



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:
Traité Guitin
(fin), Nazir,
Quiddouschin**

Moïse Schwab

210.8
Schwab





LE
TALMUD
DE
JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME NEUVIÈME

Traité Guitin (fin), Nazir, Qiddouschin



PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1887



AVANT-PROPOS

Une nouvelle étape est franchie dans la voie que nous nous étions tracée, peut-être à tort. Cependant, lorsqu'il ne nous reste que deux volumes à publier pour terminer notre tâche, est-ce le moment de jeter encore un regard en arrière?...

Le présent volume termine la troisième section de la *Mischnâ* dite *Naschim* (des femmes).

Il ressemble par le fond au volume précédent; il contient : 1° la fin du traité *Guittin* (des divorces), suite du tome VIII; 2° le tr. *Nazir* (des vœux d'abstinence), fort semblable par le contenu au tr. *Nedarim* (des vœux en général); enfin 3° le tr. *Qiddouschin* (des consécérations en mariage), qui peut servir de pendant au tr. *Kethouboth* (des contrats), du volume précédent.

Dans un manuscrit du British Museum à Londres, contenant le texte arabe du commentaire sur la *Mischnâ* par Maïmonide (*Oriental Manuscripts*, n° 2391), le tr. *Qiddouschin* est loin d'être le dernier; il est suivi du tr. *Guittin*, puis du tr. *Sota* (de l'adultère), qui occuperait à juste titre, il me semble, la dernière place dans la présente section du droit matrimonial.

Quoi qu'il en soit de cet ordre, ou plutôt de ce désordre dans les successions des traités, nous en prenons note pour constater l'incertitude persistante au sujet de cette question de classification. De même, nous relevons un exemple (p. 84), où le rédacteur-compileur du Talmud dit qu'il renvoie au précédent tr. *Nedarim* (I, 1), pour ne pas copier à nouveau un passage du tr. *Nazir* (I, 1).

En dehors de cette question de forme, de disposition matérielle, il faut noter des points d'analogie entre les jurisprudences ordinaires et la jurisprudence rabbinique, pour mieux comprendre celle-ci. Au lieu de chercher ces analogies dans le droit romain seul, contemporain il est vrai de notre texte, mais déjà bien loin de nous, on peut les trouver dans les codes modernes, dans ceux des Mahométans, des Turcs, des Arabes, des Persans, etc. Il faut lire par exemple le « *Minhadj-at-Talebîn* (Guide des zélés croyants), manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafi'i; texte arabe publié par ordre du gouvernement (hollan-

dais), avec traduction et notes par L. W. C. Van de Berg » (Batavia, 1882-84, en 3 vol. in-4°).

Après avoir parcouru ce grand recueil, on ne sera plus étonné de la casuistique du Talmud, et on la trouvera moins fastidieuse. Cette excursion reposera de l'aridité du présent texte, où l'on ne trouve qu'une page digne de remarque touchant la liberté de penser (p. 162), un peu d'*Haggada* (récits légendaires ou discussions d'exégèse), au dernier chapitre du tr. *Nazir*, et à peine quelques aphorismes de morale, à la fin du traité *Qiddouschin*.

LISTE DES MOTS GRECS ET LATINS

ἀναφορά, 29.	νομή, 158.	Cardiacus, 45.
ἀποθηκή, 6.	νόμος, 40.	Chartas, 131, 265.
ἀπορήσε, 264.	παῖδες, 32.	Collare, 40.
ἀσαρία, 201.	παραφέρνα, 30.	Dupondium, 201.
ἀσθενής