste du corps n'échappera pas à la vindicte. » R. Aba fils de R. Papien en a fait un sujet de conclusion d'exposé exégétique, en disant : si pour la moindre punition un membre du corps humain est frappé ³, et les autres membres s'en ressentent ; à plus forte raison, il en sera de même pour une bonne action, en ses conséquences bénies.

8. Samson a eu le tort de suivre ses yeux (de ne suivre que la passion pour Dalila) ; aussi, les Philistins lui crevèrent les yeux [comme il est dit (Juges, X, 13) : *les Philistins le saisirent et lui crevèrent les yeux*] ⁴. Absalon était orgueilleux de sa chevelure ⁵ ; aussi, il a été pendu par les cheveux, et puisqu'il a commis le crime de cohabiter avec dix concubines de son père, il fut percé de dix lances, *לִשְׁרָרָה*, ainsi qu'il est dit (II Samuel, XVIII, 16) : *dix jeunes gens, porteurs des armes de Joab, l'entourèrent etc.* Comme il a volé (trompé) trois cœurs, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël [selon ces mots (II Samuel, XV, 6) : *Absalon vola le cœur des gens en Israël*] ⁶, il reçut de triples coups, comme il est dit (ib. 14) : *Il prit trois poignards à la main et les enfonça dans le cœur d'Absalon.*

1. Selon l'axiôme du droit romain, « *Is est pater quem nuptiæ demonstrant.* »
 2. Sifri à Nombres, V, 21. 3. Ci-après, III, 4. 4. Addition justifiée, qui se trouve dans les éditions ordinaires de la Mischnâ. 5. Rabba à Nombres, ch. 9
 6. Autre addition logique,

On a enseigné que Rabbi dit : Comme Samson a commencé¹ par pécher à Gaza (où il vit une prostituée, Juges, XVI, 1), il a été puni dans cette ville (ibid. 21). Mais n'est-il pas écrit auparavant (ibid. XIV, 1) : *Samson se rendit à Timnah et il vit une femme*? Ceci n'était pas un mal, dit R. Samuel b. Nahman, puisqu'il s'agit là d'un mariage. Pourquoi est-il dit, d'une part, *Samson descendit à Timnah* (ce qui fait supposer que cette localité est dans une vallée), et d'autre part, il est dit (Genèse, XXXVIII, 13), *voici, ton beau père monte à Timnah* (impliquant l'idée d'une montagne)? C'est que, dit Rab, il y a deux localités du nom de Timnah²; dans l'une, Juda se rendit; dans l'autre, ce fut Samson. Selon R. Simon, c'est une seule et même localité; il est vrai que la Bible parle tantôt à son égard de « monter », tantôt de « descendre », parce que, pour Juda (avec Tamar), il s'agissait d'une union accomplie dans un but religieux (d'avoir un fils par lévirat), le texte biblique emploie le mot *monter* (s'élever); tandis qu'au sujet de Samson, il n'y avait en vue aucun but religieux, et l'on emploie le terme *descendre*. Il est possible, dit R. Aïbo b. Nagri, qu'il s'agisse d'un emplacement semblable à celui de Beth-Maon, sise au milieu d'une colline, vers lequel on descend en arrivant de Palatetha, et il faut monter pour s'y rendre de Tibériade (sise au pied de la colline³). — Il est écrit (Juges, XIV, 5) : *Ils vinrent jusqu'aux vignes de Timnath*. Ceci prouve, dit R. Samuel b. R. Isaac, que son père et sa mère lui montrèrent d'abord les champs de Timnath, semés de plantes hétérogènes et lui dirent : « Mon fils, comme leurs champs ont des semences hétérogènes, de même l'extraction de leurs filles n'est pas d'origine pure ». Puis (ibid. 4) : *Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Dieu, car Samson cherchait une occasion de dispute aux Philistins*. R. Eleazar dit : il est dit sept fois dans la Bible de ne pas s'allier aux étrangers⁴ : ceci fait allusion, dit R. Abin, à l'interdit d'alliance avec les sept peuplades primitives de la Palestine⁵; pourquoi donc est-il dit, au verset précité que cette union eut lieu à l'instigation de la Divinité? C'est que, répond R. Isaac, il est écrit (Proverbes, III, 34) : *Avec les moqueurs il raille*⁶ (c'est-à-dire, l'homme est laissé libre par Dieu de choisir sa voie, fût-elle mauvaise).

Il est écrit (Juges, XIII, 25) : *Alors l'esprit de l'Éternel commença à l'agiter (paam) au camp de Dan, entre Tsorea et Escheôl* (comment justifier ce parallélisme, puisque ces deux localités se trouvaient dans le territoire de Juda?) Deux Amoraïms expliquent différemment ce verset⁷ : D'après l'un, au moment où l'esprit saint résidait en lui, ses pas (*paam*) égalaient la distance qui sépare Tsorea d'Escheôl; d'après l'autre, lorsque l'esprit saint résidait

1. *Tossefta* à ce tr., ch. 3; Midrasch Mekhilta, sect. *Beschalah*, sur Exode, XV, 1. 2. Rabba sur Genèse, ch. 85. 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 218. 4. Savoir : Exode, XXIII, 32; XXXIV, 16; Deutéron. VII, 2 et 3; XXIII, 18; Josué, XXIII, 12; Ezra, IX, 14. 5. Cités p. ex. dans Exode, XXIII, 23, ou XXXIV, 11. Cf. J., tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 20). 6. L'exégète se détourne ici du sens habituel : « Il se moque des railleurs. » 7. Rabba à Lévitique, ch. 8.

en lui, ses chevaux réso nnaient comme un grelot (*paam*) dont la voix s'entendait de Tsorea à Eschteol. Il est dit (ibid. XIII, 24) : *l'Eternel le bénit, c'est-à-dire, selon R. Houna au nom de R. Yossé, la cohabitation de Samson était égale à celle de tout homme (et, malgré sa force extraordinaire, était supportable). D'autre part, il est dit (ibid. XVI, 28) : Que d'un seul coup je tire vengeance des Philistins, pour mes deux yeux (perdus). Voici, selon R. Aha, la prière adressée à l'Eternel par Samson : « Donne-moi l'équivalence d'un œil en ce bas monde, et réserve-moi une rémunération équivalente à l'autre œil perdu, dans le monde futur ».* D'une part, il est écrit¹ : « Il jugea Israël pendant quarante ans » ; et d'autre part, il est écrit (ibid. 31) : *Il avait été juge en Israël pendant vingt ans* : Ceci prouve, dit R. Aha, que vingt ans encore après sa mort, les Philistins avaient peur de lui, aussi longtemps qu'ils l'ont craint effectivement durant sa vie. — « Absalon, dit la Mischnâ, était orgueilleux de sa chevelure » : Selon R. Hanina, les tresses étaient aussi longues qu'un caroubier. On aurait pu croire que ses boucles étaient semblables à des lances ? Non, dit R. Bivi au nom de R. Yoïanan, elles étaient comme des tiges (de diverses largeurs)—².

Il est écrit (II Samuel, XIV, 25) : *Il n'y avait pas dans tout Israël d'homme comme Absalon, qu'on pût louer si fort pour sa beauté.* Est-ce à dire qu'il était supérieur en tout ? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *depuis la plante de ses pieds jusqu'au sommet de la tête, il n'avait pas un seul défaut* (il s'agit donc seulement d'une supériorité corporelle). De même, il est écrit (I Samuel, IX, 2) : *Il avait un fils du nom de Saül, jeune et beau, plus beau qu'aucun des enfants d'Israël.* Est-ce à dire qu'il leur était supérieur en tous points ? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *Il dépassait tout le peuple de la tête* (il s'agit donc de grandeur matérielle)³ ; tandis qu'au sujet d'Abner, le texte s'exprime bien autrement (II Samuel, III, 38) : *Ne savez-vous pas qu'un chef, qu'un grand homme est tombé aujourd'hui en Israël* ! —⁴.

« Comme Absalon a volé (trompé) trois cœurs, dit la Mischnâ, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël. » 1° Celui de son père⁵, comme il est dit (ibid. XV, 7) : *Au bout de quarante ans.* Or, en tout, le roi David a régné à peine quarante ans (I Rois, II, 11) ; comment donc supposer que son fils Absalon lui ait adressé sa requête au bout de quarante années de règne ? C'est qu'il faut remonter à l'époque où les Israélites, pour la première fois⁶, ont demandé un roi (à la première onction de David, environ dix ans avant qu'il devînt roi), en disant (II Samuel, XV, 8) : *Car ton serviteur a formulé un vœu.* « Et que veux-tu maintenant, lui dit le roi ? — Donne-moi un ordre écrit, *παρατάξεν*, répondit Absalon, que deux hommes m'accompagnent ». « Dis-

1. On ne trouve plus, dans le texte biblique, ce verset. 2. Suit un passage traduit au tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). 3. V. *Agoudath Samuel*, chap. 13 et 27. 4. Au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 18), se trouve traduit un passage, qui est reproduit ici. 5. Cf. *Mekhilta*, sect. *Beschalah*, ch. 6 fin ; sect. *Mischpatim*, ch. 13, 6. B., tr. *Temoura*, ch. 16.

sœur se plaça de loin pour savoir ce qui lui arriverait. Ainsi le premier terme « se plaça » correspond à ce verset (Amos, IX, 1) : *J'ai vu l'Éternel placé au-dessus de l'autel* ; l'expression « sa sœur » se retrouve dans ces mots (Proverbes, VII, 4) : *Dis à la Sagesse : tu es ma sœur* ; à l'expression « de loin » correspond ce verset (Jérémie, XXXI, 3) : *Dieu m'est apparu de loin* ; à l'expression « afin de savoir » correspond ce verset (Isaïe, XI, 9) : *La terre est remplie du savoir de Dieu*. Enfin, à l'expression « ce qui lui arrivera » correspondent ces mots (Amos, III, 7) : *Car le Seigneur, l'Éternel, ne fera rien qu'il n'ait révélé son secret aux prophètes, ses serviteurs*.

« Joseph eut le pieux mérite d'enterrer son père, est-il dit, et nul de ses frères n'eut un rang aussi élevé que le sien. » R. Isaac dit de conclure de ces mots : *Il y eut un camp fort gros*, KĀBED (Genèse, L, 9), que l'honneur, KĀBÔD ¹, du Vivant universel (de la divinité) était avec les fils d'Israël à ce moment. Puis il est dit (ibid. 10) : *Ils arrivèrent à la grange d'Atad*. Or, est-ce que l'on a des granges pour l'Atad (pour des épines) ? En effet, dit R. Samuel b. Naḥaman, nous avons cherché en vain dans toute la Bible une localité portant le nom Atad ² ; il est donc à supposer que, par ce nom, l'on désigne les Cananéens, qui méritent d'être battus en grange comme des charbons. Et en vertu de quel mérite ont-ils échappé à ce traitement ? C'est qu'il est dit (ibid. 11) : *Les Cananéens, habitants du pays, virent ce deuil dans la grange d'Atad, etc.* Par quel signe ont-ils manifesté leurs condoléances ? R. Éléazar dit : Ils ont délié leur ceinture (en signe de deuil) ; R. Simon b. Lakisch dit : Ils ont défait les nœuds sur leurs épaules (le lien de rattache des vêtements). Les rabbins disent : Ils se tinrent debout. R. Judan b. Schalom dit : Ils ont montré la grange du doigt, en disant (ibid.) : *C'est un deuil pénible pour l'Égypte*. Or, si ces habitants, qui n'ont accompli nul acte de piété, ni avec les mains, ni avec les pieds, se sont vus récompensés de leur zèle par l'Éternel ³, combien à plus forte raison y aura-t-il une récompense pour les Israélites qui remplissent des devoirs pieux par leurs mains et leurs pieds (par leurs actes et leur démarche), aussi bien envers les grands qu'envers les petits. R. Abahou dit : l'intervalle de temps de soixante-dix jours, qui sépare les lettres expédiées par Aman de celles qui ont été expédiées plus tard par Mardochee ⁴, équivaut aux soixante-dix jours pendant lesquels les Égyptiens ont pris le deuil pour le décès de notre ancêtre Jacob. Il est écrit (II, Samuel, I, 17) : *David chanta cette complainte, etc. ; et il dit d'enseigner aux fils de Juda à tirer l'arc*. Il ne semble pas qu'il ait fallu apprendre cet art guerrier aux enfants de Juda. Quelle en était la cause ? C'est que, dit le roi David, puisque les sages périssent (comme Jonathan), les ennemis d'Israël vont venir et leur susciter querelle (nous devons donc apprendre à nous défendre). Puis il est dit (ibid. 18) : *Elle est certes écrite dans le livre de Yaschar (du juste)*.

1. Jeu de mots sur la quasi homonymie avec *Kābed* (précité). 2. V. Lauterbach, dans le Recueil *Beth ha-Midrash*, I, f. 29. 3. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XXXIV. 4. Du 13 Nissan au 23 Siwan.

Deux Amoraïm expliquent différemment quel est ce livre : l'un dit que c'est le livre de la Genèse ; l'autre dit que c'est le livre des Nombres¹. On comprend bien la première opinion (parce que les premiers justes, les Patriarches, sont cités dans la Genèse) ; mais comment justifier la seconde opinion ? A quelle guerre y serait-il fait allusion ? C'est qu'il y est question, relativement au décès d'Aron, des menaces de guerre. —².

Il est dit (Éxode, XIII, 19) : *Moïse emporta les ossements de Joseph avec lui*. Cette dernière expression, dit R. Qrispa au nom de R. Yoħanan, semble dire : C'est pour toi-même que tu as agi ainsi (tu en seras récompensé). Ceci ressemble, dit R. Ĥama b. Ĥanina, à un roi qui marie son fils ; pour la cérémonie, un gouverneur, ἑπαρχος, vient et veut prendre part au transport du baldaquin, φορεῖον ; comme les courtisans ne voulaient pas lui laisser faire ce travail infime, le roi leur dit : Laissez-le, car demain il marie sa fille, à mon tour je l'honorerai comme il m'a honoré. Ainsi, il est dit (Genèse, XLVI, 4) : *Je descendrai avec toi en Égypte, et je te ferai aussi remonter* ; la redondance du dernier terme remonter (répété) signifie : je te ferai monter, et je ferai monter aussi en cette terre les autres tribus. Ceci prouve que chaque tribu prit soin de transporter avec elle en Palestine les ossements de son ancêtre. On a enseigné au nom de R. Juda : Si le texte biblique ne le disait formellement, on ne pourrait pas le croire : A sa mort, Moïse était pour ainsi dire étendu sur les ailes de la Providence³, à une distance de quatre milles du campement de la tribu de Ruben jusqu'au territoire échu en partage à la tribu de Gad. Et d'où sait-on qu'il est décédé dans le camp de la tribu de Ruben ? C'est qu'il est dit (Nombres, XXXII, 50) : *Les fils de Ruben ont construit Heschbon, Etalé, Kiriataïm et Nebó*. Or, il est dit (Deutéron. XXXII, 49, 50) : *Monte sur cette montagne de Haabarim, sur le mont Nebó* ; puis : *meurs sur la montagne que tu auras gravie*. Et d'où sait-on que Moïse a été enterré sur le territoire de la tribu de Gad ? C'est qu'il est dit (ibid. XXXIII, 20, 24) : *Au sujet de Gad il dit : hommage à celui qui agrandit Gad, etc. Là est sa part réservée par le législateur*. De son côté, l'Éternel ajoute (ibid.) : *Il s'avance aux premiers rangs du peuple*. Enfin, les anges de service⁴ dirent (ib.) : *Fidèle à sa loyauté envers le Seigneur* ; puis les Israélites dirent (ib.) : *Il a exercé la justice envers Israël*. Les uns et les autres dirent de Moïse ensemble (Isaïe, LVII, 2) : *la paix viendra ; ils reposeront sur leurs couches ceux qui ont marché dans le droit chemin*.

CHAPITRE II

1. Le mari apportait l'offrande de farine (due par la femme) dans un panier égyptien (en feuilles de palmier tressées), et la plaçait sur les

1. Balaam y rappelle « la mort des justes » (Nombres, XXIII, 10). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Yoma*, I, 1, traduit t. V, pp. 157-8. 3. Midrasch Rabba sur l'Éxode, ch. 6 ; sur Deutéronome, ch. 9 et 11. 4. Grande *Pesiqta*, ch. 2 ; Sifri, n° 65 ; Midrasch sur *Psaumes*, n° 116.

main de la femme, afin de de la fatiguer (et l'inciter à l'aveu). Toutes les offrandes doivent être servies, du commencement à la fin, dans des vases susceptibles de servir aux offices du culte divin, tandis que celle de la femme soupçonnée devra être servie d'abord dans un panier égyptien, et à la fin dans un ustensile consacré. A toutes les offrandes, il faut joindre de l'huile et de l'encens, tandis que pour celle-ci on n'a besoin ni de l'un ni de l'autre. Toutes les offrandes de farine proviennent du froment, tandis que celle-ci dérive de l'orge ; et s'il est vrai que l'on offrait la gerbe de l'omer (prémice de la moisson) en prenant de l'orge, il s'agissait là de grains broyés, tandis que celle-ci se compose de farine. R. Gamaliel dit : comme cette femme s'est conduite à l'instar d'un animal (sans pudeur), de même son offrande est un aliment bestial (de l'orge).

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre aura en main les eaux amères de la malédiction.* Pourquoi la femme ne les porte-t-elle pas (aussi bien que l'offrande), de façon à ce qu'elle soit fatiguée et se confesse ? C'est pour inspirer de la terreur à la femme, que le prêtre porte l'eau. Il est dit ici : « son offrande » (quoique la femme ne l'offre pas de son propre bien), pour indiquer qu'il y ait une sainteté en vue de la femme ; et de même qu'il y a une sainteté en vue de l'offrande, de même la femme doit se tenir sainte (pure) pour son mari. Or, R. Hiya dit¹ à l'opposé de son interlocuteur : l'offrande d'une femme mariée à un Cohen ne saurait, en ce cas, être brûlée entière sur l'autel, puisque la femme à laquelle il s'agit de pardonner est associée au Cohen (et, sur toute offrande brûlée, il prélève une poignée) ; elle ne saurait pas non plus manger de cette offrande, puisque son mari (qui paie l'offrande sur son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée). Voici donc comment on obviara à cette difficulté : on offrira, d'une part, la poignée prélevée (sur ce qui est brûlé), séparément ; et, d'autre part, les restes (à brûler, au lieu de les manger). En tous cas, donc, c'est le mari qui paie le montant de cette offrande ; pourquoi est-il dit : « son offrande » (de la femme) ? C'est que la Mischnâ emploie ici un terme conforme à la Bible (Nb. 15) : *Le mari apportera son sacrifice (à elle) pour elle.* Est-ce que le mari (en raison de son association) peut distraire l'offrande pour la femme, sans la prévenir, ou faut-il qu'elle le sache ? Et en admettant que le mari soit autorisé à faire seul cette offre, est-il permis aussi à tout autre d'agir de même sans prévenir la femme ? Oui, conformément à l'avis de R. Yoḥanan —².

R. Aḥa dit au nom de R. Ila (au contraire de R. Yoḥanan) : Le mari ne peut pas séparer (mettre de côté), pour sa femme accouchée (sans qu'elle le sache), l'oiseau qu'elle doit offrir en holocauste ; mais il peut désigner pour elle un oiseau comme sacrifice de péché, parce que ce dernier est le point essentiel qui per-

¹ Ci-après, III, 6 fin (f. 19^b). ² Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Pe-sahim*, VIII, 1, traduit au t. V, p. 121.

melle à la femme, relevant de couches, de manger des sacrifices comme son mari (auquel il est enjoint de *se réjouir avec sa femme aux jours de fête*). De même, on a enseigné : le mari pourra seulement destiner un sacrifice pour sa femme sans la consulter, si ce même sacrifice doit servir à la délier de son état impur (l'autoriser à manger du sacré). R. Yossé spécifie que ce sacrifice seul (en raison de ses conséquences) est autorisé (nul autre). Un autre enseignement, au contraire, tire cette déduction : comme à défaut de l'offrande d'oiseau, la femme n'est pas apte à manger avec son mari des saintetés, ou animaux sacrifiés ; de même ici (pour la femme soupçonnée), le défaut d'offrande due par la femme prive le mari du plaisir de se réjouir à la fête avec sa femme ; et, dès lors que cette omission est une cause de restriction à sa joie, c'est comme s'il l'empêchait (elle) de prendre part à la consommation des saintetés. Donc, le mari peut aussi offrir, pour la femme soupçonnée, sans la consulter. On a enseigné aussi¹ : le mari peut intervenir, sans consulter la femme, pour l'offrande qu'elle doit à l'expiration d'un vœu. Pourtant, ce n'est pas un obstacle à la consommation des saintetés ; mais, en raison de la laideur (de coiffure) inhérente à la femme par son état de Naziréat (et de sa privation du vin), le mari ne peut pas se réjouir avec elle ; c'est comme si elle ne pouvait pas toucher aux saintetés —².

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que, pour toute offrande, on se sert, dès le commencement, des vases du culte ? N'a-t-on pas enseigné que l'ordre pour les offrandes consiste à les apporter de la maison dans un vase d'or ou d'argent (non du culte) ? En effet, on veut dire seulement que ce vase devra être apte à servir au culte. On a enseigné que R. Simon b. Yohaï dit : on a dit que les sacrifices expiatoires et de péché prescrits par la Loi n'ont pas besoin d'être accompagnés de libations, pour que le sacrifice d'un pécheur n'apparaisse pas embelli. Mais, fut-il objecté, pourquoi en faut-il pour les sacrifices expiatoires et de péché du lépreux ? Et l'on ne saurait dire que celui-ci n'est pas un pécheur, puisque R. Isaac dit au contraire que des mots : *Voici quelle sera la loi du lépreux* (Lévitique, XIV, 2), on déduit³ que c'est une loi à l'égard d'un calomniateur (coupable de ce péché) ? Dès qu'il a été châtié (ayant déjà souffert par son mal), fut-il répondu, il est comme pardonné, ainsi qu'il est dit (Deutéron., XXV, 3) : *Que ton frère ne soit maltraité (méprisé) à tes yeux*, et dès lors il est considéré comme sans tache. R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, compare le mot *offrande*, employé pour l'*omer* (Lévit. II, 14), à ce mot usité pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 18) ; et, dans l'un et l'autre cas, l'offre consistera en orge⁴. R. Eléazar le déduit par analogie des mots *épis*, usités pour l'*omer*, et au sujet de la sortie d'Egypte (Exode, IX, 31) ; comme en ce dernier cas, il s'agit d'*orge*, il en sera de même ici. Selon R. Akiba, c'est dit pour spécifier le devoir du public, soit pour la prémice due à

1. Tr. *Nazir*, IV, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XV, 3 (p. 201). 3. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XVI. 4. Ci-après, III, 1 (f. 18b) ; Torath Cohanim, ch. 13.

Pâques (l'omer), soit pour celle offerte à la Pentecôte (les deux pains¹) ; or, on sait que la sorte de blé servant à remplir le devoir du particulier sera la même pour l'offrande publique à Pentecôte, et comme la première est l'orge, ce sera aussi celle du public. Ou bien encore, si la prémice d'omer était offerte en froment, ce ne serait plus une prémice pour les deux pains (à Pentecôte) de les avoir en froment (il faut donc de l'orge). On a dit ailleurs² : les grains d'épautre (alica), de froment (τράγος) et d'orge, *πισάνη*, sont susceptibles d'impureté. A quoi R. Yona ajoute : La première sorte est le grain divisé en deux parts, la seconde en trois, et la dernière en quatre. R. Yossé b. R. Aboun demanda : si l'on divise un grain en un plus grand nombre de morceaux, est-ce comme de la farine, dont il est superflu de prélever la fleur, ou non ? (Question non résolue).

2. Le cohen apportait alors un récipient (*φιάλη*) d'argile [nouvelle³], avec lequel il puisait un demi-log d'eau du bassin. R. Juda dit : un quart ; et comme le cohen exige moins d'écriture⁴, il exige moins d'eau. Puis le cohen entrait au parvis et se tournait à droite. Il y avait là un espace carré d'une coudée, comprenant une tablette en marbre, dans laquelle un anneau était fixé. Il la soulevait, prenait un peu de terre au-dessous de cette place, et en mettait assez pour qu'elle soit visible à la surface de l'eau, selon ce verset (Nombres, V, 17) : *De la terre qui se trouve dans le sol du sanctuaire, le cohen prendra et mettra dans l'eau.*

Dans la Mischnâ, il faut dire le mot « nouvelle » (pour spécifier qu'il s'agit d'argile neuve) ; et cette Mischnâ exprime l'avis de R. Eleazar, puisqu'il a été enseigné ailleurs⁵ : « Le lépreux devait apporter un récipient d'argile nouvelle. » Or, ce dernier terme est énoncé selon R. Eleazar ; car, de ce verset (Lévitique, XIV, 5), *dans un vase d'argile, sur de l'eau courante*, il conclut qu'à l'instar de l'eau n'ayant jamais servi, on devra se servir d'un vase d'argile n'ayant jamais servi (neuf). Il est donc juste qu'au sujet du lépreux, pour lequel cette déduction de l'eau comparée à l'argile a lieu, le mot *nouvelle* soit exigible ; mais pourquoi l'employer ici ? [On le déduit par analogie des termes *vases* (usités des deux parts) ; et, comme pour le lépreux il est question d'eau courante, fraîche, il en sera de même ici⁶]. Cette déduction, dit R. Yoïanan, est conforme à l'avis de R. Ismaël ; car, celui-ci enseigne que *l'eau du bassin* (l'eau prise pour le culte) est considérée comme eau de source (incorruptible) ; selon les autres sages, elle est susceptible d'impureté en tous lieux. Il est certain que R. Eleazar partage l'avis de R. Ismaël pour l'eau (pour le culte officiel, il faut de l'eau courante) ; est-ce à dire qu'à son tour R. Ismaël par-

1. Lévitique, XXIII, 20. 2. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, VI, 2. Cf. B., tr. *Moéd gaton*, f. 13^b ; tr. *Nedarim*, f. 55^b ; J., même tr., VI, 2 (f. 39^o). 3. Mot omis dans les édit. du *Tal. de Jérusalem*. 4. Ci-après, § 3. 5. Mischnâ, tr. *Nega'im*, XIV, 1. 6. Cette réponse a été ajoutée ici entre [], d'après le *Talmud Babli*, selon l'avis du commentaire *Pné Mosché*.

tage l'avis de R. Eleazar en ce qui concerne le vase d'argile (et qu'il le faut neuf)? On trouve un enseignement disant que ce vase d'argile devra être neuf, selon l'avis formel de R. Ismaël. Les uns disent : il faut un vase d'argile (complet), non une écuelle (au bord brisé); d'autres disent que les débris peuvent servir. On a cru pouvoir mieux déterminer ces deux avis, en disant : le premier représente l'avis de R. Eleazar; le second celui des autres sages. En réalité, on peut admettre que les deux avis émanent des Sages, en établissant toutefois cette distinction : le premier ne permet pas l'usage d'un vase brisé, lorsque la majeure partie est enlevée (il n'a plus le nom de vase); le second en permet l'usage lorsque la majeure partie du vase (quoique brisé) est encore présente, et il n'est qu'une faible part perdue. Les uns enseignent : il faut employer un vase d'argile, non charbonneux (noirci au feu); d'autres permettent d'employer même le vase charbonneux. On a cru pouvoir déterminer de qui émane chacun de ces avis, en disant : Le premier avis doit être attribué à R. Eleazar; le second aux autres sages. Mais en réalité, les deux avis peuvent émaner des sages, en admettant seulement cette distinction, qu'en principe ce vase ne devra pas être charbonneux (noirci); mais, en cas de fait accompli, ce vase est admis également, et la cérémonie reste valable.

On a enseigné ailleurs¹ : « L'hysope ayant déjà servi à asperger l'eau de purification reste pourtant valable pour purifier le lépreux ». R. Imi dit au nom de R. Eleazar : ceci indique que l'enseignement n'est pas de R. Eleazar, puisqu'il est dit² : Une fois que l'hysope a servi à asperger le sacrifice expiatoire, elle devient impropre à purifier le lépreux; ou si l'on s'en est servi pour asperger ce dernier, l'hysope ne peut plus servir pour le sacrifice expiatoire. Il est aisé, dit R. Juda, de déduire par *a fortiori* l'inaptitude de l'hysope à asperger ce sacrifice : ainsi, après avoir aspergé le sacrifice expiatoire avec l'hysope, celle-ci est impropre à servir pour le lépreux, bien qu'à l'égard de ce dernier un travail accompli n'entraîne pas l'inaptitude; à plus forte raison, lorsque l'hysope a déjà servi à asperger un sacrifice expiatoire, elle n'est plus propre à asperger un autre sacrifice expiatoire, à l'égard duquel tout travail accompli entraîne l'inaptitude. Est-ce qu'après avoir aspergé un lépreux avec l'hysope, elle peut servir encore à asperger un autre lépreux (en raison de la similitude)? Il y a deux avis divers à ce sujet, et celui qui le permet se conforme à l'avis de R. Juda (ci-après); c'est du reste ce que déclare aussi R. Eleazar (n'admettant le travail, entraînant l'interdit, qu'à l'égard du sacrifice expiatoire). L'autre avis, qui déclare cette première aspersion impropre, n'est pas partagé par R. Juda; mais R. Eleazar l'admet. On a enseigné que R. Juda dit : C'était mon tour hebdomadaire d'exposer l'exégèse biblique à la salle d'études, et j'ai suivi R. Tarfon (cohen) chez lui. « Mon fils Juda, me dit-il, passe-moi mes sandales »; je les lui remis, puis il étendit la main par la fenêtre, en tira une canne qu'il me donna, en me disant : « Mon fils Juda, avec ce bâton j'ai purifié trois lépreux. » Par là, j'ai

1. Tr. Para, XI, 8. 2. Tossefta au tr. Nega'im, ch. 8.

appris d'un coup sept règles, savoir : 1° ce devra être une branche de cèdre ; 2° il y aura au bout une feuille ; 3° la longueur sera d'une coudée ; 4° l'épaisseur sera du quart d'une tige pour lit, coupée d'abord en deux, puis la demie en quatre parts ; 5° on peut, après une première aspersion, asperger une seconde et même une troisième personne ; 6° on peut procéder à cette purification, soit pendant l'existence du Temple, soit après (comme R. Tarfon a vécu après cette époque) ; enfin, 7° on peut purifier aux frontières de la Palestine. — Comme il est dit (souvent au sujet de la femme soupçonnée) *eaux* (Nombres, V, 17 et suiv.), est-ce à dire que, malgré le mélange de la terre, l'eau doit conserver son aspect transparent ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *de malédiction*. Est-ce à dire qu'en raison de ce dernier terme, l'eau doit avoir l'apparence d'encre (noire) ? C'est pourquoi il y a plusieurs fois le terme *eau* ; en conséquence, l'eau devra avoir en partie son aspect propre, et en partie celle de l'encre ; et, pour l'exactitude de la proportion les sages ont spécifié que la mesure sera d'un demi *log* d'eau, prise au bassin officiel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que R. Juda prescrit pour mesure un quart de *log* ? C'est vrai, et il se conforme à son opinion, en disant : comme le Cohen exige moins d'écriture, il exige moins d'eau (sous peine de voir le peu d'encre s'annuler) —¹.

Pourquoi l'emploi de l'eau, de la terre, et de l'écriture ? L'eau doit rappeler à la femme son origine ; la terre fait allusion à sa destination future, où elle ira ; l'écrit indique qu'elle se trouve devant celui à qui plus tard elle devra rendre compte de sa conduite. On a enseigné ailleurs² : « Akabia b. Mahalalel dit de considérer trois sujets, afin d'éviter le péché. » R. Aba, fils de R. Papi, et R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi : Akahia a déduit les trois sujets d'un seul et même verset (Ecclésiaste, XII, 1) : *Souviens-toi de ton créateur* ; ce dernier terme peut (dans le texte hébreu) être lu de 3 façons : 1° « ta source », d'où tu viens ; 2° « ta fosse », où tu vas ; 3° « ton créateur », celui à qui tu rendras un jour compte de ta conduite. Trois objets doivent être exécutés à leur intention spéciale³ ; ce sont : la rédaction du contrat de divorce (Deutéron. XXIV, 2), la confection des eaux amères de malédiction pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 17), l'affranchissement accordé à une esclave qui cohabite avec un homme (Lévitique, XIX, 20), toutes actions pour lesquelles la Bible a le mot *elle*. Trois objets doivent être visibles : la cendre de la vache rousse, la terre mêlée à l'eau d'épreuve de la femme soupçonnée, le crachat de la belle-sœur refusée en lévirat. R. Ismaël ajoute : le sang de l'oiseau offert par le lépreux guéri. Aussi, dit R. Zeira, on a fixé une mesure d'eau (1/4), de façon que le sang d'un petit oiseau ne soit pas annulé, et que le sang d'un grand oiseau ne l'emporte pas sur la quantité d'eau, soit un quart. C'est ainsi qu'il est dit : malgré le mot *sang* (ibid.

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yôma*, III, 10, traduit t. V, p. 198.
2. Mischnâ, tr. *Abôth*, III, 1 ; Rabba sur Lévitique, ch. 18. 3. *Tossefta* au tr. *Guittin*, ch. 2.

XIV, 6), celui-ci ne doit pas être exclusif, puisqu'il est dit (ib.) : *eau vive* (courante); et l'apparence de l'eau ne doit pas dominer seule, en raison du mot précité *sanj*; il faut donc pouvoir distinguer le sang de l'oiseau dans l'eau, ce qui est possible, selon la mesure des sages, dans un quart de *log*. R. Pedath dit au nom de R. Yohanan¹ : les eaux d'épreuve pour la femme soupçonnée deviennent inaptes à cet effet, en passant la nuit à découvert. R. Aha dit au nom de R. Abina : tout objet, dont il n'est pas offert une partie sur l'autel, ne devient pas impropre en restant découvert la nuit. Comme il est dit (Nombres, V, 17) : *Le prêtre prendra de la terre*, on aurait pu croire qu'il s'agit de celle qui se trouve entre l'autel et son récipient; c'est pourquoi il est dit aussitôt (ibid.) : *qui est dans le sol du tabernacle*. Est-ce à dire que, pour la prendre dans le sol, il faut le fouiller avec une bêche? Non, puisqu'il est dit : « qui est »; c'est-à-dire, pour qu'elle soit trouvable sans creuser à la surface, on en apportera au besoin sur ce sol. Selon R. Aboun, au contraire, il résulte des termes du texte qu'il est permis au besoin de creuser le sol avec une bêche, pour avoir de la terre, par déduction des mots « qui est », de partout; et du terme « tabernacle » on conclut à l'extension de tout tabernacle, soit à Nob, soit à Guibon, soit à Schilô, soit au Temple de Jérusalem.

3. Lorsque le cohen sera sur le point d'écrire sur le parchemin le passage prescrit, à quel verset devra-t-il commencer? A ces mots (Nombres, V, 19) : *Si nul homme n'a couché, etc., et toi, pour avoir trompé ton mari, etc.* Mais il n'écrira pas ces mots : *le cohen adjurera la femme* (ibid. 21). Puis il continuera à écrire : *Que Dieu te rende un sujet d'exécration et d'imprécation dans ton peuple; que ces eaux maudites viennent dans tes entrailles te gonfler le ventre et te faire dépérir le flanc.* Mais on n'écrira pas les mots : *La femme répondra : Amen, Amen.* Selon R. Yossé, le cohen ne faisait aucune interruption (il écrivait tout). Selon R. Juda, le cohen n'écrivait rien de ce qu'il dit à la femme, mais seulement ce verset : « Que Dieu te rende un objet d'imprécation et d'exécration, e.c.; que ces eaux maudites arrivent dans tes entrailles, etc. », sans écrire le final : « La femme répondra : Amen, Amen. »

R. Qrispa dit qu'il y a discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch au sujet de l'ordre à suivre dans cette cérémonie : d'après l'un, le prêtre adjure la femme d'abord, puis il écrira les formules; d'après l'autre, le prêtre écrit d'abord, puis fait l'adjuration. On avait cru pouvoir supposer que le premier avis s'appuie sur la suite du texte biblique, disant : « le prêtre adjurera, etc. » (vers 19 et 21), puis « il écrira, etc. » (ib. 23); le second avis se préoccupe de rapprocher l'adjuration de l'action de boire (sans interrompre par l'écriture, afin de produire une plus grande impression). Les uns ont enseigné : Soit la succession des détails cérémoniels, soit l'adjuration, toute

1. J., tr. *Soucca*, IV, 7 (t. VI, p. 30).

omission sera un motif d'invalidation de la cérémonie; d'autres ont enseigné que le défaut d'adjuration est un obstacle à la validité, non l'ordre de la cérémonie. On avait supposé que le premier avis se fonde sur ce qu'il est écrit à ce sujet : *précepte ou loi* (ibid. 29), impliquant l'idée de succession rigoureuse des prescriptions religieuses indiquées à cet effet; tandis que la seconde opinion, ne tenant pas compte de ce terme, insiste seulement sur l'importance de l'adjuration. Mais, en réalité, le second interlocuteur est aussi d'avis de tenir compte de la gravité du mot *loi* (impliquant l'idée d'importance rigoureuse de chaque détail cérémoniel); seulement, il n'exige pas que la succession soit rigoureuse. Cette dernière discussion (au sujet de la question d'ordre rigoureux des détails cérémoniels) est conforme (parallèle) à la précédente. Ainsi, celui qui est d'avis que toute omission est un obstacle à la validité de la cérémonie, soit les détails à exécuter dans leur ordre, soit l'adjuration, se conforme à celui qui est d'avis d'adjurer la femme d'abord, puis de se mettre à écrire les formules; celui qui adopte l'avis opposé, à savoir que l'adjuration seule est indispensable, non la série des autres détails cérémoniels, se conforme à l'avis de celui qui dit de procéder d'abord à l'écriture, puis d'adjurer la femme.

4. Le cohen n'écrira, ni sur une planche, ni sur du papier, ni sur de la peau fendue, $\delta\iota\varphi\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$, mais sur un rouleau de parchemin, selon les mots (ibid.) : *dans un livre*; il n'emploiera pour écrire ¹, ni de la gomme (gummi), ni du vitriol, $\chi\alpha\lambda\alpha\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\nu$, ni aucun autre corrosif aux traces persistantes, mais avec de l'encre ², puisqu'il est dit (ibid. 23) : *Il effacera...*, il faut donc que l'écriture soit aisée à effacer.

Lévi b. Sissi demanda devant Rabbi : est-ce que le rouleau de parchemin en vue de la femme soupçonnée d'adultère, rend impures les mains qui le touchent, à l'instar des autres rouleaux sacrés ³? C'est une question grave, dit Rabbi (et j'ignore la solution). Selon moi, dit R. Yossé, ce n'est pas l'objet d'une question : les Rabbins ont prescrit que les livres sacrés rendent les mains impures par leur contact, c'est à cause de la sainteté des rouleaux; tandis que celui-ci est destiné à être effacé (n'est pas consacré). Précisément, fut-il répliqué, parce que ce rouleau est destiné à être effacé plus tard, est-il en principe considéré comme sacré, ou non? — Combien de lettres devront être écrites d'une façon défectueuse (selon le mode défendu par notre Mischnâ), pour que le rouleau ne puisse pas servir, et que l'on soit coupable d'avoir effacé inutilement le nom divin? R. Hanin a enseigné que, selon l'école de Schammaï, une seule lettre écrite indûment rend le rouleau impropre au service; d'après l'école de Hillel, il faut au moins deux en ce cas. Ces der-

1. Cf. tr. *Meghilla*, II, 2 (t. VI, p. 229, n. 5). 2. Sur ce mot (arabe قبر), Maïmonide donne d'intéressantes descriptions des compositions de l'encre. Au tr. *Guiltin*, II, 3, on trouvera une autre dénomination arabe pour le mot *encre*. 3. Mischnâ, tr. *Kélim*, XV, 6; tr. *Yadaïm*, III, 5.

niers ont pour motif, dit R. Ha, que l'on doit avoir pu écrire les deux lettres π (abrégé du nom divin). R. Judan demanda : si, au lieu d'écrire le rouleau d'après un texte biblique exposé devant lui, le prêtre l'a tracé de mémoire, est écrit est-il valable ? D'autre part, si au lieu d'effacer à l'eau le nom divin inserit dans cet acte, le cohen l'efface avec de la terre, est-ce un acte valable ? (Questions non résolues). De même si au fur et à mesure que chaque lettre est écrite on l'efface, qu'en est-il ? (Question non résolue).

On a enseigné que R. Eléazar b. Schammouâ dit : on ne doit pas écrire ce rouleau sur une peau d'animal impur ¹. Mais, objecta R. Simon, puisque ce rouleau est destiné à être finalement effacé, pourquoi ne pas l'écrire sur une peau impure ? C'est que, dit R. Eléazar b. Simon, les paroles de R. Eléazar b. Schammouâ paraissent plus justifiées que celles de mon père ; car, il peut arriver que la femme refuse de boire l'eau d'épreuve, à la suite de quoi, on devra enterrer le rouleau écrit, et l'on se trouverait laisser enfoui le nom divin écrit sur une peau impure. Puisqu'au sujet de la femme soupçonnée, il y a le mot *libelle* (Nombres, V, 23), et que le même terme est reproduit au sujet du divorce (Deutéron. XXIV, 1), comment se fait-il que, pour le divorce, les sages prescrivent seulement d'employer, à cet effet, une matière première quelconque détachée du sol ² ; tandis qu'ici, ils exigent l'emploi de l'encre ? Il y a cette distinction à noter qu'ici, il est dit « sur un livre » (comme l'est le rouleau sacré du Pentateuque). Par l'expression *il écrira* (Nombres, V, 23), on eût pu croire qu'il est loisible d'employer, outre l'encre, soit de la couleur, soit de la gomme, soit du vitriol ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il effacera*. Est-ce à dire qu'à cet effet on peut employer une liqueur, ou du jus de fruit ? C'est pourquoi il est dit d'abord : « Il écrira ». Donc, l'écriture devra être susceptible d'être effacée ; et, pour cela, il ne faut pas employer de vitriol (dont la trace est indélébile). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'au besoin (à défaut d'acte à part), si l'on a effacé les versets relatifs à la femme soupçonnée dans un rouleau complet de la loi, la cérémonie est valable ? (Or, cette encre ordinaire ne contient-elle pas du vitriol ?) On peut répondre à cela par l'enseignement que l'on a énoncé au nom de R. Meir, : aussi longtemps que nous avons étudié auprès de R. Ismaël, nous avons eu soin de ne pas mêler de vitriol à l'encre (on peut admettre que ce cas a eu lieu pour le rouleau sacré en question).

5. Sur quoi la femme répond-elle deux fois Amen ? Elle le dit pour l'imprécation, et le répète pour l'exécration. Autrement dit, elle affirme (dit Amen) aussi bien au sujet de cet homme (défendu par le mari), que pour tout autre homme ; elle dit vrai de n'avoir pas eu d'inconduite, sous peine d'être atteinte par l'eau, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par

1. Cf. J., tr. *Meghilla*, I, 41 (t. VI, p. 216). 2. V. J., tr. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208) ; tr. *Guittin*, II, 3 (f. 44^b).

lévirat, ni après l'avoir épousé ; elle assure ne pas s'être rendue impure ; mais si elle était devenue impure (infidèle), « que les eaux maudites la pénétrent. » Selon R. Méir, elle dit Amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir.

R. Eléazar, au nom de R. Yossé b. Zimra, dit : la femme dit une fois Amen, en signe d'acceptation (ou d'adhésion à ce qu'on lui dit), et une autre fois amen sur l'adjuration¹. Ainsi, elle dit amen, ce qui signifie : que ces paroles soient confirmées. La première expression dite amen concerne l'acceptation, la confirmation, en ce qui concerne le soupçon d'adultère (elle consent aux effets de l'eau si elle est impure) ; la deuxième expression amen concerne l'adjuration, en vertu de ce verset (Jérémie, XI, 5) : *afin de confirmer le serment que j'ai prêté à vos ancêtres* etc. Enfin, l'amen est une simple affirmation, comme il est dit (I, Rois, I, 36) : *Benaïa b. Joïada, le prêtre, répondit au roi et dit : amen* (c'est vrai). R. Tanhouma observa : si l'on voulait déduire l'adhésion à l'adjuration par le terme *amen* du verset de Jérémie, la déduction serait nulle². Il est préférable, pour cette déduction, de recourir à ce verset (Deutéron. XXIX, 11) : *afin d'entrer dans l'alliance de l'Éternel ton Dieu et dans son adjuration* ; or, ce dernier terme n'est autre que le serment, comme il est dit (Nombres, V, 21) : *alors, le prêtre adjurera la femme par le serment d'imprécation*. D'où sait-on qu'il y a transmission de serment³ au sujet d'un interdit ? On l'apprend des règles relatives à la femme soupçonnée, de ce qu'au sujet du verset biblique « la femme dira : amen, amen », la Mischnâ conclut que l'adjuration est aussi bien relative à l'homme interdit par la jalousie du mari, qu'à tout autre homme. On sait ainsi qu'il y a transmission, pour des questions sur lesquelles l'adjuration porte (comme d'avoir des relations avec tout autre homme) ; mais, qu'en est-il pour des questions qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration ? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce que dit la suite de notre Mischnâ : « La femme affirme n'avoir pas eu d'inconduite, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni en attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat, ni après l'avoir épousé. » Or, est-il possible de faire porter l'adjuration sur l'état d'une fiancée, ou d'une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère⁴ ? Et pourtant la transmission a lieu à ce sujet ; donc, ici aussi (même pour les objets qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration), la transmission a lieu.

Les uns enseignent : comme cette femme est sujette à l'imprécation et au serment, de même tous ceux qui sont adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment. D'autres, au contraire, enseignent : Cette femme seule est soumise à l'imprécation et au serment ; mais tous ceux qui sont adjurés n'y sont

1. V. Midrasch sur les *Psaumes*, ch. 89 et 106. 2. Cf. tr. *Schebouoth*, VIII, 2. 3. I., tr. *Qiddouschin*, I, 5, et ci-après, VII, 1. 4. Ci-après, IV, 1, il est dit que celles-ci ne boient pas l'eau d'épreuve en cas de soupçon.

pas soumis. On a cru devoir présenter cette objection : On comprend la première opinion, disant que tous les individus adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment, parce que l'on déduit tout des règles au sujet de la femme soupçonnée ; mais on ne s'explique pas la seconde opinion, disant que tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis ; car si l'on déduit des règles susdites la question de la transmission, il convient de déduire du même fait ce qui concerne l'imprécation et le serment. Les uns enseignent : comme cette femme donne l'affirmation *Amen*, en ses doubles conséquences, tous ceux qui seront adjurés devront subir les mêmes conséquences. D'autres enseignent au contraire : cette femme seule est soumise au double effet de l'*Amen*, non tous ceux qui sont adjurés. Une objection a été faite : On comprend bien la première de ces opinions, d'après laquelle la femme soupçonnée étant dans la nécessité de dire le double *Amen*, tous ceux qui sont adjurés subissent les mêmes effets ; mais comment expliquer la seconde opinion, d'après laquelle malgré l'obligation du double *Amen* pour la femme soupçonnée, tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis ? Puisque la transmission du serment est déduite des règles relatives à la femme soupçonnée, pourquoi en déduire cette question de transmission, et non les effets du double *Amen* ? — R. Aba b. Mamal dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que la femme soupçonnée doit affirmer, par *Amen*, n'avoir pas commis d'infidélité pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par lévirat, elle exprime l'opinion de R. Akiba, lequel a dit ¹ : Même à une belle-sœur il peut arriver (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard. Non, réplique R. Ila (qui ne tient pas compte de la corrélation), peu importe la pureté d'origine d'un enfant, dans la question de jalousie du mari ; puisque le texte biblique dit (Nombres, V, 14) : *s'il soupçonne sa femme*, le soupçon se reporte au moment où elle était en partie sa femme (par obligation du lévirat) — ².

On peut encore objecter ceci : A quoi bon soulever la question de bâtardise à propos de mariage ? La Bible dit (à propos du divorce, Deutéron. XXIV, 1) : *lorsqu'un homme prend une femme etc.* ; dès qu'elle est seulement sa femme en partie (par l'engagement inhérent au lévirat), elle devrait subir les effets légaux du mariage (donc, cette déduction n'a pas lieu, et R. Akiba seul est d'avis d'attribuer à une belle-sœur la possibilité d'avoir un enfant bâtard, en raison de la contrainte du lévirat). — Si une femme veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat s'est prostituée, selon R. Eleazar, elle reste permise au beau-frère (selon lui, la contrainte du lévirat n'équivaut pas à l'état de fiancée) ; selon R. Josué b. Lévi, elle sera interdite au beau-frère, à qui elle était destinée. Les rabbins objectèrent au nom de R. Mena : R. Jacob b. Aha n'a-t-il pas dit au nom de R. Eleazar ³ : Si une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce futur mari d'épouser la mère de la défunte (interdite, comme belle-mère, du vivant de

1. Ci-dessus, tr. *Yebamóth*, I, 1 (p. 3). 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamóth*, I, 1 (p. 3). 3. Ci-dessus, *ibid.*, II, 1, fin, et IV, 8.

celle qu'il devait épouser); s'il est donc vrai qu'il n'y a pas de contrainte au-delà du décès, elle existait du moins du vivant de cette veuve; pourquoi alors R. Eleazar dit-il que la femme reste permise au mari en cas de prostitution? En outre, nous avons enseigné (après avoir dit que l'homme peut conditionner d'épouser la veuve qui attend le lévirat, si elle n'a pas été déshonorée) et adopté pour règle¹: « chaque fois que la femme, en cohabitant avec autrui, ne devient pas interdite à un futur mari (si elle est libre), il n'y a pas de blâme à lui adresser, et toute condition préalable est inutile »; or, d'après qui expliquer cet enseignement? Ni d'après les rabbins, ni d'après R. Akiba (si tous admettent ici que la belle-sœur encore veuve qui s'est prostituée, ne devient pas interdite au futur mari)? En effet, voici comment il faut justifier le différend entre R. Eleazar et R. Josué b. Lévi: le premier permet à ladite belle-sœur veuve de devenir l'épouse du beau-frère (malgré l'écart commis), d'après l'avis des autres rabbins (qui ne sont pas partisans des effets de la contrainte, même du vivant du futur mari), à l'opposé de R. Akiba; le second au contraire (ou R. Josué b. Lévi) défend que cette veuve déshonorée épouse le futur promis, selon l'avis de R. Akiba, contrairement aux autres sages. R. Yanaï a enseigné: une telle femme qui s'est prostituée reste permise au futur promis (au beau-frère). On a expliqué en effet que, des mots *elle s'est cachée aux yeux de son mari* (Nombres, V, 13), on conclut à l'exclusion du beau-frère, parce qu'il n'est pas dit: « aux yeux de son beau-frère ». R. Jacob b. Zabdi raconta au nom de R. Abahou qu'un tel fait se présenta, et quoique la veuve qui s'était mal conduite fût destinée à un beau-frère cohen, elle put l'épouser. R. Yossé b. R. Aboun dit: cette femme n'est pas même passible de la peine des coups de lanière (pour infraction à l'interdit *d'être à un homme étranger*, applicable au mariage seul).

« Selon R. Meir, est-il dit dans la Mischnâ, la femme éprouvée par l'eau dit amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir. » R. Meir ne prétend pas que l'eau d'épreuve aura un effet immédiat sur cette femme, si elle doit se laisser déshonorer un jour; mais l'eau se conservera en elle comme un dépôt, dont les effets auront une action rétroactive si elle se rend impure à l'avenir. L'expression *loi de jalousie* (ibid. 29) indique que ce sera une loi perpétuelle, sans signifier que la femme devra boire deux fois. Mais, dit R. Juda, Nehemia, habitant de Siḥin a attesté devant R. Akiba que la femme devra boire jusqu'à deux fois? Je vais expliquer cet avis, dit R. Akiba: pour les soupçons multiples, émanant de son mari, elle ne subira qu'une fois l'épreuve; mais, s'il s'agit d'un autre mari (après décès du premier), elle sera de nouveau soumise à l'épreuve. Selon les autres sages, au contraire, soit que les soupçons émanent d'un seul homme, soit qu'il s'agisse de plusieurs, la femme pourra être soumise plusieurs fois à l'épreuve. Il suffit, pour preuve, de citer l'exemple de la servante Karkemith, qui dut boire l'eau d'épreuve deux ou trois fois en présence de Sameas et Abtalion (les grands

1. Ci-après, Mischnâ, § 6.

juges), bien que les soupçons de son mari portassent seulement sur un complice (qu'elle aurait vu à plusieurs reprises).

On a enseigné ailleurs¹ : « On ne donnera pas à boire l'eau d'épreuve à une prosélyte, ni à une servante affranchie; les autres sages sont d'avis de la faire boire. » De quel cas peut-il s'agir là? Il ne saurait être question d'un prosélyte qui a épousé une juive (nommée prosélyte à titre de compagne), puisqu'il est dit (Nombres, V, 12) : *filis d'Israélite*, à l'exclusion des prosélytes, d'une autre origine; il ne saurait être question non plus d'un Israélite qui a épousé une prosélyte, puisqu'il est dit (ibid., 15) : *le mari mènera sa femme vers le prêtre etc.* Il faut donc supposer le cas où un prosélyte a épousé une prosélyte (et qu'il y ait égalité entre les époux) : Alors, R. Akiba est d'avis de ne pas soumettre la femme à l'eau d'épreuve, en raison de l'expression « fils d'Israël », non des prosélytes; les autres sages au contraire sont d'avis de l'admettre à l'épreuve par déduction des mots (ibid., 12) : *tu leur diras*, qui impliquent par extension tout ce qui est exposé dans ce chapitre (et l'étend aussi aux prosélytes). Or, qu'est-il dit ensuite dans ce chapitre ? *Si un homme cohabite avec elle* (ibid., 13), et comme cette relation illégale la rend interdite, le mari lui exprime sa jalousie, et par soupçon il la fait boire. Puis il est dit (ibid.) : *si elle s'est cachée aux « yeux » de son mari*; ceci indique l'exception prévue à l'égard d'un mari aveugle, « sans yeux »². On sait ainsi l'exclusion du mari qui est aveugle; si la femme l'est, la règle est la même; car, selon la Braïtha de R. Juda, l'aveugle est dispensé de tous les préceptes prescrits par la Bible (aussi bien l'homme que la femme).

6. Tous s'accordent à dire que l'on ne saurait porter en compte, ni ce que la femme a fait avant d'être fiancée à son mari, ni après avoir été répudiée par lui. Si donc, ensuite, elle s'est enfermée avec quelqu'un dans un endroit secret, et qu'elle est devenue impure, puis le mari l'a reprise, il n'a rien à lui reprocher de ce fait. Voici la règle : si elle a consenti à une cohabitation qui ne lui était pas interdite (quand elle était libre), il n'a pas de blâme à lui adresser.

R. Yanaï dit : Il est certain que l'homme est libre de renoncer à ses idées de jalousie; mais la question est de savoir si la répudiation équivaut à une renonciation, et voici en quel cas la question se pose : si, après avoir exprimé à la femme sa jalousie, le mari la répudie (avant qu'elle se soit enfermée avec un complice), puis il la reprend, et alors elle s'enferme avec un complice, dira-t-on que la répudiation équivaut à une renonciation de jalousie, et comme la première expression est annulée, il faudrait une seconde défense à la femme de s'enfermer pour la déclarer coupable de ce fait et passible de l'épreuve? Ou dira-t-on que ce n'est pas une renonciation à la jalousie de la répudier, et qu'en conséquence il ne faut pas une nouvelle défense de s'enfermer? D'autre

1. *Minchnâ*, tr. *Edouyoth*, V, 6. 2. Cf. J., tr. *Meghillâ*, IV, 7 (t. VI, p. 252); tr. *Maccôth*, II, 5.

part, si après l'expression de jalousie elle s'est enfermée, puis le mari, ayant connaissance de cette conduite blâmable, répudie la femme, il va sans dire que ce n'est pas une renonciation effective (laquelle d'ailleurs serait nulle); mais si le mari reprend la femme, qu'elle s'enferme, puis elle est soumise à l'épreuve, et l'eau n'a pas d'influence sur elle, sera-t-elle dès lors déclarée pure? Ou dira-t-on qu'en raison de l'interdit de revenir à son mari, par suite de l'impureté préalable, l'eau d'épreuve n'a pas pu produire l'effet délétère, et que cependant elle est impure? (Questions non résolues)?

CHAPITRE III

1. Le mari prenait l'offrande de farine du panier égyptien et la remettait dans un vase sacré du culte, qu'il remettait aux mains de la femme; puis le cohen mettait sa main au-dessous de la sienne, et l'agitait (en signe d'acquisition).

(2). Aussitôt après l'avoir agitée et approchée de l'autel, il prenait une poignée de farine qu'il faisait fumer sur l'autel, et le reste servait à la consommation des prêtres.

Il est écrit (Nombres, V, 25): *le prêtre prendra des mains de la femme l'offrande de jalousie, et il l'agitera devant l'Éternel*. Mais ne résulte-t-il pas de notre Mischnâ qu'au lieu de l'agiter de sa main à lui, il l'agite sur la main de la femme? Il résulte donc de là qu'après avoir déposé son offrande de farine dans un vase profane (la corbeille égyptienne), la femme le retire de là, le remet dans un ustensile sacré du service, puis le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande¹. Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, celui-ci pourra se munir d'une serviette. Mais ne serait-ce pas une séparation interdite? C'est vrai; aussi, est-il bon de recourir, à cet effet, au service d'un vieux prêtre. On peut même dire qu'un jeune prêtre est également admissible en ce cas; car il n'y a pas à craindre, en si peu de temps, l'effet du mauvais penchant (par ce contact des mains). R. Hiyâ a enseigné: pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviennent et agitent l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente). R. Yossé dit: en tout lieu analogue (chaque fois qu'il s'agit de présenter une offrande de farine), les Rabbins éprouvent le même doute: s'agit-il de présenter l'objet même, ou le vase qui le contient? Et puisqu'il est admis que l'agitation précédera la présentation à l'autel², d'où le sait-on? On le sait, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, de ce que la succession se fait ainsi pour la femme soupçonnée. Selon R. Yossé, au contraire, l'offrande de la femme soupçonnée a un but spécial (celui de produire une épreuve), par suite de quoi il n'y a pas lieu d'en tirer une déduction pour d'autres sujets³.

1. Cf. J., tr. *Qiddousséin*, I, 8 (f. 61^c). 2. V. B., tr. *Ménahoth*, f. 64^a. 3. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, III, 1 (f. 27^c).

R. Aboun b. Hiya déduit l'ordre des cérémonies de ce verset (Lévitique, VI, 6): *Voici la loi de l'offrande de farine; il faut la présenter, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'elle est supposée avoir précédé et être déjà accomplie. R. Yossé dit que l'on ne peut rien prouver de là, car le verset peut s'appliquer aux offrandes qui n'ont pas besoin d'être agitées avant la présentation. Par quel verset donc le sait-on? Par celui-ci (ibid. II, 8). *tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Eternel; on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel*; or, le premier terme, « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer; le suivant, « on amènera », s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée, et il est dit à ce dernier sujet (Ibid. VI, 8, avec Nombres, V, 26): *le prêtre prélèvera de l'offrande la poignée à brûler, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'on la suppose déjà accomplie.

On a enseigné ailleurs ¹: « Voici les offrandes de farine, sur lesquelles une poignée devra être prélevée par le prêtre en fonctions, et le reliquat sert de consommation sacerdotale, savoir l'offrande en fine fleur de farine (pour la caste sacerdotale), l'offrande de l'omer, celle d'un pécheur repentant et celle de la jalousie (après l'épreuve de la femme soupçonnée). » Comme R. Aba b. Mamal et R. Samuel b. R. Isaac étaient assis ensemble à étudier la Loi, R. Aba b. Mamal demanda à son compagnon: d'où sait-on que le reliquat provenant de l'offrande faite à titre de prémices sera consommé par les prêtres? On le sait, répondit R. Samuel, de ce qu'il est dit ² par R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël: de l'analogie du mot *offrande de farine*, employé pour la femme soupçonnée (ibid. 15) et comparé à celui qui est usité pour l'offrande des prémices (Lévitique, II, 14), on conclut que, dans l'un et l'autre cas, il s'agira de farine d'orge; et, comme pour l'offrande de la femme soupçonnée, le reliquat sert de consommation aux prêtres, il en sera de même pour celle de l'omer. R. Akiba dit: lorsque ces rabbins se furent levés, R. Aba b. Mamal alla se tenir auprès de R. Jérémie et lui dit: As-tu observé comment il a répondu, d'une façon légère (évasive), sur ta question, « d'où l'on sait, pour l'offrande même de la femme soupçonnée, que le reliquat est à consommer par les prêtres »? Sur ce, R. Zeira apporta l'avis de R. Isaac Atouschia, qui dit de le déduire de ces mots (Lévitique, VII, 10): *Toute offrande pétrie à l'huile, ou sèche, appartiendra à tous les fils d'Aron, à l'un comme à l'autre* (elles sont donc toutes semblables au point de vue du reliquat à manger par les prêtres). Or, à quoi se rapporte ce verset? Il ne saurait être question d'un gâteau pétri composé de froment, puisque la Bible en a déjà parlé (ibid. VI, 8); si donc il n'est pas question de froment, il faut supposer qu'il s'agit d'un composé d'orge. Selon un autre enseignement, l'interprétation se rapporte au second terme, « offrande sèche »: or, il ne saurait être question de froment, dont le texte a parlé précédemment; si donc il n'est pas question de froment, on l'appliquera à un composé d'orge (comme l'est

1. Mischnâ, tr. Menahoth, VII, 1. 2. Ci-dessus, II, 1 (p. 244).

l'offrande de la femme soupçonnée, et son reliquat sera consommé par les prêtres). Selon R. Yossé, au contraire, le verset en question se réfère bien à un gâteau pétri à l'huile, composé de froment, ainsi qu'à l'offrande sèche, composée de la même farine ; et, loin qu'il eût été déjà question de froment, on en a besoin pour la propre application de ce texte, disant : *Elle appartiendra aux fils d'Aron, à l'un comme à l'autre*, en ce sens : l'homme prendra sa part, si même il a un défaut, mais l'enfant mineur ne prendra pas de part, fût-il sans défaut. R. Yossé b. R. Aboun dit : parce que la loi mosaïque étend son action à un seul autre point (à l'omer), tu prétends vouloir appliquer l'extension à tout ; en réalité, il n'en pas ainsi, et il faut bien une analogie de la comparaison entre les termes *offrande d'encens* ou *souvenir*, employés ici (Nombres V, 26) et ailleurs (Lévitique, II, 2). Or, comme pour cette dernière, le reliquat sert de consommation aux prêtres, de même, à l'égard de l'offrande en question ici, le reliquat sera consommé par les prêtres. De quel verset donc le sait-on ? De celui-ci (ibid. 8) : *Tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Éternel ; on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel* ; le premier terme « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer ; le suivant « on amènera » s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée. Enfin, il est dit (ibid.) : *Et ce qui restera de l'offrande de farine sera pour Aron et ses fils, comme sainteté supérieure* (l'emploi du reliquat est donc bien déterminé).

2. Le prêtre faisait boire d'abord l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée ; puis il faisait brûler son offrande sur l'autel. R. Simon dit au contraire : il faisait d'abord l'offrande, puis il faisait boire l'eau, comme il est dit (Nombres, V, 26) : *et ensuite il fera boire l'eau à la femme*. Cependant, si le prêtre a fait boire d'abord, puis a offert le don de farine, la cérémonie reste valable.

Les rabbins (le premier interlocuteur de la Mischnâ) sont d'avis de faire boire l'eau d'épreuve d'abord, en raison de l'expression biblique redondante (ibid. 24 et 27) : *Les eaux pénétreront* (avant tout). R. Simon, au contraire, dit de faire brûler d'abord l'encens, en raison des mots (ibid. 26) : *puis il fera boire l'eau à la femme*. Mais comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les rabbins ? D'après lui, les termes « viendront en elle » veulent dire que les eaux arriveront en entier, non en partie (elle doit boire tout). D'autre part, les rabbins expliquent le verset invoqué par R. Simon à l'appui de son opinion, en ce sens qu'au besoin il faudra la forcer de boire, sans qu'elle y consente¹. Toutefois, R. Simon reconnaît, d'accord avec les sages, qu'en cas de fait accompli, si l'on a fait boire à la femme d'abord, puis elle a offert le don de farine, la cérémonie reste valable. De même, les sages s'accordent à dire, comme R. Simon, pour le cas du fait accompli : si la présentation de l'offrande a eu lieu avant de boire, l'ordre est également valable.

Quel est le motif de chaque opinion en principe ? Il s'agit de savoir qu'est-

1. V. Siffri, section *Nasso*, ch. 17.

ce qui effectue l'épreuve : selon les sages, c'est l'offrande de farine qui l'effectue; elle doit donc avoir lieu en dernier. Selon R. Simon, c'est l'eau qui l'effectue (et il faut, pour cela, faire boire à la femme en dernier lieu). A l'appui de leur avis, les sages invoquent ces mots (ibid. 15) : *une offrande de souvenir qui rappelle le péché*. R. Simon au contraire s'appuie sur l'expression *elles viendront en elle les eaux de malédiction, devenues amères; son ventre gonflera etc.* (ibid. 27). Comment les autres sages expliquent-ils les mots précités, invoqués par R. Simon? Selon eux, l'expression « elles viendront etc. » indiquent que, dès ce moment, les membres commenceront à être attaqués (mais ils ne seront frappés qu'après l'offrande). D'autre part, comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les autres rabbins? Selon lui, les mots « une offrande de souvenir qui rappelle le péché » indiquent qu'à ce moment solennel de l'épreuve, tous les péchés de la femme lui sont rappelés. Or, les autres rabbins prescrivent l'ordre suivant : écrire le libelle, l'effacer, faire boire l'eau d'épreuve, présenter l'offrande. R. Simon, au contraire, adopte cet ordre-ci : écrire, présenter l'offrande, effacer l'écrit, faire boire. Tous reconnaissent que l'acte d'effacer doit toucher de près à celui de boire ; seulement, d'après l'ordre adopté par les sages, ces deux actes, quoique rapprochés, précèdent l'offrande ; d'après R. Simon, ces deux actes suivent la présentation de l'offrande. On a enseigné : la femme peut toujours renoncer à subir l'épreuve, aussi longtemps que l'offrande n'a pas été présentée à l'autel ; une fois que celle-ci a été présentée, si la femme déclare ne pas vouloir boire l'eau d'épreuve, on l'encourage, et on la force de boire (car peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche de boire). C'est conforme à l'avis de R. Simon, qui engage de faire cette invitation après la présentation de l'offrande ; ce n'est pas dit d'après les autres sages, selon lesquels il est admis que la femme a déjà bu. On a enseigné plus loin (§ 4) : « A peine a-t-elle fini de boire, qu'en cas de culpabilité, sa face devient livide etc. » (donc, la boisson opérerait de suite). D'après un autre enseignement (une Braïtha), avant qu'elle sorte du Temple, sa face changeait, etc. Or, la version de la Mischnâ est conforme à l'avis de R. Simon ; tandis que l'autre enseignement (la Braïtha) est conforme à l'avis des autres sages.

3. Si, avant d'effacer le parchemin, la femme a déclaré ne pas vouloir boire, on devra enfouir ce morceau écrit de parchemin, et répandre l'offrande sur les cendres de l'autel ; ce parchemin écrit ne pourra pas servir à faire boire une autre femme soupçonnée d'adultère. Si, après l'effacement du rouleau, la femme avoue être impure, on versera à terre l'eau d'épreuve, et l'on répandra son offrande sur les cendres (de l'autel), Si, après l'effacement du rouleau, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager¹), et on la force de boire (peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche-t-elle de boire).

1. J. Lévy traduit : on lui fait ingurgiter l'eau (de force).

On a enseigné ; on enfouissait ce parchemin dans le sol, sous le gond qui soutenait la porte du tabernacle, pour que le mouvement constant de rotation de la porte l'efface rapidement (sans l'exposer à être méprisé). Il y avait une petite rigole par où l'eau s'écoulait. On a enseigné que cette eau ne comporte aucun caractère sacré. Est-il par conséquent permis de l'employer à pétrir du ciment? Oui, puisqu'on la rejette. Un autre enseignement dit¹ : ces eaux sont sacrées; si donc, « après l'effacement du parchemin, la femme déclare être impure (ce qui lui évite de boire l'eau d'épreuve), l'eau sera rejetée, et l'offrande de farine sera dispersée auprès des cendres provenant de l'autel. » Ceci prouve que l'offrande de cette femme est tenue pour sacrée, aussi longtemps que le parchemin n'est pas couvert d'écriture. R. Yossé dit : Rabba a enseigné au nom de R. Hya que, même lorsque la femme est encore en route, pour venir à Jérusalem devant le tribunal, l'offrande désignée par elle est sacrée. R. Yossé b. R. Aboun en trouve la confirmation, dans les termes mêmes d'une Mischnâ suivante (§ 6) : « Si par exemple son mari a cohabité avec elle, etc., l'offrande devra être brûlée » (en raison de sa sainteté). — « Si, après que le rouleau écrit a été effacé, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager, ou : lui ingurgiter l'eau), et on la force de boire » (dans l'hypothèse qu'elle en ait été détournée par la crainte). Pourquoi cela? C'est qu'elle a été la cause de ce qu'il a fallu effacer indûment le nom divin. Combien de lettres du rouleau faut-il avoir effacé, pour motiver cette contrainte? R. Hanin a enseigné : selon l'école de Schammaï, il suffit pour cela d'avoir effacé une lettre; selon celle de Hillel, il faut avoir effacé au moins deux lettres pour constituer l'obligation. L'école de Hillel a pour motif, dit R. Ili, qu'il faut avoir pu écrire les deux lettres ך (Dieu, en abrégé). — R. Akiba objecte contre la Mischnâ : pourquoi contraindre la femme de boire en cas de refus? Si c'est pour l'éprouver, n'est-il pas déjà bien notoire et admis par son refus qu'elle est coupable? Il faut donc admettre, dit R. Akiba, que lorsque la femme déclare ne pas vouloir boire, c'est comme si elle se reconnaissait impure pour son mari (l'eau sera jetée etc.). Est-ce à dire que, selon R. Akiba, on ne contraint jamais la femme à boire? Si : cela a lieu lorsqu'après que la femme a commencé à boire, elle refuse de continuer; c'est alors qu'on la contraint de continuer, malgré elle, jusqu'à ce que sa face devienne livide (mais non si elle refuse dès l'abord).

4. A peine la femme a-t-elle fini de boire qu'en cas de culpabilité sa face devient livide, les yeux lui sortent de la tête, ses veines se gonflent (ses nerfs se tendent); les assistants crient de l'emporter, pour qu'elle ne souille pas le parvis (de sa mort, ou par la survenue subite des menstrues). Si la femme a quelque mérite, la punition sera suspendue; tantôt elle l'est pour un an, tantôt pour deux ans, tantôt pour trois ans. A ce propos, Ben-Azaï (Simon) dit : l'homme est tenu d'enseigner la Loi à sa

1. Tossefta à ce traité, ch. II.

fille (comme aux fils); pour que s'il lui arrive d'être soumise à l'eau d'épreuve, elle connaisse les effets du mérite. R. Eleazar dit que c'est pour elle un enseignement inutile. R. Josué dit : une femme préfère avoir un cab (peu) avec un homme ordinaire, qui la satisfait, que neuf cabs avec un pharisien (homme supérieur). Il dit aussi : un homme pieux mais sot, ou un impie rusé, une femme adonnée au pharisaïsme et les plaies des Pharisiens (leurs excès) sont les causes de la ruine du monde.

N'est-il pas dit précédemment (§ 2) qu'au dire de R. Simon, l'eau doit avoir pénétré en entier dans la femme pour l'éprouver, non partiellement? Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ dise : « Avant que la femme ait achevé de boire, sa face devient livide? » Il ne faut pas prendre trop à la lettre ces mots ; on veut dire par là : Une telle n'avait pas achevé de boire, en ce sens qu' « ayant à peine fini », le mal commençait à se faire sentir. — « Tantôt, si la femme a quelque mérite, la punition est suspendue pendant un an ; tantôt celle-ci l'est pendant deux ans ; tantôt elle l'est pendant trois ans. » Pour prouver qu'en cas de mérite la punition est suspendue pour un an, on peut citer l'exemple de Nabuchodonozor (Daniel, IV, 26) : *Au bout de douze mois etc.* « Tantôt elle l'est pendant deux ans », comme ce fut le cas pour Amnon (II Samuel, XIII, 23) : *Il arriva au bout de deux ans etc.* « Tantôt elle l'est pendant trois ans », comme le prouve l'exemple d'Achab (I Rois, XXII, 1) : *Ils restèrent trois ans, sans qu'il y eût nulle guerre entre Aram et Israël.* Le mérite d'Ahab consista, dit R. Yossé, à s'occuper exclusivement de la pratique des lois religieuses, de même qu'Amnon eut le mérite de se livrer pendant deux ans à l'étude de la Loi (ce qui fut la cause de ce que sa mort fut différée). Pour Ahab on le sait, parce que le texte biblique (précité) dit : « Ils restèrent assis trois ans, sans avoir de guerre etc. » (*assis* à étudier la Loi).

Il est dit (Nombres, V, 15) : *Une offrande de souvenir*, ce qui vise la règle générale (en vue du bien) ; puis (ibid) : *Qui rappelle le péché*, ce qui vise l'exception. Or, lorsqu'il y a, d'une part, une règle générale, et de l'autre, une exception (ou le mal), la règle générale ne comprend rien de plus que l'exception (sans tenir compte des mérites). Mais, s'il en était réellement ainsi, il ne serait pas tenu compte de la stricte justice ; car, s'il est fait mention de la punition, laquelle est minime¹, à plus forte raison, doit-on tenir compte du bien, qui est plus fréquent. Voici donc comment il faut interpréter ce texte : « c'est une offrande de souvenir » (du bien), si la femme a du mérite ; « et une réminiscence du péché », si la femme n'a pas de mérites à porter en compte (à faire valoir). On a enseigné² que R. Tarfon dit au contraire : chaque fois que la Bible emploie le mot *souvenir*, il fait allusion au bien, sauf en ce passage de la femme soupçonnée, où il s'agit de punition. R. Akiba lui objecta

1. Cf. ci-dessus, I, 7 fin ; Midrasch sur *Psaumes*, ch. XX. 2. Tossefta à ce traité, ch. I, 1 fin.

ceci : s'il y avait seulement l'expression « qui rappelle le péché », rien de plus, j'aurais été de ton avis, et j'aurais admis qu'il s'agit de la punition ; mais, comme il y a auparavant l'expression « offrande de souvenir », il est certain qu'il s'agit là du bien (que l'on tient compte des mérites de l'accusé). On a enseigné que R. Juda au nom de R. Eléazar b. Mathia interprète ce verset (*ibid.* 28) : *Si la femme n'est pas devenue impure et qu'elle est pure*. N'y a-t-il pas là un terme superflu, et ne va-t-il pas sans dire que si la femme n'est pas impure, qu'elle est pure ? C'est pour dire que, finalement, Dieu dédommagera la femme de la honte qu'elle a subie par l'épreuve. Ainsi, lorsqu'elle avait été jusque là stérile, elle deviendra désormais mère ; si elle enfantait avec douleur, elle enfantera avec facilité ; si elle avait des enfants laids, elle en aura de beaux ; s'ils étaient noirs, ils seront blancs ; s'ils étaient courts, (petits), ils seront grands ; si elle n'avait eu que des filles, elle aura des garçons ; si enfin elle avait eu un seul enfant, elle en aura deux. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, si telles seront les conséquences, toutes les femmes auraient avantage à se mettre dans le cas d'être soupçonnées, afin d'en profiter et elles se perdraient ? Certes, fut-il répliqué, est-ce que R. Simon peut rejeter le texte formel, disant (*ibid.*) : *Elle restera intacte et aura (même) une postérité* ? Il entend par ces mots¹ qu'il y aura une postérité pure, non une postérité impropre, ou défectueuse (à la suite d'un soupçon même injuste) — 2.

Une femme importante (Matrona) demanda à R. Eléazar³ : pourquoi est-ce qu'à la suite du péché uniforme d'Israël, consistant dans l'adoration du veau d'or, y a-t-il eu trois sortes différentes de morts (la décapitation, la peste, et la décomposition des corps par l'eau) ? Tout le talent d'une femme, lui répondit-il (évasivement) ; consiste dans son tissage, comme il est dit (Exode, XXXV, 25) : *toutes les femmes industrieuses filèrent de leur propre main* (selon lui, il est inutile d'enseigner la Loi, ni l'exégèse, à une femme). Son fils Horqenos lui dit : « Faute de répondre à cette femme par une explication tirée de la Bible, tu me fais perdre chaque année trois cents *cour* de dime » (qu'elle me donnait comme part sacerdotale). « Mieux vaut que les paroles de la loi soient brûlées, répondit le père, que de les livrer à une femme » (et encore moins pour de l'argent). Lorsque cette femme fut sortie, les disciples dirent : « Maître, maintenant que tu as repoussé la question de cette femme, que nous répondras-tu à ce sujet ? » « Voici, dit R. Berakhia, ou R. Aba b. Cahana, au nom de R. Eléazar, ce qui motivait les divergences : celui qui avait péché en présence de témoins, et malgré l'avertissement reçu, était condamné par le tribunal à la peine de mort ; celui qui avait péché devant témoins, mais sans avoir été averti, était soumis à l'examen de l'eau (préparée par Moïse, *ibid.* XXXII, 20), comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui

1. Cf. ci-après, IV, 1. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, I, 1 (traduit t. VI, p. 257). 3. Le texte a, par contraction : « R. Liézer. » C'est sans doute, R. Eliézer b. Horqenos, dont le fils (cité plus loin) porte le nom du grand-père.

avait péché, sans que des témoins puissent l'attester et sans avoir été averti, mourait par la peste (châtiment du ciel). Rab et Lévi b. Sisi établissent tous deux les distinctions suivantes : celui qui avait sacrifié, brûlé de l'encens, ou versé une libation de vin à l'idole du veau d'or (tous crimes condamnables par le tribunal humain), était condamné à mort par voie humaine ; celui qui battait des mains, et dansait devant l'idole, ou la saluait en riant (faits non justiciables par le tribunal), était soumis à l'épreuve de l'eau comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui s'était seulement rejoui de l'idole en son cœur (intérieurement) mourait par la peste.

On appelle « un homme pieux mais sot » celui qui voit un enfant battre l'eau d'un fleuve (sur le point de se noyer) et dit : « Lorsque j'aurai retiré mes phylactères, j'irai le sauver » ; et pendant qu'il les retire, l'enfant rend l'âme. Ou bien si, à la vue d'une première figue mûre, il dit : « Je la remettrai à la première personne que je rencontrerai » (c'est une sottise de ne pas oser toucher à la prémice, dont la loi n'est plus en vigueur). Ou bien s'il voit un homme poursuivre une jeune fille fiancée, et que, par excès de scrupule, il ne le tue pas (comme c'est permis). C'est ainsi qu'il a été enseigné¹ : On doit empêcher le crime, fût-ce en tuant le persécuteur, soit que celui-ci poursuive son prochain pour le tuer, soit qu'il coure après une fiancée, soit qu'il veuille déshonorer un jeune garçon. On nomme « un impie rusé », dit R. Zériqan au nom de R. Houna, celui qui, peu sévère pour lui-même, enseigne aux autres à observer les règles les plus sévères (et l'on suppose qu'il suit la même voie). T².

« Une femme adonnée au pharisaïsme » est celle qui, assise à étudier, tourne en ridicule les passages de la Loi, comme celui-ci (Genèse, XXX, 16) : *Léa lui dit : viens auprès de moi ; et il dormit auprès d'elle cette nuit.* Or, dit R. Abahou, il n'y a pas à supposer la moindre pensée déplacée en cette circonstance³ ; car, en réalité, le patriarche connaissait la pensée de sa femme et savait que son seul but était de produire les ancêtres de deux tribus. — Par « plaie des Pharisiens » (frappé par leurs excès), on entend par exemple celui qui donne aux orphelins le conseil d'enlever (par la restitution du douaire) à leur mère veuve, le droit d'être nourrie sur l'héritage paternel. Ainsi, la veuve de R. Schabthai⁴ usait avec prodigalité des biens de ses fils. Les orphelins se présentèrent à R. Eléazar et lui en firent la remarque : « Je ne sais comment agir dans votre intérêt, leur dit-il, mais vous seriez des sots si, pour éviter l'usufruit, vous ne rendiez la kethoubah de votre mère » (pour lui laisser ce qui lui revient personnellement). Sur ce, un homme présent leur dit : « Je vais vous donner un conseil : feignez de vendre votre patrimoine, de sorte que la mère réclamera son douaire, et elle perdra ses droits à être nourrie sur l'ensemble des biens. » Le conseil fut suivi. Au soir, la femme se

1. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VIII, 9.

2. Sait un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 7 (traduit t. I, p. 18).

3. Cette femme, en raillant, paraissait le croire.

4. Cf. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (f. 17^d).

présenta à son tour (et exposa ses plaintes) devant R. Eléazar, qui dit : « Je m'aperçois que cette femme se trouve frappée par la plaie des Pharisiens (leurs excès) ; je jure n'avoir pas eu l'intention de la léser (lorsque j'ai parlé de restitution de dot, j'avais cru que la veuve le désirait ainsi) » —¹.

A ces divers excès, on ajoute le cas d'une jeune fille qui se mortifie, pour pouvoir prétendre (lors de son mariage) avoir perdu sa virginité par les mortifications (et dissimuler son inconduite). Il en est de même de la veuve errante, qui en courant² (sous prétexte de visites aux femmes en couches) va répandre partout ses calomnies³. Par l' « enfant venu avant terme », dit R. Hilkia au nom de R. Simon, on entend le garçon qui connaît la Loi avant son temps et méprise en conséquence de plus grands que lui. Selon R. Yossé, c'est un garçon qui dès l'âge de neuf ans a des membres qui lui donnent l'apparence de douze ans ; par suite, il a des relations intimes avec des personnes à des degrés de parenté interdits par la Loi, d'où il résulte pour celles-ci la condamnation à mort, tandis que lui reste exempt de pénalité à cause de son jeune âge (c'est encore un trait de pharisaïsme).

5. R. Simon dit : nul mérite n'ajourne l'effet des eaux amères ; car, si l'on disait qu'un certain mérite peut avoir cette conséquence d'ajournement, on amoindrirait le prestige de l'eau d'épreuve devant toutes les femmes qui en boivent ; de plus, on attirerait une mauvaise renommée sur les femmes pures qui ont bu de cette eau, car on les supposerait impures, en ajoutant que l'effet malfaisant est momentanément suspendu par le mérite de la femme. Rabbi dit : le mérite suspend l'effet des eaux de malédiction ; mais désormais (en cas de culpabilité), la femme n'enfantera plus et ne sera plus belle ; elle deviendra malade, et elle dépérira jusqu'à mourir finalement des mêmes causes.

R. Hamnona dit : la femme avilie (qui a passé par l'épreuve) reste permise à son mari⁴ ; c'est conforme à l'enseignement où il est dit que, selon R. Simon b. Eléazar, même une femme pure, qui a dû boire à cause du soupçon, finira par mourir au milieu de grandes souffrances, pour avoir eu le tort de s'exposer à ce doute grave (en s'enfermant avec un homme). Il est dit (Nombres, V, 28) : *Si la femme n'est pas devenue impure (souillée) et elle est restée pure* ; par cette expression superflue, on entend que la femme est pure, sans échapper à l'épreuve toutefois, car des témoins attestent l'avoir vue s'enfermer. En outre, la conjonction *et*, placée en tête de cette seconde expression superflue, a pour but d'exclure du bénéfice d'une « postérité future » la femme dont le mérite antérieur a fait ajourner la punition.

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Péa*, VIII, 8 (traduite t. II, p. 114).
 2. Littéralement : *en faisant la ronde* (selon le sens adopté par J. Lévy). 3. Son hypocrisie est une autre cause de ruines. 4. On ne craint pas que l'eau n'ait pas produit d'effet immédiat, malgré la culpabilité de la femme, en raison de ses mérites antérieurs.

Or, la première déduction tirée de ce verset (à savoir, qu'en raison de l'attestation ultérieure des témoins, venant affirmer la culpabilité, l'eau ne produit pas d'effet délétère) doit être conforme à l'avis de celui qui dit : le mérite antérieur de la femme suspend la punition, sans que nulle apparence extérieure aide à discerner la culpabilité ¹; car, selon Rabbi au contraire (dans notre Mischnâ), l'ajournement de la punition à cause du mérite antérieur n'empêche pas de laisser discerner la culpabilité (selon lui, s'il n'y a pas d'indice externe de culpabilité, par un commencement de maladie; c'est une preuve de non-suspension de la punition, ou d'innocence réelle). R. Isaac dit : il est possible de justifier l'assertion précédente, même d'après celui qui admet la suspension de la punition, accompagnée du discernement externe de la culpabilité, et voici ce qu'il s'agit d'indiquer : Si après l'épreuve de l'eau subie par la femme soupçonnée, celle-ci n'est pas atteinte de mal, il ne faut pas en inférer que l'attestation a été fautive, et que pour ce motif il n'y a pas eu d'effet délétère; c'est pourquoi il a été spécifié que l'effet de l'eau est nul si la femme est déjà interdite à son mari avec incertitude (et non pour cause d'innocence). Selon R. Juda au contraire, ladite assertion est exclusivement conforme à l'avis de celui d'après lequel la punition peut se trouver ajournée, sans qu'il y ait apparence de culpabilité; et il n'y a pas à dire que l'eau n'a pas produit d'effet et n'a pas laissé d'apparence de culpabilité, en raison de la suspension de la punition; car, il n'en est pas tenu compte. — *Cet homme sera net de toute faute*, est-il dit (ibid.); c'est-à-dire, en ne voyant nul effet de l'eau d'épreuve, il n'a pas à craindre qu'un mérite antérieur suspende la punition. Est-ce à dire que la femme (même coupable) n'a rien à craindre (et que la punition est ajournée si elle a du mérite)? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *Cette femme expiera son crime*, et c'est conforme à l'avis de celui qui dit : en cas de mérite, la punition est ajournée, sans laisser de suite des traces visibles (aussi, il n'y a rien à craindre).

6. Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (puis utilisée comme profane). Si l'impureté est survenue lorsque la farine était déjà dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas et la brûler. Voici quelles offrandes on brûlera (sans les offrir) : celles de la femme qui avoue être devenue impure à son mari, ou qui est déclarée impure sur l'attestation de deux témoins, ou pour celle qui se refuse à boire, ou de celle que le mari ne veut pas faire boire (ne veut pas éprouver), ou qui a cohabité avec son mari lorsqu'il la conduisait à Jérusalem pour l'épreuve. Enfin, on brûle l'offrande de toutes

1. Il s'agit, bien entendu, de témoins venant affirmer l'impureté de la femme, après qu'elle a bu; sans quoi, si c'est auparavant, il y a certitude d'impureté et inutilité d'éprouver. Cf. ci-après, IV, 5, et V, 1.

les femmes soupçonnées qui sont mariées à des cohanim (même le reliquat après la combustion de la poignée prélevée sur le tout).

Un enseignement (Braïtha) s'exprime d'une façon tout analogue à la Mischnâ ¹ : Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (utilisée comme profane). Mais si l'impureté est survenue lorsque la farine avait déjà été mise dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas, et la brûler. Pourquoi, lorsque la femme déclare être devenue impure pour son mari (l'avoir trahi), l'offrande doit-elle être brûlée? Pourquoi ne pas traiter celle-ci comme un sacrifice expiatoire, dont le maître est mort ², et dont il est entendu que le montant devra être jeté à la mer morte (être dispersé), non brûlé? Non, la dite offrande est semblable au sacrifice de péché pour doute (une fois la consécration faite, il faut brûler la victime). Mais alors, si cette offrande de farine est semblable au sacrifice de péché du doute ³, il devrait suffire de disperser la farine (sans la brûler), même après sa consécration par sa remise dans un ustensile sacré? La ressemblance avec le sacrifice de péché, dit R. Mathnia, est restreinte au cas où, après l'égorgeement de la victime, celui qui l'offre a la preuve de n'avoir pas été coupable (comme ici la femme reconnaît sa culpabilité). Or, il a été enseigné ailleurs ⁴ : Si le doute est levé après que l'égorgeement a été effectué, il faudra verser le sang dans une rigole du parvis et emporter la chair dans la cellule où elle sera brûlée (et de même ici, pour la farine consacrée). On a enseigné (dans la Braïtha) : Si l'offrande de farine apportée par la femme soupçonnée est devenue impure, avant que la poignée à brûler sur l'autel ait été offerte par le prêtre (mais déjà consacrée), ou si la femme meurt à ce moment, ou si le mari meurt à ce moment (de sorte qu'il n'y a plus d'épreuve à effectuer), le reliquat devient une consommation interdite (pour tous), qu'il faut brûler; parce que, dès le principe, elle a été présentée en vue du doute (de même ici, l'issue de l'épreuve devient douteuse par le décès de l'un des conjoints). En conséquence, l'offre qui a eu lieu pour obtenir le pardon de la femme suffit (on ne donne pas d'autre suite à l'offrande ⁵), et la femme peut s'en aller (elle est quitte). Si enfin des témoins viennent affirmer que la femme est impure (s'est déshonorée), en tous cas l'offrande devient d'une consommation interdite à tous. On entend par « en tous cas », soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée, soit que le prêtre l'ait déjà encensée (brûlée), soit qu'il ne l'ait pas encore fait

1. V. Tossefta à ce traité, ch. II. 2. Mischnâ, tr. *Temoura*, IV, 1. 3. Si avant l'égorgeement on a la certitude de n'avoir pas commis la faute sur laquelle il y avait doute, on pourra racheter l'animal lorsqu'il sera devenu défectueux. 4. Mischnâ, tr. *Krihóth*, VI, 1. 5. Selon un commentaire, en raison de l'offre régulière, les restes continuent à être mangeables; d'après un autre, leur temps est passé, et il faut les brûler.

fumer. Selon R. Ila, on entend par là : soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée ; mais avant la combustion sur l'autel, une fois que la combustion a eu lieu, le reliquat devient d'une consommation permise.

On a enseigné ailleurs¹ : Selon R. Simon, sur l'offrande de farine pour péché involontaire d'un pauvre (Lévitique, V, 11), il faut prélever à part une poignée de farine, laquelle sera brûlée sur l'autel séparément, et le reliquat sera brûlé aussi séparément ; les autres Sages sont d'avis d'accorder le reliquat aux prêtres en fonctions. Les deux interlocuteurs de cette Mischnâ fondent leurs avis divers sur l'interprétation d'un même chapitre, dont un verset dit (ibid. 13) : *ce sera pour le prêtre comme une offrande*. Or, selon les Sages, cette offrande (obligatoire) sera semblable à celle qu'offrirait un prêtre, le cas échéant, pour lui-même, à titre de vœu (volontaire) ; et, comme en ce cas, le tout sera consumé sur l'autel, on agira de même pour l'offrande de l'indigent. Selon R. Simon² au contraire, *la dîme de l'Epha* (ibid. 11) offerte par un simple israélite pauvre a pour équivalent la *dîme d'épha* offerte par un Cohen (ibid. VI, 13) ; or, comme sur la première il faut prélever une poignée, le prêtre devra la prélever aussi sur son offrande. Est-ce à dire qu'aussi bien l'offrande du pauvre simple israélite est un objet de consommation, celle du prêtre pourra de même être consommée ? Non, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Toute offrande de prêtre sera brûlée entièrement, non consommée*. A quel titre brûle-t-on le reliquat de celle-ci ? Est-ce comme la poignée prélevée ou comme le reliquat ? Car, si c'est comme poignée, il n'est pas permis de la brûler la nuit, ni après le décès du maître, et il n'est pas tenu compte d'une pensée illégale de l'offrir le lendemain ; si c'est à titre de reliquat, il va sans dire qu'il est permis de le brûler la nuit et même après le décès du donateur ; mais la question est de savoir si la conception d'une pensée illégale (de l'offrir en retard) entraîne la culpabilité, comme pour un sacrifice, ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit³ : Selon R. Éléazar b. R. Simon, on offre la poignée de farine à part, et l'on répand le reliquat sur la cendre provenant de l'autel. Or, R. Yoḥanan demanda à ce sujet de quelles cendres il s'agit là : il ne saurait être question des cendres amoncelées en haut de l'autel, puisque déjà R. Simon (son père) a déclaré que l'on doit brûler le reliquat à part (ce qui équivaut à la remise en haut) ; si donc il ne peut s'agir de la cendre disposée au-dessus de l'autel, il doit être question de celle du bas. Ceci revient à dire qu'il est permis de brûler ce reste la nuit, ou après le décès du maître ; mais il importe de tenir compte de la pensée (de ne pas vouloir l'ajourner). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire qu'il n'y a pas à se préoccuper de la pensée préjudiciable du retard, puisque ce reliquat n'a aucune appropriation, qu'il n'est destiné ni à la consommation humaine, ni à la combustion primitive sur l'autel. R. Aba b. Mamal demanda : l'avis exprimé

1. Mischnâ, tr. *Menaḥôth*, VII, 1. 2. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XI, 5.
3. Tossefta à ce traité, ch. II.

auparavant par R. Eléazar b. R. Simon (à savoir que l'on disperse le reliquat sur la cendre), est-il conforme à l'avis du père de ce rabbin (et que le reliquat équivaut à l'offrande de farine d'un simple israélite), ou bien est-il conforme à l'avis des autres sages (de le considérer comme offrande sacerdotale)? — Mais, est-il répliqué, d'après l'avis de son père, il aurait fallu dire que le reliquat sera offert sur l'autel (sera brûlé); et si c'est conforme aux autres sages, il ne faudrait même pas prélever la poignée (puisqu'il s'agit d'un simple vœu de prêtre)? En effet, c'est conforme à l'avis de son père, R. Simon, qui a dit précédemment : « *la dime d'Epha*, offerte par un prêtre, équivaut à la même mesure de farine offerte par un simple israélite; et comme la poignée est prélevée sur l'une, elle le sera sur l'autre. Cependant, il n'y a pas d'équivalence complète pour la consommation; car, au sujet de celle du prêtre, il est dit (ibid. 16) : *Chaque offrande du Cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point* ». Seulement, il reste à maintenir une distinction (par suite de laquelle le reliquat n'est pas brûlé) : l'offrande de péché du Cohen, dont parle R. Eléazar, est comparable à l'offrande volontaire, en ce qu'aucune partie d'elle n'est destinée à être mangée; mais la comparaison ne va pas jusqu'à *faire en aller en fumée* (brûler) *le tout sur l'autel* (ibid. VI, 15).

R. Yossé dit (à propos de l'avis de la Mischnâ, que toute offrande de farine apportée par une femme de Cohen soupçonné, devra être brûlée) : Rabbi paraît avoir connu l'opinion de R. Eléazar b. R. Simon, et il l'a professée également. R. Aba b. Cohen demanda devant R. Yossé : pourquoi dire qu'il a adopté l'avis de R. Eléazar b. R. Simon? N'est-ce pas aussi bien celui de R. Simon son père? Il y a cette différence, fut-il répondu, que pour ce qui est offert sur le sommet de l'autel, on emploie le terme « consommer », et non celui de « brûler¹ ». Mais, objecta R. Hanina devant R. Mena, R. Hiyâ n'a-t-il pas professé? l'opposé de son interlocuteur? N'a-t-il pas dit que l'on ne saurait faire brûler en entier l'offrande de farine (présentée par la femme soupçonnée), en raison de l'état d'associée de la femme (et sur toute offrande de ce genre, le Cohen prélève une poignée, avec reliquat pour lui); celle-ci ne saurait pas non plus manger de cette offrande, car son mari (qui paie l'offrande par son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée)? Il faut donc offrir séparément la poignée d'une part, et le reliquat d'une part, ce dernier étant présenté sur l'autel (brûlé)? Il n'y a pas là de difficulté, répondit R. Mena à R. Hiyâ : Rabbi dans notre Mischnâ (qui dit de brûler cette offrande entière) admet l'avis de R. Eléazar b. R. Simon; mais R. Hiyâ le grand adopte l'avis de R. Simon, père de ce dernier (que le reliquat sera brûlé à part).

7. Si une fille de simple israélite, mariée à un cohen, est soupçonnée, son offrande sera brûlée; mais si c'est une fille de cohen mariée à un

1. Par ce dernier terme, on entend la combustion faite au bas, dans la cellule aux cendres (comme le veut R. Eléazar). 2. Ci-dessus, II, 1.

simple israélite, son offrande sera consommée. Quelle différence y a-t-il entre un cohen et la fille d'un cohen ? L'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen. Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'adultère (ou de relation avec un homme impropre), mais le cohen n'est pas profané en s'unissant par mariage interdit. La fille d'un cohen peut se rendre impure pour le service d'un mort ; c'est interdit au cohen. Ce dernier pourra manger des saintetés de premier ordre¹, non la fille d'un cohen.

« Il y a une différence, dit la Mischnâ, entre un cohen et la fille d'un cohen : l'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen » ; parce qu'il est dit (Lévitique, VI, 16) : *Chaque offrande de farine du cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point* ; on en conclut que la loi est ainsi édictée à l'égard du cohen, non pour la fille d'un cohen. R. Abahou demanda devant R. Simon b. Lakisch : Mais n'est-il pas dit (ibid. XXII, 11) : *Lorsqu'un cohen aura acquis une personne à prix d'argent, celle-ci pourra manger de l'oblation* ; faut-il aussi en conclure que le cohen seul a le privilège de transmettre la faculté de manger de l'oblation, non la fille ou la femme de cohen ? Et pourtant on sait² qu'elles jouissent du même privilège ? Pourquoi donc l'offrande d'une telle femme est-elle un objet de consommation ? C'est qu'il est dit (ibid. VI, 15) : *Le pontife appelé par l'onction à lui succéder parmi ses fils* ; donc, pour le fils appelé à succéder, l'offrande (dont il est question auparavant) sera brûlée en entier, non de la fille qui ne jouit pas des mêmes droits de succession. — « Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'union illicite ; mais le cohen n'est pas profané en ce cas ; » parce qu'il est dit (ibid. XXII, 15) : *Il ne doit pas profaner sa race au milieu de son peuple*. On sait ainsi que la postérité est susceptible de profanation. D'où sait-on que la veuve, par exemple, se profane par union illicite (de sorte que le cohen qui cohabiterait avec elle serait blâmable, pour relation avec une profanée) ? On le sait par *a fortiori* : si la postérité, qui n'a pas commis de péché, est déclarée profanée (si elle est issue d'une source illégitime) ; à plus forte raison donne-t-on ce titre à celle qui a péché. Ceci ne prouve rien, et l'état même du cohen, en ce cas, indique le contraire ; car, malgré le péché qu'il a commis, il n'est pas déclaré profané. Par contre, fut-il observé, il faut remarquer que l'homme n'est nulle part considéré comme profané, tandis que la femme l'est par suite de toute relation illicite ; or, puisqu'en tous lieux elle est susceptible de profanation, il est juste de lui appliquer cette qualification ; et l'on peut dire aussi qu'on le déduit de ce que le terme biblique « il ne profanera pas » est redondant (à la voie transitive), que même la femme restée propre au mariage avec un cohen devient profane par sa relation illégale. — « La fille d'un cohen, est-il dit, peut se rendre impure pour le service d'un mort. » R.

1. Des sacrifices de péché et d'expiation. 2. Tr. *Yebamoth*, VII, 2.

Dossa ¹ de Malhiya, ou R. Aha dit au nom de R. Eléazar : il est permis à une fille de cohen de sortir hors du territoire de la Terre-Sainte ; car il est dit (au sujet des lois de pureté, *ibid.* XXI, 1) : *Dis aux cohanim*, aux hommes, non aux femmes (pour elles, la loi est moins stricte) ; à défaut de cette déduction, on supposerait que la défense rabbinique d'en sortir s'étend aussi aux femmes ou filles de cohen. Mais pourquoi, en effet, n'en est-il pas ainsi ? Si l'on admettait réellement cette extension, on se trouverait vouloir faire contrainte au texte biblique au sujet de la pureté des cohanim ². Enfin, « le cohen pourra manger des saintetés de premier ordre, non la fille d'un cohen ; » parce qu'il est écrit formellement (*ibid.* VII, 6) : *Tout mâle parmi les cohanim en pourra manger*, nul autre.

8. Voici quelles différences il y a entre un homme et une femme : l'homme devenu lépreux porte des vêtements déchirés et marche la tête nue ; la femme, en ce cas, n'a aucune de ces prescriptions à suivre. L'homme peut interdire par vœu le naziréat (l'abstinence) à son fils mineur ; la mère ne peut pas exercer l'interdit sur son fils de cette façon. Un homme peut se faire raser malgré l'état de naziréat où avait été son père ³, et la femme ne le peut pas. L'homme peut vendre sa fille mineure comme servante, non la femme. Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier, non la femme ; un homme condamné à la peine capital sera lapidé nu, mais non une femme condamnée à cette peine. Un homme après la lapidation est pendu, non la femme. Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut le payer), non la femme.

Si le texte biblique, parlant du lépreux, n'employait que le terme *homme* (Lévitique, XIII, 44), on aurait pu croire que ce mot est exclusif, sans comprendre la femme ; mais comme le texte ajoute : *lépreux*, on sait qu'il s'agit, à égal titre, soit d'un homme, soit d'une femme, soit d'un enfant. Pourquoi alors le texte emploie-t-il le mot *homme* ? Ce terme n'a pas pour but d'exclure d'autres de l'impureté inhérente à la lèpre, mais il a en vue les prescriptions du verset suivant (45), à savoir « l'homme atteint de la lèpre portera des vêtements déchirés et marchera la tête nue, mais non la femme qui se trouvera dans le même cas ». — « L'homme, est-il dit, peut interdire par vœu le Naziréat à son fils mineur ; il peut se faire raser malgré l'état de Naziréat où avait été son père ». R. Yoḥanan dit au nom de R. Méir ⁴ qu'en vingt-

1. Il faut peut-être lire : R. Yossé, à en juger d'après le nom de lieu qui suit. V. Neubauer, *Géogr.*, p. 269. 2. Il y est question formellement des Cohanim, au masculin ; ce qui implique l'exclusion du sexe féminin. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 8 (f. 61°). 3. Lorsqu'après l'achèvement du naziréat, — et le père ayant déjà désigné le sacrifice, — celui-ci meurt, le fils, tout en étant aussi *Nazir*, peut mettre fin à son abstinence, en se rasant et en se contentant d'offrir le sacrifice déjà désigné. 4. V. J., tr. *Sabbath*, VII, 2 (t. IV, p. 95).

quatre cas l'école de Schammaï est moins sévère que celle de Hillel, et voici l'un de ces cas : d'après l'école de Schammaï, un père ne peut pas interdire par vœu à son fils de se livrer au Naziréat (abstinence); d'après l'école de Hillel, c'est permis. « Un homme peut vendre sa fille mineure comme servante », ainsi qu'il est écrit (Exode, XXI, 7) : *Si un homme vend sa fille comme servante etc.* « Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier avec lui », car il est écrit (Deutéron. XXII, 16) : *J'ai donné à cet homme ma fille pour femme, et il la hait* (cela dépend donc de lui). « Un homme condamné à la peine capitale sera lapidé nu ¹, mais la femme ne sera pas nue », parce qu'il est dit (Lévit. XXIV, 23) : *Vous LE lapiderez*, lui et non son vêtement (déduction non applicable à une femme). Mais, demanda R. Haggai devant R. Yossé, puisqu'il est écrit (Deutéron., XXII, 24) : *vous LES lapiderez avec des pierres*, il y a aussi lieu de déduire de ces mots qu'il faut les lapider eux, mais non leurs vêtements, en comprenant que la femme devra être dans le même état? Quel est donc le motif (en dehors de la déduction biblique) pour lequel l'homme seul est lapidé nu, non la femme? Puisque l'homme ne subit pas un grande honte en étant mis à nu, il sera lapidé en cet état; mais comme pour la femme ce serait une grande honte (et une aggravation de peine), on ne la lapide pas nue. — « Un homme après la lapidation est pendu, non la femme », parce qu'il est écrit (ibid. XXI, 22) : *on LE pendra*, non elle. — « Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut pas le payer) », non pour le double (dù, il est vrai comme amende, mais n'entraînant pas le devoir de se vendre); il devra se vendre « pour le montant du vol », non s'il s'agit de purger une peine à la suite d'une conviction de faux témoignage (et si les témoins n'ont pas de quoi payer); il devra se vendre « pour le montant d'un vol », non d'un second (ou une seconde fois). Mais le voleur n'est-il pas tenu ² de restituer au moins tout ce qu'il doit au volé? Il faut donc nécessairement admettre ceci : pour un seul vol, le voleur n'est pas tenu de se vendre deux fois (si même le prix de vente ne suffit pas à parfaire le montant du vol); mais pour deux vols, il peut y avoir deux ventes. Lorsqu'un vol a été commis aux dépens de deux associés, est-il considéré comme un seul vol, ou comme deux? (question non résolue). Lorsque dans une même nuit le voleur emporte plusieurs objets, est-ce considéré comme un seul vol, ou plusieurs? Voici la décision à admettre : si entre deux sorties le propriétaire a connaissance du vol commis, on considérera l'ensemble comme un double vol (et, au besoin, le voleur devra se vendre une seconde fois, pour parfaire le montant du vol); au cas contraire, on ne considère tout ce que le voleur a emporté que comme un seul vol.

CHAPITRE IV

1. Ni une fiancée soupçonnée d'inconduite, ni une belle-sœur veuve qui

1. Cf. ci-dessus, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Qiddouschin*, f. 18^a.

attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat serait l'objet de mêmes soupçons, n'est tenue de boire l'eau d'épreuve ; cependant, elle n'a pas droit à la restitution de la Kethoubah (lors de la séparation qui s'en suivra), puisqu'il est dit (Nombres, V, 29) : *si elle est devenue infidèle étant sous la puissance de son mari*, à l'exclusion de la fiancée et de celle qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat ¹. De même, une veuve ayant épousé un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé devenue l'épouse d'un cohen, ou une bâtarde, ou une fille descendante des gens voués au culte, épouse d'un simple israélite, ou une fille d'israélite devenue l'épouse d'un bâtard, ou d'un descendant des gens voués au culte, si l'une de ces femmes au mariage illégal est soupçonnée d'infidélité par le mari, elle n'aura pas besoin de boire l'eau d'épreuve ; mais elle ne pourra pas prendre sa Kethoubah lors de la séparation qui s'accomplira ensuite.

Puisqu'un futur mari peut exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée par lévirat (et qu'en se séparant elle n'a pas droit à la reprise de la Kethoubah), il devrait aussi pouvoir lui faire boire l'eau d'épreuve ? C'est impossible, en raison des termes formels du texte (Nombres, V, 15) : *l'homme amènera « sa femme » auprès du prêtre etc.* (il faut qu'elle soit sa femme, non une promise). Mais pourquoi le mari a-t-il la faculté de lui exprimer sa jalousie ? C'est que la Bible, en disant (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme*, ajoute la particule déterminative (eth) pour dire que même celle qui est seulement sa femme en partie (en expectative) pourra être soupçonnée ². Est-ce que notre Mischnâ est conforme à l'avis de l'école de Schammaï, qui dit plus loin (§ 2) : « En cas de décès du mari soupçonneux, la femme prend son douaire et ne boit pas l'eau d'épreuve », tandis qu'ici la fiancée soupçonnée n'a pas droit à la reprise du douaire ? Oui, dit R. Yossé, et si plus loin l'école de Schammaï dit de restituer même le douaire à la femme ³, c'est qu'elle peut arguer qu'on lui rende son mari, et elle boira l'eau (l'obstacle à l'épreuve ne vient pas de son fait) ; tandis qu'ici, sachant déjà qu'en raison de son état de simple fiancée, elle n'est pas soumise à l'eau d'épreuve, elle ne devrait pas s'exposer au doute grave du soupçon, en s'enfermant avec un homme ; elle sera donc déchue du droit à la Kethoubah. R. Judan objecte ceci : puisqu'un futur mari a la faculté d'exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée selon le lévirat, par déduction de la particule déterminative, qui étend la prescription à une promise, pourquoi ne pas appliquer une même extension de sens à l'expression *pour ton mari* (ibid. 19), et dire que celle qui est la femme en partie (ou promise) sera soumise aussi à l'épreuve (question non résolue) ?

Voici comment il faut compléter l'opinion émise dans la Mischnâ : Si le mari a exprimé ses sentiments de jalousie lorsque la future était encore fiancée,

1. Elles ne sont pas encore en « puissance du mari ». 2. Cf. ci-après, § 6.
3. V. J., tr. *Kethoubôth*, IX, 7 (f. 33^b).

puis il l'a épousée, et elle s'est enfermée avec un homme malgré la défense de son mari, celui-ci fera boire l'eau d'épreuve, en raison de son expression de jalousie antérieure au mariage; les mêmes règles seront observées à l'égard de la veuve belle-sœur par lévirat, qui se trouve dans ces mêmes conditions. Cependant, si après avoir exprimé sa jalousie à la future encore fiancée, le mari l'épouse, puis elle s'enferme malgré la défense du mari, et qu'ensuite celui-ci cohabite avec elle, elle le quittera en emportant sa Kethoubah (elle subira le sort de toute femme soupçonnée). Si le mari, après avoir exprimé sa jalousie meurt, puis la femme échoit par lévirat à son beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec celui qui lui a été défendu, le beau-frère (second mari) fera boire à la femme l'eau d'épreuve, en se référant à l'expression de jalousie formulée par le défunt. Mais si le premier mari qui n'a pas manifesté sa jalousie meurt, puis elle échoit au beau-frère qui exprime sa jalousie, et avant de conclure le mariage meurt aussi, et qu'ensuite elle incombe par lévirat au troisième frère survivant (pendant lequel mariage la femme s'expose au soupçon), celui-ci ne pourra pas lui imposer l'eau d'épreuve, puisqu'elle n'a été tenue de l'épouser qu'en raison du décès du premier frère qui n'avait pas exprimé de jalousie. Mais si le beau-frère (ou premier sujet au lévirat) a exprimé à la veuve de son frère ses sentiments de jalousie et après l'avoir épousée meurt, puis elle incombe au second beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec l'homme défendu, elle devra subir l'épreuve, en raison de l'expression de jalousie formulée par le premier beau-frère défunt (qui a formulé ses sentiments).

On a enseigné plus loin (§ 3) : « Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreuve et n'a pas droit à la reprise de sa Kethoubah en se séparant ». Comme il est dit (ibid. 31) : *la femme sera nette de toute faute, et elle aura de la postérité*, la loi ne s'adresse qu'à celles qui sont susceptibles d'avoir un enfant, non à celles qui y sont inaptes. Mais, fut-il objecté, selon les termes de notre Mischnâ même, une veuve qui a épousé un grand-prêtre (ou toute autre ayant contracté une union illégale) n'a pas besoin de boire, bien qu'elle soit capable d'avoir un enfant? Il y a cette différence à noter que, pour une telle union, il est dit (Lévit. XXI, 15) : *il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple*; d'une telle union, il ne pourrait naître qu'un enfant profané, ce qui ne compte pas. On a enseigné ailleurs¹ : « Un enfant bâtard peut parfois provoquer, pour sa mère, l'inaptitude à manger de l'oblation; tantôt il donne lieu à sa mère d'en manger » (donc, quoiqu'illégitime, c'est bien un enfant); pourquoi ici l'enfant illégitime ne compte-t-il pas? Il y a une distinction à établir, dit R. Tanhouma : pour que la fille d'un cohen puisse rentrer chez son père et manger de l'oblation, il faut que, de son défunt mari simple israélite, elle *n'ait aucune postérité* (ibid. XXII, 13) quelconque (fût-elle impropre); tandis qu'ici, pour la femme soupçonnée (dont il

1. Mischnâ, tr. *Yebamôth*, VII, 7.

est dit qu'après l'épreuve, en cas d'innocence, la femme aura une postérité), il ne peut s'agir que d'enfants légitimes¹, non d'illégitimes (nés d'une union illégale). R. Yossé b. R. Aboun l'explique ainsi : l'eau d'épreuve doit être bue par la femme illégitime soupçonnée, pour que celle-ci redevienne libre à son mari ; tandis que si l'une des femmes au mariage illégal est tombée sous le coup du soupçon, elle n'a plus qu'à se retirer (il n'y a pour elle aucun espoir à l'avenir).

2 (3). Voici encore d'autres catégories de femmes qui ne sont pas tenues de boire l'eau d'épreuve et qui pourtant n'ont pas droit à reprendre leur Kethoubah, en cas de soupçon : celle qui avoue au mari être impure pour lui, ou celle dont l'inconduite est attestée par deux témoins, ou celle qui se refuse à boire ; mais si le mari déclare qu'il ne peut pas faire boire sa femme, ou s'il a cohabité avec elle sur la route de Jérusalem au moment de l'amener au tribunal, elle a droit à sa Kethoubah, et elle n'est pas tenue de boire. Si le mari meurt subitement au milieu de la cérémonie, avant que la femme ait bu, selon l'école de Schammaï, la femme a droit de prendre sa Kethoubah, et elle est dispensée de boire ; selon l'école de Hillel, elle n'est pas tenue de boire, mais n'a pas droit à la Kethoubah.

3 (4). Une femme, soit enceinte, soit chargée d'un nourrisson du premier mari (mort depuis lors, ou divorcé avec elle) qui a épousé un autre mari et lui donne des motifs de soupçon, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreuve², mais elle n'a pas le droit de prendre sa Kethoubah. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, ce second mari peut la laisser à part (deux ans) et la reprendre après la période du temps réglementaire. Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire, et n'a pas le droit de prendre la Kethoubah. R. Éléazar dit : un tel homme peut épouser une autre femme et procréer des enfants avec elle. Toutes les autres femmes, ou doivent boire l'eau d'épreuve, ou n'ont pas droit à prendre la Kethoubah.

R. Oschia dit : Zeira m'a raconté, au nom des habitants de Jérusalem, que trois sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée (à qui le mari peut pardonner), le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le grâcier de sa peine). [Toutefois³, à mon arrivée auprès de R. Juda

1. Cf. ci-dessus, III, 4. 2. Un tel mariage a ceci d'illégal qu'une telle femme ne doit se remarier que si l'enfant a au moins deux ans. Pour assurer l'allaitement d'un enfant en sa nourriture première, la loi talmudique va bien au-delà de notre législation française. 3. La phrase placée ici entre [], omise dans les éditions du *Talmud*, a été restituée dans cette version, d'après le texte du J., tr. *Synhédrin*, VIII, 6, selon l'avis des commentaires.

b. Bethera à Necib'ne, 'es deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, afin de ne pas encourager les discussions en Israël].

L'homme ne doit épouser, ni une femme enceinte d'autrui, ni celle qui est chargée d'un nourrisson né d'un premier mari ; à celui qui transgresse cette défense, on applique ce verset (Proverbes, XXII, 28 et XXIII, 10) : *Ne déplace pas la borne de ceux qui montent*¹ (euphémisme pour désigner les enfants), *que les anciens ont délimitée, et n'entre pas dans le champ des orphelins* (épouser une femme chargée d'enfants, c'est risquer de leur faire tort). Si l'on a épousé indûment une femme enceinte d'autrui, ou celle qui est chargée d'un nourrisson, il faudra la répudier sans plus jamais pouvoir la reprendre ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, il suffit de s'en séparer momentanément (jusqu'après sevrage de l'enfant présent ou à venir), et plus tard on pourra la reprendre. Est-ce qu'en tous les cas interdits par R. Méir, en principe, il impose une amende pour le fait accompli ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit² : « Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande ; cependant en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable. » Sur ce, R. Mena déclara d'une façon anonyme, et R. Isaac, fils de R. Hiya, pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan, que la Mischna interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Meir, qui a dit : Une fille mineure ne doit ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (donc, c'est un simple interdit, dont l'infraction n'entraîne pas d'amende).

On a enseigné³ : une femme chargée d'un nourrisson, dont le mari est mort, ne devra pas se remarier avant que l'enfant ait l'âge de vingt-quatre mois (deux ans), selon l'avis de R. Meir ; R. Juda dit qu'il suffit de l'âge de dix-huit mois. Selon R. Jonathan b. Yossé aussi, l'école de Schammaï est d'avis que l'enfant devra être âgé de vingt-quatre mois (avant que la mère se remarie) ; l'école de Hillel assigne un âge de 18 mois (ils diffèrent de même). R. Simon b. Gamaliel ajoute ceci : d'après celui qui exige que l'enfant soit âgé de vingt-quatre mois, il doit être loisible à la mère de se remarier déjà quand l'enfant aura vingt et un mois, et d'après celui qui se contente d'assigner à l'enfant l'âge de dix-huit mois, la mère doit pouvoir se remarier dès que l'enfant aura quinze mois ; car, selon lui, le lait de celle qui nourrit n'est susceptible de tourner qu'après trois mois de grossesse (laquelle peut résulter de la seconde union, ce qui motive l'ajournement du mariage). R. Aḥa b. Jacob dit : Akabia consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on avait adopté la limite d'âge de vingt-quatre mois. R. Jé-

1. Le mot dans le texte : ÓLAM (du monde), étant pourvu d'autres points-voyelles, peut se lire ÓLIM (qui montent) et même OULIM, jeune (fort), selon le recueil Ben-Chananja, *Forschungen des wissenschaftlichen Talmud Vereins*, n° 15, 1867, col. 218. Cf. tr. Péa, V, 6 (t. II, p. 74). 2. V. ci-dessus, tr. Yebamóth, XII, 4 ; cf. IV, 1, et XI, 14. 3. B., tr. Kethoubóth, f. 60 ; cf. ci-après, V, 6.

rémie dit : Akabia consulta R. Hanina pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on adopte la dite limite d'âge de vingt-quatre mois. Que nous apprend-il là de nouveau ? Est-ce une opposition qu'au lieu de Resch Lakisch, ce soit R. Hanina ? Non, il constate seulement qu'il y a eu des faits semblables ; l'un est dit au nom de R. Hanina, l'autre au nom de Resch Lakisch. Comme R. Mena avait enseigné qu'il suffit d'adopter pour limite d'âge celle de dix-huit mois, il jeûna toute la journée (en signe de regret de son avis). Mar Ougba professa à Arbel¹ d'attendre que l'enfant ait vingt-quatre mois ; et si même l'enfant est mort, il faut que la mère attende tout aussi longtemps (aucune hypothèse ne doit l'engager à négliger son enfant). — Les sages, d'accord avec l'avis de R. Eléazar, reconnaissent que si le mari au moment d'exprimer sa jalousie à la femme, d'évidence stérile, a, ou une autre femme, ou des enfants (qu'il garde), elle devra boire l'eau d'épreuve, et elle emportera sa Kethoubah en se retirant. Si le mari avait des enfants de sa femme, et qu'ils meurent entre l'instant de l'expression de la jalousie et celui où la femme s'est enfermée, dès le premier instant la femme semble destinée à subir l'épreuve ; si au contraire le mari n'avait pas d'enfants au moment d'exprimer sa jalousie et qu'ils lui naissent avant que la femme s'enferme avec l'homme qui lui est interdit, la femme ne semble pas dès le premier abord devoir subir l'épreuve (elle ne sera pas tenue de boire).

4. (5). La femme d'un Cohen, après avoir bu (et avoir été déclarée innocente), devient permise à son mari. Même la femme d'un eunuque, soupçonnée d'inconduite, devra boire. Le soupçon peut porter sur toute relation illicite à degré prohibé de parenté, sauf à l'égard d'un enfant (non nubile), ou d'un être non humain² (un animal).

A quoi bon la Mischnâ dit-elle que cette femme « devient permise à son mari » ? Ne sait-on pas, sans cela, que si l'eau d'épreuve bue par la femme ne produit pas d'effet délétère, on a la preuve qu'elle est pure ? C'est que l'on peut supposer un ajournement de l'effet à produire par l'eau, en raison d'un mérite de la femme (voilà pourquoi il importe d'ajouter que la femme devient permise). Cette explication est admissible d'après l'avis de celui qui dit que, pendant l'ajournement de l'effet par suite du mérite antérieur, il n'y a aucune trace visible du mal³ ; mais d'après celui qui est d'un avis contraire, comment supposer qu'il puisse y avoir doute sur l'innocence ? Aussi, dit R. Isaac, d'après cette seconde opinion, il faut expliquer ainsi le cas où, la femme ayant subi l'épreuve, l'eau n'a produit nul mauvais effet : il ne faut pas croire que l'eau n'a pas produit de mauvais effet (si même il y a eu cohabitation interdite), parce que la femme a été l'objet d'une violence, non d'une séduction ; or, il s'agirait ici d'un cas de viol, et la femme à qui ce cas est arrivé est aussi bien interdite au Cohen que l'épouse d'un simple israélite qui s'est dés-

1. Neuhauer, *ibid.*, p. 374. 2. Cf. tr. *Tamoura*, VI, 3. 3. C'est un point discuté entre Rabbi et d'autres sages, ci-dessus, III, 5 ; cf. ci-après, V, 1.

honorée de plein gré. C'est pourquoi la Mischnâ spécifie que (ne tenant pas compte de ces suppositions) elle déclare la femme désormais permise à son mari, quoique Cohen. D'où sait-on qu'une femme mariée à un Cohen devient impropre pour lui si elle a été violée? On le sait par raisonnement *a fortiori* de ce qui suit : puisque l'impureté résultant du contact d'un ver, quoique peu grave, entache le cohen, soit qu'elle ait eu lieu de plein gré, soit par violence ; à plus forte raison, la même règle devra être observée à l'égard d'un Cohen s'il s'agit d'un soupçon sur la conduite de sa femme, entraînant le fait plus grave d'adultère.

R. Jacob b. Idi a enseigné devant R. Jonathan¹ : Du verset, *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (Nombres, V, 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme d'un simple israélite n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction? De l'expression (finale) *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité. Il est dit (ibid. 13) : *Si elle n'a pas été prise sur le fait* (en flagrant délit); il en résulte donc que, si elle a été surprise, elle reste libre à son mari. Or, il peut arriver qu'une femme israélite ait été *prise* (violée), et qu'il en résulte un état d'interdit : cela arrive au cas où elle a commencé par consentir à l'union, laquelle s'est terminée par un viol. D'autre fois, la femme de l'Israélite qui a été prise reste à l'état permis pour son mari ; parce qu'elle a commencé par être violée, bien qu'à la fin elle se soit prêtée à l'union de plein gré². Ainsi, une femme se rendit auprès de R. Yohanan³, en lui disant avoir été violée : « Est-ce que cet acte ne t'a pas été agréable à la fin », lui demanda-t-il? « Si au jour du jeûne de Kippour, répliqua-t-elle, un homme trempe son doigt dans le miel et le porte par mégarde à la bouche, il commence certes par avoir grand regret d'avoir commis cette faute, et pourtant le goût lui plaît à la fin. » Le Rabbi, cependant, l'accueillit favorablement (la déclara innocente). — Par l'expression *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux et que tu te sois deshonorée* (ibid. 20), on sait qu'il faut étendre l'épreuve même à la femme d'un eunuque, et la suite de ce verset, *si un homme a cohabité avec toi*, s'étend au cas où le complice est eunuque (il est considéré, ainsi que le mari, comme *homme*, malgré son impuissance), sauf toutefois l'enfant (non nubile) et l'être non humain.

5. Voici les femmes pour lesquelles le tribunal manifeste ses soupçons (au nom du mari) : si le mari est devenu sourd-muet, ou s'il est devenu faible d'esprit, ou s'il est enfermé dans une prison ; cependant, le tribunal ne peut pas la forcer de boire (faculté dont le mari seul a le privilège), mais la rendre inapte à prendre sa kethoubah, comme une personne déchue. R. Yossé dit : cela va jusqu'à la faire boire ; car lorsque le mari sera sorti de prison (ou rétabli), il l'y contraindra.

1. Cf. ci-dessus, I, 2, fin. 2. Tout dépend de l'état initial. 3. Cf. B., tr., *Nidda*, f. 45.

Comme il est écrit (Nombres V, 12) : *parle aux enfants d'Israël*, puis (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme, etc.*, on en conclut que même le tribunal pourra imposer à la femme la déchéance, avec perte de la *kethoubah*. Mais pourquoi ne pas faire boire aussi à la femme l'eau d'épreuve? C'est que le texte dit formellement (ibid 15) : *le mari amènera sa femme auprès du prêtre, et apportera etc.* (l'épreuve est un privilège du mari). Mais pourquoi l'expression de la jalousie n'est-elle pas réservée au mari seul? C'est qu'en raison de la particule déterminative *eth* dans l'expression *il soupçonne sa femme*, on conclut à une extension de la règle¹, s'appliquant à celle qui est la femme en partie (de même, la faculté du mari s'étend au tribunal pour exprimer la jalousie). D'où sait-on que la cohabitation avec des gens impropres rend désormais une femme impropre à épouser un cohen? Or, de quel cas s'agit-il de décrire l'interdit? On ne saurait comparer une telle union à l'adultère, car elle est le cas le plus grave, ni à celle d'une veuve avec un grand prêtre, puisqu'il est déjà dit (ibid.) : *le mari amènera sa femme au prêtre* (et une veuve unie à un grand prêtre n'est pas considérée comme sa femme)? Il faut prendre le côté commun à tous (un terme moyen), et dire ceci : lorsque l'enfant issu d'une telle union sera impropre à la prêtrise, la cohabitation rendra la mère impropre; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. —².

CHAPITRE V

1. Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouve aussi l'homme, puisque l'expression *les eaux viendront* (ibid.) est répétée deux fois. Comme la femme soupçonnée est désormais interdite au mari, elle l'est aussi pour son séducteur (après le décès du mari ou le divorce), parce que la Bible (ibid.) emploie deux fois l'expression *elle est devenue impure* (pour l'un et l'autre). Tel est l'avis de R. Akiba. R. Josua dit que Zakharia, fils du boucher, a adopté cette interprétation. Rabbi dit : on trouve deux fois dans le passage biblique l'expression *devenue impure*; la première se réfère au mari, la seconde au séducteur complice.

Dans notre Mischnâ on enseigne qu'une déduction est tirée du double emploi de l'expression « les eaux viendront ; » selon un autre enseignement (une Braïtha), on fonde la déduction sur l'emploi superflu de la conjonction *et*. L'opinion émise dans la Mischnâ figure celle de R. Akiba³; l'autre est conforme à celle de R. Ismaël. De même, la Mischnâ tire une autre déduction de ce que la Bible emploie deux fois l'expression « elle est devenue impure ; » un autre enseignement (une braïtha) fonde la déduction sur l'emploi su-

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. L'énumération des cas compris dans cette catégorie, qui suit, se retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VII, 5. 3. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 1; ci-après, VII, 5, et VIII, 1.

perflu de la conjonction *et*. Là aussi, l'opinion émise dans la *Mischnâ* doit être celle de R. Akiba, et celle qui figure dans la *Brattha* émane de R. Ismaël. Enfin, selon un autre enseignement, l'eau d'épreuve agit aussi bien sur lui (le complice) que sur elle. Mais le texte biblique le dit-il ? Il le comprend implicitement, selon ce qu'a dit R. Amé¹ au nom de R. Yohanan : on retranche au commencement du mot la lettre initiale (*et*), pour l'appliquer à la fin (et lire ensuite ce mot ainsi : *en lui et en elle*). R. Hanina dit au nom de R. Jérémie : il arrive parfois de placer la lettre initiale au milieu du mot, pour les besoins de l'interprétation, comme ce verset (du Lévit. II, 6) : *tu verseras sur elle* (l'offrande) *de l'huile* etc., indique par extension que, sur toutes les offrandes de farine, il faut verser de l'huile. D'autre part, de l'expression *de la malédiction* (Nombres, V, 18 et passim), R. Tanhouma conclut que la supputation des lettres du mot *המאריך* (3, 40, 1, 200, 200, 10, 40 = 496) figure l'équivalent des 248 membres de l'homme et d'un égal nombre de membres de la femme. Ainsi, il est dit plus haut (I, 2) : « Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouvera aussi l'homme (le complice) ; de même qu'à la suite du soupçon elle devient interdite au mari, elle le sera aussi pour son complice après la séparation ; enfin, comme elle est interdite au frère du mari (pendant son mariage), elle le sera aussi² pour le frère du complice (après la séparation). » Comme l'eau l'éprouve (elle) pour chaque cohabitation qu'elle a consentie avec son mari, après sa relation avec le complice, de même l'eau l'éprouvera lui (le mari), en ce sens : Quant à la femme, qui a l'habitude de défendre à son mari de la trahir, elle sera éprouvée, soit qu'elle ait eu une relation illicite avec l'homme désigné (défendu) par la jalousie du mari, soit avec tout autre ; mais pour lui (complice), l'effet de l'épreuve sera différent. C'est seulement en cas de relation avec la femme qui boira (dont le mari a exprimé ses sentiments de jalousie), qu'il sera éprouvé, non avec aucun autre. Si l'eau d'épreuve a produit son effet sur le complice seul, non sur la femme, on peut supposer qu'en raison de son mérite, l'effet de la punition est suspendu. Cette hypothèse est exacte d'après celui qui déclare qu'en cas de suspension du mal par suite d'un mérite antérieur, on ne distingue aucune trace externe des ravages futurs³ ; mais d'après celui qui est d'avis que, même en cas de suspension de la punition, on en distingue de suite les premières traces, comment supposer que l'on puisse se tromper à l'égard du complice, si l'on n'aperçoit nulle trace ? Il faut admettre, d'après ce dernier, que la femme a bu simplement une eau découverte, et que par suite le ventre de la femme a gonflé (sans que ce soit par suite d'une épreuve). Est-ce à dire que l'eau découverte produit le même effet que l'eau d'épreuve ? Il faut donc dire que cela tient à ce que le complice ne s'est pas rendu impur

1. Tr. *Horaioth*, I, 3. 2. Plus haut, I, 3, Rabbi déduit du triple emploi de l'expression « devenue impure », au sujet de la femme soupçonnée, qu'elle est interdite désormais à trois personnes. au mari, au complice, ainsi qu'à son beau-frère (ou frère d'un de ces deux). 3. Ci-dessus, III, 5, et IV, 5.

avec cette même femme soupçonnée, mais il s'était enfermé (a cohabité) avec d'autres, et n'en résulte-t-il pas, comme il a été dit auparavant, que c'est seulement en cas d'impureté (d'union) avec la femme qui boit l'eau d'épreuve, que le complice aussi est éprouvé? On peut l'expliquer en disant qu'il s'agit du cas où lui (complice) était conscient, non la femme (qui a commis une faute involontaire).

Lorsqu'au contraire l'eau d'épreuve influe sur la femme seule, non sur lui, on suppose aussi, que, par suite d'un mérite antérieur, la punition est suspendue. Cet avis est justifiable, s'il est admis qu'à raison du mérite, la suspension de l'effet délétère est telle qu'on n'aperçoit aucune trace extérieure des ravages futurs; mais d'après l'avis contraire, disant que dès lors il y a des traces de maladie, comment supposer que l'on puisse se tromper sur la culpabilité de l'accusée, s'il n'y a nulle trace externe? Il faut admettre d'après celui-ci que la femme ayant bu de l'eau découverte a vu son ventre gonfler. Est-ce à dire qu'une telle eau produit le même effet délétère? Non, et il est à présumer qu'elle a commis une faute avec un autre complice (voilà pourquoi elle est frappée, non lui). Mais alors, une fois que cette femme aura été répudiée par son mari, le complice hors de soupçon devrait pouvoir l'épouser? On peut répliquer que peut-être lui était inconscient; tandis que la femme savait quel crime elle commettait (et pour ce motif, elle seule a été frappée par l'épreuve, non lui, bien qu'il ait été complice). — Un autre cas peut avoir lieu: il est évident que si lui seul est conscient du crime, non la femme, celle-ci reste libre pour son mari; mais est-ce qu'en cas de répudiation, elle devient permise pour le complice? Certes non; il est inadmissible que celui-ci qui l'a prostituée sciemment puisse jamais l'épouser. De même, il est évident que s'il est conscient, et la femme a été consciente, elle est interdite à son mari; mais si celui-ci la répudie, le complice involontaire pourra-t-il l'épouser? C'est impossible, puisque c'est en vertu d'un crime commis sciemment qu'elle devient interdite à l'un comme à l'autre. Et d'où sait-on que le maintien du mariage dépend de la femme (si elle a été consciente du crime ou non)? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVIII, 20) : *tu ne cohabiteras pas avec la femme de ton prochain, pour te souiller avec elle*; le mot *elle*, superflu, indique que l'avenir dépend d'elle; si elle a été consciente de l'adultère, elle sera interdite au mari; si non, elle lui restera permise.

2. En ce même jour, R. Akiba a interprété le verset suivant (Lévit. XI, 33) : *Dans tout vase d'argile à l'intérieur duquel un ver sera tombé, tout ce qui se trouvera à l'intérieur deviendra impur*. Or, il n'est pas dit « est impur », mais « sera impur », c'est-à-dire rendra d'autres objets impurs; et on apprend ainsi qu'un pain impur au second degré peut rendre impur un autre objet (liquide) au troisième degré. R. Josué s'écria : « Qui ôtera la poussière de tes yeux, ô R. Yoḥanan b. Zaccāi (puisses-tu ressusciter bientôt)! Tu avais prédit qu'une autre génération

déclarera pur un pain devenu impur au troisième degré, parce qu'il n'y a pas de verset biblique qui le déclare impur; or, voici que ton disciple¹ Akiba présente à l'appui de sa thèse ce verset de la Bible qui le déclare impur, en raison des mots: *tout son contenu deviendra impur.* »

R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel discutent sur l'application de l'avis de R. Akiba: d'après l'un, cet avis (qu'un pain impur au second degré peut rendre un autre objet impur au troisième degré) est applicable, soit à l'oblation sacerdotale, soit aux mets profanes; d'après l'autre, l'avis de R. Akiba est applicable à l'oblation seule, non au profane. On ne savait quel est l'auteur de chacune de ces opinions; mais, puisque l'on trouve dit par R. Yossé au nom de R. Yossa, que l'on trouve cet avis de Rab au nom de R. Hya le grand, savoir que le troisième degré d'impureté admis par R. Akiba a pour cause le contact du ver (même pour le profaner), il en résulte que c'est Rab qui est d'avis d'appliquer l'opinion de R. Akiba (l'extension de l'impureté au troisième degré), soit à l'oblation, soit au profane. La Mischnâ suivante² est opposée à l'avis de Rab: « Si un objet comestible provenant de la dîme a été rendu apte à subir la contagion d'une impureté par le contact d'un liquide, puis un homme qui s'est purifié le même jour (avant le coucher du soleil), ou celui qui a des mains souillées le touche, on pourra cependant en prélever l'oblation de la dîme (1/100) à l'état pur, car c'est seulement un objet au troisième degré, lequel reste toujours pur, à l'instar du profane » (or, comme il s'agit d'un anonyme, c'est l'avis de R. Meir qui est exprimé là, non celui de R. Akiba). On peut expliquer cette Mischnâ, fut-il répliqué, en admettant cet allègement, que pour un simple contact des mains, qui est d'ordre rabbinique, on ne pousse pas la contagion jusqu'à susciter un troisième degré. Mais n'est-il pas question là de quelqu'un qui s'est purifié le même jour (ce qui implique un précepte quelconque d'ordre légal)? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il s'agit de celui qui s'est purifié le même jour pour avoir traversé un ancien cimetière, *φάρσος*, abandonné (ce qui exige, il est vrai, un bain, mais par ordre rabbinique seulement). Selon R. Zeira, il peut même s'agir dans cette Mischnâ de celui qui s'est purifié le même jour pour une question d'ordre légal; seulement, de la juxtaposition des mots « il est impur » et « sera pur », énoncés dans le même verset³, on conclut que les objets profanés sont déclarés purs au contact de cet homme, même lorsqu'il fait encore jour; mais l'oblation sacerdotale qu'il toucherait ne serait pure que s'il faisait déjà nuit. Mais, objecta R. Hagi devant R. Yossé, peut-être s'agit-il exclusivement d'oblation, et faut-il admettre comme distinction qu'elle reste pure au simple contact, mais serait impure en consommation? C'est impossi-

1. « Le disciple de ton disciple », selon la correction de M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 398. 2. Tr. *Teboul yom*, IV, 1. 3. Lévitique, XI, 32: « Tout objet (contaminé par un ver mort) devra être porté dans l'eau, il sera impur jusqu'au soir, puis sera pur. »

ble, dit R. Yossé; car ce texte a le mot *vases*¹, dont on ne saurait dire qu'ils sont impurs pour la consommation (il faut donc distinguer entre le profane et l'oblation). Une Mischna² confirme l'avis de Rab³ en disant : « Le premier degré du profane est impur et rend d'autres objets impurs (si un pain d'oblation le touche, il en devient impur au second degré et rend un autre impur au troisième degré); le second degré profane rend ce qu'il touche impropre à être mangé (en sainteté), sans propager plus loin l'impureté; enfin s'il y a un troisième degré (s'il s'agit de manger tout à l'état pur), cet objet pourra être mangé avec un mets contenant un mélange d'oblation. » Il n'est donc pas permis d'employer ce dernier au devoir de l'oblation seule, en raison de son état impur au troisième degré (c'est une preuve que ce degré est admis aussi pour le profane, selon l'avis de Rab). On peut au besoin l'expliquer par ce qui suit : « le 4^e premier et le second degré d'impureté en oblation sont impurs et transmettent l'impureté; le troisième rend impropre à la consommation ce qu'il touche (au quatrième degré), sans propager davantage l'impureté; enfin l'oblation atteinte au quatrième degré pourra être consommée avec un mets contenant de la consécration mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu de déduire aussi, selon Rab, qu'il est défendu de consacrer ce dernier objet lui-même par suite de son état impur; car on pourrait répliquer alors que Rab se contredit lui-même, puisque R. Aba dit au nom de Rab : le troisième degré d'impureté est tel par suite du contact originaire d'un ver mort, et l'objet qui le touche, ou quatrième degré, pourra être consacré; car ce dernier degré n'est pas interdit pour les consécration ordinaires, mais seulement pour les saintetés du Temple (ou chair des sacrifices). Selon R. Houna, il ne saurait être question d'oblation dans la Mischnâ précitée; car certes il est interdit de consacrer comme sainteté l'oblation atteinte au quatrième degré impur, de crainte qu'il en résulte un abus (par confusion avec la sainteté même). On peut finalement arriver à l'expliquer peut-être par la Mischnâ suivante⁵ : « Le premier, le second et le troisième degré d'impureté, en fait de consécration, sont impurs et transmettent encore l'impureté au delà (au quatrième degré); le quatrième degré rend impropre à la consommation ce qu'il touche, sans toutefois le rendre impur; enfin, le cinquième degré (atteint par celui-ci) pourra être consommé avec le mets dans lequel de la consécration se trouve mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu d'en déduire aussi qu'il soit défendu de consacrer ce dernier objet lui-même, à cause de son état impur; puisqu'en fait de consécration, on ne va pas jusqu'au cinquième degré (pas au delà du quatrième); cette déduction étant impossible, ce n'est pas d'une façon absolue qu'il est question d'un mets contenant un mélange de consécration; de même, ici, le mélange d'oblation n'est pas absolu.

R. Yohanan dit: le profane qui est atteint au troisième degré, et qui l'est à

1. « Tout vase avec lequel on travaille sera porté à l'eau, etc. » (*ibid.*). 2. Tr. *Toharoth*, II, 3. 3. A savoir qu'en fait de profane le second degré peut produire un troisième degré. 4. Même traité, § 4. 5. Même traité, § 5.

ce titre par suite d'une impureté provenant à l'origine du contact d'un **ver**, pourra servir d'oblation (il reste pur). On demanda devant lui (R. Yoḥanan) : **son avis est-il admissible même selon R. Akiba ?** Oui, dit R. Yossé au nom de R. Ila, c'est même admissible selon R. Akiba (qui admet que le troisième degré reste tout-à-fait pur, apte à servir au cohen, s'il s'agit d'objet profane). En voici la raison : l'homme purifié le même jour (avant la nuit) rend impropre l'oblation qu'il toucherait, comme l'objet profane impur au second degré produit le même effet sur l'oblation ; mais puisque le contact du profane par un homme purifié le même jour n'empêche pas de destiner cet objet profane au service de l'oblation, on pourra utiliser aussi à cet effet l'objet profane atteint au deuxième degré. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : ce qui est atteint au troisième degré, par suite d'un contact dont l'origine impure est un **ver**, pourra être employé comme oblation ; mais il est interdit d'en faire un objet de consécration (pour cette dernière, on pousse plus loin le degré de sévérité). R. Zeira objecta devant R. Yossa : puisqu'il est admis que l'objet atteint au troisième degré propage encore l'impureté au quatrième degré, s'il s'agit d'une sainteté, et la rend impropre, comment peut-on dire qu'il soit « interdit d'en faire un objet de consécration » (ce qui semble impliquer que l'impureté ne va pas au-delà) ? C'est que, fut-il répondu, la sainteté est considérée comme supérieure à l'oblation¹, et elle est susceptible d'impureté au quatrième degré. R. Samuel b. Isaac dit de plus qu'à raison de cette supériorité, le principe même de l'impureté au troisième degré a lieu seulement pour une sainteté consacrée (un objet profane, ainsi atteint, peut servir d'oblation). S'il en était ainsi, répliqua R. Yossé, à quoi bon dire qu'un objet ainsi atteint au troisième degré propage plus loin l'impureté en fait de sainteté, à cause de sa supériorité (il suffit donc de dire que l'on permet de prendre pour l'oblation ce qui serait interdit pour la sainteté, sans plus de motif, conformément à l'avis de R. Akiba). Il est possible, dit R. Judan, que l'on se conforme même à l'avis des autres sages, qui disent qu'en fait de profane, il n'y a pas de troisième degré d'impureté, et d'après eux aussi il y a lieu de s'étonner pourquoi la supériorité de la consécration fait qu'atteinte au troisième degré, elle propage l'impureté à un quatrième degré (d'après eux aussi, il suffirait de dire qu'un objet même profane ne peut pas devenir saint s'il est atteint au troisième degré). « Certes, s'écria R. Yossé, il nous faut entendre énoncer un tel fait (de l'importance attachée au profane s'il doit être consacré) par un homme aussi considérable que toi, afin d'y croire. »

On dit là-bas (à Babylone) : De ce que R. Josué a préconisé R. Akiba (en s'écriant, dans notre Mischnâ : « qui ôtera la poussière de tes yeux, etc. »), il résulte la preuve que l'avis de R. Akiba sert de règle. C'est ainsi que les rabbins de Césarée disent : il a été loué pour sa belle façon d'exposer l'exégèse (de tirer parti des termes *impurs*, au verset du Lévitique, XI, 33) ; cependant, au point de vue pratique, ils n'admettent pas son avis pour servir

1. J., tr. *Hagḥiga*, III, 1 (t. VI, p. 286).

de règle ; car R. Aha ou R. Mischa dit au nom de R. Eleazar : on n'est point passible de la pénalité des coups de lanière pour avoir mangé de la dime atteinte d'impureté au troisième degré (pour avoir touché un objet impar au second degré, qui en profane ne se transmet pas au delà). On peut dire aussi que, même selon R. Akiba (qui admet la transmission au troisième degré), il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups de lanière pour la consommation de dime atteinte au troisième degré, et cela en raison de l'analogie d'état qu'il y a entre l'homme purifié le même jour et l'objet comestible atteint au second degré : Le premier, comme le second, rendrait impropre à la consommation l'oblation qu'il toucherait ; et comme d'autre part, le contact du profane par l'homme purifié le même jour ¹ n'a aucune influence, il en sera de même du mets profané touché par un objet impur au second degré. R. Eléazar dit : il y a le même nombre de degrés (premier et second) pour le profane et pour la dime ². C'est conforme à ce qu'a dit R. Yôna, ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch : l'ablution préalable des mains est exigible, parce qu'il s'agit là d'une consommation profane, et non pas d'un simple contact ; or, dans le même chapitre (sur le même pied d'égalité), il est question aussi de dime : nouvelle preuve qu'ils sont égaux. R. Yossé dit : même pour le premier degré d'impureté, dont la seconde dime serait atteinte, il n'est pas certain que l'on soit passible de la peine des coups de lanière en la mangeant ; car il n'est pas dit (dans le formulaire de la confession à réciter au préalable) : « Je n'en mangerai pas » (texte formel qui eût entraîné ladite pénalité), mais il est dit (Deutéron., XXVI, 14) : *je n'ai pas mangé* (simple constatation de fait). On voit bien, dit R. Aba Maré, qu'on ne le considère pas comme une défense négative formelle ; c'est qu'il est dit auparavant (ibid., 13) : *Selon l'ordre que tu m'as donné* ; c'est un indice que le texte n'est pas précis (n'est pas une défense). R. Abahou demanda au nom de R. Mena pourquoi il est dit ³ : « Un objet profane qui est atteint au second degré, rend à son tour impur un liquide profane et rend impropres à la consommation des comestibles d'oblation ; de l'oblation atteinte au troisième degré rend impur le liquide de consécration à son contact, et elle rend impropres à la consommation les mets consacrés qui ont été préparés dans l'état de pureté exigible pour les saintetés ; mais s'ils ont été préparés à l'état de pureté exigible pour l'oblation (ce qui est moins), il y a transmission d'impureté à deux autres degrés (d'objets sacrés), et le suivant parmi les saintetés devient impropre à la consommation ». Si le contact des mains, qui n'implique qu'une défense d'ordre rabbinique, rend impur le liquide profane, à plus forte raison, ce qui est atteint au second degré d'impureté, ou d'ordre légal, produira le même effet. Comme en cas de contact des mains, s'il y a doute sur la transmission de l'impureté à un autre, la pu-

1. Pour manger du profane, il est inutile d'attendre le coucher du soleil. 2. Cf. J. ibid., II, 6 (t. VI, p. 283). 3. Mischnâ, tr. *Toharoth*, II, 6.

reté subsiste¹; de même, en cas de doute sur la transmission de l'impureté par un objet atteint au second degré, la pureté subsiste. Mais, objecta R. Hanina à R. Ména, il est dit²: « Si quelqu'un a mangé des mets impurs, ou s'il a bu un liquide impur, et que l'on doute s'il a touché d'autres objets, ou non, ils restent purs; pourquoi donc, pour le liquide qui provient de la même source (selon R. Yossé b. Juda, dans la Tossefta), en cas de doute sur la transmission à autrui, est-il admis comme impur (bien qu'il s'agisse d'une impureté d'ordre rabbinique)? De plus, comment dit-on que malgré le second degré d'impureté, qui est d'ordre légal, s'il y a doute sur la communication de l'impureté au reste, ce dernier soit déclaré pur? (Ne devrait-il pas, à plus forte raison, être déclaré impur?) Cela tient, répondit R. Ména, à ce que cette fois il s'agit d'oblation (pour laquelle les degrés de transmission sont plus nombreux). Non, répliqua R. Hanina, on peut dire que dans la Mischnâ précitée (où il est dit qu'en cas de doute, la pureté subsiste), il est aussi question d'oblation; seulement, lorsque notre texte mischnique tire une conclusion du rapprochement des mots « impurs » (Lévitique, XI, 33), en constituant un fait d'ordre légal, il exprime l'avis de R. Akibah (mais, selon les autres sages, en cas de doute sur le contact d'un objet qui est atteint au second degré, la pureté subsiste).

On a dit³ là-bas (à Babylone) : le prophète Hagai a posé aux prêtres deux questions, et ils ont répondu à l'une d'elles comme il faut (sans erreur), non à l'autre. Il dit d'abord (Haggée, II, 12) : *Si un homme porte de la chair de consécration dans un pan de son vêtement, et qu'avec ce pan il touche du pain, ou un mets cuit, ou du vin, ou de l'huile, ou un objet à manger quelconque, un de ces comestibles en sera-t-il sanctifié? Et les prêtres répondirent et dirent : non.* Or, le « coin de vêtement » n'est forcément atteint qu'au premier degré (il ne l'est que par un contact direct); la « chair consacrée » forme le second degré; le « pain » ou « le mets » est un troisième degré; « le vin ou l'huile, ou un objet à manger quelconque » forme le quatrième degré; et y a-t-il un quatrième degré pour les saintetés? Comme « les prêtres répondirent : non, » ils n'ont pas répondu correctement, car ce quatrième degré existe à cet égard. Puis (ibid. 13) : *Alors Haggée dit : si celui qui est souillé par un mort touche une de ces choses, ne seront-elles pas souillées? Et les prêtres répondirent et dirent : Oui, elles seront souillées.* Sur cette question du prophète, ils ont bien répondu (puisque aux termes du Lévitique, VII, 19, la chair qui a touché à quelque impureté ne devra pas être mangée; donc, le troisième degré, — comme c'est ici le cas, — est prévu par la loi comme impur). Au contraire, selon R. Jérémie ou R. Hiya au nom de R. Yoïanan, la question a été posée par Haggée avant la décision prise par les rabbins,

1. Même traité, IV, 11. 2. Ibid. 3. Le commentaire *Pné-Mosché* discute et explique longuement le passage qui suit, y revenant en détails dans son supplément *Mareh Panim*, tandis que le commentaire *Qorban 'éda* n'y voit pas toutes ces difficultés. Nous nous contentons de suivre ce dernier.

d'admettre qu'il y a propagation d'impureté jusqu'au quatrième degré pour la consécration (selon lui donc, ils ont bien répondu même à la première question). Pourquoi alors le texte biblique met-il dans la bouche d'Haggée (ibid. 14) des paroles de blâme contre les prêtres ? Il ressemblait seulement à celui qui réprimande ses compagnons ou les gens de sa maison, pour les stimuler (sans qu'ils aient mal répondu). Qu'est-ce donc qui faisait dire à Haggée (ibid.) : *ce qu'ils offrent ici est souillé* ? (Pourquoi ce blâme) ? C'est conforme à ce que dit ailleurs¹ R. Simon b. Zabdaï (pour justifier une réprimande d'apparence injuste) : on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. R. Aḥa au nom de R. Aba b. Cahana dit : le prophète leur reprocha de n'être très au courant qu'en fait d'impuretés relatives au mouvement (par l'action de remuer), non pour celles qui résultent de la superposition² (si les couvertures servent de séparation). Ainsi, en disant : « Si un homme porte de la chair de sainteté », Haggée demanda aux prêtres si quelqu'un impur du contact d'un mort rend impur par mouvement. « Les prêtres répondirent et dirent : non » ; ils répondirent en ceci avec justesse, puisqu'en effet un individu qui est impur par un mort ne propage pas l'impureté par mouvement. Puis, le prophète leur demanda : Est-ce que celui qui est impur d'un mort propage l'impureté par superposition ? « Les prêtres répondirent et dirent : oui, il sera impur. » En cela, ils n'ont pas répondu exactement, car l'homme impur du contact d'un mort ne propage pas l'impureté de la dite façon. R. Tanhouma ou R. Pinhas dit au nom de R. Lévi : le prophète les interrogea sur la valeur qu'il faut attacher au cinquième degré d'impureté concernant les saintetés, en disant : « si un homme porte de la chair de sainteté dans un coin de son vêtement » ; or, ce « coin de vêtement » est forcément au premier degré de l'impureté ; « la chair de sainteté » sera au second degré ; « le pain ou le mets cuits » sera au troisième degré ; « le vin ou l'huile » représentera le quatrième degré ; enfin « un objet à manger quelconque » qui y toucherait serait au cinquième degré, et il leur demande si un tel degré est applicable aux saintetés ? Sur quoi, « les prêtres répondirent et dirent : non » ; leur réponse était juste, puisqu'en effet on ne pousse pas jusqu'au cinquième degré, même pour les saintetés. Pourquoi alors le texte biblique fait-il adresser par Haggée aux prêtres des paroles de blâme ? Il ressemblait à celui qui réprimande ses compagnons, ou les gens de sa maison pour les stimuler. Pour quel motif donc Haggée dit-il (ibid.) : *Ce qu'ils offrent ici est souillé* ? (Pourquoi ce blâme ?) C'est conforme à ce qu'a dit ailleurs R. Simon b. Zabdaï : on aperçut de l'impureté survenue au Temple, en trouvant le crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. —³.

3. En ce même jour, R. Akiba a aussi interprété le verset suivant (Nombres, XXXV, 5) : *Vous mesurerez hors de la ville, au côté tourné*

¹ J., tr. *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 136) ; tr. *Nedarim*, VI, 8 (f. 39^d) ; tr. *Synhédrin* I, 2 (f. 18^d). ² Mischna, tr. *Zabim*, V, 2. ³ Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, III, 2, traduit t. VI, pp. 294-95.

vers l'Orient, un espace long de deux mille coudées, etc. ; et au verset précédent (4) il est dit : *Depuis la muraille de la ville à l'extérieur, un circuit de mille coudées sera libre*. Or, comment expliquer cette contradiction ? On ne saurait admettre comme réel le chiffre de mille coudées, lorsqu'ensuite il est question de deux mille ; et pourquoi deux mille, si d'autre part il est question de mille ? En voici le sens : un espace de mille coudées doit rester libre comme refuge (pour l'homicide involontaire), et l'espace de deux mille coudées sert à indiquer quelle est la limite sabbatique (des déplacements). R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, dit : mille coudées servent de refuge libre, et dans les deux mille on cultive les champs et les vignes.

R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, dit : l'espace de deux mille coudées est la limite (banlieue) des villes lévites ; en retranchant mille coudées de refuge, il y aura un quart pour le refuge, et le reste pour les champs et vignes des Lévides. R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac explique au nom de Rab que c'est le quart des mille coudées autour de la ville de chaque côté (= 250 coudées). R. Isaac dit : il est même possible d'admettre que mille coudées de chaque côté forment le quart¹ de l'espace ; et lorsqu'on veut quadrupler quatre quantités (de la valeur d'un saa), il en faut seize. R. Mena le démontrait à l'aide de quatre briques (juxtaposées en carré) ; R. Abin l'expliquait avec de simples bandes ayant cette mesure (4 × 4) ; R. Oschia, pour mesurer cet espace, usait de traits colorés². R. Yossé b. R. Aboun dit : Un espace cultivé de cinquante coudées au carré est une contenance donnant un saa de blé ; un espace de cent coudées au carré contient la valeur de quatre saas (car 100 coudées au carré divisées en quatre parties = 50 coudées carrées chacune). Ainsi, le chef de la captivité reçut un jour l'ordre du gouvernement d'avoir à verser comme impôt, assez de blé pour remplir une chambre (triclinium), ayant quarante coudées carrées. Dans son embarras, il alla trouver R. Houna, pour le consulter, qui lui dit : « Va trouver le percepteur, et dis-lui, que ne pouvant tout payer d'un coup, il veuille bien se contenter de recevoir de toi, cette fois, une chambre pleine mesurant vingt coudées carrées, et quelque temps plus tard une autre quantité égale de vingt coudées carrées ; de cette façon, tu gagneras la moitié (40 × 40 = 160 ; mais 20 × 20 × 2 = 80). R. Aba au nom de R. Juda et R. Zeira au nom de R. Meir Ouqba rappellent³ qu'il est prescrit de mesurer les distances à l'aide d'une corde de cinquante coudées. R. Zeira dit au nom de R. H'sda : on n'opérera pas ainsi pour mesurer les limites des villes de refuge, ni s'il s'agit de fixer la place voisine d'un crime dont l'auteur est inconnu, expié par l'offre d'une génisse. On comprend

1. En supposant à la ville un espace de 2000 coudées car., et coupant cet espace en deux parts, + 2000 coudées c. de chaque côté = 8 × 200 sur 1000, = 16 × 1000, abstraction faite des 4 angles, qui placés en dehors de la circonférence ne servent pas de refuge, mais s'ajoutent au total de la limite lévitique (= 32,000 c.). 2. Des marques de couleur. 3. J. tr, *Eroubin*, V, 4 (tr. IV, pp. 251-2).

cette distinction d'après celui qui est d'avis de fixer la banlieue de ces villes à mille coudées et la limite sabbatique à deux mille coudées ; mais comment l'admettre d'après celui qui est d'avis d'accorder, outre mille coudées pour la banlieue, deux milles pour les champs et les vignes ? Or, la mesure de la limite sabbatique dérive de la mesure des villes lévitiqnes ; et si la mesure ne peut servir pour le fait principal (les villes), comment l'admettre pour l'accessoire qui en dérive (les limites) ? (question non résolue). — D'où sait-on que l'on n'enterrait pas dans les villes ? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, il est écrit (Nombres, XXXV, 3) : *leur banlieue servira à leurs bestiaux, à leurs biens, à tous leurs besoins de la vie* ; on en conclut que, dans ces parages, on pourvoira seulement aux besoins de la vie, non aux enterrements.

4. En ce même jour, Akiba a encore expliqué ce verset (Exode, XV, 1) : *Alors Moïse et les enfants entonnèrent ce cantique à l'Éternel et parlèrent, pour dire*. La dernière expression, « pour dire » est inutile, et, pourtant elle a été exprimée, afin d'enseigner que les Israélites répétaient après Moïse chacune des paroles énoncées par lui : *Je chanterai l'Éternel*, puis : *car il est très élevé*, de la même façon que les fidèles répètent en chœur les versets du *Hallel*. Voilà le sens de l'expression « pour dire » (ou : *redire*). Selon R. Néhémie, on procédera comme pour la lecture du *Schemâ* (faite à haute voix en public), et non comme pour la lecture du *Hallel* (en chœur).

Cette lecture ressemble à celle d'un enfant qui lit le *Hallel* à l'école, après chaque parole duquel on répète le texte lu¹. Ainsi, après que Moïse eut dit : « Je vais chanter », on répéta après lui ces mots ; puis il dit (ibid. 2) : *Ma force est Dieu etc.*, et l'on répéta de même ce verset. Selon R. Eleazar au nom de R. Yossé le Galiléen, il s'agit d'une lecture semblable à celle d'un homme majeur, qui lit le *Hallel* à la synagogue, à l'audition duquel on se contente de répéter le premier verset (comme une sorte de refrain). Ainsi, lorsque Moïse eut dit : « Je vais chanter », ce verset fut répété après lui ; et lorsqu'il eut dit la suite : « Ma force etc. », on répéta le premier verset, « je vais chanter » (à l'instar d'un *Alleluia*). R. Yossé le Galiléen dit : Au moment où nos ancêtres se trouvèrent dans la mer rouge, les enfants reposaient sur les genoux de leur mère, et les nourrissons suçaient le sein. En voyant la Providence apparaître, les enfants levèrent la tête au-dessus des genoux de leur mère, les nourrissons quittèrent le sein où ils buvaient, et aussitôt ils ouvrirent la bouche pour se mettre à chanter et à entonner des cantiques, en s'écriant (ibid) : *Voici mon Dieu ; je veux l'exalter*. R. Meir dit : Même du sein de leur mère les enfants à naître entonnèrent le cantique, comme il est dit (Psaume LXVIII, 27) : *Dans les assemblées, bénissez Dieu, l'Éternel, de la source d'Israël* (dès la source ou la matrice). R. Néhémie dit : en quittant la

1. Cf. tr. *Soucca*, III, 40.

mer rouge, nos ancêtres virent les cadavres des méchants, pour lesquels ils avaient été assujettis aux travaux les plus pénibles et les plus durs, tous cadavres éparpillés au bord de la mer. Au moment de vouloir chanter, l'esprit saint les inspira, et les plus jeunes en Israël accompagnèrent le cantique de Moïse, puisqu'il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Il s'est souvenu des jours anciens de Moïse et de son peuple; là est celui qui les a fait remonter de la mer, avec les pasteurs de son troupeau?* Il n'est pas dit « du troupeau », mais « de son troupeau », tous étant comme pasteurs. Selon lui, l'expression « pour dire » a en vue les générations futures (le devoir de réciter ce cantique chaque jour). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : l'inspiration consistait en ce que, si Moïse commençait le verset, disant « Je chanterai », tous continuaient : « *Je chanterai Dieu, car il est très élevé; il a lancé cheval et cavalier dans la mer.* Puis Moïse commençait : « Ma force », et l'on disait : *Ma force et le sujet du chant est Dieu.* —¹.

5. En ce même jour, R. Josué b. Horkenos a exposé l'exégèse suivante. Job a servi exclusivement le très saint (béni soit-il) par amour, puisqu'il est dit (Job, XIII, 16) : *certes, si même il me tuait, j'espérerais en lui.* Cependant, j'avais encore des doutes sur le point de savoir si cette phrase est affirmative ou interrogative, si ce dernier terme doit être traduit « j'espère », ou « dois-je espérer? » Mais comme il est dit (ibid. XXVII, 16) : *Jusqu'à ce que j'espère, je ne veux pas enlever de moi ma droiture* (confiance en lui), on reconnaît clairement que c'est un trait d'affection. R. Josué s'écria : « Qui enlèvera la poussière de tes yeux, ô R. Yoïanan b. Zaccâï; toute ta vie, tu avais expliqué que Job a seulement servi l'Éternel par crainte, en te basant sur ce verset (ibid. I, 1) : *C'était un homme pieux et intègre, craignant l'Éternel et se détournant du mal.* Or, maintenant Josué, un disciple de ton disciple, a enseigné que Job agit par amour de la Divinité. »

On a enseigné au nom de R. Juda : de ce verset (Job, XXVII, 2) : *Par le Dieu vivant qui a écarté mon jugement, et le tout-puissant qui a rempli mon âme d'amertume,* on conclut que l'homme ne doit pas prononcer de vœu (ou jurer) par la vie du roi, à moins de l'aimer (ceci confirme l'avis de R. Josué que Job adorait Dieu par amour). Au nom de R. Nathan on a dit (ibid., XIII, 16) : *Il sera aussi mon salut, car ce n'est pas devant lui que le flatteur (l'hypocrite) se présentera.* Un verset dit (Deutéron., VI, 5) : *Tu aimeras l'éternel ton Dieu;* et un autre dit (ibid., 13) : *tu craindras l'éternel ton Dieu, et tu le serviras;* c'est pour dire qu'il faut, d'une part, agir par amour, et d'autre part, au nom du respect. —².

A quelle époque a vécu Job? Selon R. Simon b. Lakisch au nom de Bar-

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Pesahim*, X, 7 (t. V, p. 153).

2. Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Berakhoth*, IX, 7, traduit t. I, pp. 171-2.

Kappara, c'était au temps de notre ancêtre Abraham, ainsi qu'il est écrit (Job., I, 1) : *Il y avait un homme au pays de Ouç, du nom de Job* ; or il est dit (Genèse, XXII, 21) : *Ouç son fils aîné* (le fils de Naḥor, ou parent d'Abraham). Selon R. Aba, Job a vécu au temps de Jacob, et Dinah était sa femme. Ainsi il est écrit (Job, II, 10) : *tu parles comme une femme insensée*, NEBALAH, et d'autre part (Genèse, XXXIV, 7) : *Car il a commis une infamie en Israël* (où le mot *Nebalah* se retrouve). Selon R. Lévi, c'était au temps où vécurent les douze chefs de tribus, puisqu'il est dit (Job, XV, 17) : *ce que les sages racontent et qu'ils n'ont pas nié de leurs ancêtres*¹. R. Yossé b. Ḥalafta dit : Job a vécu au moment de l'arrivée des enfants d'Israël en Egypte, et il est mort lorsqu'ils quittèrent ce pays. Ceci ressemble à un pasteur qui se trouve assailli par un loup, lequel est prêt à se jeter sur le troupeau. Que fait le berger ? Il oppose au loup un bouc sauvage. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. XVI, 11) : *Dieu m'a livré au pouvoir de l'homme injuste, et il me précipite aux mains des impies* (c'est ainsi que Job a été livré à Satan, lui a été jeté en pâture, pour l'occuper et l'empêcher de porter ses accusations contre les juifs). R. Ismaël a enseigné : Job faisait partie des serviteurs de Pharaon et du nombre de ses dignitaires (familia) ; puisqu'il est dit (Exode, IX, 20) : *Celui qui craint la parole de l'éternel*, et d'autre part, il est dit (Job, I, 8) : *C'était un homme intègre et droit, craignant Dieu et s'éloignant du mal*. R. Yossé b. R. Juda dit que Job vécut au temps des Juges, ainsi qu'il est écrit (Job, XXVII, 12) : *Voici, vous avez tous vu cela ; et comment vous laissez-vous aller à des discours vains ?* Or, le commencement du verset, « vous avez vu, » est relatif aux événements de la génération (au temps des Juges), où les lévites allaient retirer leurs dîmes en granges (au détriment du juste, les juges se laissaient corrompre) ; il y est fait allusion lorsqu'il est écrit (Hosée, IX, 1) : *tu as préféré l'argent de prostitution* (de concession) *à toutes les granges de blé*. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : Job a vécu au temps de la reine de Saba, puisqu'il est dit (Job, I, 15) : *Scheba survint et elle les prit*. R. Nathan dit : Job vécut au temps des Chaldéens, puisqu'il est dit (ibid. 17) : *Les Chaldéens se disposèrent par trois groupes* (ou bandes). R. Josué b. Korḥa dit : Job a vécu au temps d'Assuérus, puisqu'il est écrit (Esther, II, 2) : *Que l'on cherche pour le roi des jeunes filles vierges, belles à voir*, et il est dit d'autre part (Job, XLII, 15) : *On ne trouva jamais de femmes aussi belles que les filles de Job*. R. Josué b. Lévi dit : Job a fait partie des Israélites revenant en Palestine après la captivité de Babylone. R. Yoḥanan dit : Job a été du nombre de ces exilés, mais il est resté israélite supérieur ; aussi, R. Yoḥanan a pu apprendre de lui des règles relatives au deuil, auxquelles il est fait allusion dans ce verset (ibid. I, 20) : *Job se leva et déchira son manteau*. Or, R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : on sait, par ce verset, que l'homme en deuil doit déchirer son vêtement en se tenant debout². R. Ḥiya dit : par l'exemple de

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. Cf. J., tr. *Mo'ed Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343).

Job, la Providence semble dire qu'ayant eu en ce monde un païen juste, elle l'a récompensé et enlevé de ce monde pour un autre. R. Simon b. Lakisch dit¹ : Job n'a pas existé et n'existera jamais. Est-ce qu'il n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il a commencé par dire ici (précédemment) que Job a vécu au temps d'Abraham, puis il nie son existence ? En effet, Job a existé ; seulement, selon Resch Lakisch, toutes les souffrances exposées sont fabuleuses. Pourquoi alors sont-elles décrites ? La Bible veut dire que si même tout cela était survenu à Job, il l'eût supporté.

R. Akiba interpréta ces mots (ibid., XXXII, 2) : *Elihu fils de Barakheél, le Buzite, de la famille de Ram, se mit dans une grande colère contre Job.* Par « Elihu », il faut entendre Balaam, ou « fils de Barakheél », autrement dit celui qui est venu maudire Israël, et qui malgré lui a dû le bénir, selon ces mots (Deutéron., XXIII, 6) : *L'Éternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam, et il a changé la malédiction en bénédiction.* Il est nommé « le Buzite », parce que sa prophétie a été méprisée², selon ces mots (Nombres, XXIV, 16) : *qui tombe et a les yeux ouverts.* Il était « de la famille de Ram », puisqu'il est dit de Balaam (ibid., XXIII, 7) : *Balak m'a fait venir d'Aram.* R. Eléazar b. Azaria lui dit : Si Elihou est Balaam, la providence l'a déjà couvert de son égide ; et si ce n'est pas lui, il te le contestera un jour (dans le monde futur, il te reprochera cette confusion). En réalité « Elihou » est Isaac, « le fils de Barakheél », le fils que Dieu a béni et dont il est écrit (Genèse, XXVI, 12) : *L'Éternel le bénit* ; « le Buzite », parce qu'il a méprisé tous les emplacements de l'idolâtrie (les a couverts de honte par son dévouement), au moment où il s'est laissé lier sur l'autel par son père, pour être sacrifié ; « de la famille de Ram », de celle d'Abraham. Moïse a écrit les cinq livres de la loi ; plus tard, il a écrit à part le chapitre de Balak et Balaam ; puis il a écrit le livre de Job. *Celui-ci était un homme pieux, intègre, craignant Dieu, s'éloignant du mal* (Job, I, 8). R. Tahalifa de Césarée³ déduit de ces mots que Job avait les plus grands scrupules religieux. Est-ce à dire, demanda R. Zeira⁴, puisque l'on tire une telle déduction de ce verset, qu'à défaut de scrupules religieux, on n'est pas un israélite convenable ? Si ; on veut dire seulement que Job avait cette supériorité de surmonter les malédictions dont il fut l'objet, et de pardonner.

CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a manifesté sa jalousie envers sa femme en lui défendant de s'isoler avec tel ou tel homme, et que, malgré cette défense, elle est restée dans un endroit caché avec cet homme, le mari l'eût-il appris par le vol d'un oiseau (indirectement), il devra se séparer d'elle, et (s'il

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 22^b. 2. Jeu de mots sur *bezouya*, méprisée, et *Buzite*. 3. Nom cité ainsi au tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 152). 4. *Midrasch rabba* sur Genèse, ch. 26, 30, 66 ; sur l'*Exode*, ch. 22 et 31.

ne la met pas à l'épreuve) il devra lui rendre sa *Kethoubah*. Tel est l'avis de R. Éléazar. R. Josué dit : ce n'est obligatoire que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de cette femme.

2. Si un seul témoin déclare l'avoir vue se déshonorer, elle n'a pas besoin de boire l'eau d'épreuve. De plus, même un esclave ou une servante, sont dignes de foi, même pour rendre la femme soupçonnée impropre à reprendre sa *Kethoubah* ; mais la belle-mère¹, ou la fille de la belle-mère, ou l'épouse adjointe, ou la belle-sœur par lévirat, ou la fille du mari, sont aussi dignes de foi ; seulement, elles ne peuvent pas lui faire perdre le bénéfice de sa *Kethoubah*, et la femme accusée par elle n'est pas tenue de se soumettre à l'épreuve de l'eau.

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce chapitre est applicable au cas où le mari a averti sa femme, lui défendant de s'enfermer avec tel ou tel homme en particulier, et lorsqu'après cette expression de jalousie, elle s'est pourtant enfermée (indûment). Selon R. Simon b. Lakisch, il en est ainsi même lorsque cette femme ne s'est pas enfermée ; ceci signifie, selon l'explication de R. Zeira devant R. Yossa : Ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch soit en opposition avec l'avis de la Mischnâ, et que, selon R. Éléazar, le mari, dès qu'il aurait entendu un bruit défavorable sur la conduite de sa femme, doive la répudier ; mais il partage l'opinion de ce rabbi, et l'explique (ou la complète), en disant d'être peu sévère sur la question d'attestation des témoins affirmant qu'elle s'est enfermée (il suffit de l'avoir appris par le vol d'un oiseau, indirectement). Aux termes de notre Mischnâ, c'est un point en litige entre R. Éléazar et R. Josué ; selon une autre version, le premier avis est exprimé d'une façon anonyme (sans conteste). Seulement, ajoute R. Zeira devant R. Mena, ce n'est pas l'opinion de R. Éléazar que R. Josué combat (ce n'est pas que l'autre version efface le dire de R. Josué ; elle l'émet d'une façon anonyme) ; mais, selon l'autre version, le nom de R. Josué n'est pas cité pour le second avis, disant : « Ce n'est obligatoire (de renvoyer la femme soupçonnée) que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de celle qui est soupçonnée. » R. Aba Maré présenta une objection : comment se fait-il qu'ailleurs² il soit dit par R. Hiskia ou R. Abahou au nom de R. Éléazar, qu'en tous lieux où Rabbi (le texte de la Mischnâ) a émis une opinion en litige, puis l'énonce une seconde fois d'une façon anonyme (sans conteste), ce dernier avis l'emporte (ce qui correspondrait ici à R. Josué), tandis qu'ici l'on vient de dire que celui de R. Éléazar l'emporte ? (Question non résolue). — Dans une version (celle de la Braitha), on emploie le terme מוצרות (pour désigner les femmes occupées à filer) ; dans un autre texte (celui de la Mischnâ), on emploie à cet effet le mot מורות. Le pre-

1. Cf. tr. *Yebamôth*, XV, 4. 2. Cf. J., tr. *Orla*, I, 1 (t. III, p. 330) ; tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; ci-dessus, tr. *Yebamôth*, IV, 11.

mier terme désigne le travail de filer la laine (ou la carder) ; le second terme désigne l'œuvre de filer le lin. Dans quel cas est-il à supposer que les femmes, occupées à ce travail, parlent de la femme soupçonnée ? S'agit-il de ce que l'on se raconte de bouche en bouche, sans connaître celle qui, la première, l'a entendu dire ? En quoi cela diffère-t-il alors « du vol de l'oiseau » (d'un simple ouï-dire) ? Si au contraire celles qui en parlent connaissent celui qui, le premier, l'a fait savoir, cette façon de raconter devrait ressembler à un témoignage transmis par un autre témoin ? Il s'agit du cas où l'une dit qu'une autre a raconté le fait au nom d'un tiers, comme un sujet qui manque de certitude fondamentale, θεμελιωσις.

Comme il est dit (Nombres, V, 13) : *il n'y a pas de témoin contre elle*, on sait quel rôle joue le témoin ; d'où sait-on que même un esclave ou une servante peuvent l'attester ? C'est qu'il est dit : « il n'y a pas eu témoin » ; quel qu'il soit, s'il y en a un, on lui ajoute foi. C'est conforme à l'avis de R. Ismaël qui a dit : chaque fois que le texte biblique emploie le mot *témoin* d'une façon indéterminée, cela équivaut à l'attestation de deux témoins, à moins que le texte dise formellement qu'un seul témoin suffit. On trouve un autre enseignement de R. Ismaël, disant au contraire qu'il faut absolument deux témoins pour déclarer la femme souillée et lui faire perdre son douaire lors de la séparation.

Lorsque notre Mischnâ dit (§ 2) qu'une seule attestation, accusant la femme, suffit à la faire déchoir de tout droit au douaire, on suppose l'accord intervenu entre R. Akiba et R. Tarfon dans la discussion suivante : on a enseigné que, selon R. Tarfon, il suffit d'un seul témoignage pour déclarer la femme impure, non pour lui faire perdre ses droits à reprendre son douaire en quittant le mari ; selon R. Akiba, comme un témoignage suffit à la faire déclarer impure, de même un témoignage suffit à lui faire perdre ses droits à reprendre le douaire. R. Tarfon (pour justifier son avis) dit à son interlocuteur : on ne trouve pas qu'en fait de question d'argent un seul témoin suffise. Et où trouve-t-on, lui répliqua R. Akiba, qu'un seul témoin puisse suffire à convaincre une femme du crime d'adultère ? Si pourtant (par suite des termes spéciaux du texte) un seul témoin suffit à déclarer la femme impure, il doit suffire aussi à lui faire perdre son douaire. Plus tard, R. Akiba renonça pourtant à son opinion et adopta celle de R. Tarfon. — R. Aboun b. Hïya demanda : si la belle-mère déclare avoir vu la femme se déshonorer (ce qui implique que la femme ne boira pas, sans perdre toutefois son droit au douaire), et qu'ensuite un témoin vient attester l'avoir vue se déshonorer, que résultera-t-il de son témoignage ? On ne saurait la faire boire à ce moment, puisque par suite de l'accusation de la belle-mère la femme soupçonnée a été dispensée de l'épreuve ; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire ? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas ? De même R. Yossé demanda : si par « le vol d'oiseau » (par ouï-dire) le mari apprend

que sa femme s'est rendue impure, on sait que la femme ne sera pas tenue de boire l'eau d'épreuve ; mais si ensuite un témoin vient confirmer ce bruit de culpabilité, que résultera-t-il de ce témoignage ? On ne saurait faire boire la femme à nouveau, puisque du fait de la première accusation vague, elle a été dispensée de l'épreuve ; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire ? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas ? On peut répondre ainsi : Comme selon le dire de R. Yossé, si quelqu'un, ayant mangé de la graisse interdite, reçoit ensuite l'avertissement que c'est interdit, il ne subira pas la peine des coups de lanière pour faute commise par ignorance ; mais si avant d'en manger, quelqu'un l'a prévenu, et qu'ensuite il a été averti de la pénalité qu'il encourt, il subira la peine des coups de lanière¹ s'il lui arrive après cela d'en manger (par mégarde) ; de même ici, pour la question d'argent, le second témoignage subséquent produit un effet décisif. Cependant, puisque le point capital de l'attestation (de savoir que c'est de la graisse interdite) émane d'un seul, équivalent à deux, pourquoi n'est-ce pas de même au sujet de la femme soupçonnée ? Comme R. Juda dit que si un tel, engagé au Naziréat par vœu, est devenu impur par négligence et a été averti par un témoin de se prémunir, il ne subira pas les coups de lanière pour cette négligence ; mais si quelqu'un lui dit : « je sais que tu es Nazir, et, en vertu de ton vœu, conduis-toi avec réserve, » puis cet homme est averti de l'interdit par deux personnes, et boit pourtant du vin, ou se rend impur pour un mort, il subira la pénalité des coups. Or, le point essentiel du témoignage (la connaissance du vœu) n'émane-t-il pas d'un seul homme ? C'est semblable à ce qu'à dit R. Mena : si un témoin affirme que la femme d'un cohen, s'étant prostituée, a cohabité avec son mari, qui est cohen, malgré l'avertissement donné au mari de n'avoir plus de relation avec elle, celui-ci subira la pénalité des coups (là aussi, un seul témoin suffit à condamner). De même, si deux témoins ont vu une femme s'enfermer avec un homme (ce qui lui a été défendu), dont l'un seul dit l'avoir vue se rendre impure, puis son mari cohen a cohabité avec elle, en dépit de l'avertissement qu'il a reçu des deux témoins, celui-ci subira la pénalité des coups ; et pourtant le témoignage essentiel (d'avoir vu la femme s'enfermer avec un homme) émane d'un seul homme (cette constatation suffit en droit).

3. En réalité, cette question (de ne pas tenir compte d'un seul témoignage) doit dépendre d'une règle d'*a fortiori* : si le premier témoignage accusateur, dont l'interdit qui s'en suit n'est pas éternel, n'est pas valable, à moins d'émaner de deux personnes ; à plus forte raison le second témoignage (d'impureté formelle), qui a pour conséquence de provoquer un interdit éternel, devrait-il seulement subsister à la suite d'une double assertion. Aussi l'Écriture dit (Nombres, V, 13) : *et nul témoin*

1. Cf. J., tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57*).

ne parle contre elle; ce qui indique que tout témoignage contre elle (même seul) est valable. De là aussi on semble conclure un raisonnement *a fortiori* : si le dernier témoignage (le plus grave), qui entraîne un interdit éternel, subsiste par une seule assertion ; à plus forte raison le premier témoignage, qui n'entraîne pas d'interdit éternel, devrait-il suffire pour valoir d'après l'assertion d'un seul. C'est pourquoi il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *Si l'on trouve en elle une action honteuse*, et ailleurs il est dit (ibid. XIX, 16) : *sur l'assertion de deux témoins, la parole subsistera* ; comme la « parole » dont il est question là devient seulement effective après une double assertion, de même ici il faut deux témoins.

4. Si un témoin dit qu'elle est devenue impure et un autre affirme qu'elle ne l'est pas, ou une femme dit qu'elle est devenue impure et une autre femme affirme le contraire, l'accusée devra boire l'eau d'épreuve¹. Si un témoin l'accuse d'impureté, et deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire l'eau d'épreuve. Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, mais un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire².

Par « le premier témoignage accusateur », on entend l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec un homme ; et par « le second témoignage », on entend l'accusation que la femme s'est souillée. Lorsque la Mischnâ dit que l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec l'homme défendu, n'est valable que par un double témoignage, elle se conforme à l'avis de R. Josué, qui dit plus haut (I, 1) : « Le mari, après avoir exprimé à sa femme ses sentiments de jalousie contre tel homme, l'avertira devant deux témoins de n'avoir pas à s'enfermer avec cet homme (sous peine d'être soupçonnée d'infidélité) ; et si cependant elle s'enferme, il lui fera subir l'épreuve à la suite de l'assertion de deux témoins qui constatent qu'elle a désobéi. » Au besoin, dit R. Mena, notre Mischnâ peut s'expliquer aussi d'après l'interlocuteur de R. Josué (ou R. Éléazar), puisqu'il a été enseigné (ibid.) que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar : Le mari exprimera sa jalousie à sa femme, se contentant pour cette menace de la présence d'un seul témoin, ou même de son propre dire ; mais pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut l'attestation de deux témoins qu'elle s'est enfermée (de façon interdite).

—³ R. Ada b. Aḥawa dit : un témoin est digne de foi pour déclarer la femme impure (de façon que, même sans épreuve, elle devient interdite au mari) ; mais ce témoignage isolé ne suffit pas pour que la femme, en quittant son mari, perde ses droits à son douaire. R. Hīsda explique pourquoi un seul

1. Il peut y avoir doute qu'avant l'arrivée des seconds témoins, elle se soit souillée.
 2. Il est présumable qu'elle est impure avec certitude, et il n'y a pas lieu de l'éprouver.
 3. En tête du § 4 est un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamôth*, XV, 6, traduit ci-dessus, p. 207.

témoignage suffit à faire déclarer une femme impure ; c'est qu'il y a une base à l'accusation (puisqu'après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée avec l'homme qui lui est interdit). Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : en présence des deux témoignages contradictoires, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve de l'eau, parce qu'il y a ici une présomption du bien-fondé de l'accusation ; mais pour la contradiction de témoignage au sujet du meurtre dont l'auteur est inconnu¹, on devra briser la nuque de la génisse (le doute est maintenu). Rab (qui adopte la version de notre texte) dit qu'en cas de contradiction des témoins, la femme devra boire (il y a doute). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas en opposition avec Rab ? Elle dit que « si un témoin accuse la femme d'impureté, mais deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire. » N'en résulte-t-il pas que si un témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée ne sera pas tenue de boire, contrairement à l'avis émis par Rab ? C'est qu'il suppose les deux témoignages opposés comme convaincus de faux (reste donc un seul, qui est valable, et par suite duquel la femme reste soumise à l'épreuve). Si ces deux témoignages sont considérés comme faux, comment expliquer la fin de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire, » puisqu'il est déjà entendu qu'en cas d'égalité de dépositions contradictoires (d'une seule contre une autre), la femme ne devra pas boire ; comment donc Rab dit-il ici que s'il y a un témoin opposé à un autre seul, la femme devra boire ? (On ne saurait donc rejeter comme faux le double témoignage adverse dont parle la Mischnâ, et dès lors la contradiction est flagrante pour Rab).

R. Yoḥanan dit qu'en cas de partage des voix d'attestation, la femme n'aura pas lieu de boire (comme ci-dessus). Mais alors notre Mischnâ est en opposition avec R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : « si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle n'est pas impure, cela suffit pour la dispenser de boire ; » n'en résulte-t-il pas que si un seul témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée reste soumise au doute et devra boire ? Il justifie la particularité du cas d'un double témoignage adverse, en le supposant convaincu de faux (par conséquent, il n'a pas plus de valeur que celui d'un seul témoin). Mais alors, en admettant cette explication, comment justifier le commencement de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si un témoin déclare que la femme est devenue impure, et deux autres déclarent qu'elle ne l'est pas, la femme devra boire ; » on a donc là une preuve que, même en prenant le double témoignage (supposé faux) pour un seul, ce qui revient à l'équivalence d'un contre un, il est admis que la femme doit boire ? Comment donc R. Yoḥanan professe-t-il l'avis contraire, qu'elle n'est pas tenue de boire en ce cas ? En effet, fut-il répondu au nom de Samuel, la Mischnâ parle en tous cas de témoins convaincus de faux².

1. Cf. ci-après, IX, 7. 2. Tout dépend alors de la majorité des avis ; aussi, au

On dit encore au nom de Samuel¹ que le commencement de la Mischnâ (où un seul témoin accuse la femme d'impureté) et la fin (où deux témoins l'accusent) traitent d'un fait accompli pendant le moment même où la femme s'est enfermée. Ainsi, R. Zeira demanda devant R. Mena : Est-ce que les témoignages contre la femme dont parle la Mischnâ se réfèrent à la même période de temps où elle s'est enfermée? Oui, dit R. Yohanan au nom de R. Yanai : tout ce chapitre est dit au cas où, après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée; le témoin sera cru s'il accuse la femme de s'être souillée au moment où elle s'était enfermée, et que ce fait primordial est attesté par deux témoins². Mais s'il l'accuse d'impureté en dehors de ce fait de s'être enfermée, le témoignage reste valable pour l'action de s'être enfermée, non pour l'impureté (et, par suite du défaut d'attestation, il y a soupçon, et dès lors on appliquera l'épreuve).

S'il y a eu trois témoins accusateurs, et que l'un d'eux déclare avoir vu la femme se rendre impure après s'être enfermée (fait connu de tous), le fait de s'être enfermée est réel ; mais celui de l'impureté n'est pas tenu pour attesté (et, dès lors, l'épreuve doit avoir lieu). Si, au contraire, l'un déclare l'avoir vue se rendre impure pendant le même moment où elle était enfermée, le fait de s'être enfermée et celui de s'être souillée sont confirmés (et il n'y a plus lieu au doute). Si, des trois témoins, l'un affirme que la femme, quoiqu'enfermée, ne s'est pas rendue impure, dira-t-on qu'en raison de l'annulation d'une partie du témoignage, il devient entièrement nul (et l'accusation de soupçon tombe)? Ou le reste du témoignage (que la femme s'est enfermée) subsiste-t-il? R. Aba Maré répond : même en admettant, comme d'ordinaire, qu'un témoignage annulé en partie devient tout-à-fait nul, on reconnaîtra cependant ici que le reste du témoignage, portant sur le soupçon de s'être enfermée, subsiste, puisqu'il y a un point de départ à l'accusation (c'est la jalousie du mari).

CHAPITRE VII

1. Voici les passages bibliques qu'il est permis de réciter en toute langue : la section relative à la femme soupçonnée, la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron., XXVI, 13-15), la récitation du *schemâ* (ibid., VI, 4 à 9), celle de la prière *Amida* (des 18 bénédictions), la bénédiction du repas, le serment de témoignage, et le serment de dépôt (à prêter au déposant en cas de perte de l'objet confié).

Il est écrit (Nombres, V, 21) : *Le prêtre dira à la femme* ; il devra lui par-

commencement de la Mischnâ, l'avis le plus sévère l'emporte, et la femme devra boire ; mais à la fin, l'avis le moins sévère l'emporte, et la femme est dispensée de boire. S'il y a un témoin bon contre deux faux, ils sont tenus pour égaux, comme un bon contre un bon. Rab prescrit alors à la femme de boire, mais R. Yohanan l'en dispense. 1. On peut l'expliquer ainsi. 2. Seulement, l'impureté étant attestée par un seul, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve.

ler dans une langue quelconque qu'elle comprend ; tel est l'avis de R. Yoschia¹. R. Jonathan lui fit observer que cela va sans dire, car si la femme ne comprend pas le prêtre, elle ne saurait répondre *amen* à ses paroles² ; ce texte biblique a donc un autre but, celui d'indiquer que le prêtre ne devra pas lui parler par l'intermédiaire d'un interprète, mais directement R. Yoḥanan au nom de R. Eléazar b. R. Simon dit³ : On ne trouve pas dans la Bible que la Providence ait parlé à une femme, sauf à Sara (Genèse, XVIII, 15). Mais n'est-il pas déjà dit auparavant (ibid., III, 16) : *A la femme Dieu dit : J'augmenterai tes souffrances?* Il lui parla, répondit R. Jacob du village de Ḥanin, par l'intermédiaire d'un ange. N'est-il pas dit aussi (de Rebecca, ibid., XXV, 23) : *L'éternel lui dit : Il y a deux nations dans tes entrailles?* Cette parole divine, répondit R. Aba b. Cahana, tomba pour ainsi dire vers elle (lui arriva aussi indirectement). R. Bivi dit⁴ : à combien de détours Dieu dut recourir avant de parler avec Sara ! C'est une preuve qu'il se plaît à suivre la conversation des femmes justes (comme celle qu'elle avait avec Abraham), et finalement (ibid., XVIII, 15) : *Il dit : au contraire, tu as ri.*

C'est permis aussi pour « la confession à réciter en offrant la troisième dime », puisqu'il est écrit (Deutéron., XXVI, 14) : *tu répondras et tu diras*, quelle que soit la langue employée pour répondre. « Pour la récitation de la lecture liturgique du *Schemâ* », où se trouvent ces mots (ibid. VI, 7) : *tu en parleras* (n'importe comment). Selon moi, dit Rabbi, cette lecture liturgique du *schemâ* devra être faite dans la langue sainte seulement (en hébreu), en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 6) : *ces paroles seront* (elles devront rester, sans changement). R. Lévi bar Ḥeitha étant allé à Césarée entendit, d'après les voix, que l'on récitait le *schemâ* en grec⁵, ἐλληνιστί. Il avait voulu les en détourner (selon l'avis de Rabbi). Mais R. Yossé l'ayant appris, se montra fort irrité de ce projet et s'écria : Ai-je dit que si l'on ne sait pas lire l'hébreu, il vaudrait mieux ne pas faire du tout cette lecture ? En réalité, ce devoir liturgique pourra être rempli à l'aide de toute langue que l'on comprend. Mais, objecta R. Berakhia, n'est-il pas admis pour la lecture du livre d'Esther (à la fête de Pourim) que si l'on sait également faire cette lecture, soit en hébreu, soit en une langue étrangère, le devoir ne sera accompli qu'en ayant fait la lecture dans le texte hébreu ? Là c'est différent, répond R. Mena, comme on suppose quelqu'un sachant lire le livre d'Esther, aussi bien dans le texte hébreu qu'en une langue étrangère⁶, il faut absolument recourir à la lecture officielle en hébreu ; mais celui qui comprend seulement la langue étrangère remplira son devoir en se servant de cette dernière. De même, il est admis en

1. Cf. Siffri, section *Nasso*, § 12. 2. V. ci-dessus, II, 5. 3. Rabba à Genèse, ch. 20 ; sur *Psaumes*, ch. 9. 4. Même Midrasch, chap. 45 et 48. 5. Cf. Al. Harkavy, *Die Juden u. die slawischen Sprachen*, pp. 11-12. Selon le témoignage du Dr Czacki, les Juifs de Pologne ont d'abord prié en polonais. Cf. Claczko, *Erekh Tephilla* (Wilna, 1869, in-12), p. 37. 6. Cf. J., tr. *Meghilla*, II, 1 (t. VI, p. 229).

général que l'on peut employer liturgiquement toute langue que l'on comprend, soit pour réciter la prière *'Amida*, de façon à se rendre compte de l'expression de ses besoins, soit pour *dire l'action de grâces* après le repas, pour que l'on sache à qui s'adresse la bénédiction.

« Le serment de témoignage et le serment de dépôt » devront être prêtés dans la langue que comprend celui qui l'émet. Si on leur a fait un tel serment dans une langue qu'ils ne comprennent pas et sur lequel ils répondent Amen, cette affirmation est non avenue (nulle). Mais n'a-t-il pas été enseigné ¹ : Le serment imposé par voie juridique sera énoncé d'après la pensée de celui qui le défère, non d'après celui qui le prête ² ; qu'importe alors que ce dernier comprenne, ou non ? Non, répond R. Juda, on présume que la pensée de celui qui défère le serment est connue par celui qui le prête ; pourtant, on lui spécifie la condition qu'il le prête d'après la pensée de celui qui défère le serment, pour que les ignorants, *idw-ai*, ne puissent pas arguer qu'il y avait des conditions cachées ³, ou sous-entendues (en fait, il faut savoir sur quoi l'on jure). Mais, observa R. Hanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXIX, 14) : *Elles s'adressent aussi à ceux qui sont là avec nous, aujourd'hui et à ceux qui n'y sont pas*, et comment déduire de ce verset qu'il faut expliquer dans quelle pensée le serment est déféré ? C'est que Moïse semble s'exprimer ainsi envers Israël : « Les générations à venir après nous (non présentes) n'ont pas de condition dans leur cœur » (n'ont pas de pensée spéciale, contraire ; de même, je vous adjure d'écarter vos pensées, de n'adopter que celles de Dieu).

2. Les passages suivants devront être récités en langue sainte seulement : les versets dits en offrant les prémices au Temple (Deutéron. XXVI, 5) ou à la cérémonie du déchaussement, la série de bénédictions et malédictions (aux monts Ebal et Garizim, Deutéron. XI, 29), la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 23-27), les bénédictions dites par le grand-prêtre à l'office du *Kippour* (ci-après, § 7), le passage que doit lire le roi en public (§ 8), ce qu'il y a à dire en rompant le cou de la génisse pour homicide dont le meurtrier est inconnu (Deut. XXI, 1), enfin l'admonestation du grand-prêtre oint pour la guerre, lorsqu'il s'adresse au peuple (ibid. XX, 2).

(3). C'est prouvé pour le passage relatif à l'offrande des prémices, comme il est dit (Deutéron. XXVI, 5) : *tu répondras et tu diras devant l'Éternel ton Dieu* ; et plus loin il est dit (ib. XXVII, 14) : *les lévites répondront et diront à tout Israël à haute voix* ; or, comme cette réponse et cette diction se font nécessairement en hébreu, il en sera de même du précédent passage.

1. Cf. tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. Cf. J., tr. *Nedarim*, III, 1 (f. 37^o). 3. Cf. tr. *Nazir*, VIII, 1 ; tr. *Schebouoth*, III, 1.

(4). Pour le déchaussement aussi, lorsqu'il est dit de la femme (Deutéron. XXV, 9) : *elle répondra et dira*, on peut comparer cette formule obligatoire à ce passage *les lévites répondront et diront*. Or, entre ce dernier passage et ce qui concerne le déchaussement il y a analogie, et il faut aux deux cas employer la langue sainte. Selon R. Juda, c'est prouvé de ce qu'il est dit : « elle répondra et s'exprimera ainsi » ; ce dernier terme vise l'emploi de la même langue.

On a enseigné au nom de R. Juda : chaque fois que le texte biblique emploie les expressions « répondre et dire, » ou s'il se sert des termes « ainsi », « tel », il faudra recourir à la langue sainte (à l'hébreu). R. Eleazar dit : on peut considérer comme point fondamental de comparaison ce verset (Exode, XIX, 19) : *Moïse parlait et Dieu lui répondit d'une voix forte* (où certes il n'est question que d'hébreu). Mais, objecta R. Hagai, n'est-il pas dit (Genèse, XXIV, 50) : *Laban et Bathuel répondirent* (et pourtant, ils parlèrent en araméen) ? Et l'on ne saurait dire que l'expression « répondre » est justifiée par les paroles de leur interlocuteur Eliézer ; puisqu'il y a aussi le terme « ils dirent » (sans utilité) ? Et ce n'est pas à dire que ce dernier terme ait pour but d'indiquer (pour ces deux individus) une simple parole (sans portée sincère), puisqu'il est dit (ibid.) : *C'est par l'Éternel que cette parole a été énoncée*. Il n'y a pas lieu non plus de supposer qu'ils se servirent de l'hébreu, puisqu'il est dit (ibid. XXXI, 47) : *Laban l'appela monceau de témoignages* (en araméen) ; et l'on ne saurait faire valoir qu'il s'agit d'une époque antérieure à la promulgation de la loi, puisque le chapitre contenant la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron. XXVI, 13-15), qui est postérieur à la promulgation de la loi, pourra être dit en toute langue ? C'est que, dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Yohanan, la langue syriaque¹, כּܘܪܝܝܢ, ne devra pas être mal vue par toi, puisque l'on en trouve des exemples dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes. Dans le Pentateuque, il y a l'exemple précité (Genèse, XXXI, 47) : *Laban l'appela* YEGAR SAHADOUTHA ; dans les Prophètes, il est dit (Jérémie, X, 10) : *Ainsi vous leur direz* (en araméen) ; et dans les Hagiographes, il est écrit (Daniel, II, 4, et la suite) : *Les Chaldéens parlèrent au roi en araméen*. —²

Il est écrit (Deutéron. XXVII, 17) : *Les lévites répondront et diront à tout Israël, à haute voix*, c'est-à-dire par la voix de celui qui est haut placé. Ceci prouve que Dieu joignit sa voix à la leur. Selon une autre explication, par « voix haute, » on entend la meilleure de toutes, la plus noble ; ce sera, dit R. Isaac, ni la plus petite, ni la plus grande, mais une voix moyenne.

3 (5). Quant à ce qui concerne les formules de bénédictions et malédictions, dès que les Israélites eurent traversé le Jourdain, ils furent arrivés

1. Neubauer, *ibid.*, p. 426. Au J., tr. *Pesahim*, V, 3 (t. V, p. 68), le mot *soursi* a le sens de « langue vulgaire ». 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Megillah*, I, 9 (traduit t. VI, p. 213).

Hébreu
dit expr. by

(511) 2

47 511

au mont Garizim et à celui d'Ebal, qui se trouvent en Samarie, du côté de Sichem, près des bocages de Môreh, comme il est dit (Deutéron. XI, 30) : *ils se trouvent au delà du Jourdain, etc., près des bocages de Môreh* ; et il est dit ailleurs (Genèse, XII, 6) : *Abraham traversa le pays jusqu'à la localité de Sichem, jusqu'au bocage de Môreh* ; or, comme pour ce dernier, le texte précise qu'il est voisin de Sichem, il en est de même du bocage de Moreh indique ici.

Voici les dispositions géographiques des emplacements en question dans ces versets. Comme il est dit : « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » il s'agit de localités au-delà de ce fleuve ; « après le chemin d'où vient le soleil, » c'est du côté où le soleil brille en se levant (à l'est) ; « dans le pays des Cananéens, qui habitent la vallée, en face de Guilgal, près des bocages de Moreh » emplacement qui désigne le mont Garizim et le mont Ebal (loin du Jourdain), où habitent des Cuthéens (Samaritains). Selon l'avis de R. Juda, R. Eléazar dit au contraire : ce ne saurait être là ni le mont Garizim, ni le mont Ebal des Cuthéens, puisqu'il est dit : « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » (ce qui suppose l'autre rive, à proximité), seulement au-delà du fleuve ; « après le chemin de l'arrivée du soleil, » expression par laquelle il faut entendre le côté où le soleil se couche (l'ouest) ; « dans le pays des Cananéens, » non en Canaan même, mais dans le voisinage des Hiwites (dont la localité de Sichem faisait partie) ; « qui habite la vallée, » ce qui n'est pas tout à fait la plaine, mais un territoire placé entre deux montagnes ; « en face de Guilgal » ce qu'il ne faut pas non plus prendre à la lettre, puisqu'il n'y avait pas encore de Guilgal, ni « près des bocages de Moreh, » que l'on n'avait pas encore atteints. Cependant, comment R. Eléazar explique-t-il ces deux désignations de « mont Garizim » et « mont Ebal » ? Selon lui, les Israélites érigèrent deux monticules artificiels, auxquels ils donnèrent ces deux noms (en prévision de l'avenir, ou de l'arrivée future des juifs sur ces montagnes). Selon R. Juda (qui adopte ces désignations comme réelles), les Israélites ont parcouru en ce jour cent vingt milles pour arriver du Jourdain à ces montagnes ; selon R. Eléazar au contraire, ils n'ont pas bougé de place. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : les termes en question du texte biblique ont eu simplement pour but de simplifier aux Israélites la voie à suivre dans le désert, en leur disant de suivre la route, sans avoir à marcher par les champs, de passer par des pays habités, et non dans les solitudes, de suivre les plaines sans avoir à escalader des montagnes. R. Eléazar b. R. Simon dit avoir fait remarquer aux savants ou écrivains Cuthéens (qui se tiennent à la lettre de la Bible, sans admettre les explications orales) : vous avez falsifié votre rouleau de la loi, sans aucun profit pour vous (inutilement). Vous avez écrit dans votre texte de la loi (en y ajoutant) : « près des bocages de Moreh, à Sichem. » Or, on sait bien que Sichem en est voisin ; seulement, vous ne tenez pas compte du procédé de comparaison qui sert à le reconnaître : car, ici, on emploie

l'expression « bocages de Moreh, » ainsi qu'au sujet d'Abraham (Genèse, XII, 6) ; et puisqu'en ce dernier passage, le « bocage de Moreh » se rapporte à Sichem, la même expression employée ici vise le même endroit. C'est conformément à l'avis de R. Ismaël qu'il a été dit que les monts Garizim et Ebal se trouvaient dans le territoire de Sichem ; car, selon lui¹, tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir sept ans pour la conquête et sept pour la répartition. De même, les bénédictions et malédictions à dire sur les deux monts n'ont été dites que quatorze ans après l'entrée. Mais, objecta R. Hanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXVII, 4) : *voici, lorsque vous aurez traversé le Jourdain, vous érigerez ces pierres* ; cela n'implique-t-il pas une édification immédiate ? Oui, répondit R. Mena, les pierres furent érigées de suite (afin d'y inscrire les textes essentiels de la loi) ; mais les bénédictions et les malédictions furent seulement récitées quarante ans plus tard.

4. Six tribus montèrent sur le mont Garizim, et six autres sur le mont Ebal ; les prêtres et les lévites avec l'arche sainte se tenaient en bas, au milieu des deux collines, les prêtres entourant l'arche sainte, les lévites entourant les prêtres, tandis que tout Israël se trouvait placé des deux côtés, ainsi qu'il est dit (Josué, VIII, 33) : *Tout Israël et ses vieillards, et ses chefs, et ses magistrats étaient placés de côté et d'autre, et l'arche sainte, etc.* Les Lévites, tournant le visage vers le mont Garizim, commençaient par cette formule de bénédiction : « Béni soit l'homme qui ne fabrique pas d'idole ni d'image fondue ». Sur quoi, des deux côtés de s monts on répondait : *Amen*. Puis, les lévites se tournant vers le mont Ebal, commençaient par cette formule de malédiction (Deutéron. XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une idole ou une image fondue*. Sur quoi, les uns et les autres répondaient *amen*, et ainsi de suite jusqu'à l'achèvement des bénédictions et des malédictions.

On a enseigné que Rabbi dit : on ne saurait préciser que la tribu de Lévi était placée en haut (sur les dites montagnes), puisque l'on dit d'autre part (au verset précité de Josué) que les Lévites se trouvaient au bas (près de l'arche sainte, avec les prêtres) ; l'on ne saurait davantage déterminer que les lévites se trouvaient au bas, puisque Lévi est cité parmi les tribus qui devaient figurer sur le mont Garizim, pour bénir le peuple (Deutéron., XXVII, 11). Il faut donc dire (pour concilier ces deux versets contradictoires) que les plus anciens des prêtres et des lévites se trouvaient au bas, tandis que le reste de la tribu se trouvait en haut. R. Simon observa de même qu'en raison des deux textes contradictoires, on ne saurait dire tout à fait que les lévites se trouvaient placés sur la montagne, ni qu'ils étaient placés exclusivement au

1. Cf. J., tr. *Halla*, II, 2 (t. III, p. 281).

bas ; il en conclut que les gens aptes à servir (et à porter l'arche sainte, savoir les hommes âgés de trente jusqu'à cinquante ans) se trouvaient placés en bas (auprès de l'arche) ; mais le reste de la tribu se trouvait en haut. Cependant, remarqua R. Simon, comme le verset du Deutéronome contient côte à côte le nom de Siméon et celui de Lévi, il faut en conclure que la tribu de Lévi devait se trouver entière sur le mont Garizim, aussi bien que la tribu de Siméon y était en entier (les prêtres seuls étant au bas). Mais comment R. Simon justifie-t-il les termes : *En face des prêtres étaient les lévites, etc.* (Josué, VIII, 33), d'où il résulte formellement qu'il y avait des lévites en bas ? On peut expliquer ce verset, conformément à l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit ¹ : en vingt-quatre passages de la Bible, les prêtres sont appelés Lévites, et ce verset est l'un d'eux. Ainsi, par exemple, il est dit (Ezéchiel, XLIV, 15) : *Les cohanim, les lévites, fils de Sadok.*

On aurait pu croire que les tribus placées sur le mont Garizim disaient seules les bénédictions², et celles qui se trouvaient sur le mont Ebal disaient seules les malédictions ; c'est pourquoi le texte dit (Deutéron. XXX, 19) : *la bénédiction et la malédiction* (ensemble), pour indiquer que les uns et les autres disaient les deux sortes d'énoncés. Est-ce à dire, du moment que chaque tribu disait toutes les bénédictions, qu'elle disait aussi toutes les malédictions ? Non, puisqu'il est dit : « *la bénédiction et la malédiction* », savoir une de chaque. Est-ce à dire que les tribus placées sur le mont Garizim répondaient seules *Amen* aux bénédictions, et celles placées sur le mont Ebal répondaient seules *Amen* aux malédictions ? Non, puisqu'il est dit (ibid. XXVII, 15) : *tout le peuple répondait et disait Amen*. Donc, tous, les uns et les autres répondaient *Amen*, tant aux bénédicitons qu'aux malédictions ; il y avait seulement cette distinction, qu'en disant les bénédictions, les officiants se tournaient vers le mont Garizim ; et en émettant les malédictions, ils se tournaient vers le mont Ebal. » Ils disaient la bénédiction d'une façon générale, pour tous les préceptes de la Loi, puis ils la répétaient pour chaque détail, pour l'accomplissement des préceptes à part ; de même, ils disaient les malédictions d'abord en général, pour l'ensemble, puis d'une façon détaillée³. Il en résulte un ensemble de seize engagements pour chaque sujet prescrit (puisque, pour chaque précepte, il y a deux sortes de bénédictions, générale et spéciale, puis deux malédictions, générale et spéciale, soit quatre) ; comme le quadruple engagement sur les dits monts se trouve encore confirmé par les expressions d'« apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir », ce nombre de quatre est encore à multiplier d'autant (= 16). De même, les préceptes ont été énoncés (dans les mêmes conditions) sur le mont Sinaï, puis dans les plaines de Moab (ou : $3 \times 16 = 48$). R. Simon disait de ne pas compter l'énoncé sur lesdites montagnes⁴, et, par contre, de le remplacer par ce qui

1. B., tr. *Yebamóth*, f. 86. 2. Sifri, section *Reéh*, ch. 25. 3. V. Tossefta à ce traité, ch. 8. 4. Car, observe le commentaire *Pné-Mosché*, sous Josué, lorsque la cérémonie de cet engagement solennel sur les montagnes eut lieu, la réci-

avait été dit sous la tente d'assignation (les lois communiquées là par Dieu à Moïse, après l'érection du Tabernacle). De même, R. Simon dit : il n'y a aucune prescription de la Loi qui ne comporte avec elle 576 engagements, savoir douze pour les bénédictions et douze pour les malédictions, lesquels chiffres sont à redoubler pour chacune de ces catégories, tant pour l'ensemble que pour les détails, ce qui donne une somme de 48 engagements. De plus, il faut quadrupler ce chiffre, afin de tenir compte des expressions « d'apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir », soit 192 engagements. En ajoutant que les préceptes mosaïques ont été énoncés aussi sur le mont Sinaï et redits dans les plaines de Moab, on arrive à tripler ce chiffre, soit 576 engagements. R. Simon b. Juda, habitant du village d'Emoum¹, dit au nom de R. Simon : il faut élever ce nombre à 603.550 (équivalant au nombre total des Israélites, qui furent ainsi solidaires les uns des autres). Rabbi dit : si l'on doit adopter l'opinion de ce R. Simon b. Juda au nom de R. Simon (en y comprenant la répétition de la Loi dans les plaines de Moab), il n'y aurait nul sujet légal, qui comporte 48 engagements, dont chacun ne se trouve comme répété 603.550 fois (par l'engagement réciproque de tous les Israélites entr'eux).

Par le texte de la Bible (Deutéron. XXVII), on sait quels objets ont été énoncés en termes généraux, puis en détail (c'est sur eux que portent les engagements pris) ; mais d'où sait-on que, pour les sujets énoncés seulement en termes généraux, non en détail, les engagements sont les mêmes ? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan s'est exprimé ainsi au nom de R. Simon : Quand un sujet déjà énoncé dans la généralité² en sort (revient comme détail), il n'a pas pour but d'enseigner son objet même, mais d'indiquer une application à faire sur tout l'ensemble (à savoir que l'engagement est le même pour chaque détail, comme celui-ci se trouvait énoncé dans le chapitre des bénédictions et malédictions). Mais, fut-il observé, cette règle de R. Yoḥanan n'est peut-être applicable que si un seul détail sort de la généralité, non lorsqu'il y a plusieurs sujets dans ce cas, et dans notre chapitre il y a jusqu'à onze détails énumérés à propos des malédictions ? R. Tanḥouma répond : puisqu'il est dit à la fin de la section : « Amen », il est supposé que le tout constitue un seul sujet (avec ses conséquences de déduction générale).

Il est dit (ibid. 26) : *Maudit soit celui qui ne maintient pas les paroles de la Loi.* Mais, est-il à craindre que la Loi tombe ? C'est une allusion, dit R. Simon b. Yaqim, à ce que l'officiant, étant debout pendant le service, devra élever la Loi pour la montrer au peuple. Selon R. Simon b. Ḥalafta, c'est une allusion au tribunal d'en bas (humain), qui, ayant le devoir de maintenir hautes et fermes les prescriptions de la Loi, les laisse négliger. Or, R. Houna ou R. Juda dit au nom de Samuel : C'est pour ce fait (à cause de cette négligence) que le roi Josias déchira ses vêtements et se dit qu'il tation des préceptes ne se fit pas au grand complet. 1. Nom de localité, à ajouter à la *Géographie du Talmud.* 2. Cf. J., tr. *Nazir*, VI, 1 (f. 54^e).

avait eu la charge de maintenir la Loi (II Rois, XXII, 14). R. Aha dit au nom de R. Tanhoum b. R. Hija : Celui qui a appris la Loi, qui l'a enseignée, l'a observée, l'a pratiquée, et qui avait aussi le pouvoir de l'encourager (de soutenir ceux qui se livrent à cette étude, ou de la faire suivre par d'autres), mais ne l'a pas fait, mérite de tomber sous le coup de la malédiction générale. R. Jérémie dit au nom de R. Hija b. Aba : Celui qui n'a ni appris, ni enseigné, ni observé, ni pratiqué, mais qui, ayant eu la faculté d'encourager l'étude de la Loi, l'a fait, sera compris parmi ceux qui seront bénis¹. Or, R. Hana ou R. Jérémie dit au nom de R. Hija : à l'avenir, Dieu fera une place ombrée aux fidèles pratiquants², à l'ombre des sectateurs de la Loi ; c'est pourquoi il est écrit (Ecclésiaste, VII, 12) : *Car il est sous la protection³ de la sagesse et sous la protection de l'argent* (c'est-à-dire, d'ordinaire l'une et l'autre rendent le sage indépendant). Et il est dit encore (Proverbes, III, 18) : *C'est un arbre de vie* (au feuillage ombré) *pour ceux qui la soutiennent*.

Pourquoi est-il dit (Josué, VIII, 33) : *la moitié se tournait vers la montagne, etc.* ? C'est pour nous apprendre qu'il y avait un peu moins de personnes (moins que la moitié) sur le mont Garizim, et un peu plus sur le mont Ebal ; et cette disproportion en faveur du dernier tient à ce que la tribu de Lévi ne se trouvait pas en entier sur le Garizim⁴ ; car, sans cela, si cette dernière tribu avait figuré en entier sur la première montagne (comme le texte biblique, Deutéron. XXVII, 12, l'y désigne), les deux nombres eussent été égaux de chaque côté. Selon R. Samuel b. Nahman au contraire, au nom de R. Jonathan, si toute la tribu des Lévitiques avait figuré sur le Garizim, il y aurait eu inégalité certaine, puisqu'à Schittim (Nombres, XXV, 4) la tribu de Simon perdit 24,000 hommes (frappés par l'épidémie). R. Yossé b. R. Aboun dit cependant qu'il est possible d'admettre l'égalité du nombre des personnes sur les deux montagnes, même en supposant toute la tribu de Lévi présente sur le Garizim ; car, s'il est vrai que l'effectif de la tribu de Siméon avait grandement diminué, par contre, il en manquait sur le mont Ebal, puisque les deux tribus de Ruben et Gad ont seulement fourni 40,000 hommes de gens armés (pour la traversée du Jourdain). Cahana dit : La répartition des douze tribus entre les deux montagnes de Garizim et d'Ebal n'a pas été plus stricte, que l'ordre de leur énonciation au commencement du second livre du Pentateuque (dans l'Exode) n'est rigoureux. Selon un autre enseignement, la répartition sur ces montagnes a eu lieu de la même façon que le placement des tribus par bannières. D'un côté, les fils de Léa ; des deux fils de Rachel, il y en avait un de chaque côté, et entre ces deux catégories de tribus (les unes

1. Midrasch Rabba à Lévitique, ch. 25. 2. A ceux qui, malgré leur ignorance de la Loi, la soutiennent et l'encouragent. 3. Littéralement : *à l'ombre*, etc. ; en d'autres termes, l'ombre de l'une donnera asile à l'autre. 4. Puisqu'il y a lieu d'en défalquer les anciens, tant Cohanim que Lévitiques, occupés au service du culte, ou de l'arche sainte, placés en bas.

originaires de Léa, les autres de Rachel), se trouvaient les fils (ou tribus) nés des servantes de Jacob ¹. R. Mathnia explique quelle est la raison de ces opinions (s'il n'y a pas d'ordre de prééminence entre une tribu et l'autre, pour quoi le texte biblique, dans Deutéron. XXVII, les énumère nominalement, à propos des bénédictions et malédictions); elle est basée sur ce verset (Isaïe, XLVIII, 12) : *Ecoute-moi, Jacob, (mon serviteur), et Israël, ma voûte (ou poutre)* ². Or, en rangeant les poutres d'un plancher ³, on place l'extrémité épaisse de l'une auprès de l'extrémité plus mince (ou étroite) de l'autre; et l'extrémité étroite de l'une près de l'extrémité épaisse de l'autre, (c'est en vue d'une certaine harmonie semblable d'aspect, que les tribus étaient appelées à se placer). Selon un autre enseignement, la distribution des tribus sur lesdites montagnes a été effectuée de la même façon que sur les pierres précieuses du pectoral du grand-prêtre, dont il est dit (Exode, XXVIII, 20) : *aux endroits où les pierres sont enchassées* ⁴ (puisque'il fallait remplir le nombre des pierres, d'après les lettres des noms de tribus), de façon à placer vingt-cinq lettres d'un côté, et autant de l'autre côté (= 50). Cependant, en additionnant les lettres de ces noms, on n'arrive qu'à un total de quarante-neuf? C'est que, dit R. Yohanan, le nom de Benjamin, dans l'énoncé des générations, est écrit d'une façon pleine (avec *i* long, I, avant l'*N* finale, Genèse, XXXV, 18). Selon R. Juda b. Zebida, le nom se trouvait écrit d'une façon allongée, comme dans ce verset (Ps. LXXXI, 6) : *Il l'a institué pour être un souvenir dans JEHOSÉF*. Mais, fut-il objecté (contre l'énoncé précédent d'une répartition des douze tribus en deux parts égales), n'y avait-il pas vingt-trois (ou 22) lettres d'un côté du pectoral, et vingt-sept de l'autre? Aussi, répond R. Yohanan, le nom de Benjamin (BN IMIN) se trouvait écrit en deux moitiés, dont l'une était d'un côté, et l'autre en face. C'est juste ainsi, dit R. Zebida; car il n'est pas écrit de graver « leurs six noms », mais « six de leurs noms » (Exode, XXVIII, 10), ce qui implique qu'une partie seulement devait y figurer, non le tout. Les premiers noms étaient inscrits sur le pectoral à la droite du grand-prêtre, formant la gauche de celui qui lisait ces noms; les derniers se trouvaient d'autre part sur le côté gauche du grand prêtre, formant la droite pour le lecteur. Les premiers noms ne se trouvaient pas dans l'ordre généalogique, puisque Juda qui a fourni la race royale se trouvait placé auparavant; mais la seconde série des noms figurait dans l'ordre régulier.

5. Ensuite, on apporta des pierres, on construisit l'autel, on l'enduisit de ciment, et l'on inscrivit les paroles de la Loi en soixante-dix langues, comme il est dit (Deutéron. XXVII, 8) : *en termes clairs*. Puis, ils reprirent ces pierres (défaisant l'autel après son emploi provisoire), et ils s'en retournèrent à leur campement pour y passer la nuit.

1. Pour ces dispositions peu claires, voir les commentaires. 2. Littéralement : *mon appelé*. L'exégète renonce ici au sens ordinaire. 3. V. Midrasch Rabba sur Exode, ch. I. 4. Mot à mot : *En leur plein*.

On a enseigné (contrairement à la Mischnâ) : Lesdites paroles ont été inscrites sur les pierres de l'endroit où ils y passèrent la nuit¹, selon l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit qu'elles furent écrites sur les pierres de l'autel. D'après celui qui professe la première opinion, disant que la Loi a été inscrite sur les murs d'une hôtellerie, on comprend que chaque jour les nations du monde aient pu envoyer leurs scribes (Notarii), qui reproduisaient ces textes, puisque la Loi était écrite en soixante-dix langues (de façon à être comprise de tous) ; mais comment admettre l'avis de celui qui dit (d'accord avec la Mischnâ) que la Loi a été inscrite sur les pierres de l'autel ? En ce cas, ne s'agit-il pas d'une construction passagère, dont on a dû enfouir sous terre tout ce qui a servi au culte, avant le départ, et comment alors les païens en auraient-ils pu profiter ? C'était, en effet, un miracle que, pendant le court espace de temps où l'autel resta érigé, Dieu développa l'intelligence de chaque nation, de façon qu'elle pût faire copier (rapidement) le texte de la Loi écrit en soixante-dix langues. D'après l'opinion de celui qui déclare que la loi fut transcrite sur les murs de l'hôtellerie, on comprend qu'il soit dit (Deutéron. ibid. 2 et 4) : *tu les enduiras de chaux* ; mais d'après l'autre opinion, disant que la loi fut inscrite sur les pierres de l'autel, à quoi bon cette jonction au ciment (ce texte devant disparaître au bout de peu de temps) ? Ce ciment, fut-il répondu, devait seulement être placé entre les diverses pierres de l'autel (pour les joindre momentanément). R. Samuel b. Nahmani dit au nom de R. Yohanan : dans ce verset (d'Isaïe, XXXIII, 12), *les nations étaient brûlées dans la chaux*², le dernier mot (superflu) indique qu'en raison de cet objet (grâce auquel les nations pouvaient apprendre la Loi), elles provoquèrent leur condamnation, ἀπόρασις, à mort par le feu. R. Aba b. Cahana dit de même au nom de R. Yohanan : de ce qu'il est écrit (ibid. LX, 12) : *Et les peuples seront ruinés*, *Harob*, on conclut que, par leur renonciation au mont *Horeb*³ (à la promulgation de la Loi sur ce mont), ils se susciterent une condamnation à mort. On voit (par les divers textes bibliques) que les Israélites, lors de l'entrée en Palestine, eurent recours trois fois aux pierres : 1° celles qu'ils emportèrent du Jourdain dans leur campement⁴ (Deutéron. XXVII, 2) ; 2° celles que Josué fit placer dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres (Josué, IV, 3 et 9) ; 3° les pierres commémoratives, *στήλη*, que Moïse fit placer à l'Est du Jourdain, en expliquant la Loi (Deutéron. XXVII, 8). Il est clair pour nous, dit R. Hanan, qu'il y eut quatre sortes de pierres ; et il est juste de l'admettre ainsi, ajoute R. Simon b. Zebid, car les pierres de l'autel ne sauraient être celles qui furent érigées plus tard contre les murs de l'hôtellerie, puisqu'ayant servi au culte sacré provisoire, elles ont dû plus tard être enfouies sous terre. Ce ne saurait

1. V. Josué, IV, 3. 2. Comme bien souvent, l'exégète détourne ce verset du sens ordinaire, qui est : « de la chaux brûlée ». 3. Jeu de mots entre *Horeb* et *Harob*. 4. Elles étaient, selon lui, les mêmes que les pierres de l'autel, dont on fit usage pour cette transcription, selon la Mischnâ.

non plus être les pierres érigées par Josué dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres, puisqu'elles furent ensuite abandonnées dans le fleuve. Enfin, il ne saurait être question des pierres commémoratives érigées par Moïse, puisqu'elles furent emportées par les Israélites en Palestine, *comme souvenir* (Josué, IV, 7). Donc, l'autel fut érigé à l'aide d'une quatrième sorte de pierres, que Josué avait fait apporter des rives du Jourdain.

On a enseigné que R. Juda b. Il'aï dit : Aba Halafta, R. Eleazar b. Mathia et Hanina b. Hakinai se sont trouvés auprès de ces pierres ; ils les ont mesurées, et ont compté que chacune avait une contenance équivalente à quarante saas d'eau. On peut conclure de là quel fut le poids immense de la fameuse grappe de raisins apportée à Moïse par les explorateurs, puisqu'il est écrit (Josué, IV, 5) : *Que chacun de vous emporte une de ces pierres sur son épaule* (et, comme la grappe de raisins fut portée par huit personnes, elle a dû peser huit fois autant qu'une de ces pierres). De plus, celui qui soulève une charge de terre sur l'épaule (directement) ne ressemble pas à celui qui lève une charge de la terre à la hauteur du genou, et celui qui la lève de là sur l'épaule (en deux reprises) ne ressemble pas à celui qui porte une charge de la terre aux genoux ; de même, l'action de charger depuis les genoux jusqu'à l'épaule ne ressemble pas à celle de se laisser charger par autrui (la charge pourra être plus forte en ce cas) ; enfin, ce n'est pas la même chose d'être chargé par un homme, que de porter une charge à deux (c'est une charge encore plus grande, et ainsi de suite).

Il est écrit des explorateurs (Nombres, XIII, 2) : *un homme, un homme*¹ *par souche* (tribu). Selon l'avis de R. Akiba, le redoublement de l'expression vise une extension du nombre², et dès lors les porteurs furent au moins vingt-quatre, savoir : seize portaient la grappe, et les huit autres étaient chargés de figues, de grenades et des ustensiles. Selon R. Ismaël, c'est une simple redondance de langage et les porteurs ne dépassaient pas le nombre de douze, savoir : huit pour la grappe, et les quatre autres chargés de figues, de grenades et de vases. Selon l'avis de ce dernier, le transport fut opéré dans une sorte de balance, *τρύτάμη* ; selon R. Akiba, c'était une balance dans une balance d'une autre balance³. — Il est écrit (Josué, III, 16) : *Les eaux qui descendaient d'en haut s'arrêtèrent et s'élevèrent en un monceau, fort loin, depuis la ville d'Adam, qui est à côté de Tsartan*. R. Yohanan dit : la localité « d'Adam » et celle de « Tsartan » étaient à une distance de douze milles l'une de l'autre ; or, on peut déduire de la désignation particulière,

1. Le texte a ici : « Un homme par tribu », mots tirés (par inadvertance mnémonique) de Josué, IV, 4. 2. Une discussion analogue se retrouve souvent, p. ex., au tr. *Sabbat*, XIX, 2, cf. ci-après, VIII, 1. 3. Il fallut pourvoir au transport d'une façon beaucoup plus compliquée, occupant seize hommes. Ainsi, on attachait deux chars par une corde, à laquelle fut suspendue la grappe ; au bout de chacun des deux chariots, on fixa une barre transversale, mise ensuite sur l'épaule des porteurs.

émise par ce verset, que les eaux s'élevèrent en un monceau égal à la distance de Tsartan. Qu'est-ce qui va plus vite, l'eau ou l'homme? On sait que c'est l'eau, et elle s'amoncela en cet endroit, formant, à mesure qu'elle s'élevait, des vagues arrondies en arcs ¹. R. Lévi dit : l'eau monta jusqu'au milieu du ciel. On dit là bas (à Babylone) que les eaux allèrent jusqu'à Babylone ; car, au verset précité (de Josué) il y a l'expression « fort loin », et ailleurs il est dit (II Rois, XX, 14) : *D'un pays fort éloigné ils sont venus à moi, de Babylone* (il y a donc connexité entre lointain et Babylone). R. Eleazar b. Jacob dit : sur un espace de plus de trois cents milles, l'eau s'amoncela et monta en forme d'arcs, au point que toutes les nations du monde les virent, comme il est écrit (Josué, V, 1) : *Lorsque tous les rois du pays d'Emori, situé de l'autre côté du Jourdain, et tous les rois Cananéens jusqu'aux rivages de la mer, apprirent que l'Eternel avait desséché l'eau du Jourdain, devant les fils d'Israël, jusqu'à ce qu'ils furent passés*. Or, dit R. Simon b. Lakisch, c'est sur le Jourdain que les Israélites se sont engagés réciproquement à observer même celles des règles religieuses qui étaient encore secrètes. De là, Josué les menaça ², en disant aux Israélites que s'ils ne s'engageaient pas d'observer aussi les règles secrètes, l'eau du fleuve viendra les inonder. C'est bien ainsi, ajoute R. Simon b. Zabid ; et ce qui le prouve, c'est que par suite du péché d'Akhan (Josué, VII, 20), la majeure partie du tribunal ³ périt à Aï (ibid, VIII, 21). R. Lévi dit : à la suite de l'intercession faite par les sages à Yabneh (leur nouvelle résidence), le lien de cet engagement fut défait, et une voix céleste vint proclamer qu'il ne faut plus s'inquiéter des règles secrètes.

6. Comment opérerait-on pour les bénédictions sacerdotales ? En province, elles se composaient de trois sections (chaque verset, pris à part, est suivi d'un *Amen*), et au Temple d'une seule section (sans interruption pour l'*Amen*). Au Temple, on énonçait le nom divin comme il est écrit ⁴, et en province on formulait l'attribut (en disant : Seigneur). En province, les prêtres levaient la main à la hauteur des épaules (pour bénir), et au Temple ils les plaçaient au-dessus de leurs têtes, sauf le grand prêtre qui n'élevait pas les mains au-dessus du frontal (contenant le tétragramme divin). Selon R. Juda, même le grand-prêtre élevait les mains au-dessus du frontal, puisqu'il est dit (Lévitique, IX, 25) : *Aron leva les mains vers le peuple et le bénit*.

7. Voici en quoi consistent les bénédictions du grand-prêtre : Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de ce Temple ⁵ ; celui-ci le remet au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier, de son côté, se lève, reçoit le rouleau sacré,

1. Le commentaire *Qorban 'eda* traduit bien par *Archivolte*. 2. Cf. B., tr. *Shynhédrin*, f. 43. 3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11. 4. Cf. tr. *Yoma*, III, 8. 5. Même traité, VII, 1.

afin de faire la lecture officielle debout. Il choisira, pour lire publiquement, un passage du Lévitique (le chapitre XVI, relatif aux sacrifices du grand-pardon), puis un second (ibid. XXIII, 27-33, traçant les cérémonies à observer en ce jour). Puis on referme le rouleau, on le remet dans le sein du grand-prêtre (sur ses genoux), qui ajoutera : « Il se trouve inscrit là plus que je ne vous ai lu. » Puis, il lira par cœur le texte intitulé « le dixième du mois » du livre des Nombres (XXIX, 7 à 11). Après quoi, il récitera le final composé de huit bénédictions, savoir les formules habituelles qui suivent la lecture de la Loi, celle du culte (ou la 16° ou 17° de l'*Amidâ*), celle de l'action de grâce envers Dieu (17° ou 18° de l'*Amida*), une autre pour le pardon (spéciale à ce jour), une pour le Temple, une en faveur d'Israël, une pour les prêtres, et une autre enfin pour le reste de la prière. — 1.

8. On procédera comme suit pour le passage récité par le roi en public : à l'issue du premier jour de la fête des Tabernacles, la huitième année, après l'issue de la septième année agraire (ou celle de repos), on élève une estrade de bois au milieu du parvis, sur laquelle le roi s'assoit, comme il est dit (Deutéron. XXI, 10) : *Au bout de sept années, à la fête, etc.* Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de la synagogue ; celui-ci le passe au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier à son tour le remet au roi, qui se lève, reçoit le rouleau sacré, afin de faire la lecture officielle étant assis. Cependant, le roi Agrippa reçut le rouleau de la Loi étant debout, et il fit la lecture sans s'asseoir ; ce que les sages approuvèrent. Lorsqu'il arriva au verset *Tu ne pourras pas plucer sur toi comme roi un homme étranger qui n'est pas ton frère* (ibid. XVI, 17), ses yeux commencèrent à fondre en larmes. Les assistants s'écrièrent : « Ne crains rien, Agrippa, tu es notre frère, tu tu es notre frère 2. »

(9). En réalité, il lit depuis le commencement du Deutéronome jusqu'au *Schemâ* (VI, 4), puis il lit la deuxième section du *Schemâ* (ibid. XI, 13), puis deux chapitres relatifs à la dime (XIV, 22, et XXVI, 12), ensuite le chapitre relatif au Roi (ibid. XVII, 14), enfin la série des bénédictions et des malédictions (ibid. XXVII) jusqu'à la fin du chapitre. Toutes les bénédictions récitées par le grand-prêtre le sont aussi par le roi, avec cette différence qu'au lieu de la bénédiction pour le pardon des péchés, il en ajoute une concernant les grandes fêtes.

On a enseigné que R. Hanina b. Gamaliel dit : Beaucoup de victimes tom-

1. La Guemara sur ce § se retrouve en entier au tr. *Yóma*, VII, 1 (t. V, p. 241).

2. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 216-7. — La Guemara sur ce § se retrouve au tr. *Pesahim*, V, 10 fin, traduit t. V, p. 80.

P. T. O.

bèrent en ce jour où l'on avait ainsi flatté le roi. — R. Abahou dit : Le roi devait lire alors deux chapitres successifs sur la dîme (XIV, 22, et XXVI, 12), afin qu'à la sortie de la septième année (où ce devoir n'est pas applicable), en entrant dans la huitième année, ou première agraire, on n'oublie pas de donner les dîmes. Mais, objecta R. Hagi, devant R. Yossé, ne faut-il pas établir la séparation d'avec la consécration de la septième année? (Pourquoi ne pas exiger un signe distinctif rappelant la reprise des devoirs suspendus un an?) Déjà, répondit R. Yossé, la solennité du nouvel-an y a pourvu (et cet oubli n'est pas à craindre).

CHAPITRE VIII

1. Lorsque le grand prêtre oint pour la guerre s'adresse au peuple, il lui parle en hébreu, comme il est dit (Deutéron., XX, 2) : *Il arrivera, au moment de vous préparer à la guerre, que le prêtre s'approchera; c'est celui qui est oint pour la guerre; il parlera au peuple, dans la langue sainte. Il leur dira : Ecoute, Israël! Vous entrez aujourd'hui en lice contre vos ennemis, non contre vos frères; ce n'est ni Juda contre Simon, ni Simon contre Benjamin, qui auraient pitié de vous si vous tombiez entre leurs mains.*

(2) Ainsi il est dit (II Chron., XXVIII, 16) : « Les hommes désignés par le nom se levèrent, saisirent les captifs, et à l'aide du butin pris ils vêtirent ceux qui avaient été nus, les habillèrent, les chaussèrent, leur donnèrent à manger et à boire, les frottèrent d'huile, conduisirent à âne chaque homme faible, les menèrent à Jéricho, la ville des palmiers, auprès de leurs frères et retournèrent à Samarie. » Mais vous marchez contre vos ennemis qui n'auront pas pitié de vous si vous tombez entre leurs mains.

D'où sait-on que le grand-prêtre oint pour la guerre doit parler en hébreu seulement? De ce qu'il est écrit (dans le verset précédent du Deutéronome) : « Il parlera au peuple » (ce parler devra être officiel, dans la langue employée pour le culte). Mais, pour la lecture liturgique du *Schemà*, n'est-il pas dit aussi (ib. VI, 7) : *tu en parleras*, et pourtant il est permis de procéder à cette récitation dans n'importe quelle langue¹ que l'on comprend? Ici, il faut attacher au terme *parler* un caractère plus officiel, parce qu'il est suivi de l'expression « Il leur dira ». Mais, dans la confession à réciter lors de la remise de la troisième dîme (ibid. XXVI), on trouve aussi le terme *dire*, et pourtant il est permis de la réciter en toute langue que l'on comprend? C'est que, répond R. Hagi, comme on se sert là du mot *approcher*, et que ce terme se retrouve au sujet de la cérémonie d'une génisse à la nuque rompue (ibid. XXI, 5) : *Les Cohanim, fils de Lévi, s'approcheront, etc.*, on établit une analogie

1. Voir ci-dessus, VII, 1.

entre ces deux cérémonies, et l'on en conclut que, dans l'une comme dans l'autre, l'allocution devra être faite dans la langue sacrée. Cette explication est justifiée d'après l'avis de R. Akiba ¹, qui dit : la pluralité des expressions implique une extension du sujet (un sous-entendu à compléter ; et comme il y a deux termes : *parler*, puis *dire*, on en déduit l'emploi exigible de l'hébreu) ; mais comment expliquer cette exigence d'après R. Ismaël, qui ne tient pas compte de la redondance des termes ? En effet, dit R. Hiya. b. Aba, il faut avoir recours à ce procédé d'analogie : comme ici, au sujet de la guerre, le texte biblique emploie le mot *approcher*, et que ce terme est également usité dans ce verset (Exode, XX. 19) : *Moïse s'approcha de l'obscurité*, on établit une analogie entre les deux allocutions, et l'on en conclut qu'il faut, dans l'un comme dans l'autre cas, recourir à la langue sacrée.

Ne semble-t-il pas que l'ordre suivi dans la Bible doit être rectifié ainsi : « Les chefs de corps feront le dénombrement en tête du peuple » ; puis : « le prêtre s'approchera ; il parlera au peuple, etc. » Ne serait-il pas à propos, qu'après les dispositions d'ordre prises, on fit entendre aux intéressés les dernières recommandations relatives à la guerre ? C'est vrai, mais il ne faut pas croire que l'ordre des versets, tel qu'il est suivi dans le Pentateuque, soit rigoureux. Ainsi, aux termes du Livre (de la Bible), le prévôt répète le texte qu'il a entendu réciter de la bouche du prêtre (en hébreu), et l'énonce en n'importe quelle langue ; mais lorsque le prêtre parle au milieu des rangs des guerriers (disposés pour la bataille), le prévôt ne le répète pas, car il est occupé à la fourniture des vivres, ou de l'eau, ou à la réparation des routes. R. Hagaï demanda : aussi bien que le prévôt, après avoir entendu réciter le texte une première fois de la bouche du prêtre (en hébreu), l'énonce au peuple en toute langue, pourquoi ne le répète-t-il pas d'après l'énonciation faite une seconde fois par le prêtre au milieu des rangs des combattants ? Certes, répliqua R. Hiya b. Ada, il doit en être ainsi ; sans quoi, le texte biblique serait ainsi conçu : « Il arrivera, lorsque les prévôts auront cessé de parler au peuple, etc. » ; puis : « le prêtre s'approchera et parlera au peuple. » (C'est donc que, même sur le champ de bataille, le prévôt répétait les paroles du prêtre). Toutefois, fut-il répondu, il a déjà été observé que l'ordre des versets bibliques n'est pas rigoureux ; par conséquent, on ne peut rien conclure de la disposition du texte.

R. Yohanan déduit ceci du verset cité (au § 2) : Lorsqu'on ne se trouve pas dans le même cas que ces gens, en état de détourner les gens du mal (de savoir que le bon avis sera suivi), il n'y a pas lieu de l'empêcher — ².

(3) *Que votre cœur ne soit pas inquiet, ne craignez rien, ne tremblez pas, etc.* (Deutéron. XX, 3). *Que votre cœur ne s'inquiète pas au hennissement des chevaux et au cliquetis des épées ; ne craignez rien*, en en-

1. Même procédé ci-dessus, VII, 5, et souvent. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, V, 9 fin, traduit t. III, p. 63.

tendant le heurt des boucliers et le bruit des trompettes de guerre ¹ *κλαγγή*; *ne tremblez pas*, au bruit des chars de guerre, *carrum*; *ne soyez pas saisis* par les cris de guerre, *car l'Éternel votre Dieu marche avec vous*. Vos ennemis ont la puissance de la chair et du sang, mais vous avez la force divine. Les Philistins sont arrivés avec le pouvoir de Goliath; pourtant celui-ci a fini par tomber sous le glaive de David, et les siens ont péri avec lui. [Les fils d'Amon sont venus en se fondant sur le pouvoir de Schobakh, et pourtant celui-ci a fini par être vaincu, et tous les siens sont tombés avec lui] ². Mais vous ne leur ressemblez nullement : *car c'est l'Éternel votre Dieu qui marche avec vous et combat pour vous contre vos ennemis pour vous secourir*; c'est-à-dire, en ayant avec vous le campement de l'arche sainte.

Il est écrit (II, Samuel, XXII, 13, ou Ps. XVIII, 13) : *Au seul reflet qui de sa face surgit, des flammes ardentes s'allument* ³; c'est pour faire face à leurs escadrons, *turba* (aux ennemis). Elles « brûlent » (ou « passent »), pour s'opposer au passage de leurs bandes. Dieu lance la grêle contre leurs balistes, *ballisterium*, et « des charbons ardents » contre leurs machines à lancer, *tormenta*; enfin « le feu », pour brûler leur naphte, *Naphta*. Puis, (ibid. 14) : *Il tonne du haut des cieux, l'Éternel; le Très-haut fait entendre sa voix*. Il « tonne » contre leurs torches flamboyantes ⁴; il se fait entendre, pour contrebalancer le bruit de leurs chars. Enfin (ibid. 15) : *Il lance ses flèches; ils s'éparpillent; par l'éclair il les frappe de torpeur*. Il « lance ses flèches », pour faire diversion à celles de ses ennemis; « ils s'éparpillent », ces mots indiquent que, par ses coups, les ennemis furent dispersés. Selon Aba b. Cahana, ce verset prouve qu'ils (les Égyptiens) avaient été disposés sous le commandement de leurs chefs par diverses catégories; mais, d'une part, les flèches envoyées contre eux par l'Éternel, d'autre part, les éclairs pénétrant au milieu d'eux les effrayèrent et les dispersèrent; les éclairs formaient le contre pied de l'éclat répandu par leurs armes. Il est dit aussi (Deutéronome, VII, 23) : *Il les troubla par une grande terreur*; il jeta parmi eux le trouble et la consternation, au point qu'ils perdirent leurs étendards de ralliement, *signum*. Rabbi dit : par le verset précité il est sans doute fait allusion à une épidémie, puisqu'il y est dit : « Il les troubla par une grande terreur, jusqu'à ce qu'ils

1. Le commentaire *Pné-Mosché* explique d'abord ce terme, comme Raschi, par celui d'*armée*; mais il fait bien d'ajouter ensuite le sens adopté par Maimonide, qui voit dans le terme mischnique une sorte de maillet, ou fer recourbé, pour casser des cailloux. On traduit parfois : lance. 2. La phrase mise entre [] ne se trouve que dans les éditions de la Mischnâ, ou du *Talmud Babli*. 3. Cf. *Mekhilta*, section *Beschalah*, ch. 3; *Midrasch* sur les *Psaumes*, ch. 18. 4. Le commentaire *Qorban 'éda* traduit le mot *Lapid* (flamme), employé dans le texte talmudique, par un terme néo-latin, dont la transcription est corrompue; c'est sans doute le mot *Fulgura*.

furent exterminés. » — Dans les mots *pour vous secourir*, dit la Mischnâ, on voit une allusion au campement de l'arche sainte. » Selon d'autres, ce verset vise le nom sacré qui se trouvait placé dans l'arche —¹.

2. (4). Les prévôts parleront au peuple en ces termes : *Quel est l'homme qui a érigé une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée² ? Qu'il aille et rentre chez lui, etc.* (Deutéron. XX, 5), soit qu'il s'agisse de l'érection d'un magasin à fourrages, soit d'une étable, soit d'un hangar au bois, soit d'un grenier pour le blé, soit celui qui l'a construit, soit celui qui l'a acheté, soit celui qui en a hérité, soit celui qui l'a reçu en don.

On sait, par le verset cité, que le retour est permis à celui qui a *construit* une maison ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui l'a achetée, ou qui l'a reçue en héritage, ou qui l'a eue en don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « Et l'homme » pour indiquer qu'en tous ces cas il y a dispense du service militaire. D'où sait-on que l'exemption est accordée aussi à celui qui a construit³ un magasin à fourrage (ou grange), ou une étable, ou un hangar au bois, ou un grenier pour le blé ? De ce qu'il est écrit : *Qu'il a construit*, quelle que soit la construction ou l'objet érigé. On aurait pu croire que même celui qui construit une pièce attenante à la porte (ou guérite du gardien), ou une galerie, עֲזָזָה, ou un couloir, sera exempté du service et pourra rentrer chez lui ; c'est pourquoi il est dit : *Maison*, terme par lequel on entend exclusivement l'habitation, non tout autre local qui ne peut pas être habité. On en exceptera aussi une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées, car on a enseigné⁴ : une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées échappe à l'obligation de la pose d'une balustrade (Deutéron. XXII, 8), au devoir de la *Mezouza* (ibid. VI, 9, et XI, 19) ; on n'est pas tenu de la faire participer à l'union symbolique des cours (par la remise d'un pain, afin d'y autoriser le transport aux jours de fête) ; au point de vue de la dîme, l'obligation ne commence pas à la vue d'une si petite maison (comme c'est le cas d'ordinaire pour les fruits) ; on n'accorde pas devant sa porte l'espace usuel des quatre coudées réglementaires ; elle ne constitue pas une jonction avec la ville (admise pour une maison ordinaire, sise jusqu'à une distance de soixante-dix coudées de la ville pour commencer à compléter la limite sabbatique des deux mille coudées à partir de là) ; celui qui s'est interdit par vœu de résider dans une maison d'habitation pourra demeurer dans celle-là (la petite) ; au jubilé, elle ne fait pas retour au premier propriétaire (selon la règle générale⁵ des immeubles réels) ; elle ne propage pas l'impureté de lieu si ses

1. Suit un très long passage, jusqu'à la fin de ce §, que l'on retrouve en entier au tr. *Scheqalim*, VI, 1, traduit t. V, pp. 298 à 303. 2. M. le gr. Rabbin Wogue, traduit : « n'en a pas pris possession, » plus conforme au sens qu'à la littéralité. 3. V. Sifri, section *Schoftim*, n° 194. 4. B., tr. *Soucca*, f. 3. 5. Voir Lévitique, XXV, 23.

murs ont des taches (Lévitique, XIII, 3) ; enfin, le propriétaire d'une construction nouvelle aussi infime ne jouit pas du privilège de quitter les combattants au champ de bataille.

Ce qui confirme l'avis de R. Juda ¹, c'est qu'il est dit : « celui qui a construit » ; ceci indique qu'il faut exclure de ce privilège celui dont la maison est tombée et qui la restaure. C'est pour la même raison, dit R. Yossé, qu'en cas de retour d'union avec une femme répudiée on ne bénéficie pas non plus du privilège de rentrer (cela ressemble à la restauration d'une maison qui avait été ruinée). Est-ce à dire que si l'on a érigé une maison neuve hors de la Palestine, on puisse aussi profiter du privilège de l'exemption ? Non, parce qu'il est écrit : « s'il ne l'a pas inaugurée » ; comme hors de la Palestine, il n'y a pas d'inauguration officielle, le propriétaire n'est pas dispensé de service. Si le propriétaire d'une maison neuve, construite pour être louée, a perçu d'avance le prix de la location, c'est comme s'il l'avait inaugurée (et il ne sera pas exempté) ; mais si le locataire doit payer seulement au bout d'un an, c'est comme si l'inauguration n'était pas faite (et le propriétaire sera exempté toute cette année). Si le propriétaire n'a eu que le temps de fermer la porte, parce que la maison contient des objets précieux et que, pour les mettre à l'abri, on a l'habitude de se déranger, cela équivaut à une inauguration ; au cas contraire, l'inauguration n'est pas supposée faite (et le propriétaire bénéficie de l'exemption).

(5) *Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore acquis la jouissance* ², et, soit qu'il ait planté une vigne, soit qu'il ait planté cinq arbres à fruits comestibles (formant potager), fût-ce cinq sortes différentes ; celui qui plante, ou le pose, ou le greffe, ou qui l'a acheté, ou qui l'a hérité, ou l'a reçu en don.

(6) *Et quel est l'homme qui, fiancé à une femme* ³, ne l'a pas épousée, qu'il s'agisse de fiançailles avec une vierge, ou avec une veuve, ou même avec une belle-sœur qui incombe par lévirat, ou même celui qui aura appris le décès d'un frère mort à la guerre (et dont il s'agit d'épouser la veuve), il retournera et rentrera chez lui. Toutes ces personnes, quoique faisant partie du nombre des combattants, devront écouter les paroles du grand prêtre et rentrer ; toutefois, ils devront pourvoir l'armée d'eau, de vivres, et réparer les routes.

De ce qu'il est écrit : « qui a planté, » on sait seulement qu'en ce cas il y a dispense ; mais d'où sait-on que celle-ci est applicable aussi à celui qui a acheté une vigne, ou qui l'a eue en héritage, ou à titre de don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « quel est l'homme, » ce qui implique une

1. Il dit ci-après, § 3 (7), que l'action de restaurer une maison n'exempte pas du service. 2. Littéralement : *ne l'a pas profanée*, rendue profanée. 3. Qui lui a promis mariage.

extension à toute manière de posséder. D'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui a planté cinq arbres de fruits comestibles, fussent-ils de cinq sortes différentes ? C'est qu'il est écrit (avant tout) : « qui a planté, » quoi que ce soit. Est-ce à dire qu'il bénéficie du même privilège d'exemption s'il a seulement planté quatre arbres à fruits comestibles, ou cinq arbres stériles ? Non, car il est dit ensuite : « vigne ; » comme une vigne a ceci de spécial qu'elle doit se composer d'au moins cinq cep, on exclura toute plantation inférieure à cinq arbres productifs. — Avec le vin nouvellement tiré du pressoir (n'ayant pas encore quarante jours de dépôt), ou du vin de qualité inférieure (qui ne fermentera pas), on peut établir cependant le lien symbolique des distances (au sabbat), ou le constituer comme élément d'association d'une impasse (pour y transporter d'une maison à l'autre) ; en le buvant, on prononce la formule de bénédiction : « béni soit l'auteur du produit de la vigne ; » on peut l'employer pour la consécration d'un mariage, ou pour l'offrir en coupe de consolation à des gens en deuil ; il est permis de le vendre dans une boutique à titre de vin (le preneur ne peut pas arguer plus tard qu'il y a eu fraude dans la cession) ; cependant, en principe, lorsque l'on vend à son prochain du vin ordinaire sans rien spécifier¹, on ne doit pas lui vendre du vin de basse qualité. A celui qui en a bu, il est défendu de professer les règles doctrinales (de crainte d'erreur²), ni de délier quelqu'un d'un vœu, et il va sans dire qu'il est interdit de l'offrir au Temple (où l'on ne doit apporter que des objets de première valeur) ; mais il est même défendu de l'employer aux libations sur l'autel. Quant au fils rebelle, qui « mange et boit avec excès » (Deutéron., XXI, 20), on s'est demandé si cette boisson est comptée comme excès (il a été répondu négativement³).

Est-ce à dire que celui qui a planté une vigne hors de la Palestine jouira aussi du bénéfice de l'exemption ? Non, puisqu'il est écrit : « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance » ; lorsqu'il y a un précepte religieux à faire cette inauguration, on sera exempté du service ; au cas contraire, on ne le sera pas. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : par les termes du texte biblique, on semble dire qu'il s'agit absolument de la « vigne » (de nul autre produit d'arbre), et de même il paraît être exclusivement question de *plantation* (sans admettre nul autre mode d'acquisition). On a enseigné : des termes « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance », on conclut que l'exemption n'est accordée ni à celui qui pose le cep de vigne en terre, ni à celui qui le greffe. Selon R. Yoḥanan, cet enseignement (le second) émane aussi de R. Eliézer b. Jacob ; selon R. Hiṣda au contraire, on peut l'attribuer à tous les sages (même selon l'interlocuteur de notre Mischnâ), car cet enseignement parle du cas où quelqu'un a greffé des fruits provenant d'un interdit par hétérogène (voilà le motif d'exclusion, selon la Bible ; mais notre Mischnâ parle d'une greffe permise). De quel cas permis la Mischnâ parle-t-elle (pour qu'il y ait

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 96. 2. V. B., tr. *Kriṭhóth*, f. 13b. 3. B., tr. *Synhédrin*, f. 70.

lieu de justifier le retour du propriétaire à la maison) ? Si l'on a greffé un arbre productif sur un autre arbre productif¹, ce serait une jonction de deux espèces différentes, et les produits seraient interdits ; si au contraire on a greffé un arbre fruitier sur un arbre pareil, encore trop jeune pour produire (interdit les premières années à titre d'*orla*), le propriétaire devrait rentrer, en vue de cette plantation première, pour en prendre jouissance ? Il faut forcément admettre qu'il s'agit de deux arbres d'une même espèce, légèrement distincts, si par exemple on greffe un figuier noir sur un figuier blanc. — Quand acquiert-on la jouissance d'un plan de quatrième année ? Est-ce en la quatrième ou la cinquième année ? Il semble que ce soit en la cinquième année (époque du rachat dû pour les premiers fruits), car en la quatrième on serait coupable de toucher à cet interdit. Les rabbins de Césarée au contraire disent : il semble que ce soit en la quatrième année, en vertu du verset (Lévitique, XIX, 24) : *En la quatrième année, tout le fruit sera sacré, un objet de louange² à l'Éternel* (ce sera donc là l'époque du rachat, suivi de la jouissance).

Par l'expression « fiancé à une femme, » on sait seulement qu'il y a exemption du service pour un jeune homme devant épouser une vierge ; mais d'où sait-on que l'exemption est applicable aussi à un célibataire qui doit épouser une veuve³, ou à un veuf devant épouser une vierge ? C'est qu'il est dit (avec redondance) « une femme, » dans quelle condition que soit ce mariage. Mais pourquoi alors la Bible emploie-t-elle le mot « neuve ? » Ce mot a pour but d'exclure du privilège de l'exemption celui qui reprend la femme qu'il a répudiée. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui doit épouser une femme d'évidence stérile, mariage qui n'est pas un accomplissement de précepte religieux, ne bénéficiera pas de la faculté de rentrer à la maison en cas de guerre. Y eut-il cinq frères auxquels successivement peut incomber le devoir d'épouser par lévirat la femme d'un frère défunt, ils bénéficient de la faculté du retour. En sera-t-il de même pour une seule maison appartenant à cinq frères (et non encore inaugurée par aucun d'eux) ? Non, fût-il répondu, la maison ne peut pas être habitée par chacun d'eux (et celui qui en prendra possession payera une part à chaque frère) ; tandis que pour le lévirat, le devoir d'épouser la belle-sœur peut incomber à chaque frère (en cas d'incompatibilité avec les autres, ou de décès). A quel cas ressemble cette question du lévirat ? Au cas suivant : Si quelqu'un a consacré une femme au moment de partir pour la guerre, fût-ce avec la condition de l'épouser dans un an, et qu'en cet espace de temps la guerre peut s'achever, il bénéficie pourtant du privilège de pouvoir rentrer à la maison pour se marier.

3 (7). Voici quels gens ne rentreront pas : celui qui construit une pièce attenant à la porte (ou guérite de garde), ou une galerie, *éξέδρα*, ou un cou-

1. Cf. J., tr. *Kilaïm*, I, 7 (t. II, p. 230). 2. Ce mot, pour les besoins de la déduction, est confondu ici avec *HILOUL*, rendre profane, « inaugurer ». V. tr. *Maasser schéni*, V, 3. 3. V. *Siffri*, n° 271. 4. Cf. tr. *'Eroubin*, VIII, 3.

loir; celui qui plante quatre arbres (moins qu'un verger), ou cinq arbres stériles, celui qui reprend une femme qu'il avait répudiée, ou un grand-prêtre qui épouse une veuve, ou un simple prêtre épousant une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou un simple israélite devant épouser une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte, ou un homme de ces dernières classes épousant une simple israélite, ne rentrera pas. R. Juda dit : celui qui reconstruit une maison en son premier état (qui la restaure) ne rentrera pas ; de même, ajoute R. Eléazar, celui qui construit une maison de briques dans la vallée de Saron ne rentrera pas.

On a enseigné que R. Juda dit : Si le propriétaire d'une maison y renouvelle un point essentiel, il pourra bénéficier du privilège de rentrer ; si ce n'est pas un point essentiel, le propriétaire ne pourra pas retourner. Ainsi, lorsqu'il veut enduire la façade de la maison avec de la chaux, ou s'il veut y pratiquer des fenêtres, il ne pourra pas rentrer pour cela à la maison. Si d'une grande maison on a fait une petite (ce qui est un changement de fond en comble), il pourra rentrer à la maison ; et il en sera de même si d'une habitation on en a fait deux (changement capital). On a enseigné que R. Eléazar dit : les habitants de la plaine de Saron ne bénéficiaient pas de la faculté de rentrer pour inaugurer leurs constructions, parce que celles-ci (peu solides) devaient toujours être renouvelées deux fois dans une période agraire de sept ans. Ainsi, le grand-prêtre ajoutait dans sa prière pour eux, le jour du grand pardon : « Puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres¹. »

4 (8). Voici ceux qui n'ont pas besoin de bouger de place (sans aller même à la frontière, attendre que le prêtre vint les renvoyer au foyer) : celui qui, ayant planté une vigne, vient d'y goûter, ou celui qui vient d'épouser sa fiancée, ou celui qui vient de recevoir chez lui (épouser par lévirat) sa belle-sœur veuve, ainsi qu'il est dit (ibid. XXIV, 5) : *il sera libre dans sa maison un an* ; l'expression *sa maison* s'applique à la demeure ; le mot *sera* se réfère à la vigne ; la phrase *il réjouira sa femme* a en vue l'épouse, *qu'il a prise*, c'est-à-dire même la belle-sœur. Ceux-là n'ont même pas besoin de fournir de l'eau et des vivres à l'armée, ni de réparer les routes.

Si le propriétaire d'une maison neuve l'a inaugurée, mais n'y a pas séjourné un an, ou si après avoir planté une vigne et en avoir acquis la jouissance il n'en a pas profité pendant un an, quelle sera la règle ? Dans tous ces cas, on suivra la règle en usage pour la femme nouvellement épousée : comme il faut avoir vécu avec elle au moins un an avant d'être astreint au service militaire, il en sera de même pour la possession des biens immeubles. On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, et qui n'ont même pas besoin

1. Cf. J., tr. *Yóma*, V, 2 (t. V, p. 218).

de se déplacer, peuvent rester inoccupés dans la ville, sans être seulement astreints à fournir de l'eau ou des vivres aux combattants, ni à se charger du soin de réparer les routes ; car il est écrit (Deutéron., XXIV, 5) : *Il (le nouveau marié) ne sera appelé¹ pour aucun service public* ; donc, on ne passera pas auprès de lui (pour lui imposer les charges secondaires inhérentes à la guerre), mais les autres dispensés (ceux qui doivent se présenter sous les armes et seront ensuite renvoyés) sont astreints aux dites fournitures et aux réparations.

5 (9). *Les préposés (prévôts) adresseront de nouveau la parole au peuple et diront : S'il est un homme qui ait peur et dont le cœur soit lâche, qu'il se retire et retourne chez lui* (ibid. 8). Selon R. Akiba, il faut entendre, dans le sens ordinaire, les mots *le peureux et le craintif*, celui qui ne peut pas se tenir ferme à son rang de guerre et voir l'épée nue. Selon R. Yossé le galiléen, on entend par ces mots : celui qui a peur par suite des péchés qui l'accablent. Aussi, la Loi lui a adjoint toutes ces personnes dispensées, afin qu'en leur faveur il puisse rentrer. R. Yossé dit : on entend par ladite expression un grand-prêtre qui aurait épousé une veuve, ou un simple cohen ayant épousé une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou des époux dont l'un est illégitime, ou descendant des gens voués au culte (tous mariés illégalement).

6 (10). Puis il est dit (ib. 9) : *Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps² en tête du peuple*. Il en sera de même à l'arrière de l'armée. On plaçait les plus vaillants en tête, et d'autres par derrière, munis de haches en fer et ayant le droit d'abattre l'épaule à qui chercherait à fuir pour rentrer ; car la fuite est le commencement de la défaite, comme il est dit (I, Samuel, IV, 17) : *Israël a fui devant les Philistins, et le peuple a subi une grande défaite* ; et ailleurs il est dit (ib. XXXI, 1) : *Les gens d'Israel s'enfuirent devant les Philistins ; ils tombèrent massacrés sur la Montagne de Guilboa*.

Lorsque le texte dit : « Les prévôts diront encore au peuple », il ne faut pas croire que la suite émane de leur propre initiative, mais c'est une continuation d'avertissement (donné à ceux que le Législateur ne juge pas bon de faire figurer parmi les combattants). De la même façon, il arrive parfois à l'homme de dire : « j'ajoute aux paroles de mon maître³. » On a enseigné que les dernières paroles seront considérées comme additionnelles. R. Yossé dit : ce sont là deux enseignements opposés entr'eux (émanant de deux auteurs

1. Littéralement : « on ne passera pas auprès de lui ». 2. Puisqu'il s'agit cependant de constater les capacités physiques ou morales des hommes sous les armes, il est possible que la version de Mendelssohn (rappelée en note à ce verset par M. le gr. Rab. Wogue) soit préférable ; car elle traduit : « Les chefs passeront en revue, etc. ». 3. V. Siffri, section *Schoftim*, n° 193.

différents). D'après le premier, qui déclare simplement que c'est là une sorte d'addition faite aux paroles de son maître¹, tant les premières paroles que les dernières émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître. Mais, d'après le second enseignement², disant « que les dernières paroles sont considérées comme additionnelles », les premiers avis seuls sont indifféremment, ou de celui qui les énonce, ou de son maître ; mais les derniers seront exclusivement de lui, non du maître. R. Mena dit au contraire : Un seul et même auteur a professé les deux enseignements (qui ne se contredisent pas) ; les premières paroles émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître, tandis que les dernières émanent de lui seul, non du maître. Il est un enseignement³ opposé à l'avis de R. Yossé (en désaccord avec les deux explications précitées), où il est dit : Le prévôt, après avoir entendu exposer le texte relatif aux exemptions du service par la bouche du prêtre, le dira au peuple en toute langue compréhensible (rien donc n'est dit qui émane, selon lui, du prévôt). La fin, au contraire, de ce même enseignement est en opposition avec l'explication de R. Mena, puisqu'il y est dit : Le prévôt y ajoutait encore des paroles (tandis que, selon R. Mena, toutes les dernières paroles sont des additions personnelles) ? En effet, fut-il répondu, la parole ajoutée par le prévôt émane de lui seul (à l'exclusion de ce que « diront les prévôts » à titre de répétition). Puisqu'il en est ainsi (que l'on suppose une addition personnelle), on peut admettre que même contre R. Yossé il n'y a pas de discussion ; et, conformément à cet avis, il a enseigné que les premières paroles sont dites, soit par lui, soit par son maître, tandis que les dernières sont bien de lui seul, non du maître (elles sont personnelles).

On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, comme ayant le droit de rentrer dans leurs foyers par exemption du service, devront fournir la preuve de leur assertion (prouver qu'ils ne mentent pas dans le simple but d'échapper aux dangers de la guerre), sauf celui qui a pour ainsi dire ses témoins auprès de lui (que la peur et la frayeur du danger font trembler et pâlir d'avance). C'est conforme à l'opinion de celui qui dit : par « craintifs » on entend celui qui est incapable de se tenir avec vaillance dans les rangs des combattants ayant l'épée nue à la main (son visage trahit alors son manque de courage). D'après une autre opinion, cependant, qui déclare que cette peur a pour cause les péchés dont cet homme a conscience, celui-ci devra encore fournir la preuve de son assertion (indiquer de quel péché il s'agit, pour donner la conviction que ce n'est pas un prétexte pour échapper au péril). Voilà pourquoi la Loi accorde des facilités à ces diverses sortes de personnes de pouvoir rentrer dans leurs foyers sans combattre, afin de leur éviter la honte d'avouer en public leurs péchés. C'est conforme à ce qu'a dit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch⁴ : du verset (du Lévitique, VI, 18) : *A la même place*

1. Ceci correspond à l'expression « ils (les prévôts) continueront à dire ». 2. R. Yossé suppose que, d'après ce second avis, il s'agit réellement d'une addition spontanée, faite par les prévôts. 3. Cité au commencement du chapitre. 4. Cf. ci-

où sera égorgé l'holocauste, on égorgera aussi le sacrifice d'expiation devant l'Éternel, on déduit que cette précaution a été prise pour ne pas faire rougir le pécheur en le divulgant.

7 (10). Toutes ces facilités sont vraies pour une guerre volontaire ; mais pour la guerre commandée¹, tous doivent partir ; même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais nuptial. R. Juda établit cette même règle pour la guerre qui est un précepte religieux ; mais pour celle qui est obligatoire (imposée par les faits), tous doivent sortir.

De ce qu'il est écrit : « Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps et de l'armée », on sait bien que des chefs étaient placés au commencement ; mais d'où sait-on qu'il y en avait aussi à l'arrière-garde ? C'est qu'il est écrit : « Et l'on établira » (la conjonction *et* implique une extension, applicable à ces postes nouveaux). Cette explication est compréhensible d'après R. Akiba (qui interprète chaque détail superflu) ; mais comment l'expliquer d'après R. Ismaël, qui n'attache pas d'importance à ces détails de style ? Selon lui, il faut admettre l'avis de R. Meir, qui appelait le bout d'une corde la tête (chaque extrémité pouvant former le commencement ; de même pour les corps d'armée, il devait y avoir des chefs, en avant et en arrière). En effet, observa R. Meir, pourquoi est-il dit (Ecclésiaste, II, 14) : *le sage a des yeux dans sa tête* ? Est-ce à dire que le sot les a aux pieds ? C'est que, selon l'explication de R. Aba Maré, lorsque le sage sait seulement le commencement d'un sujet, il devine ce qu'il y aura à la fin (on voit donc que, parfois la fin, comme ici l'arrière-garde, peut aussi être appelée tête²).

Il est dit de Gad (Genèse, XLIX, 19) : *un corps ennemi l'assaillira*³ ; en d'autres termes : une armée est venue pour le combattre, mais il l'a vaincue. — Il faut lire dans la Mischnâ (selon la version adoptée dans notre texte) : « Le commencement de la défaite est la fuite » (et non à l'inverse, comme l'avaient par erreur d'autres textes). — R. Yoḥanan dit : c'est une simple question de dénomination qui constitue la divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages dans notre Mischnâ : R. Juda appelle une guerre facultative (volontaire) ce que les autres sages nomment une guerre commandée par devoir (obligatoire, et il n'y a d'autre conséquence à observer en ce cas que la dispense de se livrer à d'autres préceptes religieux si une telle guerre est considérée comme un devoir à remplir) ; mais il est évident, quant au fond, que s'il s'agit d'une guerre imposée, tous s'accordent à astreindre chacun au devoir dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 3. 1. Qui équivaut à un précepte religieux. 2. Pour mieux comprendre cette paronomasie, il ne faut pas oublier qu'en hébreu les mots *tête* et *commencement* se disent par le même mot *Rosch*. Voir Ehrmann, *Aus Palästina u. Babylon*, ch. V, § 46, p. 134, et notes à ce §, p. 267. 3. Autre paronomasie curieuse. Le texte hébreu dit : *Gad guedoud yegoudenou*. Comp. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 98.

de sortir de chez eux, « même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais. » Selon R. Hilda, au contraire, les deux interlocuteurs de la Mischnâ discutent même quant au fond. Ainsi, les sages disent que l'on entend par guerre « d'ordre religieux », par exemple celles que David a soutenues (lors de ses conquêtes, pour l'agrandissement du territoire de la Terre-Sainte); et par « guerre obligatoire » (forcée), on entend par exemple celles que Josué dut soutenir pour pouvoir pénétrer en Palestine (dans ce dernier cas seul, selon le dire des sages, tous étaient tenus de quitter leurs foyers et de combattre). R. Juda est d'un avis contraire¹ : il nomme « guerre de précepte religieux », par exemple celles dans lesquelles nous allons attaquer l'ennemi (si nous prenons l'offensive); mais on nomme « guerre obligatoire » celle dans laquelle Israël se défend contre ceux qui viennent l'attaquer chez lui. Il est écrit (I, Rois, XV, 22) : *Alors le roi Asa fit savoir à tout Juda, et nul ne fut exempté* (de corvée). Qu'entend-on par ces derniers mots « nul ne fut exempté » ? Ils sont expliqués diversement par R. Simon et d'autres sages : Selon R. Simon, personne ne sera *libre* (exempt des services de la guerre) et admis à rentrer dans sa maison, fût-ce une heure (comme c'était le cas pour les nouveaux mariés, Deutéron. XX, 7); selon les autres sages, l'extension de cette corvée spéciale était applicable même aux plus grands d'Israël, fils des grands.

CHAPITRE IX

1. Le passage biblique de la « gémisse à la nuque brisée » (Deutéron. XXI, 1-7) devra être récité en langue sainte (en hébreu), comme il est dit (ib.) : *Lorsqu'on trouvera un cadavre sur le sol, les anciens et les juges devront sortir. Ils mesureront... Ils diront, etc.*². Trois membres du grand tribunal de Jérusalem devaient sortir à cet effet. R. Juda dit : ce nombre sera de cinq, puisqu'il est dit : *tes anciens*, au moins deux, *et tes juges*, au moins deux; or, comme il n'y a pas de tribunal d'un chiffre pair (en prévision du partage possible des voix), on ajoutera un membre, soit cinq.

Il faut croire que cette récitation est exigible en langue sainte, parce qu'on trouve dans ce texte les termes *répondre* et *dire*³, qui impliquent l'emploi de l'hébreu⁴; seulement, l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ a cru devoir commencer par le premier verset de la section : « Si l'on

1. V. Tossefta à ce traité, ch. VII, fin; Siffri, section *Schoftim*, nos 191 et 198.
2. Ils se mettront à mesurer ensemble pour savoir quelle est la ville la plus proche du cadavre trouvé. 3. Le verset du Deutéron. XXI, 7, s'exprime ainsi : « Ils diront tour-à-tour ». Littéralement : *ils répondront et diront* (ou : ils prendront la parole et diront). Le principe de la responsabilité des communes se rencontre aussi dans l'Inde (Yajnavalkya, II, 271-2), dit M. Dareste, *ibid.*, p. 307. 4. C'est ainsi que plus haut, VII, 2, on déduit la même obligation de se servir de la langue hébraïque au sujet des bénédictions et des malédictions énoncées sur les monts Ebal et Garizim, Deutéron. XXVII, par suite de l'emploi des mêmes termes.

trouvé, etc. », en raison des explications immédiates à tirer de là. Ainsi, il est dit : « S'il se trouve » (au singulier), mais non si l'on en trouve beaucoup, fréquemment¹. En outre, « si on le trouve » spontanément, cela ne veut pas dire qu'il faut retourner plusieurs fois sur la même place, et qu'il soit recommandable de rechercher s'il y a un cadavre d'homme assassiné ; enfin, cette même expression, « si l'on trouve », implique une idée de trouvaille légale, ce qui a lieu seulement en compagnie de témoins attestant le fait. Mais n'est-il pas dit : « On ne sait pas qui l'a frappé » ? N'en résulte-t-il pas que si l'on sait qui l'a frappé, fût-on mis au courant seulement par un esclave ou une servante, on ne procédera pas à la cérémonie de briser la nuque d'une génisse ? Comment donc peut-on dire ici que la présence de témoins soit exigible ? Voici, en effet, la distinction à établir : si des témoins ont vu le meurtrier, si celui-ci est connu, la cérémonie du sacrifice de la génisse n'a pas lieu ; mais la présence de témoins est requise pour la constatation du cadavre (afin de savoir, par la disposition du corps, s'il n'y aurait pas eu de suicide). Quant à ce qui a été dit que même l'attestation d'un esclave ou d'une servante, affirmant avoir vu le meurtrier, suffit pour ne pas donner suite à la cérémonie de la génisse, c'est vrai s'ils déclarent qu'en revoyant le meurtrier ils le reconnaîtraient ; mais s'ils disent ne pas pouvoir reconnaître le meurtrier en le revoyant (l'ayant vu de trop loin), on procédera au sacrifice de la génisse.

Si les membres du tribunal ont vu le meurtrier, mais ils déclarent qu'en le revoyant ils ne sauraient pas le reconnaître (l'ayant vu de trop loin), on ne procédera pas à la cérémonie du sacrifice, puisqu'il est dit (ibid.) : *et nos yeux n'ont pas vu*, tandis qu'ici, même sans le reconnaître, les juges sont certains de l'avoir vu². Quant au rôle juridique du tribunal qui a vu le cadavre, selon un premier enseignement, deux de ses membres devront se lever et attester le fait devant les autres ; d'après un autre enseignement, tous devront se lever et aller attester le fait ailleurs, devant un autre tribunal³. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Zeira : Comme ces deux avis sont divisés à cet égard (pour la vue du meurtre), ils sont divisés aussi pour la proclamation de la néoménie (au cas où le tribunal seul a vu la nouvelle lune) : D'après l'auteur du premier enseignement, conformément à la Mischna précitée, deux des membres devront se lever et remplir les fonctions de témoins devant leurs collègues, qui jugeront et confirmeront. L'auteur du second enseignement, au contraire, est d'avis que nul témoin ne peut servir de juge (et ils devraient tous aller attester ailleurs le fait dont ils ont connaissance). — R. Juda b. Pazi dit encore au nom de R. Zeira : il faut que ce soit un cadavre (qui ait été trouvé), non un agonisant ; si l'on a vu un homme frappé râler à une place, et qu'en revenant quelque temps après, à cette même place, on ne trouve plus l'individu, il est permis de supposer qu'un miracle a été accompli en sa fa-

1. Cf. ci-après, § 8. 2. V. J., tr. *Rosch ha-schana*, III, 1 (t. VI, p. 85) ; Siffri, section *Schoftim*, n° 205. 3. Comme ces juges ont vu, ils ne sont plus en état de juger, mais seulement d'attester.

veur, et que l'homme survit à sa blessure. Si on l'a vu agonisant à une place, et qu'on trouve ensuite cet homme mort à une autre place, on devra se mettre à mesurer depuis l'endroit où on l'a trouvé en second lieu (quoiqu'il semble fort probable qu'il ait été frappé à la première place ; car, en raison du terme biblique « il a été *trouvé* un cadavre, etc., » l'on comptera depuis ce dernier emplacement, inhérent au décès). Puis il est dit : « Que l'Eternel ton Dieu t'aura donné » ; ceci exclut la trouvaille faite hors de la Palestine ; « pour la posséder », ceci exclut la ville de Jérusalem, qui à titre de capitale n'est pas répartie entre les tribus et n'est la possession d'aucune en particulier. Cette interprétation est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui a dit ¹ : Tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir : sept ans pour la conquête et sept ans pour la répartition (la *possession* tranquille ne peut donc commencer qu'après cette époque). De même, R. Pinehas b. R. Aboun dit : selon le dire de R. Ismaël, pendant toute cette période de quatorze ans, les Israélites se trouvaient assez désignés d'eux-mêmes (par les occupations de la conquête et de la répartition ; ce qui les dispensait d'accomplir tout autre précepte religieux). On a enseigné que l'on procédait ainsi après la découverte du cadavre : les messagers du tribunal sortaient et allaient recueillir les indices, établissant que la cérémonie du sacrifice d'une génisse est obligatoire, puis on enterrait le cadavre ; après quoi, on faisait une marque sur la tombe, pour que le tribunal arrivant de la cellule au bois sache à partir d'où mesurer — ².

On a enseigné ailleurs ³ : « L'action d'imposer les mains par les vieillards (savoir sur la victime offerte pour un péché de la communauté, Lévitique, I, 4, ou XVI, 21), et la cérémonie de mesurer le sol avant de briser la nuque d'une génisse (offerte pour un meurtrier inconnu), auront lieu par au moins trois personnes, selon R. Simon ; mais selon R. Juda, il faut cinq personnes. » Sur quoi R. Simon fonde-t-il son opinion ? Sur ce qu'il est dit (Lévitique, *ibid.*) : *Les vieillards appuieront* ; ce pluriel indique un minimum de deux personnes ; et, comme en cas de partage de voix, le tribunal ne saurait émettre un jugement prépondérant ⁴, on leur ajoute une autre personne, soit ensemble trois. Quel est le motif de l'opinion de R. Juda ? Il explique ainsi les mots du texte biblique « les vieillards appuieront » : comme chacun de ces termes, au pluriel, s'applique au moins à deux personnes, on a déjà le nombre quatre ; à quoi, pour rendre la sentence du tribunal prépondérante, il faut ajouter encore un membre, ce qui donne un total de cinq. De même, au sujet du meurtre inconnu et de la génisse à offrir, R. Juda justifie également son opinion par les termes du texte biblique, disant : *Puis sortiront les vieillards*, ce qui indique deux personnes (au moins), *et tes juges*, ce qui vise au moins un nombre égal de personnes. Et pour que le jugement du tribunal ne reste pas en suspens (en

1. Ci-dessus, VII, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve au fr. *Maasser schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. 3. Tr. *Synhédrin*, I, 3. 4. Littéralement : Il serait comme sans poids (une balance suspendue).

cas de partage des voix), on adjoindra aux dites quatre personnes une autre, ce qui fait ensemble cinq. Rabbi dit¹ : il y a lieu de croire que l'avis de R. Simon doit prévaloir dans la question d'imposition des mains (qu'en ce cas il faut trois personnes), et il semble que l'avis de R. Juda (d'exiger la présence de cinq personnes) prévaut pour le meurtre inconnu : l'avis de R. Simon semble admis pour l'imposition, parce qu'il n'applique pas le mot « appuieront » au nombre deux (qui est déduit du terme *vieillards*) ; le mot « appuieront » conserve donc son sens propre d'imposition. D'autre part, l'avis de R. Juda paraît l'emporter pour le meurtre inconnu, parce qu'il n'applique pas le mot « sortiront » à la déduction du nombre (qu'il déduit tour-à-tour des termes *tes vieillards et tes juges*), et dès lors le mot « sortiront » conserve son sens propre de *sortir*, pour procéder à la cérémonie. On ne saurait dire que, pour la question de meurtre, R. Juda interprète le terme *sortiront* (applicable aussi au nombre), comme ailleurs il applique au nombre le mot « appuieront » (pour l'imposition), vu qu'alors on aurait pour le terme « sortiront » le nombre deux, outre autant pour l'expression « tes vieillards » et autant pour l'expression « tes juges » (=6) ; et comme il n'y aurait pas alors possibilité de majorité absolue, il faudrait ajouter une voix et aboutir à sept. Comment les autres sages (ou R. Simon) entendent-ils les mots « tes vieillards et tes juges » ? Selon eux, on entend par là les *vieillards*, ou les plus vénérables parmi *tes juges* (autrement dit la cour supérieure de justice, ou grand Synhedrin). On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : par « tes vieillards », on entend le tribunal supérieur ; et par « tes juges », le roi et le grand-prêtre.

2. Si le cadavre se trouve enfoui sous un tas de pierres, ou pendu à un arbre, ou nageant sur l'eau, on ne brisera pas la nuque de la génisse, puisqu'il est dit (du cadavre) : *sur le sol*, non enfoui sous les pierres ; *tombé*, non pendu à l'arbre ; *au champ*, non nageant sur l'eau. Si l'on trouve ce cadavre près de la frontière, ou près d'une ville dont la majeure partie des habitants sont des païens, ou d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse. On ne mesure pas (à cet effet) à partir d'une ville dépourvue de tribunal. Si le cadavre se trouve juste au point médial entre deux villes, chaque ville devra offrir le sacrifice de la génisse, soit deux ensemble. Tel est l'avis de R. Eléazar. Seule la ville de Jérusalem est dispensée de cet apport.

On a enseigné que R. Eléazar dit² : Il est évident que si l'on trouve quelqu'un étranglé, ou suspendu à un arbre, il n'y a pas lieu, pour ce cadavre, de procéder à l'offre de la génisse, en raison des termes formels employés par la Bible. R. Yossé b. R. Juda dit : il est inutile de parler de l'homme étranglé, ou suspendu à un arbre ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui est seulement jeté à terre (étranglé là), qu'il n'y a pas lieu d'ac-

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 19^a. 2. *Tossefta à ce traité*, ch. IX.

complir la cérémonie de la gónisse ? De ce qu'il est dit : « cadavre » (il faut que cette mort provienne du meurtre directement, de ce que l'homme a été frappé par le fer, sans qu'elle ait eu lieu par un autre fait, ou à la suite, soit d'un étranglement, soit d'une pendaison). Mais pourquoi est-il dit : « frappé » ? On entend par là exclusivement un homme frappé par le fer ; mais pour celui qui a été tué autrement, par exemple qui est pendu à un arbre, on ne procédera pas à ladite cérémonie. R. Yossé b. R. Aboun a enseigné au nom de R. Yohanan : si l'on trouve un homme mort encore debout dans son lit, ayant le poignard enfoncé dans le cœur, on ne procédera pas à ladite cérémonie (parce qu'il n'est pas « tombé ») ; mais, selon R. Simon b. Yohaï, cette cérémonie devra être accomplie en un tel cas (puisqu'un tel cadavre, frappé par le fer, est sur le point de tomber). Pourtant, cet avis de R. Simon b. Yohaï doit être tourné en dérision ; car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohaï dérivent de ces gens¹, dignes de la plaisanterie ; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales. — Lors même que l'on se trouve dans la banlieue d'une ville et que, sans aucun doute, c'est la ville la plus proche, on mesurera cependant, afin d'accomplir religieusement le précepte de « mesurer. » —².

Il paraît logique de rectifier ainsi le texte de la Mischnâ (en ce qui concerne les exclusions à la loi sur le meurtre inconnu) : De ce qu'il est dit : « sur le sol », on déduit qu'il faut exclure le cadavre que l'on trouve nageant sur l'eau ; par l'expression « dans un champ », on conclut à l'exclusion d'un corps que l'on trouve enfoui dans un monceau de pierres³. C'est, en effet, cette version rectifiée que les disciples de Rabbi ont adoptée pour la Mischnâ. Mais les Rabbins ne se contredisent-ils pas ? Ils disent d'une part (ici) que, de l'expression « dans les champs », on conclut à l'exclusion de ce qui est enfoui ; comment donc se fait-il que, d'autre part⁴, ils interprètent cette même expression « dans les champs » en un sens d'extension ? Voici la raison de cette divergence : au sujet de l'*oubli*, il est dit d'abord : « dans ton champ », ce qui s'applique seulement à ce qui est découvert (devant appartenir, à titre d'*oubli*, aux pauvres), à l'exclusion de ce qui est enfoui ; puis : « ta récolte », terme également applicable à ce qui est découvert, en excluant ce qui est enfoui. Or, comme il y a deux déductions concluant à l'exclusion, on aboutit à une extension de ce qui est enfoui⁵ ; tandis qu'ici, la première expression, « sur le sol », sert déjà à exclure le corps qui nage sur l'eau ; il n'y a donc

1. Cf. ci-après, § 5. Cette apostrophe dédaigneuse, observe le commentaire *Pné-Mosché*, s'adresse aux Babyloniens. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr.

Péa, VI, 3 (t. II, p. 83). 3. C'est l'inverse des déductions adoptées par la Mischnâ. 4. Au tr. *Péa*, VI, 8, il est dit : « Parmi les produits enfouis, les porreaux

et les oignons ne constituent pas d'*oubli*, selon R. Juda ; mais les rabbins l'admettent comme tel. » C'est que le premier conclut du terme *au champ* à l'exclusion de ce qui est enfoui ; les autres au contraire voient une extension dans ce terme.

5. Comme deux négations valent une affirmation. Cf. B., tr. *Yóma*, f. 43.

qu'un terme d'exclusion compris par l'expression « dans les champs », appliqué par les Rabbins à exclusion de ce cas les lois ordinaires sur le meurtrier inconnu.

On ne procède pas non plus à ladite cérémonie, « si le cadavre est trouvé près d'un village de la frontière », dit la Mischnâ; car, il est à craindre que des brigands (Sarrasins) l'aient tué (et le meurtrier est présumé connu). De même, « si c'était près d'une ville où il y a des païens », parce que l'on peut aussi supposer qu'un des païens a commis le meurtre; ou « si c'est près d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse ». « On ne mesurera aussi (à cet effet) qu'à partir d'une ville qui possède un tribunal », parce qu'il est écrit (ibid. 7) : *Ils (les juges) diront : Nos mains n'ont pas versé ce sang*; la cérémonie a donc lieu dans les environs d'une localité où cette récitation est possible. Pourquoi les Sages disent-ils qu'en cas d'égalité de distance de deux villes, on ne sacrifie pas de génisse? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Il arrivera que la ville la plus proche du cadavre*; il s'agit donc d'une seule ville. R. Eléazar, au contraire, exige en ce cas deux sacrifices; il s'appuie sur ces mots (ibid.) : *Ils mesureront vers les villes qui se trouvent aux environs du cadavre*; le cas de possibilité de plusieurs villes voisines est donc admis. Comment considère-t-on à ce sujet les villes de refuge? (Sont-elles semblables à toute autre, ou sont-elles comme la capitale?) C'est un point qui dépend de la question en litige¹ : Si ces villes constituent un bien acquis à la tribu de Lévi en partage, le devoir du sacrifice est applicable; mais si ce sont des demeures générales ouvertes à tous, ces villes seront considérées comme la capitale, avec dispense du sacrifice.

4 (3). A partir de quelle partie du corps mesure-t-on (pour connaître la distance précise)? Selon R. Eléazar, à partir du nombril; selon R. Akiba, depuis les narines (par où le souffle de vie s'échappe); R. Eléazar b. Jacob dit : à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou.

3. Si la tête se rapproche² d'une localité et le reste du corps est plus près d'un autre endroit, on amène la tête à côté du corps³, dit R. Eléazar; selon R. Akiba, au contraire, on dirige le reste du corps d'après la tête.

« On mesurera, dit R. Eléazar, à partir du nombril », parce que c'est la place où l'embryon se forme. « Selon R. Akiba, on mesure à partir des narines », parce que c'est d'après le nez que l'on distingue le visage. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Juda au nom de Rab⁴ : le verset (d'Isaïe, III, 9), *La reconnaissance de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion

¹. Exposée dans J., tr. *Maccôth*, II, 7 (f. 31^a). ². Le texte de ce § forme le 3^e et se trouve placé avant le précédent, dans toutes les éditions de la Mischnâ et du *Talmud de Babylone*. Mais il forme le § 4 dans les éditions du *Talmud de Jérusalem*, et même dans le Ms. de la Bibliothèque de l'Université à Cambridge, Add. 470 I, publié par M. H. Lowe (in-4^o, 1883), p. 105^a. ³. Celui-ci l'emporte. ⁴. Ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XVI, 2 (3).

au nez (qui sert à distinguer les personnes). Ainsi, R. Hija b. Aba dit : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre un emplâtre (asplenium) sur le nez, et il pourra passer inaperçu. Ainsi, au temps du gouverneur Ursicinus, les gens de Cippori étaient recherchés par ordre du gouvernement ; pour se soustraire à cette enquête, ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut pas. A la fin une dénonciation fut lancée contre eux, et aussitôt ils furent tous pris. — « R. Eléazar b. Jacob dit : on mesure à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou ». Pourquoi choisit-on le cou ? C'est que, dit R. Simon au nom de R. Josué, il est écrit (Ezéchiel, XXI, 34) : *pour te placer sur le cou des cadavres d'impies*.

R. Eléazar dit : Il est bien entendu qu'il ne s'agit plus là de la question de mesurer (ce point est déjà déterminé au § précédent) ; mais la discussion porte sur l'emplacement à attribuer pour la sépulture¹. R. Samuel au nom de R. Jonathan dit que la discussion dans la Mischnâ a lieu au cas où la tête se trouve placée dans la partie élevée du terrain (en pente) et le reste du corps est placé plus bas² ; mais, au cas opposé, si la tête se trouve placée au bas de la déclivité, et le reste du corps en haut, tous reconnaissent (même R. Akiba) qu'il faut supposer la tête ramenée auprès du corps (et cette dernière partie l'emportera pour le choix de la sépulture). Si tout le corps se trouve placé au sommet d'un monticule, à chaque côté duquel commence la déclivité, il y a deux hypothèses sujettes au doute : dira-t-on que la tête s'est déplacée d'un côté, ainsi que le reste du corps d'un autre côté (et qu'ignorant le point de départ, on ne sait pas d'après quoi se diriger) ? Ou bien dira-t-on que l'on se trouve devant deux parties de cadavres différents, d'une tête sans corps, et d'un corps sans tête ? (il faut en ce cas, enterrer chacun à part). Si la place où ces parties de cadavre ont été trouvées est une surface plane (du même niveau), au cas où ces deux parties ne sont pas trop éloignées l'une de l'autre, on suppose qu'elles sont du même corps ; au cas contraire, on admet que la tête n'a pas de corps, et que le corps est sans tête (il faut les enterrer séparément).

5. Aussitôt que les anciens de Jérusalem ont fini (de mesurer) et sont partis, les anciens de la ville jugée responsable amènent une jeune vache qui n'a pas encore servi à l'agriculture³, qui n'a pas encore été munie d'un joug (Deutéron. XXI, 3). Un défaut (corporel) ne la rend pas impropre à ce but. « On la fait descendre dans la vallée d'Ethan. » Le mot *Ethan* a le sens d'*aride*. Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi. Puis, on brise la nuque de l'animal par derrière, à l'aide d'un couperet, *κέντρος*⁴. Sur cet emplacement, il est défendu de labourer et de

1. Celle-ci doit être attribuée au défunt sur la place où il est mort, et c'est ce qu'il s'agit de déterminer. 2. En ce cas, R. Eléazar est d'avis d'admettre l'hypothèse que la tête, plus légère que le corps, a pu être déplacée ; R. Akiba ne partage pas cet avis. 3. Littéralement : « Avec laquelle il n'a pas été cultivé. » 4. Outre le sens de *gladium* (épée), Henri Estienne dans son *Thesaurus grec*, à ce mot,

sémer; mais il est permis d'y carder le lin et d'en arracher des pierres.

De l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on déduit qu'il s'agit d'exclure la génisse qui aurait travaillé et dont le maître a connaissance (lorsque le travail a été accompli du consentement des maîtres); par l'expression suivante parallèle, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, soit spontané¹, soit provoqué par le maître. R. Yôna conclut de l'emploi des termes bibliques dans la Mischnâ, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », que la génisse est interdite si elle a travaillé en connaissance de cause du maître²; et de même, par l'expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend le cas où l'animal aurait accompli n'importe quel travail, soit que le maître le sache, soit qu'il l'ignore, à condition toutefois que dans l'un et l'autre cas le maître ait tiré la bête par le joug. R. Yossé est d'un avis contraire et il établit d'autres distinctions : En cas d'assentiment du maître, la génisse devient interdite même si le maître ne l'a pas tirée par le joug; en cas d'ignorance du travail, il faut du moins qu'il ait tiré le joug pour provoquer l'interdit de la génisse comme sacrifice. Cette discussion entre R. Yôna et R. Yossé est analogue à celle qui subsiste entre R. Ismaël et les autres Sages. 1° R. Yôna se conforme à l'avis de R. Ismaël, car ce dernier dit : Lorsqu'un sujet faisait partie de la généralité (comme ici la première expression biblique, s'appliquant à l'ensemble des travaux, déclare la génisse impropre à cet effet), et en est sorti³ pour enseigner un fait, ce dernier sera maintenu dans sa nouveauté; voilà pourquoi il faut expliquer l'enseignement précité et dire que, par la première expression, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on entend un travail accompli lorsque le maître le sait, et par l'expression suivante, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, aussi bien spontané que provoqué par le maître, pourvu que ce dernier ait tiré l'animal par le joug. 2° R. Yossé se conforme à l'avis des autres Sages; car, disent-ils, le fait nouveau ne sort pas tout à fait de la généralité, mais seulement en partie; il faut donc déterminer que, pour le travail fait en connaissance de cause du maître (même avec le joug), la génisse devient impropre au sacrifice, et il en est de même pour le travail accompli sans que le maître le sache, à condition qu'il ait tiré l'animal par le joug.

Sur quelle étendue faut-il avoir tiré l'animal pour qu'il devienne impropre au sacrifice? Selon Rabbi, la mesure sera la longueur d'un joug (pris en long); selon R. Yossé b. R. Juda, ce sera une mesure de trois doigts; selon R. Simon, au nom de R. Yossé b. Nehoraï, se sera la longueur du joug en large (un palme). R. Aboun b. Hïya demanda devant R. Zeira : Puisque l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture » est une généralité (compre-

adopte aussi le sens de *securis* (hache). 1. Si instinctivement, de lui-même, l'animal a ployé le front sous le joug pour travailler. 2. Cf. B., tr. *Pesahim*, f. 26. 3. La seconde expression, relative au *joug*, semble constituer un fait à part. Voir la 8^e des règles de déduction par R. Ismaël : B., tr. *Schebouoth*, f. 25.

nant tous les travaux agricoles), et que la seconde expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug » vise un détail seul, il faut conclure, de la juxtaposition d'une généralité à côté du détail, que la généralité ne peut rien englober de plus que le détail? (N'en faut-il pas déduire que l'imposition du joug seul entraîne l'inaptitude de la génisse au sacrifice, mais rien autre, nul autre travail?) Cette application de la règle de logique serait fondée, répondit R. Zeira, si les termes du texte biblique étaient rigoureusement semblables dans les deux propositions, et s'il était écrit : « laquelle n'a pas encore travaillé », puis « qui n'a pas encore tiré le joug », mais, en réalité, les termes diffèrent un peu, et il est écrit : « avec laquelle il n'a pas encore été travaillé » ; puis : « qui n'a pas encore tiré le joug » (de la première expression on déduit que le travail devra avoir été accompli en connaissance de cause du maître, et dans la seconde expression on conclut à ce que le travail même spontané de la génisse la rend interdite pour servir de sacrifice). Donc, en raison de la divergence sur le mode de s'exprimer, il n'y a pas lieu d'appliquer à ces deux propositions la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chacune on peut simplement conclure à une extension (à toutes sortes de travaux, connus ou non).

De l'analogie entre le terme *joug* employé ici (pour la génisse destinée en sacrifice de pardon d'un meurtrier inconnu) et le même terme usité pour la vache rousse (dont les cendres doivent servir à la purification), on conclut à une analogie de règles doctrinales : Comme pour la génisse, le port du joug équivaut à l'accomplissement des autres travaux agricoles (et la rend interdite comme sacrifice), de même l'emploi du mot joug au sujet de la vache rousse (sans plus de détails spécificatifs) indique que tout autre travail la rendra inapte à ce but, à l'instar de l'usage du joug ; et comme pour la génisse, au sujet de laquelle il y a le terme *joug*, tout travail la rend interdite au sacrifice, soit si ce travail est accompli en connaissance de cause du maître, soit si celui-ci n'en sait rien, de même pour la vache rousse, l'emploi spécial du mot *joug* vise l'interdit comme conséquence de n'importe quel travail accompli par la vache, soit spontané, soit provoqué par le maître. De plus, comme la seule présence du « joug » rend la vache impropre pour l'emploi purificateur de ses cendres, de même la seule présence du « joug » sur le front de la génisse rend celle-ci inapte à servir de sacrifice pour le meurtrier inconnu. Mais alors, ne doit-on pas pousser plus loin les termes de la comparaison et dire : Aussi bien que la vache rousse, pour laquelle on emploie le terme joug, devient inapte au point de vue de l'emploi purifiant des cendres si elle est atteinte d'un défaut corporel ; la génisse, au sujet de laquelle le même mot *joug* est usité, deviendra impropre au sacrifice si elle est atteinte d'un défaut corporel? Non, parce qu'il est dit de la vache rousse (Nombres, XIX, 2) : *qui n'a pas de défaut* ; or, l'expression de ce détail spécifie qu'il suffit à rendre la vache rousse impropre à la combustion en vue de l'emploi des cendres, tandis qu'un tel défaut, dont il n'est pas question pour la génisse, ne la rend pas impropre

au sacrifice. Pourquoi alors ne pas raisonner à l'inverse, et conclure de l'expression « avec laquelle il n'a pas été travaillé », que le travail agricole rend la génisse seule impropre au sacrifice, non la vache rousse? (N'est-ce pas une façon analogue de restreindre l'effet de cette loi à la génisse seule?) Non, la restriction comprise dans le terme « avec laquelle » a pour but d'exclure d'autres consécrationes offertes au Temple (ces victimes pourront avoir travaillé à l'agriculture, mais non la vache rousse, englobée dans la règle sur la génisse par le mot *joug*). Là-bas (à Babylone), on eut recours à cette explication : par l'expression « qui n'a pas de défaut » (dite au sujet de la vache rousse), impliquant cette restriction que pour elle seule la présence d'un défaut corporel est une cause de rejet, on ne saurait conclure que la présence d'un défaut ne rend pas d'autres consécrationes impropres au sacrifice (puisqu'au contraire ils doivent être intacts et sans défaut ; l'exclusion de cette exigence est, par conséquent, applicable à la génisse destinée au sacrifice pour le meurtrier inconnu).

Est-ce qu'une génisse à laquelle il manque un membre devient impropre, parce que c'est un défaut plus grave que tous les autres, ou est-ce considéré comme tout autre défaut? Cela va sans dire, fut-il répliqué, car même pour les sacrifices offerts par les Noahides (acceptables s'ils ont un défaut), le défaut d'un membre les rendait inaptes, puisque R. Yassa a dit que R. Eleazar a exposé aux compagnons la déduction à tirer de ces mots (de la Genèse, VI, 19) : *De tout être vivant, de toute chair*¹, savoir que les animaux à conserver dans l'arche de Noé devaient avoir tous leurs membres (afin de pouvoir servir ensuite de sacrifices). De là, toutefois, on ne peut rien conclure ; car certains de ces animaux devaient être offerts (après le déluge) sur un autel, tandis que la génisse n'est pas destinée à l'autel. R. Houna répond au nom de R. Jérémie (sur la première question du cas de défaut d'un membre) : puisque, pour la génisse, le texte biblique emploie le mot *pardon* (Deutéron. XXI, 8), comme pour les sacrifices consacrés, il y a lieu de l'assimiler aux offrandes apportées sur l'autel (et le défaut d'un membre la rend inapte). Est-ce qu'une rupture d'un membre (sans son omission complète) est un motif d'inaptitude? Certainement ; puisqu'il vient d'être dit que cette victime sera assimilée à celle que l'on destine à l'autel. En effet, il n'y a pas de doute qu'en ce cas, une déchirure rend la bête inapte au sacrifice ; mais la question est de savoir, au cas où elle aurait le pied arrondi comme un âne, si elle est considérée comme privée d'un membre, et par conséquent inapte? Ou bien est-elle simplement comme défectueuse, et peut-elle alors servir pour le pardon du meurtre? (La question n'est pas résolue).

Si du sang de cette victime tombe sur des plantes, est-ce que celles-ci deviennent aptes par ce fait à contracter une impureté par contagion, ou non (comme c'est le cas pour tout autre sacrifice)? Oui, puisque R. Hiya a en-

1. Cf. J., tr. *Pesachim*, IX, 5 (t. V, p. 144) ; tr. *Meghilla*, I, 11 (t. VI, p. 221) ; B., tr. *'Aboda Zara*, f. 5 ; Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 32.

seigné que son sang est susceptible d'impureté (à l'opposé des sacrifices), de même il sert à propager l'impureté par son contact. Un vieillard demanda aux rabbins de Césarée : Est-ce que le fait d'avoir brisé la nuque à une génisse, qui se trouve avoir un défaut interne, détourne de l'impureté¹ et la laisse pure? Ce n'est pas l'objet d'un doute, fut-il répondu, puisqu'une Mischnâ dit² « Si, après avoir égorgé un animal avec son petit, le premier se trouve avoir un défaut interne, etc. (s'il y a quelqu'autre cas d'interdit pour la consommation), les sages maintiennent la culpabilité d'un tel homme ». (C'est donc une preuve que l'acte de briser la nuque est semblable à l'égorgeement, ou jugulation, et en ce cas aussi l'impureté est détournée). Mais, fut-il objecté, puisque nous parlons de déchirure (ce qui est le fait d'une nuque brisée), comment peut-on prétendre lui assimiler le fait de l'égorgeement? Si, fut-il répondu, la comparaison est fondée, puisque R. Yanai a dit plus loin (§ 6) : « Selon l'avis de R. Méir, celui qui égorge le petit d'une génisse le même jour est coupable, même au cas où l'on voit un défaut interne lorsqu'on lui brisera ensuite la nuque » (c'est donc que l'analogie est admise). Il fut encore répondu : ce que vous me répliquez là émane de R. Yanai (je ne l'admets pas, car je me range à l'avis de son adversaire).

« Ethan a le sens ordinaire d'aride », comme il est écrit (Nombres, XXIV 21) : *Ethan* (elle est forte) *ta demeure*; *pose ton nid sur le rocher*³. « Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi⁴ », dit la Mischnâ. Est-ce que de même, s'il n'y a pas de canal à cette place, la cérémonie est au besoin valable (quoiqu'en principe il soit aussi exigible), ou non? Oui, selon l'enseignement de R. Simon b. Yohai, qui déduit de la conjonction (*superflue*) *et*, dans l'expression « et ils feront descendre » (ibid.), qu'en l'absence de ce détail, la cérémonie est pourtant valable. Cependant cet avis de R. Simon b. Yohai⁵ doit être tourné en dérision, car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohai dérivent de ces gens qui sont dignes de la plaisanterie; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales.

En tranchant la nuque de la génisse, qui sert de sacrifice, faut-il du même coup avoir coupé les deux organes principaux (le larynx et l'œsophage), ou suffit-il d'avoir coupé la majeure partie? On peut déduire la solution de cette question, de ce qu'il est dit par R. Zeira ou R. Juda au nom de R. Samuel : Toute place du cou qui constitue la place requise (valable), pour la jugulation régulière, est aussi celle qui est appropriée pour la rupture lorsqu'on brise la nuque; on sait donc ainsi que les lois qui régissent l'une (la jugulation), régissent aussi le mode de tuer (et il suffit d'avoir coupé la majorité des organes). On a enseigné ailleurs⁶ : « Il peut arriver qu'en cultivant un seul sillon, on

1. V. Mischnâ, tr. *Zebahim*, VII, 10. 2. Mischnâ, tr. *Houllin*, V, 3. 3. Sur des hauteurs inaccessibles, comme un nid d'aigle, dit M. Wogue à ce verset. 4. Quoiqu'en principe le terrain doit être dur. 5. V. ci-dessus, § 2. 6. Mischnâ, tr. *Maccoth*, III, 2.

soit coupable d'infraction de huit défenses différentes : 1. Pour avoir labouré en attelant ensemble un bœuf et un âne (deux espèces hétérogènes) ; 2. pour s'être servi d'animaux consacrés au culte ; 3. pour avoir semé des hétérogènes dans une vigne ; 4. si c'était en la septième année agraire (ou du repos) ; 5. si c'était en un jour de fête ; 6. si c'était un prêtre se rendant dans une place impure ; 7. et s'il était nazaréen ; enfin 8. en étant revêtu d'une étoffe composée d'hétérogènes. » Mais, objecta R. Oschia, ne peut-on pas supposer l'infraction d'une neuvième défense si le labourage a lieu sur l'emplacement où a été effectuée la rupture de la nuque d'une génisse sacrifiée pour un meurtrier inconnu ? On peut répondre à cela, dirent les compagnons d'étude devant R. Yossé, que la défense de cultiver un tel emplacement s'applique seulement au passé (c'est ce qui rend l'hypothèse d'une infraction impossible). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Yossé, car si c'est interdit au passé (si l'on ne doit pas choisir un terrain ayant été labouré), c'est à plus forte raison interdit à l'avenir.

La vallée où la décollation de cette génisse a lieu, en lui brisant la nuque, devient interdite pour toujours à l'agriculture¹. Et quelle étendue devra avoir cette place ? Elle sera de quatre² coudées ; Rabbi dit : je suis d'avis de réserver à cet effet un espace de cinquante coudées. R. Samuel, fils de R. Yossé b. Aboun dit : L'expression « où il ne sera pas cultivé » (Deutér., XXI, 4) est un terme de généralité, et l'expression suivante, « où il ne sera pas semé », un détail ; la juxtaposition de la généralité à côté du détail prouve que la généralité ne contient rien qui ne soit dit dans le détail (par conséquent, l'agriculture en question dans le premier terme vise les semailles). Non, fut-il répliqué, s'il était écrit : « qui ne sera pas cultivé et *qui* ne sera pas semé » (en répétant le relatif *qui* pour la seconde expression), la déduction précitée serait juste, et chaque expression contiendrait une proposition distincte ; mais comme le pronom relatif *qui* n'est pas répété, on adopte à ce sujet l'opinion déjà émise par R. Zeira³ : Il n'y a pas lieu d'appliquer à ces mots la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chaque expression on peut simplement conclure à une extension du sujet (il s'étend à toutes sortes de travaux agricoles).

6. Les vieillards de cette ville se lavent ensuite les mains à l'eau⁴, sur la place où la génisse a eu la nuque brisée, et ils disent (ibid. 7) : *Nos*

1. Tossefta à ce traité, ch. IX. 2. Selon certains textes : quarante coudées.
3. Au commencement de ce §. 4. Cette cérémonie symbolique, dit une note de M. le Gr. Rab. Wogue dans sa traduction de ce verset (*Pentateuque*, t. V, p. 243), signifie : « Nos mains sont pures de ce meurtre ». Aujourd'hui encore certaines locutions proverbiales la rappellent. Elle a été renouvelée par Ponce-Pilate, au dire de l'Évangile, dans une circonstance mémorable : S. Matthieu, XXVII, 24 ; cf. *Psaume* XXVI, 6 ; LXXIII, 13, etc. — Les intéressés n'imposent pas les mains sur la tête de la victime (selon la règle de la victime du Lévit. I, 4, XVI, 21), parce qu'ils se déclarent innocents, selon l'avis de Scholz, cité par M. Wogue.

mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux ne l'ont pas vu (le meurtrier). Ce n'est pas à dire que l'on s'imagine vouloir soupçonner du crime d'assassinat les anciens du tribunal ; ils déclarent seulement ceci : « Il ne nous est pas arrivé d'avoir laissé partir cet homme sans le nourrir, nous ne l'avons pas vu et ne l'aurions pas laissé aller sans l'accompagner ». Les prêtres ajoutent (ib. 8) : *Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté, ô Éternel, et ne remets pas la punition du sang d'innocent versé au sein de ton peuple d'Israël*. Ils n'ont pas besoin d'ajouter : *Que ce sang leur soit pardonné*, mais l'Esprit-Saint leur fait entendre (par ce texte) comment cet espoir se réalisera, « et lorsque vous agirez ainsi, vous jouirez du pardon. »

Les rabbins d'ici (de la Palestine) appliquent le verset précité (où il est dit : « Nos mains n'ont pas versé ce sang, etc. ») au meurtrier ; tandis que les rabbins de là-bas (de Babylone) l'appliquent à l'assassiné, à la victime. Les rabbins d'ici expliquent ce verset de la façon suivante : les anciens déclarent n'avoir pas eu connaissance que le meurtrier se serait trouvé entre leurs mains, qu'ils l'auraient laissé aller sans le tuer, en détournant les yeux pour le laisser partir, au détriment de la justice. Les rabbins de là-bas, au contraire, expliquent ainsi ces mots, applicables à l'homme tué : Il n'est pas venu entre nos mains, nous ne l'avons pas congédié sans l'accompagner, nous ne l'avons pas vu, puis délaissé sans lui donner de vivres. « Les vieillards, dit la Mischnà, se lavent ensuite les mains à l'eau, sur l'emplacement où la génisse aura eu la nuque tranchée, et ils diront : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont pas vu (le meurtrier), etc. » A leur tour, les prêtres diront (ibid. 8) : « Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté ». C'est l'esprit-saint qui finalement ajoutera : « Que ce sang leur soit pardonné. » C'est là un des cas où trois interlocuteurs différents sont tour-à-tour appelés à parler, et ce qu'a dit l'un d'eux n'est pas ce qu'a dit l'autre. De la même façon, il est dit (Genèse, XXXVIII, 25) : *Elle dit : Examine (reconnais), je te prie, à qui appartiennent ce sceau, ces cordons et ce bâton*. Jusque là, ce sont les paroles de Tamar. Puis (ibid. 26) : *Juda les reconnut et dit : elle est plus juste que moi, car il est vrai que je ne l'ai point donnée à Schélah mon fils*. Telles sont les paroles de Juda ¹. Enfin l'esprit-saint (le texte révélé) ajoute : *Il cessa, dès lors, de la connaître*. — Voici un autre exemple où trois interlocuteurs prennent successivement la parole, dans un même sujet, sans que l'énonciation faite par l'un d'eux puisse être attribuée à un autre. Ainsi, il est écrit (Nombres, XIII, 27) : *Ils lui racontèrent et dirent : Nous sommes arrivés dans le pays où tu nous a envoyés ; c'est un sol où coule le lait et le miel, et en voici les produits*. Jusque là, ce sont les paroles de Josué (qui dirigeait les explorateurs), Puis (ibid. 28) : *Cependant, le peuple qui habite le pays est fort, les villes sont de très grandes forteresses, et nous y avons même vu les*

1. Voir Midrasch sur Psaumes, XVII.

descendants d'Anaq. Telles sont les paroles des explorateurs (terrifiés). Enfin, il est dit (ibid. 31) : *Kaleb fit taire le peuple soulevé contre Moïse et lui dit : Montons, montons-y, prenons-en possession, car certes nous en serons vainqueurs*, paroles dites par Kaleb. — Voici encore un exemple où trois interlocuteurs figurent tour-à-tour dans un même sujet, sans que l'un d'eux ait exprimé les paroles dites par l'autre. Ainsi, il est écrit (Juges, V, 49) : *Elle a regardé par la fenêtre, la mère de Sisra ; elle a jeté sa plainte à travers le grillage ; pourquoi son char tarde-t-il à paraître ? Qui retient donc la course de ses chariots ?* Jusque là, ce sont les paroles de la mère de Sisra. Puis il est dit (ibid. 50) : *Ses prudentes compagnes lui répondent (la rassurent) ; elle-même trouve réponse à ses plaintes* ¹. *Sans doute, ils enlèvent, ils partagent le butin.* Telles sont les paroles des compagnes ² de la mère. Enfin, l'esprit-saint (le texte inspiré) ajoute (ibid. 52) : *Ainsi péri-riront tous tes ennemis, Eternel.*

R. Pinhas dit : le sacrifice de la génisse pour le meurtrier inconnu est digne de valoir le pardon aux générations d'Israël, en remontant jusqu'à la sortie d'Égypte ³ (par déduction des mots « que tu as racheté », en sous-entendant : de l'Égypte). — R. Yanai dit : selon l'avis de R. Méir ⁴, celui qui tue une mère et son petit le même jour, si même il brise la nuque de l'un des animaux (jugulation non ordinaire), est coupable. R. Jacob b. Aha ou R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, même selon R. Méir, un tel individu n'est pas coupable en cas de décollation de la nuque (ce n'est pas une jugulation régulière). C'est conforme, dit R. Ila, à la dispense énoncée pour ce fait par R. Simon. R. Yanai dit avoir entendu fixer la limite à partir de laquelle une génisse ainsi consacrée devient interdite pour toute jouissance : C'est qu'il est écrit : « et on la descendra » ; c'est donc à partir du moment de la descente dans la vallée qu'elle devient interdite. R. Samuel b. R. Isaac dit : la génisse sera désormais consacrée (depuis qu'elle est destinée au sacrifice), aussi longtemps qu'elle est en vie (jusqu'après décollation). La Mischna (suivante) le confirme, en disant : « Si le meurtrier est trouvé, la génisse sortira, et on la laissera paître » ; c'est donc qu'elle *sortira* de son état précédent de sainteté (depuis sa destination à être offerte). — R. Mathnia ajoute (sur cette même Mischnà) : il est juste que, malgré l'offre de la génisse, on tue l'assassin si on le trouve ; car s'il est dit (Deutéron. XXI, 8) : *le sang leur sera pardonné*, il ne suffit pas de s'en tenir là, puisqu'il est dit encore (ibid. 9) : *Tu dois ôter du milieu de toi la tache du sang innocent.*

7. Si l'assassin a été trouvé avant que l'on ait rompu la nuque de la

1. Littéralement : *Elle aussi réfute ses paroles vis-à-vis d'elle-même.* Nous n'avons pas besoin de dire, observe M. le Gr. Rab. Wogue en note à ce verset (Traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 477), que les paroles suivantes sont celles que le poète prête à la mère de Sisra. — Ceci diffère de l'exégèse adoptée ici. 2. Selon le texte talmudique, c'étaient ses brus. 3. V. B., tr. *Krithóth*, f. 26. 4. Cf. ci-dessus, § 5.

génisse, on fera partir celle-ci, on la laissera paître au milieu des troupeaux. Si l'on trouve l'assassin après avoir tué la génisse, on devra enterrer celle-ci sur place, puisqu'on a commencé par la sacrifier en raison du doute; elle a dès lors expié le doute avant son départ. Si, après avoir brisé la nuque à la génisse, on trouve le meurtrier, celui-ci devra pour-tant être tué.

8. Si un témoin vient dire avoir vu le meurtrier, et un autre témoin lui conteste cette vue, ou si une femme dit l'avoir vu et une autre femme la dément, on brisera la nuque à la génisse. Si un témoin atteste l'avoir vu et deux témoins le contredisent, on sacrifie la génisse. Mais si deux témoins déclarent avoir vu le meurtrier et un seul les dément, on ne sacrifie pas la génisse — ¹.

9 (8) Lorsque le nombre des meurtriers eut augmenté, on abolit l'habitude de briser la nuque à une génisse. Lorsque Éléazar b. Dinaï fut venu, qui était nommé aussi Teḥina b. Perischa ², on le nomma de nouveau « fils de meurtrier ». Depuis l'époque de l'augmentation des adultères, on cessa d'user des eaux amères (pour les femmes sujettes au soupçon). C'est R. Yoḥanan b. Zaccāi qui fit interrompre cet usage, en se fondant sur ce verset (Hosée, IV, 14) : *Je ne châtierai pas vos filles lorsqu'elles se prostitueront, ni vos brus qui se livreront à l'adultère, etc.* Depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, habitant de Cereda, et de Yossé b. Yoḥanan, jérusalémite, il n'y eut plus d'*Eschkoloth*, gens supérieurs ³, comme il est dit (Michée, VII, 1) : *Il n'y a plus une grappe (eschkol) à manger ; en vain mon âme aspire après un fruit précoce.*

Par l'expression « fils de meurtrier », on entend celui qui tue souvent. C'est qu'il est écrit (à la suite du verset cité par la Mischnâ, Hosée, IV, 14) : *Car ils s'isolent avec les prostituées.* Et il est dit (Nombres, IV, 27) : *La femme sera le sujet d'une imprécation ⁴ au milieu de son peuple ; elle sera le lien, lorsque le peuple sera en état de paix religieuse, non lorsque ce seront tous gens dissolus. De même (ibid. V, 31) : le mari sera exempt de faute. Quand la femme devra-t-elle supporter sa faute (sera-t-elle blâmable)? lorsque le mari sera pur.*

Est-ce qu'il n'y eut pas d'*Eschkoloth* (d'hommes excellents) jusqu'à l'arrivée de R. Akiba ? Et tous les couples de savants ⁵ (qui suivirent ceux que la Mischnâ cite) n'étaient donc pas des *Eschkoloth* ? C'est que, fut-il répondu, les

1. Le texte sur ce § se trouve déjà reproduit ci-dessus, VI, 4, et au tr. *Yebaméth*, XV, 12, traduit p. 207. 2. Sur ce nom et les difficultés qu'il comporte, voir une longue note de M. J. Derenbourg, dans son *Essai*, etc., pp. 279-280. 3. Littéralement : Grappes. Pour ces mots et la *Guemara* de ce §, voir Derenbourg, *ibid.*, p. 456-8. 4. Le mot *Aldh* (serment) signifie tantôt *pacte*, tantôt *imprécation*. 5. Cités en partie au tr. *Abôth*, I, 5 à 10.

docteurs (jusqu'aux deux Yossé) avaient l'administration entre les mains (par leurs fonctions); les autres (qui vivaient sous les Asmonéens) ne l'avaient plus. — On a enseigné ¹ : Tous les hommes excellents (ou : couples) qui ont vécu depuis la mort de Moïse jusqu'à Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, ne donnaient aucune prise à un reproche; mais, depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et de Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, jusqu'à celle de Juda b. Bava, chacun pouvait encourir un blâme. On raconte de Juda b. Bava que toutes ses actions avaient un but pieux; seulement, il eut le tort d'élever du menu bétail (ce que l'on doit éviter en Palestine). Et encore voici à quel propos : comme un jour il tomba malade, les médecins vinrent l'examiner et lui dirent, — parce qu'il jetait des cris de douleur, — qu'il lui fallait, à titre de remède, boire du lait chaud. A cet effet, il prit une chèvre et l'attacha aux pieds de son lit. Lorsque les Sages voulurent lui rendre visite, ils s'écrièrent : « Comment pourrions-nous entrer chez lui, lorsque dans sa propre maison le brigand (ληστῆς) est là » (par allusion à la présence de la chèvre, que l'on ne doit pas élever). A sa mort, il se dit : « Je n'ai pas d'autre péché à me reprocher que celui d'avoir transgressé les paroles de mes compagnons » (sur la présence de la chèvre). En effet, après son décès, les Sages scrutèrent sa vie, et ils n'eurent aucun autre reproche à dresser contre sa mémoire. R. Simon Schezori dit : du vivant de mon père, il y avait des propriétaires en Galilée; mais ils furent ruinés, parce qu'ils se permettaient d'avoir un seul juge² pour les questions financières, et ils élevaient du menu bétail (deux choses interdites). Voici ce qui se passa : Nous avions un bois près de la ville³, dont un champ nous séparait; les troupeaux y entraient et en sortaient, utilisant ce terrain comme un passage (pour le fait de ce préjudice apparent, les propriétaires ont été punis).

10. Yoḥanan le grand prêtre (Hyrcan) abolit la confession qui accompagnait l'offrande de la dime; il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem; sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses — ⁴.

11 (12). Depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisons à boire, comme il est dit (Isaïe, XXIV, 9) : *Ils ne boiront plus de vin avec le chant, etc.*

Aba b. Jérémie voit une allusion à la corrélation de ces deux faits dans le verset suivant (Lamentations, V, 14) : *Les vieillards ont quitté la porte de la ville, et les jeunes gens leurs chants* ⁵ (l'un est la cause de l'autre). R. Ḥisda

1. Tossefta au tr. *Bava Kamma*, ch. VIII. 2. V. Neubauer, *ibid.*, p. 182.
3. Servant de pâturage aux bestiaux. 4. Cette Mischnâ et la *Guemara* qui fait suite se retrouvent textuellement au tr. *Maasser-schéni*, III, 15 (t. III, p. 259), auquel nous renvoyons pour l'explication détaillée des expressions difficiles et obscures de ce texte. 5. La fin du verset, indispensable au sens, est omise dans le texte talmudique.

dit ¹ ; En principe, les gens avaient un tel respect du tribunal qu'ils ne mélaient pas de paroles inconvenantes à leurs chants ; mais, depuis lors, le respect a disparu, et les paroles déplacées sont mêlées aux chants (il a fallu les faire cesser). Autrefois, le tribunal punissait l'homme seul qui avait commis une faute ; maintenant, on s'en prend non seulement à lui, mais encore à sa famille (à défaut de justice directe). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna : Jadis, lorsqu'un malheur général venait frapper la communauté, celle-ci tout entière cessait de se livrer à la joie pour fêter exclusivement la cessation des malheurs ². Mais « depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisous à boire. » Depuis que l'une et l'autre façon de se réjouir ont cessé d'être pratiquées, on peut dire avec la Bible (ibid. 15) : *La joie de notre cœur a cessé ; nos danses se sont changées en deuil.* — En quoi, lors de l'existence du grand Synhédrin, sa présence avait-elle l'avantage de détourner la punition de la famille d'un coupable, aux dépens de ce dernier seul ? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XX, 4) : *Si le peuple du pays ose fermer les yeux ³ sur la conduite de cet homme qui aurait donné de sa postérité à Molokh, sans le faire mourir ;* quelle que soit la façon de donner la mort (fût-elle ignorée), on devait punir le coupable (alors, la famille n'en souffrait pas). — Quant à la progression continue des maux depuis l'abrogation du grand tribunal, on peut la comparer aux phases successives par lesquelles passe un criminel : la ville commence par le livrer au maître des faisceaux (au licteur), qui le lie ; mais, comme sa peine est supérieure à celle qu'infligerait le licteur, on livre le condamné au maître du cep de vigne (centurion), qui le lie. Mais comme le condamné est encore au-dessus de cette pénalité, on le livre à celui qui frappe avec une courroie, pour qu'il le châtie ; la pénalité infligée par ce dernier étant encore trop minime, on livre le coupable au gouverneur, pour qu'il soit reconduit aux *Gemoniæ scalæ* (à la prison ⁴). De même, nos derniers tourments, en s'aggravant, font oublier les premiers ⁵.

12 (13). Depuis la mort des premiers prophètes, les oracles des Ourim et Toumim ont cessé de fonctionner ; depuis la destruction du Temple, on cessa d'avoir le Schamir (qui servait à graver les pierres du pectoral) et le miel de Çophim (Scopos) ; les gens de confiance avaient disparu, comme

1. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Pour cette même raison, les rabbins ont fixé une série de fêtes secondaires, énoncées au traité *Meghillath Taanith* (Rouleau des jeûnes), ayant pour origine le retour au bien. 3. Cette expression et la suivante : « tandis qu'il donne », indiquent des témoins oculaires, obligés de faire eux-mêmes, bonne et prompte justice, ou au moins de déferer le coupable au tribunal, selon l'observation de M. le gr. Rab. Wogue en note à ce verset. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, égaré par la lecture du mot *Qamin*, suppose qu'il s'agit de l'homonyme grec et latin *caminus* ; mais déjà le commentaire *Pné-Mosché* traduit bien par : Prison des condamnés à mort. 5. V. J., tr. *Berakhoth*, I, 9 (t. I, p. 26).

il est dit (Ps. XII, 20) : *Secours-nous, ô Eternel, car l'homme pieux n'est plus, les croyants ont cessé d'être.*

Par « les premiers prophètes », dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, on entend Samuel et David. Selon R. Aba b. Cahana au nom de Rab, ce sont Gad et Nathan (sous David). R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab que ce sont Jérémie et son disciple Barukh ¹. C'est selon l'avis de R. Josué b. Lévi qu'il a été dit : par « premiers prophètes », on entend Jérémie et Barukh, car R. Josué b. Lévi interprète ce verset (II Chroniques, XXVI, 5) : *Et il s'appliqua à rechercher Dieu pendant la vie de Zacharie, homme intelligent dans les visions de Dieu.* Or, qui est-ce qui s'éleva au milieu même de la rupture (dans la perte générale de l'époque)? Ce furent Jérémie et Barukh. Depuis la mort des derniers prophètes ², savoir Hagai, Zacharie, et Malakhi, l'esprit-saint cessa de se révéler à Israël ; pourtant il y eut encore des apparitions de voix célestes (*Bath-gol*). Ainsi, il est arrivé que Siméon le juste ³ entendit une belle voix arriver du Saint des saints et proclamer ceci : « Caius Caligula a été tué, et ses ordres (de faire placer ses statues comme idole au Sanctuaire) cesseront d'être exécutés. » Une autre fois, des jeunes gens allèrent combattre contre Antiochus ; Yohanan le grand-prêtre entendit alors une voix supérieure (*bath-gol*) sortir du saint des saints et annoncer : « les jeunes gens qui sont allés combattre Antiochus ont vaincu ⁴. » Il arriva aussi que des vieillards se rendirent à l'école de Beth-Gadya sise dans Jéricho, et une voix analogue s'éleva pour leur dire : « Il y a parmi vous un homme qui serait digne d'être inspiré par l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Hillel l'ancien, qui leur paraissait désigné par cette voix. Lors de son décès, il fut dit de lui : Il avait été aussi modeste que pieux, comme un vrai disciple d'Ezra. Une autre fois, comme les anciens montaient à leur chambre spéciale dans Yabneh, pour se livrer ensemble aux études religieuses, la même voix se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous un homme qui serait digne d'être inspiré par l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Samuel le petit, qui leur semblait désigné de cette façon. Pourquoi l'appelaient-on le petit ? Parce qu'il se rapetissait lui-même par humilité. Selon d'autres, il se diminuait ainsi, pour ne pas laisser supposer qu'il se croyait l'égal du prophète Samuel, de Ramah. Lors de son décès, on put aussi dire de lui : Il a été modeste et pieux, comme un vrai disciple et sectateur de Hillel l'ancien. On dit encore au moment de sa mort : « Siméon ⁵ et

1. Jusqu'à eux inclusivement, dit le commentaire, l'oracle des Ourim et Tounim a fonctionné. 2. Tossefta à ce traité, ch. XIII. 3. Il est à peine besoin de signaler l'anachronisme entre ce nom et le nom de l'empereur romain qui suit, nom rectifié par M. J. Derenbourg, *Essai, etc.*, pp. 207-8, et notes. 4. V. Derenbourg, *ibid.*, p. 74. 5. C'est, non Simon Naci (comme le dit par confusion le commentaire *Pné-Mosché*), mais le premier des dix martyrs juifs, sacrifiés par les Romains,

Ismaël (le fils du grand prêtre Élischa) ont été passés au fil de l'épée (tués par ordre du gouvernement), et pour tout le reste du peuple il en est issu la honte du chagrin ; car de grands malheurs vont survenir. » Les rabbins s'étaient exprimés en langue araméenne, et le peuple ne comprit pas ce qu'ils avaient dit (avec l'intention de ne pas effrayer l'auditoire). Au sujet de Juda b. Bava (lors du décès de ce martyr), il fut également décidé qu'il y a lieu de prononcer son éloge funèbre, et de dire qu'il était modeste et pieux ; seulement, en raison du trouble momentané (par la crainte des Romains), il fallut ajourner l'oraison funèbre, interdite d'office.

On a enseigné que R. Juda dit¹ : quelle est la supériorité du Schamir ? C'est une créature qui remonte aux premiers jours de la Création. Il suffisait de la remettre en regard des pierres marquées d'une raie en vue d'être taillées, pour qu'aussitôt elles se découpent en plaques comme les feuilles d'un registre, *κίτυξ* ; c'est à l'aide du Schamir que Salomon a pu construire rapidement le Temple. Ainsi, il est écrit (I Chronique, VI, 7) : *En bâtissant la maison, on la bâtit de pierres qu'on avait amenées toutes telles qu'elles devaient être, de sorte qu'en bâtissant la maison, on n'entendit ni marteau pointu, ni cognée, ni outil de fer.* Selon R. Néhémie, les pierres avaient été sciées par le fer ; c'est ainsi qu'il est écrit (ibid. VII, 9) : *Toutes ces choses étaient en pierres de prix, de la même mesure que les pierres de taille, sciées avec une scie en dedans et en dehors.* Mais puisqu'il a été dit précédemment que « l'on n'entendit aucun instrument de fer », il n'est pas possible d'admettre que l'on découpait en quoi que ce soit les pierres à l'intérieur ? En effet, on les apprêtait au dehors, et on les apportait à l'intérieur de la construction toutes prêtes à être mises en place. Rabbi dit : il y a lieu de croire que l'opinion de R. Juda est applicable aux pierres de la construction du Temple, et l'avis de R. Néhémie est applicable au palais bâti (en même temps) pour le roi Salomon. Aucun objet ne pouvait résister à l'effet du Schamir, fût-il placé sur une pierre ou sur une plaque (*τρίτη*) de métal : aussitôt cet objet se fendait en deux, et le schamir sortait. Aussi, que fait-on pour le conserver ? On l'enveloppe dans des chiffons de laine, on le pose dans un récipient (*tina*²) de plomb, plein de son d'orge. C'est pourquoi il est dit (Amos, V, 9) : *Il fortifie le devastateur* (comme c'est le cas du schamir) *contre le puissant.*

« Et le miel de Çophim », est-il dit. C'est le miel qui vient à Çafia³. R. Yossé b. R. Hanina dit : c'est de la fleur de farine qui surnage sur le ta-

lors des persécutions religieuses de la première moitié du 11^e siècle. Voir Mekhilta, section Mischpatim, ch. XVIII ; traité Semahoth (des réjouissances, par euphémisme pour : le Deuil), ch. VIII ; Rituel de l'office du Kippour, prière du Moussaf. Cf. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2^e édition), pp. 175-178. 1. V. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Etymologie à ajouter au *Wörterbuch* de J. Lévy, s. v. 3. Il y a là une accumulation de jeux de mots entre trois expressions bibliques, tirées de Ps. XIX, 11 ; Lament. IV, 17, et I Samuel, XXVI, 1. La 1^{re} signifie : « rayon de miel excellent » ; la 2^e : « espérance » ; la 3^e : « de Ziph. » Cf. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, V, 9.

mis, pétrie avec du miel ou du beurre. R. Jônathan dit ¹ : l'espèce infime (Saf-souf) de figue tardive que nous mangions dans notre jeunesse valait mieux que le meilleur produit, tel que la pêche (Persica), consommé dans notre vieillesse, car pendant notre génération le monde a changé à son désavantage. R. Hiyab. Aba dit à l'appui de cette opinion : la mesure d'un saa d'Arbel produisait six parties : 1° une mesure de fine fleur de farine ; 2° une mesure de farine simple ; 3° une mesure de farine grossière (cibarium) ; 4° une autre de son ; 5° une de déchet ordinaire, et enfin 6° une mesure de grosse mouture ; tandis qu'à présent sa valeur a tellement diminué que ladite mesure produit à peine l'une des parties qui viennent d'être énumérées. — « Les gens de bonne foi ont disparu ». Par ces personnes, dit R. Zeira, il faut entendre les gens qui se livrent à l'étude de la loi. Ainsi, il était arrivé à un Rabbi, de se consacrer avec son frère à la lecture des textes bibliques dans la ville de Tyr, tandis que tous autour de lui se livraient aux affaires, *πραγματεία*. Quant à moi, disait-il, je ne perdrai pas mon temps au commerce ; si le gain doit m'arriver, qu'il vienne donc seul.

13. Simon b. Gamaliel dit, au nom de R. Josué : depuis le jour de la destruction du Temple, il ne s'est pas passé un jour où il ne soit survenu une malédiction, où la rosée soit tombée pour le bien, où le bon goût des fruits n'ait disparu. R. Juda ajoute : même la crème (partie grasse) des fruits a disparu.

14. Simon b. Éléazar dit : la perte de la pureté a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; la disparition de la loi sur les dimes a eu pour suite la perte du meilleur blé. Les autres Sages disent : la prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné.

15. A la suite de la guerre (*πολεμός* ²) de Vespasien, il fut défendu aux nouveaux mariés de porter des couronnes et de laisser battre le tambour, *Iros*, devant eux. Après la guerre de Quietus ³, les fiancés ne devaient plus porter de couronne (en signe de deuil), et il fut défendu d'enseigner le grec à ses enfants. Après la dernière révolte (sous Adrien), il a été décrété que la fiancée ne sortirait pas à travers la ville en palanquin, *φορειον* ; mais nos docteurs ont permis que la fiancée sorte en cet appareil (ils en ont rétabli l'usage).

1. J., tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). Cf. ci-dessus, I, 8. 2. On est étonné, en lisant le commentaire de Maïmonide, de voir que ce savant ignorait le sens du mot grec *πολεμός*, et qu'il lui donne pour équivalent arabe *قُرْمَة*, *temps*. Quant au terme suivant *قُرْمَة*, il le rend par l'instrument de musique *cornemuse*, *قُرْمَة* (non avec le double accent " , mais avec *و* sur la dernière lettre, comme l'a correctement le ms. de Londres, *Orientalis*, n° 2391). 3. Les éditions ont, par erreur : Titus. Mais la vraie leçon est déjà donnée par Azaria de Rossi, *Meor Enaïm*, ch. 19. d'après un ms. du *Séder 'o'am*. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 406 ; *Mazkir*, 1864, p. 22.

Il est écrit (Psaume VII, 12) : *Dieu est irrité¹ chaque jour* (c'est la cause pourquoi chaque jour est signalé par une malédiction). R. Zeira dit : les premiers jours (où l'effet de la malédiction était moindre que plus tard) étaient encore supportables. Et comment l'effet est-il annulé? (Comment le monde n'est-il pas encore ruiné?) R. Abin dit au nom de R. Aha : la bénédiction sacerdotale nous préserve de ces maux. R. Simon b. Gamaliel dit² : on trouve la preuve de la malédiction des rosées dans ce fait qu'en principe (pendant l'existence du Temple) une ville pourvue abondamment de rosée avait beaucoup de fruits ; tandis qu'à présent même la ville pourvue abondamment de rosée a peu de fruits. Autrefois, lorsque la rosée tombait sur la paille et le chaume, elle les blanchissait ; aujourd'hui, cette même rosée les rend noirs par son contact. On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : La perte de la pureté en Israël a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; l'omission de l'observance de la loi sur les dîmes a eu pour conséquence la perte du meilleur blé. Qu'est-ce qui a été frappé le plus par la malédiction, les fruits ou le blé ? On peut le savoir, répond R. Lévi b. Haïtha, de ce qu'il est dit (Haggée, II, 16) : *Alors, quand* (ce furent les jours où l'on négligea le Temple) *on vint à un tas de vingt mesures, il n'y en eut que dix ; quand on arriva au pressoir pour puiser cinquante POURAH* (vases), *il n'y en eut que vingt*. Or, en faisant la morale aux Israélites et en leur démontrant qu'ils sont la propre cause de leur misère, le Prophète ne dit pas, à la fin du verset, qu'au lieu de cinquante mesures à tirer du pressoir, ils n'en trouvèrent que vingt-cinq ; mais il dit : « il n'y en eut que vingt » (preuve que la proportion des fruits diminués était au-dessous de celle du blé, qui avait diminué de moitié). Les autres sages ajoutent : « La prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné » (ils ont exprimé cette dernière proposition, qui dans la Mischna est anonyme).

Il est écrit (Lamentations, V, 16) : *Elle est tombée la couronne de notre tête* ; ce texte est une allusion à la défense faite aux nouveaux mariés (à partir de Vespasien) de porter des couronnes, composées d'une étoffe éclatante, en brocard d'or. Selon R. Aba au nom de Rabbi, c'était un composé d'une sorte de sel pétrifié (? Cristallin), agrémenté de peintures au soufre. Selon R. Jérémie au nom de Rab, c'était un mélange de sel pétrifié et de feuilles d'olivier. Selon R. Nahman b. Jacob, c'étaient au besoin de simples joncs³. R. Jérémie épluchait une branche d'olivier, qu'il tressait en couronne pour s'en orner la tête. Lorsque Samuel l'apprit, il s'écria : « Mieux valait que R. Jérémie eût la tête enlevée, au lieu d'agir ainsi à l'opposé de l'ordonnance des docteurs ». Cette imprécation involontaire lui avait à peine échappé, qu'un ordre fatal du gouvernement (romain) le condamna à mort.

Voici ce qu'on entend par les dais des fiancés : des étoffes peintes auxquelles

1. Le sens ordinaire de ce verset est celui-ci : Dieu juge l'homme qui l'irrite chaque jour par les crimes qu'il commet. 2. Tossefa à ce traité, *ibid.* 3. Le commentaire *Qorban 'eda* rend le terme talmudique par l'équivalent néo-latin *Orlega*. Voir *Midrasch Rabba* au verset précité des *Lamentations*.

sont suspendus des ornements en or. On a enseigné : malgré la défense précitée, il est permis d'ériger une coupole en treillis de bois de papyrus, *πάπυρος*, à laquelle on suspend tout ce qu'il vous plaît. La Mischnà interdit l'usage de l'*Iros* ; c'est un instrument de musique. Par « couronnes de la mariée », on entend les plaques d'or ¹, représentant en gravure la vue d'une ville principale (p. ex. de Jérusalem), ou l'ornement à tourelle d'or. — ².

Puisque la Mischnà dit, à la fin, qu'il fut permis plus tard aux fiancées de sortir sous un dais, qui est — ce qui a annulé la première défense? Ce sont les rabbins, répondit R. Yossé b. R. Aboun, qui, ayant autorisé cette tenue plus tard, ont mis fin à l'interdit préalable. De la même façon, le chef de la captivité fit demander à R. Hisdaï ³ pourquoi il est écrit (Ezéchiel, XXI, 31) : *Ainsi a dit l'Eternel : que l'on enlève la tiare, que l'on retire la couronne?* Ce verset, répondit-il, signifie que (par suite de la destruction du Temple) la tiare du grand-prêtre a été supprimée, et nul (en se mariant) ne porte plus de couronne. Lorsque R. Yohanan eut connaissance de cette belle explication, il s'écria : « Hessed (gracieux) est son nom, comme il l'est lui-même et ses paroles sont pleines de grâce ».

16. Depuis la mort de R. Meir, les fabulistes ont cessé leurs proverbes. Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux. Depuis la mort de Ben'Zoma, les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé leurs exposés. Depuis la mort de R. Josué, la bonté n'est plus dans le monde ; Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel, des sauterelles sont venues ainsi que bien d'autres maux. Depuis la mort de R. Eleazar b. Azaria, il n'y a plus de richesse parmi les sages. Depuis la mort de R. Akabia ⁴, la Loi n'est plus en honneur. Depuis la mort de R. Hanina b. Dossa, les gens aux bonnes actions manquent. Depuis la mort de R. Yossé le petit, il n'y a plus de gens pieux ; on l'appelait Qatnoutha, parce qu'il était le plus petit (par la taille) des gens pieux. Depuis la mort de R. Yohanan b. Zaccaï, la sagesse ne brille pas du même éclat. Depuis la mort de R. Gamaliel l'ancien, la gloire de la Loi s'est éteinte, et avec elle sont ruinés la pureté et le Pharisaisme ⁵. Depuis la mort de R. Ismaël b. Phabi, le sacerdoce n'a plus d'éclat. Depuis la mort de Rabbi, il n'y a plus d'humilité, ni de crainte du péché. R. Pinhas b. Yaïr dit : Depuis la destruction du temple, on voit rougir des compagnons d'étude et des gens de bonne famille ; ils s'enveloppent la tête de honte. Les gens de valeur sont peu estimés, tandis que les hommes violents et les médisants l'emportent. Nul n'encourage, ne recherche, ne sollicite le bien ; il ne

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, VI, 1 (t. IV, p. 67). Peut-être le diadème. 2. Suivent deux passages que l'on retrouve, l'un au tr. *Sabbat*, ibid., l'autre au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 3. Cf. Midrasch Rabba, sur Ruth, ch. III ; B., tr. *Guittin*, f. 7. 4. Les éditions du Talmud B. ont à tort : Akiba. 5. L'austérité et la vie religieuse.

Wesley p. 137 *Notaire de l'anc*
hall le prent
843

nous reste à prendre appui qu'en notre père qui est aux cieux. R. Eliézer le grand dit : depuis le jour de la destruction du Temple, les docteurs ont paru être comme des maîtres d'école, ceux-ci comme des bedeaux, et ces derniers ressemblent à des gens du peuple (sans instruction), lesquels vont en diminuant de valeur; personne ne s'enquiert du mal et ne cherche à y remédier, ne nous laissant d'autre espoir qu'en notre père qui est aux cieux. A la fin, peu avant l'arrivée du Messie¹, l'effronterie croîtra, la pesanteur (les tribulations des violents) sera plus élevée; bien que la vigne donnera ses fruits, le vin sera cher. Le gouvernement tournera à l'hétérodoxie, et nulle morale ne prévaudra. La maison de réunion (religieuse) servira à la prostitution; la Galilée sera en ruines, le Gablan sera dans la désolation, les habitants de la frontière² erreront de ville en ville, sans inspirer de pitié. La science des scribes sera mal accueillie; ceux qui craignent le péché seront méprisés. La vérité sera restreinte. Les jeunes feront pâlir les vieux; ceux-ci resteront debout devant les jeunes; le fils rabaîssera le père; la fille résistera à la mère, la bru à sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de sa maison. L'apparence des gens de cette époque sera cynique. Le fils n'aura plus de honte devant son père, et il ne nous restera d'autre appui que notre père qui est aux cieux³.

Depuis la mort de R. Éliézer⁴, le livre de la sagesse a été enfoui. Depuis la mort de R. Josué, on a cessé de donner de bons conseils et d'émettre de belles pensées en Israël. A partir de la mort de R. Akiba, les sources de la science ont cessé de jaillir. Depuis la mort de R. Eléazar b. Azaria, la richesse a cessé d'être le sort des savants. Depuis la mort de R. Yossé, l'intelligence a cessé d'exercer sa suprématie. « Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux; depuis la mort de Ben-Zoma, les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé de présenter leurs exposés. » Depuis la mort de R. Hanina b. Dossa, il n'y a plus de pratiquants pieux. Depuis la mort de R. Yossé le pieux et R. Yossé le petit, il n'y a plus eu de gens de piété. « On l'appelait Qatountha (petit), parce qu'il était le plus petit par la taille des gens justes et pieux. » Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel⁵, les saute-relles ont surgi et les maux d'Israël se sont multipliés. Après la mort de

1. Cf. B., tr. *Synhedrin*, f. 97^a; tr. *Dereh ereç*, fin. 2. V. Neubauer, pp. 65-6.
 3. Les éditions de la Mischnâ terminent ce texte par un passage que l'on retrouve dans Jér., tr. *Sabbat*, I, 3 (5) fin (traduit t. IV, pp. 16-17), et tr. *Scheqalim*, III, 4 fin. Le commencement de cette même Mischnâ diffère aussi notablement dans ces mêmes éditions moins correctes pour l'énumération des docteurs que le texte jérusalémite, et de plus l'ordre de succession de ces noms change plusieurs fois. Le Talmud qui suit, adopte un troisième ordre. 4. V. *Magguid*, an VII, fol. 23. 5. Ici, ce nom est correctement au complet, tandis que la Mischnâ du texte jérusalémite a seulement : R. Gamaliel (ci-dessus).

Rabbi, les malheurs ont doublé d'intensité. R. Jacob b. Idi raconte au nom de R. Josué b. Lévi qu'avant son décès R. Yoḥanan b. Zacaï prescrivit ¹ d'enlever de la cour où il agonisait tous les vases qui s'y trouvaient, afin de les soustraire à l'impureté imminente (tant était grand son souci de la pureté). On établit alors (dans l'Eden) un trône pour Ezéchias, roi de Juda (qui se préparait à recevoir royalement le vénérable R. Yoḥanan). Lorsque R. Eliézer, le disciple de R. Yoḥanan b. Zacaï, mourut, il dit aussi de débarrasser la cour où il séjournait de tout son contenu, afin d'en écarter toute impureté ; et, en raison des circonstances analogues, un trône a été préparé pour R. Yoḥanan b. Zaccaï (qui reçut aussi officiellement son disciple au Ciel). Selon d'autres, on dit : comme l'un avait vu (comme R. Yoḥanan b. Zaccaï avait vu le roi Ezéchias en mourant), son disciple eut une vision semblable à ses derniers moments.

Un membre de la famille de Pazi, que l'on cherchait à convaincre de s'allier à la maison du Naci², n'accueillit pas cette proposition avantageuse, en disant qu'en raison de l'infériorité de sa propre famille, son allié pourrait avoir honte. A sa mort, il donna aussi l'ordre préalable d'enlever tout de la cour, afin d'éviter l'impureté. Un trône de réception fut érigé au ciel, pour que Josaphat, roi de Juda, pût recevoir dignement et homme, en disant : Celui qui a couru après les honneurs doit passer après celui qui les a fuis (par modestie). R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit : Il arriva que lorsque les anciens furent réunis pour étudier en commun dans la chambre supérieure à l'école de Beth-Gadia de Jéricho, une voix surnaturelle se fit entendre et proclama ceci ³ : « Deux des personnes qui se trouvent parmi vous sont dignes d'être inspirées par l'esprit saint, dont l'une est Hillel l'ancien » (l'autre n'était pas nommée pour ne blesser personne) ; les assistants jetèrent les yeux sur Samuel, pour le désigner ainsi mentalement. Une autre fois, les vieillards étant réunis dans la chambre supérieure (l'école) de Yabneh, une voix supérieure se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous deux savants dignes d'être inspirés par l'esprit saint, dont l'un est Samuel le petit ; » les assistants (pour désigner mentalement le second savant, non spécifié) jetèrent les yeux sur R. Eliézer b. Horkenos. Ils se réjouirent d'apprendre par cette révélation qu'ils avaient bien deviné, que leur pensée se trouvait d'accord avec celle de la Providence (pour dire quel est le plus digne d'entre eux).

1. V. J. tr. *'Abóda Jara*, III, 1 (f. 42^c). 2. Il est question des effets de l'alliance avec R. Juda le Naci, mais ayant eu d'autres suites, dans J., tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, p. 141). 3. Cf. J., tr. *Haraioth*, III, 9 (f. 48^c). Cette version diffère notablement de celle qui expose à peu près le même fait ci-dessus, § 13, au commencement.

P. 1, n. 8. Parmi les lois mosaïques sur le mariage, il y a des prescriptions concernant le lévirat, soit le second mariage d'une veuve laissée sans enfant avec le frère de son mari décédé, ou la dispense de cette union remplacée par la cérémonie du déchaussement. Elles ont donné lieu, dans les temps ultérieurs, à divers développements et discussions¹. Dans l'Antiquité le lévirat était une loi adoptée par de nombreux peuples civilisés, par les Indiens selon Bohlin, *Indien* (t. II, p. 142), par les Perses, selon Kleuker, *Zend-Avesta* (t. III, p. 226), par les Gallois, selon R. Bruce (II, p. 223), enfin chez quelques peuples du Caucase, selon Bodestedt, *Die Völker des Kaukasus* (Franf. 1848, p. 82). La coutume du lévirat existait aussi chez les Indous (voy. *Lois de Manou*, III, 17-39, IX, 97), dit S. Munk, Traduction du *Guide* de Maïmoni, t. III, p. 407, note. Elle était exercée, dès les temps antémosaïques, dans la famille des Patriarches; puisque Juda avait suscité à son second fils Onan l'idée d'épouser Tamar, veuve de son fils aîné 'Er, mort sans laisser d'enfant (Genèse, XXXVIII, 7 à 9). Cependant, selon la religion mosaïque, un mariage contracté avec la femme de son frère est une impudicité de consanguinité. Aussi, la loi sur le lévirat est entourée de certaines restrictions de formes. C'est pour ces deux parties de la Loi que le Talmud entre dans de minutieux détails sur les prescriptions adoptées. Plus tard, on accorda la préférence à la dispense du lévirat sur cet acte même de l'union. Déjà, chez les Samaritains, l'accomplissement du lévirat avait seulement lieu lorsque la veuve n'était que fiancée, *Aroussah*, non si le défunt avait laissé une veuve réellement mariée, se basant sur ce que l'expression biblique a seulement en vue celle qui a été « au dehors », ou simple fiancée, vivant encore en dehors du domicile conjugal (voir ci-dessus, tr. *Yebamoth*, I, 6, p. 17; J., tr. *Guittin*, I, 4; B., tr. *Qiddouschin*, f. 65^b). Il n'est pas étonnant que les Karaïtes, se tenant servilement à la lettre des textes, aient adopté la même interprétation (*Addereth Elijah*, Section *Naschim*, ch. V, f. 93^a; *Massaath Benjamin*, fol. 6^a). Seulement, selon le livre de Ruth, c'est à un parent de la famille du mari, au *Goël*, qu'incombe le devoir d'accomplir le lévirat à l'égard de l'épouse réelle, restée veuve (Cf. Geiger, *Die Levirats ehe*, dans son journal *Jüdische Zeitschrift*, 1862, pp. 35-38). Les Talmudistes du n^e siècle vont plus loin: ils accordent franchement la préférence à la dispense proposée par la Bible sous le nom de *Halica* (voir ci-dessus, I, 1, pp. 2 et 3; XII, 6, p. 177). De même, les docteurs du III^e siècle et du IV^e professaient des avis divers à cet égard (B., tr. *Yebamoth*, f. 32^b). La même hésitation se retrouve chez les docteurs post-talmudiques. Alfazi, Maïmonide et R. Ascher donnent le pas à l'accomplissement du lévirat; par contre, R. Tam et d'autres préfèrent la *Halica*. Même indécision dans le Code rabbinique appelé *SCHOULHAN 'AROUKH*, qui sert de résumé final à l'application moderne des lois mosaïques (voir la section *Eben-ha-ézer*, art. 165, et les Notes des docteurs venus après Karo, le rédacteur de ce Code).

P. 31 (II, 5): « quel que soit son état. » Au moyen-âge, on entendait par là le *MOUMAR*, apostat. V. Isid. Lœb, *Borach-Lévi*, dans *l'Annuaire de la société des études juives*, 1884, III, p. 320 et n. 2.

P. 59 fin. et n. 2. Le 3^e des mots grecs employés là est difficile à expliquer. Nous avons cru devoir soumettre ce passage à M. Egger, qui, pour η (8),

1. L'état de la question est nettement exposé dans la *Real-Encyclopädie des Judenthums* von J. Hamburger (Neustrelitz, 1874, 8^o, t. 1^{er}), au mot *Schwagerehe*. Voir Maïmoni, *Guide*, I, XLVI (traduction française, t. I, p. 167 et note), et III, ch. XLIX (traduction, t. III, p. 407).

nous propose de lire θ (abrégé de $\theta\acute{\nu}\alpha\tau\omicron\varsigma$, *mort*), comme certaines inscriptions ont cette lettre en tête des noms propres, pour désigner des défunts. Or, si l'on ne tient pas compte du digamma F (6), la lettre θ correspond à 8. — M. J. Halévy cependant, devant qui nous avons eu occasion de lire cette conjecture, propose de maintenir le chiffre η (8), et il voit dans le dernier mot grec le terme poétique $\chi\theta\acute{\omega}\nu$, qui par dérivation signifie aussi *mort*.

TABLE DES MATIÈRES

- ABREUVOIR** et canal, sa situation à Jérusalem, 21, 171, 235.
ADULTÈRE. V. Sôta.
AJOURNEMENT de la punition, 260-3.
ALLIANCES. V. Unions.
AMEN, terme pour confirmer et déclarer, 250-4, 301-3.
AMONITES, distinctions à établir entre leurs divers prosélytes, 121.
ANDROGYNE, 125-7, son état juridique en raison du doute sur son sexe, 113-4, 125.
ANONYME : un avis — est celui de la majorité, 70.
ARITHMÉTIQUE : anecdote sur le calcul du carré, 286.
ASCENDANTS ou descendants. V. Parenté.
ASSASSIN. V. Meurtrier.
AUTELS érigés par Israël sous Josué, 305-7.
BABYLONIENS, docteurs mal vus, 325, 331.
BASSIN du temple. V. Abreuvoir.
BELLE-SŒUR. V. Lévirat
BÉNÉDICTIONS et malédictions, énoncés officiels, 301-5, sacerdotales, 308-9.
BIENS meubles et immeubles. V. Dot.
CALOMNIE : pour l'éviter, ne pas épouser celle avec qui on est accusé de s'être uni indûment, 14.
CANTIQUE de Moïse, mode d'énoncé, 287-8.
CIRCONCISION, interdite en cas de danger, 95, 114; à lieu même le samedi, 113, 166.
COHABITATION, réalisation de l'union, suites légales, 25, 42, 78, ses degrés, 86-8, cas interdits, 127, 146. V. Unions.
COHEN, les gens de race sacerdotale soumis à des lois matrimoniales sévères, 17, 34, 44, 85, 89 et s., 104-5; mutilé, il ne peut pas officier, 116-7; ses offrandes, 268.
COMPENSATIONS à l'épreuve, 261.
CONCEPTION (la) par la femme varie d'époque, 59, 67. V. aussi Puberté et Grossesse.
CONSÉCRATION du mariage, nulle en cas d'interdit d'union, 145.
DÉCÈS. En cas de — du mari, attente imposée à la veuve, 66 et s.; à l'inverse, suites légales pour le mari, 73; erreur d'avis, 142 et s., 213 à 221.
DÉCHAUSSEMENT. V. Halîça.
DESTRUCTION du Temple; maux consécutifs, 341-3.
DISPENSES du lévirat; 15 motifs d'obstacle, 1 à 150; du service militaire, 313-9.
DIVORCE, le remettre en cas de doute d'union pour libérer la femme, 26, 33, 65 et suiv., 137, 140; acte sans valeur s'il est remis par un homme intéressé à la séparation, 35, ou par un païen, 131; il faut parfois le prononcer avant le mariage, 50, 75, ou par soupçon, 223, 235.
DONS sacerdotaux, 126.
DONATION, cas d'efficacité et cas de nullité, 55 et s.
DOT : divisée en biens meubles et immeubles (inaliénables), 96-8.
DOUAIRE. V. Kethouba.
EGORGER l'animal avec son petit est une cruauté interdite, 154, 331.
EGYPTIENS, distinction entre leurs fils et leurs filles, 122, symbolisent l'inconduite, 235, pleurèrent Jacob, 241.
EMBOLISME, accord de l'année lunaire avec l'annulaire, 71.
ENCRE, sa composition pour les écrits sacrés, 249.
ENFANT; à quel âge (pour chaque sexe) est-il nubile, 83; ceux de l'esclave, 99.
ENGAGEMENT. V. Promesse.
EQUIVALENCE de la peine et du mal, 237-240; du bien et de l'honneur, 241-2; des nombres, 278.
ÉTÉ, saison pernicieuse par les fièvres et les reptiles, 199.
ESCLAVE, état légal de ses enfants, 32; constitue une nu-propriété, 97; comment il devient libre, 97-98; en dot d'une femme, il passe au mari, qui en a la charge, 100; est libre de rester idolâtre, 111-3; le maître peut donner une — au fils, 136.
ETRANGER. V. Païen.
EUNUQUE. V. Mutilé.
FAMILLE; l'Israélite doit en avoir, 93-6.
FEMME adjointe (*sara*, rivale), 1 et suiv. et V. Lévirat; soupçonnée d'adultère, V. Sota; égards à leur accorder, 163 n.

- FIANÇAILLES**, leur caractère contractuel précède l'union, 12, 66 et s.
- GÉNÉALOGIE**, exemple constaté à Jérusalem, 73; païennes, leur importance, 20, 31.
- GÉNISSE** sacrifiée pour meurtre dont l'auteur est inconnu, 321 à 335.
- GÉOGRAPHIE**, limites territoriales; identification de villes, 20; topographie, 238, 300.
- GRAMMAIRE**, changement de préfixe en suffixe, 17.
- GRAND-PRÊTRE**, astreint à des lois très sévères de pureté, 88-9, 92, 108.
- GROSSESSE**; point de départ, durée, suites légales, 66 et s.; 166-7. V. Nourisson.
- GUÉRISON**: mode empirique pour souder des chairs coupées, 117 n.
- GUERRE**: dispositions, préparatifs, 310-9.
- HALIÇA**, cérémonie du déchaussement, 1 à 210; cas de dispense, *ibid.*, équivaut presque au mariage en certaines suites légales, 42, et pour l'aptitude à épouser un cohen, 183-4.
- HÉRITAGE**: celui d'un frère mort sans enfant revient au frère lévir, 31, 62; en cas de doute, devoir de fournir la preuve, 60, 192, 200; part des filles, 202.
- HYPOTHÈQUE**, ses effets en faveur du créancier, 51, 98.
- HYSOPE**, son emploi à la purification, 246.
- ILLÉGITIMITÉ** de l'enfant issu de l'union illégale, 18, 21, 72 et s., 123; conséquences pour la mère, 107 et s., 144.
- IMPURETÉ**; lois inapplicables aux villes païennes, 19; — de la femme, 69, 87; interdite au Cohen, 91, 138, 265; degrés de propagation, 265-9, 280, 330-1.
- INAPTITUDE** au service du culte et à la célébration de la Pâque, 109, 144.
- INTERDITS** d'union. V. Unions.
- JALOUSIE**. V. Sôta.
- JEUX** de mots homonymes, 93, 155, 180, 199, 213-4, 236, 241, 306, 320, 335; — grec hébreu, 147 n.
- JOB**, quand et où il a vécu, 289.
- KETHOUBA**, douaire du mari à la femme, 61 et s., 99; reste au mari si la femme est stérile, 94-5, ou adultère, 224, 233, 271-2, ou d'union interdite, 132.
- LANGUE** hébraïque pour les offices, 296-9, 310-1, 321.
- LAPIDATION**, mesures à cet effet, 234, 270.
- LAVÉ** (s'en) les mains, 332.
- LÉVIRAT**, devoir imposé au frère d'un défunt, qui ne laisse pas d'enfant, d'épouser la veuve, 1 à 212; cas de dispense, ou d'exclusion, *ibid.*, et 252; but, 10; obligation transmissible d'un imposé aux prosélytes, 159.
- consécration du beau-frère, 28; non imposé aux prosélytes, 159.
- LOI** mosaïque, sa transmission, 302-6.
- MARI**, usufruitier des biens de la femme, 141, supérieur en pouvoir, 269; réputé le père des enfants de sa femme, 237.
- MARIAGES** interdits. V. Unions.
- MASSACRE**, conséquences légales, 219; par les Romains, 338-9.
- MÉDECINE**. V. Grossesse, guérison, mutilation, puberté.
- MELOG**. V. Kethouba.
- MEURTRIER** inconnu. V. Génisse.
- MINORITE**; jeune fille mineure à la merci du père, 13; une fiancée peut, à sa majorité, refuser parfois de donner suite au mariage, 13, 69, 178-181; elle ne doit pas déchausser, 174.
- Mioun*, refus d'une jeune orpheline mineure, fiancée par sa famille, d'accepter son fiancé pour époux, 11, 38, 178; conséquences légales en fait de lévirat, 12.
- MUTILATION** d'un cohen; suites légales, 109, 114-5, 126; entraîne l'impuissance et l'interdit de se marier, 115-7; — de la jambe au-dessus du genou mortelle, 215-6.
- NAISSANCE**. V. Grossesse.
- NETHINIM**, gens de caste inférieure voués au culte, par Josué, 27, 88, 105, 119.
- NEZ**, par lui on distingue le mieux, 213-4, 326.
- NOAHITES**, ou païens soumis à certaines lois humanitaires, 160-1, 330.
- NOURISSON**; allaitement à assurer, 273-4.
- NUBILE**. V. Enfant.
- OBOLATION** sacerdotale, réservée au cohen et à toute sa famille, y compris les domestiques et les esclaves, 72, 87, 90, 97, 133-5; elle est en principe d'ordre légal, 101; comporte un privilège réversible, 103; interdite à la Sôta, 230.
- OFFRANDE** de farine, poignée sacerdotale, 1, 2, 243, 255-6, 266; mode de consommation ou de combustion, *ibid.*, en azyme, 2.
- OMER**, offre des prémices sur les blés, 244-5.
- PAÏENS**, lois concernant leurs relations avec Israël, 20, 31, 111-3, 158.
- PARENTÉ**, entraîne l'interdit d'union, 7 et s.; à quels degrés secondaires, 21 et s., 65 et s., 130-2, 145-160.
- PÉCHÉ**. V. Sacrifice.
- PEUPLADES** syriennes inadmissibles en Israël, 105, 117 à 122.
- PHARISIENS**, gens supérieurs, mais excessifs, 260-2, 342.
- PRISON**, surveillance éludée à l'égard d'un rabbi, 174.
- PRIVILÈGE**. V. Oblation.
- PROMESSE** de mariage, ayant des suites légales jusqu'à un certain point, 9, 23, 77.

Langues, 70, 305

- PROSELYTES**, sont admissibles parmi les Juifs, 19, 118; leur héritage, 56, ne doivent pas être contraints, 111.
- PUBERTÉ**, ses signes matériels, 13, 151, 226; avant cette époque, pas de conception possible sans danger de mort, 14; à quel âge, 183.
- PURETÉ**. V. Impureté.
- REBELLION** d'un fils contre ses parents, passible de peines, 153, 159, 167, 315.
- RÉCLAMATION** : le réclamant est tenu de prouver son dire, 60.
- REFUGE**; ville de — limites, 286.
- REFUS**. V. Mioun.
- RELATIONS interdites**. V. Unions.
- RÉMUNÉRATION**. V. Equivalence.
- RÉPUDIATION**. V. Divorce.
- RETRANCHEMENT**, pénalité applicable au crime d'union illicite, 7, et d'infractions volontaires, 75, 231.
- RÉVERSIBILITÉ** des droits d'un enfant sur sa mère, 102-3; de l'obligation du lévirat d'une veuve à l'autre, 212, du privilège d'oblation, 103.
- ROI**, son office au Temple, 309.
- SACRIFICE** de péché involontaire, ou de doute, 57, 74, 140, 244, 267; — de suspension, ibid.
- SERVITUDE locale**, air ambiant libre, 173-4.
- SÔTA**, femme soupçonnée d'adultère; ne peut épouser celui qui est accusé d'être son complice, 35, 139; boira l'eau d'épreuve, 222 à 237; dispense, 273; procédure de l'épreuve, 227 à 237 et 243 à 257, 271; but, 247; suites, 258; épreuve du complice, 277.
- SOURD-MUET**; il est considéré comme inconscient, 86, 163, et son acte est nul, 174; il peut répudier par signes, 193.
- STÉRILITÉ**, motive la dispense du lévirat, 11; motif d'interdit d'union avec un cohen, 92; ses causes, 124; évidente, 125.
- SUBTERFUGE** pour éluder la pression romaine, 174, 213.
- SUJÉTION** au lévirat, équivalent au mariage, 46, 183-9.
- TÉMOIGNAGE** de veuvage : s'il est intéressé, non admis, 36-7; d'un seul suffit parfois, 198, 220, 292-4, 335; de la femme, souvent valable, 197, 209 et s.; du décès d'un mari, 203; contradictoire, 204; par oui-dire, 216-8; faux, 225.
- TEMPS**, intervalle exigible entre le décès d'un mari et le 2^e mariage de la veuve 69 et s.
- UNIONS matrimoniales interdites**, suites légales, 1 à 160; sans le mariage, 179; interdites par consécration du futur, 28; ascendants et descendants, 30 et suiv., 156; causes d'invalidité, 105, 129, 149, 152; complète ou non, 228-9. V. Parenté.
- VASES** consacrés au culte, 246, 255.
- VENTE**, cas de validité et d'invalidité, 97-8.
- VEUVE**, ne peut pas épouser un grand-prêtre, 89, 128-9; n'a plus droit à la table paternelle, dès qu'elle a un enfant, 107.
- VIOL** : n'est pas une union légale, 154-8, 229, 275 6.
- VŒU**; le confirmant ne peut épouser la femme qui l'a prononcé, 37; cas de nullité, 183, 190; — de naziréat, 206.
- VIRGINITÉ**; constatation ou contestation à ce sujet, 191; à défaut de —, la femme perd son douaire, ib.
- VOL**, pénalités et suites, 270.
- YABAM** (beau-frère). V. Lévirat.
- YASCHAR** : livre du juste, Genèse ou Nombres, 242.

CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE

Genèse, 1, 27, 28, p. 93, 95.	XXXVIII, 13, p. 238; —	XIX, 19, p. 299.
II, 7, p. 59.	14, p. 232; — 24, p. 66;	XX, 18, p. 311.
II, 24, p. 160.	— 25, 26, p. 333.	XXI, 6, p. 110, 172; — 15,
III, 16, p. 68, n. 297.	XLII, 32, p. 3, 10.	17, p. 31; — 9, p. 149;
IV, 19, p. 93.	XLVI, 4, p. 242; — 28,	— 7, p. 270; — 21, p. 98;
VI, 19, p. 330.	p. 120.	— 26, p. 97.
XII, 6, p. 300-1.	XLVIII, 16, p. 178.	XXII, 4, p. 32; — 19,
XVI, 3, p. 94.	XLIX, 19, p. 320.	p. 112.
XVII, 14, p. 114.	L, 7, 9, 10, 11, p. 240-1.	XXIII, 17, p. 114; — 23,
XVIII, 15, p. 297.	Exode, II, 4, p. 240.	p. 238; — 32, p. 238.
XX, 12, p. 160.	VI, 26, p. 160.	XXVIII, 10, 20, p. 305.
XXII, 21, p. 289.	IX, 20, p. 289; — 31,	XXX, 3, p. 157. — 19,
XXIV, 50, p. 299.	p. 244.	p. 171; — 33, p. 157.
XXV, 23, p. 297.	XII, 10, 43, p. 110; — 44,	XXXII, 20, p. 261.
XXVI, 12, p. 290.	p. 112; — 45, p. 109; —	XXXIV, 11, p. 238; —
XXXI, 47, p. 299.	48, p. 110.	16, p. 238.
XXXIV, 7, p. 289.	XIII, 19, p. 240-2.	XXXV, 25, p. 261.
XXXV, 18, p. 305; — 22,	XV, 1, 2, p. 287.	Lévit. I, 2, p. 161; — 4,
p. 232.	XVIII, 3, 4, p. 93.	p. 223.

- II, 2, 8, p. 256-7; — 6, p. 278; — 14, p. 244, 256.
- IV, 22, p. 74.
- V, 11, 13, p. 266.
- VI, 6, 8, p. 256; — 9, p. 1; 13, 15, 16, p. 266-8; — 18, p. 13, 123, 319.
- VII, 6, p. 269; — 10, p. 256; — 19, p. 284; — 15, p. 110; — 34, p. 126.
- IX, 25, p. 308.
- XI, 32, p. 280; — 33, p. 279, 282-4.
- XIII, 3, p. 314; — 44, 45, p. 269.
- XIV, 2, p. 244; — 5, p. 245; — 6, p. 248; — 14, p. 172.
- XVI, 21, p. 323.
- XVIII, 10, p. 156; — 16, p. 3; — 17, p. 29, 155-7; — 18, p. 3, 4, 88, 155; — 20, p. 279; — 22, p. 28, 127; — 29, p. 3.
- XIX, 13, p. 112; — 18, p. 234; — 20, p. 228, 247; — 24, p. 316; — 29, p. 157.
- XX, 9, p. 159, 167; — 4, p. 337; — 14, p. 29, 147, 154-6; — 17, p. 155; — 21, p. 155.
- XXI, 1, p. 269; — 3, p. 91; — 7, p. 129, 144, 155; — 8, p. 28, 89; — 9, p. 157; — 14, p. 88, 90, 121; — 15, p. 86, 272.
- XXII, 4, p. 109; — 10, p. 109; — 11, p. 96, 103, 133, 268; — 12, p. 89, 133; — 13, p. 102 n, 106, 135, 272; — 26, p. 167; — 15, p. 268; — 27, p. 154.
- XXIII, 20, p. 245; — 27 à 33, p. 309; — 42, p. 168.
- XXIV, 23, p. 270.
- XXV, 23, p. 313; — 45, p. 121, 150.
- XXVII, 34, p. 28.
- Nombres, I, 18, p. 32.
- V, 12, p. 223, 254, 277; — 13, p. 146, 228-9, 253-4, 276, 292-3; — 14, p. 222, 229, 252, 270, 277; — 15, p. 231, 243, 254-6, 258, 260, 277; — 17, p. 245-8; — 18, p. 234, 243-4, 278; — 19, p. 249, 270; — 20, p. 230, 276; — 21, p. 234, 249, 251, 296; — 22, p. 237; — 23, p. 248-9, 250; — 24, p. 257; — 25, p. 255; — 26, p. 256-7; — 27, p. 237, 257-8; — 28, p. 261-3; — 29, p. 249, 253, 271; — 31, p. 272.
- VI, 23-27, p. 298.
- XII, 15, p. 240.
- XIII, 2, p. 307; — 6, p. 152; 27, 28, p. 333; — 31, p. 334.
- XV, 24, p. 74.
- XVIII, 11, p. 133; — 16, p. 166; — 31, p. 133.
- XIX, 2, p. 329.
- XXIII, 7, p. 289; — 10, p. 242.
- XXIV, 16, p. 290; — 21, p. 331.
- XXV, 1, p. 304.
- XXVIII, 23, p. 230.
- XXIX, 1, p. 172; — 7 à 11, p. 309.
- XXXII, 50, p. 242.
- XXXV, 3, 4, 5, p. 285-7.
- Deutéron., VI, 4 à 9, p. 296, 309; — 5, 13, p. 288; — 6, 7, p. 297, 310.
- VII, 2, p. 238; — 3, 4, p. 32; — 23, p. 312.
- XI, 13, p. 309; — 15, p. 201; — 29, p. 298; — 30, p. 300.
- XIII, 7, p. 225.
- XIV, 21, p. 112; — 22, p. 309, 310.
- XVI, 17, p. 309; — 20, p. 207.
- XVII, 11, p. 28; — 14, p. 10, 309.
- XVIII, 6, p. 164; — 12, p. 161.
- XIX, 4, p. 223; — 16, p. 294.
- XX, 2, p. 298, 310; — 3, p. 311; — 7, p. 321.
- XXI, 1, p. 298, 321; — 4, p. 327, 332; — 5, p. 311; 6, p. 321-6; — 7, p. 332; — 10, p. 309; 20, p. 315; — 22, p. 270; — 8, p. 330-3; — 9, p. 334.
- XXII, 14, p. 4; 16, p. 13, 270; — 23, p. 89; — 24, p. 270.
- XXIII, 1, p. 73, 155-7; — 2, p. 109, 115; — 3, p. 116-8; — 4, 5, p. 119, 120; — 6, p. 290; — 9, p. 118, 122; — 18, p. 238.
- XXIV, 1, p. 223, 250-2, 294; — 2, 3, 4, 5, p. 76, 145, 236, 247; — 4, p. 73, 193; — 5, 8, 9, p. 317-8.
- XXV, 5, p. 1, 2, 3, 22, 51, 76, 86-8, 212; — 6, p. 10, 60; — 7, p. 1, 5, 54, 168, 175; — 8, p. 174; — 9, p. 171-2, 299; — 10, p. 72, 168, 172, 178.
- XXVI, 5, p. 298; — 12, p. 309, 310; — 13, p. 283, 292; — 14, p. 110, 283, 297; — 15, p. 296-9.
- XXVII, 2, p. 306; — 4, p. 301-4; — 8, p. 305-6; — 11, p. 301; — 12, p. 304; — 14, p. 298, 309; — 15, p. 301-2; — 17, p. 299; — 26, p. 303.
- XXVIII, 57, p. 171.
- XXIX, 11, p. 251; — 14, p. 298.
- XXX, 19, p. 302.
- XXXII, 49, 50, p. 242.
- XXXIII, 6, p. 20, 21, 233; — 20, 24, p. 242.
- XXXIV, 6, p. 240.
- Josué, III, 16, p. 307.
- IV, 3, 4, 5, 7, 9, p. 306-7.
- V, 1, p. 308.
- VIII, 21, p. 308; — 33, p. 300-2-4.
- IX, 21, 23, 27, p. 27, n. 6.
- XXIII, 12, p. 238.
- Juges, V, 49, 50, 52, p. 334.
- X, 18, p. 237.
- XIII, 25, p. 238; — 24, p. 239.
- XIV, 1, 5, p. 238.
- XVI, 1, p. 238; — 21, p. 238; — 28, 31, p. 239.
- I Samuel, II, 22, 29, p. 233; — 23, p. 234.
- IV, 17, p. 318.
- VIII, 3, p. 233.
- IX, 2, p. 239.
- XVII, 4, p. 59.
- XXVI, 1, p. 339.
- XXXI, 1, p. 318.
- II Sam., I, 17, 18, p. 241.
- III, 38, p. 239.
- VI, 11, p. 72.
- IX, 10, p. 31.
- XII, 8, p. 30.
- XIII, 23, p. 260.
- XIV, 25, p. 239.
- XV, 6, 14, p. 237; — 7, 8, 10, p. 239; — 11, p. 240.

- XVII, 25, p. 120.
 XVIII, 16, p. 237.
 XXI, 2, p. 27 n.
 XXII, 13, 14, 15, p. 312.
 I Rois, I, 36, p. 251.
 II, 11, p. 239.
 XII, 29, p. 214.
 XV, 9, p. 214; — 18, p. 31; — 22, p. 321.
 XXII, 1, p. 260.
 II Rois IV, 9, 27, p. 28; — 18, 20, p. 199.
 XX, 14, p. 308; — 20, p. 31.
 XXII, 11, p. 304.
 Isaïe, III, 9, p. 213, 326.
 IX, 4, p. 236.
 XI, 9, p. 241.
 XXIV, 9, p. 336.
 XXVI, 18, p. 66.
 XXVII, 8, p. 235.
 XXVIII, 9, p. 19.
 XXXI, 2, p. 123.
 XXXIII, 11, p. 67; — 12, p. 306.
 XLV, 22, p. 120.
 XLVI, 6, p. 9.
 XLVIII, 12, p. 305.
 LVII, 2, p. 242.
 LVIII, 8, p. 240.
 LX, 12, p. 306.
 LXIII, 11, p. 288.
 Jérémie, IV, 22, p. 177.
 X, 10, p. 299.
 XI, 5, p. 251.
 XV, 8, p. 214.
 XX, 1, p. 124, n.
 XXXI, 3, p. 241.
 XLV, 3, p. 231.
 Ezéchiel, XXI, 31, p. 342; — 34, p. 327.
 XXIII, 28, p. 235.
 XLIV, 15, p. 302.
 Osée, IV, 4, p. 124; — 10, p. 93; — 14, p. 335.
 IX, 1, p. 241, 289.
 Amos, III, 7, p. 241.
 V, 9, p. 339.
 IX, 1, p. 241.
 Haggée, II, 12, 14, 15, p. 284-5; — 16, p. 341.
 Michée, VII, 1, p. 335.
 Malakhi, III, 3, p. 123.
 Zakharie, VIII, 19, p. 20.
 Psaume, VII, 12, p. 341.
 IX, 18, p. 17.
 XII, 20, p. 338.
 XVIII, 13, 14, 15, p. 312.
 XIX, 11, p. 339.
 XXV, 14, p. 229.
 XXVI, 6, p. 332.
 XXXIV, 11, p. 19.
 XXXVII, 25, p. 19.
 LV, 19, p. 240.
 LXVIII, 27, p. 287.
 LXXIII, 13, p. 332.
 LXXXI, 6, p. 305.
 LXXXIX, 3, p. 155.
 CXXXVII, 8, p. 135.
 CXL, 8, p. 199.
 Prov., I, 5, p. 9.
 III, 18, p. 304; — 21, p. 9; — 34, p. 238.
 VI, 1, p. 180.
 VII, 4, p. 241; — 26, p. 229.
 IX, 9, p. 9; — 17, p. 231.
 XXII, 28, p. 274.
 XXIII, 10, p. 274.
 XXVII, 11, p. 9.
 Job, I, 1, p. 288-9; — 8, p. 289, 290; — 15, 20, p. 289.
 II, 10, p. 289.
 XIII, 16, 288.
 XV, 17, p. 289; — 18, 19, p. 232-3.
 XVI, 11, p. 289.
 XXIV, — p. 93; — 11, 18.
 XXVII, 2, p. 288; 12, p. 289; — 16, p. 288.
 XXX, 32, p. 177.
 XXXII, 2, p. 290.
 XXXIX, 4, p. 68.
 XLII, 15, p. 289.
 Daniel, II, 4, p. 299.
 IV, 26, p. 260.
 X, 21, p. 176.
 Ezra, VIII, 20, p. 105, n.
 IX, 14, p. 238.
 Ruth, I, 22, p. 120.
 II, 11, p. 121.
 Eccles., II, 12, p. 21, 320.
 IV, 9, p. 96.
 VII, 12, p. 304; — 27, p. 236.
 XII, 1, p. 247.
 Esther, II, 2, p. 289.
 IX, 10, p. 31.
 Lament. IV, 17, p. 339; V, 14, 15, p. 336-7; — 16, p. 341.
 I Chron. II, 17, p. 120; — 18, p. 152.
 VI, 7, p. 339.
 VIII, 8, 9, p. 120.
 VII, 9, p. 339.
 XXVI, 8, p. 72.
 II Chron. XIII, 7, p. 213-4; — 8, 19, 20, p. 214.
 XXVI, 5, p. 338.
 XXVIII, 16, p. 310.
 S. Mathieu, V, 31-2, et
 XIX, 3-9, p. 236.
 XXVII, 24, p. 332.

NOMS PROPRES DE GÉOGRAPHIE ET DE PERSONNES

- Aba, 7, 22, 225, 289.
 — b. Aba, 67-8.
 — b. Bisna, 10, 88.
 — b. Cahana, 64, 213, 261, 285, 306, 312, 338.
 — b. Jérémie, 336.
 — b. Isaac, 169.
 — b. Mamal, 80, 86, 185, 228, 252, 266.
 — b. Nathan, 56.
 — b. Papi, 247.
 — b. Zabda, 72, 95-6, 201, 217.
 — b. Zimna, 213.
 — b. Zoutra, 67.
 — Saul, 2, 3.
 Abahou, 13, 176, 253, 283, 310.
 Aba Maré, 283, — b. Ahwa, 112, — b. Mahalalel, 247.
 291, 296. 185, 294. Alexander, 106.
 Abaye, 101. — b. Hana, 219. Alexandrie, 200.
 Abner, 239. Adam (ville), 307. Ame, 7, 94, 278, 334.
 Abdimos, 3. Agar, 94. Amnon, 260.
 Abel, 155. Agrippa, 309. Arbel, 275, 340.
 Abia, 214. Aha, 4, 167, 239, 248. Aron, 242.
 Abina, 40, 65, — b. Jacob, 274. Arnou jebusi, 285.
 137, 179, 230 et s. Ahab, 260. Ascalon, 101.
 Aboun, 65, 94, 100 et s. Ahaz, 152. Asa, 321.
 et s. Ahia, 140, 214. Aschian b. Ya-
 — b. Hiya, 5, 86, Ahitofel, 240. qoum, 166.
 188, 219. Aï, 308. Assé, 11, 67, 179, 209.
 Abraham, 29, 94, Aïa, 30. Assuérus, 289.
 283, 301. Aïbo b. Nagri, 5, 238. Atad, 241.
 Absalem, 237-9. Akabia, 275. Awanya, 20.
 Abtalion, 253. Akhan, 308. Atouschia Is., 256.
 Acco, 216. Akiba, 3, 72 et s., Baara, 126.
 Ada, 93, 112. 208, 342.

- Babylone, 20, 60, 67, 121-3, 143, 203, 269, 308, Balaam, 290.
 Bar-Aschtin, 159.
 B.-Kappara, 28 et s.
 Barukh, 338.
 Ben-Azaf, 229, 259, 342-3.
 Ben-Samoua, 127.
 Ben-Sion, 123.
 Ben-Sotada, 218.
 B.-Zoma, 228, 342-3.
 Benjamin, patr. 305.
 Benj. b. Guidal, 4.
 Berakhia, 68, 180, 233, 261, 297.
 Beth-Anobii, 18.
 — Cerefa, 124.
 — Delia, 219.
 — Gadia, 338, 344.
 — Gobrin, 10.
 — Maon, 238.
 — Noqfi, 18.
 Billah, 232.
 Bisna, 50, 139.
 Bivi, 160, 239, 297.
 Boaz, 120, 159, Boëtus, 90.
 Cahana, 183, 304.
 Caligula, 338.
 Caïn, 155.
 Calmon, 218.
 Cananéens, 241.
 Cappadoce, 37, 95, 216.
 Cereda, 335-6.
 Césarée, 37, 56, 95, 282, 290, 316.
 Chaldéens, 289.
 Cila, 93.
 Cimonnia, 176-7.
 Cippori, 327.
 Coar, 219.
 Coçraya, 20.
 Cophim, 337.
 Cuthéens (Samar.), 300.
 Corduène, 19.
 Dalila, 237.
 Daniel, 214.
 David, 30, 239, 241, 321, 338.
 Dinah, 289.
 Dossa, 269.
 Dossa b. Horqinos, 18.
 Ebal, 298, 300-2.
 Edomite, 119.
 Egyptien, 119, 235, 241, 312.
 Elam, 20.
 Eléazar, 6, 97 et s., 261, 283, 299.
 — b. Arakh, 23, 47, 64, 92.
 — b. Azariah, 10, 200, 290, 342-3.
 — b. Dinaï, 335.
 — b. Jacob, 60, 300, 308, 315, 324.
 — b. Mathia, 144, 261, 307.
 — b. Samoua, 259.
 — b. Simon, 266-7, 297.
 — b. Tadaï, 225.
 — b. Yossé, 222.
 Elie, 169, 210.
 Eliézer, 3, 93, 186, 299, 343.
 — b. Horkenos, 261, 344.
 Eschteôl, 238-9.
 Emul, 290.
 Ehouim, 303.
 Essia, 215.
 Etam, 175.
 Ethan, 327, 331.
 Euphrate, 20.
 Ezékias, 344.
 Ezra, 19.
 Gablan, 343.
 Galilée, 336, 343.
 Garizim, 298, 300.
 Gad, 242, 320, 338.
 Gamaliel, 75 et s.
 Gaza, 238.
 Ghehazi, 28.
 Gerson, 93.
 Ghedola, 69.
 Gobaï ou Gobya, 20.
 Gog Magog, 199.
 Goliath, 312.
 Guidal. V. Benjam.
 Guilboa, 318.
 Guilgal, 300.
 Habel-Yama, 20.
 Hagaï (proph.), 19, 284-5, 338.
 Hagaï (R.), 23, 30, 32, 50 et s., 310.
 Halafta, 3, 50, 303-7.
 Hakimai, 307.
 Hama b. Gouria, 74.
 — b. Hanina, 242.
 Haman, 31, 241.
 Hamath, 232.
 Hameç, 159.
 Hamnona, 62, 112, 127, 263.
 Hananel, 215.
 Hanania, 12, 67, 98, 140, 160, 249, 267, 307.
 Hanin, 297.
 — b. Agoul, 94.
 — b. Brouja, 20.
 — b. Antigone, 181.
 — b. Gamaliel, 309.
 — b. Mena, 284.
 — b. Dossa, 342-3.
 Haran, 152.
 Hilkia, 263.
 Hinena, 167.
 Hisda, 34, 294, 342.
 Hillel, 3, 18, 344.
 Hiskia, 13, 31, 68 et s., 291.
 Hiya, 27, 138, 233, 330.
 — Le Grand, 67, 171.
 — b. Aba, 56, 213, 234, 304, 311, 327, 340.
 — b. Asché, 64, 68, 112, 180.
 — b. Joseph, 231.
 — b. Schabtaï, 38.
 Horkenos, 175, 261, 288.
 Houna, 2 et s., 330.
 Houschim, 220.
 Hyrcan, 336.
 Idi, 161.
 Ila (ou Hila), 14, 65, 85 et s., 179, 334.
 Imi, 101, 117, 204, 283.
 Isaac (patr.), 290.
 Isaac (R.), 264, 299.
 — b. Eléazar, 87.
 — b. Haquela, 95.
 — b. Hiya, 55, 274.
 — b. Istia, 6, 7.
 — b. Merion, 95.
 — b. Nahman, 111, 159.
 — b. Tablaï, 64, 127.
 Ismael (R.), 4, 88, 182, 244 et s., 307, 338.
 — b. Jésus, 107.
 — b. Joseph, 101.
 — b. Phabi, 342.
 — b. Yossa, 3.
 Ithro, 120.
 Jacob (pat.), 241, 289.
 Jacob b. Aha, 25, 65, 75, 95-6 et s., 334.
 — b. Dacié, 166.
 — b. Idi, 95, 230, 276, 344.
 — b. Zabdi, 127, 253.
 — de Darom, 7.
 — Gablia, 117.
 Jérémie pr., 7, 338
 Jérémie (R.), 226, 304, 341.
 Jéroboam 214.
 Jéricho, 310, 338, 344.
 Jérusalem, 21, 73-230-1, 248, 323, 4, 336.
 Jessé, 120.
 Job, 288-9, 290.
 Jonath. b. Yobanan, 217.
 Josaphat, 344.
 Joseph, 240-1.
 Josias, 303.
 Josué (pr.), 68, 307.
 Josué (R.), 73, 18, et s., 277, 340-
 — b. Bethera, 122.
 — b. Gamla, 90.
 — b. Lévi, 64, 68 et s., 302, 338, 344.
 — b. Qorha, 201, 226, 289.
 Jourdain, 124, 299, 300, 306-8.
 Juda et Judan, 8 et s., 232, 238 et s., 333.
 — b. Bava, 213-5, 336-9.
 — b. Bethera, 39, 66, 169, 229, 274.
 — b. Ismael, 72.
 — b. Pazi, 28, 289, 322.
 — b. Schalom, 241.
 — b. Zebida, 305.
 Judée, 66, 179.
 Kaleb b. Heçron, 152.
 — b. Yefouné, 152, 334.
 Karkemith, 253.
 Laban, 299.
 Lamekh, 93.
 Laodicée, 111.
 Lévi b. Heitha, 297, 341.
 — b. Soussi, 6, 262.

- Lewanti, 135.
 Lod, 37.
 Lydda, 218.
 Magaza, 216.
 Malakhie, 338-
 Malhia, 269.
 Man Hawa (M. Hou-
 na), 50
 Marathia, 90.
 Mathnia, 12, 29
 47, 87 et s., 305
 334.
 Médie, 20.
 Méditerranée, 216.
 Megoussath, 124.
 Meir, 52 et s.
 Mena, 46 et s., 293.
 Menahem, 3, 204.
 Mephiboscheth, 32.
 Merodakh, 31.
 Mesa, 20, 283.
 Mesan, 124.
 Miriam, 240.
 Moab, 19, 105, 120,
 302-3.
 Moïse, 68, 93, 177,
 233, 240-2, 287-8.
 Moreh, 300-1.
 Nabuchodonosor,
 260.
 Nahman, 145.
 — b. Jacob, 67, 99,
 204, 341.
 Nassa, 174, 182.
 Nathan (pro.), 338.
 Nathan, 95, 289.
 Nehoria, 32.
 Necibin, 169, 274.
 Nehardea, 219.
 Néhémie (R.), 17,
 85, 287, 339.
 — b. Ouqban, 193.
 Nehoraï, 17.
 Nihab, Saba, 127-8.
 Nikanor, 233.
 Obed-Edom, 72.
 Onia, 125.
 Oschia, 46, 97, 332.
 — b. Saméi, 226.
 Oula b. Ismael, 46.
 Ouqba, 275, 286.
 Palatetha, 238.
 Palestine, 27, 94,
 121-3, 143, 238,
 242, 314, 323.
 Papien, 237.
 Pachos b. Juda, 236.
 Pazi, 344.
 Pachor b. Immer,
 124.
 Pedath, 248, 255.
 Philistins, 239,
 312-8.
 Pinehas (R.), 12,
 40, 145, 285.
 — b. Aboun, 323.
 — b. Yaïr, 101,
 342.
 Pischon, 180.
 Qerobon, 131.
 Qoschesh, 18.
 Qrispi, 5, 166, 242.
 Quietus, 340.
 Redifa, 14.
 Reqem, 19.
 Rispa, 30.
 Romains, 339.
 Ruben, 232, 242.
 Ruth, 120, 159.
 Saba (reine de),
 289.
 Sahora, 107.
 Salomon, 339.
 Samarie, 300, 310.
 Samaritains, 17,
 60, 105.
 Saméi, 9, 27, 125,
 219, 253.
 Samlaï, 234.
 Samson, 237-9.
 Samuel (R.), 43,
 64 et s., 295-6,
 303, 338, 341-4.
 Samuel (pro), 338.
 — b. Abdima, 150-
 2.
 — b. Hiya, 114.
 — b. Isaac, 156,
 226, 256, 282.
 — b. Nahman, 238,
 241, 289, 299,
 306 et s.
 — b. Susarta, 122.
 Sara, 29, 297.
 Saron, 317.
 Schabtaï, 262.
 Schenouya, 20.
 Schescheth, 25,
 203.
 Schezori, 336.
 Schittim, 304.
 Schobakh, 312.
 Scopos, 337.
 Sebouim, 18.
 Sephoris, 13, 19,
 132.
 Sichem, 300-1.
 Sidon, 131, 172.
 Sihlah, 217.
 Sikkhin, 247, 253.
 Simi, 217.
 Simon (R.), 76 et
 s., 257 et s., 338.
 — b. Aba, 8, 111,
 180, 295.
 — b. Aïbo, 160.
 — b. Azai, 73.
 — b. Cahana, 37.
 — b. Eleazar, 17,
 201, 263, 340-1.
 — b. Gamaliel, 105,
 166, 340-3.
 — b. Juda, 74,
 303.
 — b. Lakisch, 5,
 70, et s., 266,
 288, 334.
 — b. Yaqim, 303,
 — b. Yohai, 225,
 244, 325, 331.
 — b. Youssina, 139,
 179.
 — b. Zabdaï, 285,
 308.
 — de Teman, 72,
 74.
 Sinaï, 302-3.
 Sisra, 334.
 Somkos, 66, 154.
 Sunamite (la), 28.
 Tadmor, 19.
 Tahalifa, 290.
 Tamar, 232-3, 238,
 333.
 Tanhouma (R.), 31,
 145, 150, 233,
 251, 285, 303.
 — b. Hiya, 181,
 304.
 Tarfon, 38, 71,
 208-9 et s.
 Tehina b. Peris-
 cha, 335.
 Teman, 72, 74.
 Thel-Arza, 219.
 Tibériade, 238.
 Tigre, 20.
 Timnah, 238.
 Tsartan, 307-8.
 Tsorea, 238-9.
 Tyr, 32, 340.
 Ursicinus, 213, 327.
 Vespasien, 103-4.
 Wanaï, 20.
 Yabné, 115, 380,
 344.
 Yanaï, 9, 145, 253-
 4, 291, 331.
 Yassa, 7, 167, 330.
 — b. Ismael, 113.
 Yohanan (pon), 338.
 Yohanan (R.), 7 et
 s., 282, 291-5.
 — b. Broqa, 93,
 115.
 — b. Dahabaï, 114.
 — b. Nouri, 18,
 49, 154.
 — b. Zaccai, 279,
 288, 335, 342-4.
 Yona (R.), 283.
 Yonathan (R.), 10,
 276, 289, 340.
 Yoschia, 297.
 Yossé, 64 et s., 282,
 306, 342.
 — b. Aboun, 67,
 87, 204, 226 et s.,
 304, 325, 337.
 — b. Godgoda, 194.
 — b. Halafra, 5.
 — Hanina, 4, 74 et
 s., 287-8, 339.
 — b. Juda, 150,
 289, 324, 328.
 — b. Kipar, 137,
 147.
 — b. Nehoraï, 328.
 — b. Yoezer, 335.
 — b. Yohanan,
 335-6.
 — b. Zimra, 95,
 251.
 — Le Galiléen, 159,
 286.
 Youani, 20.
 Zaccai, 87, 106.
 Zakharie (pr.), 338.
 Zakharie (boucher)
 277.
 Zarouq (fleuve), 20.
 Zebida, 145, 232,
 305.
 Zeira, 4, 50 et s.,
 273, 291, 340.
 Zeriqan, 30, 113,
 170-1, 262.
 Ziph, 339.

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 01033 5407



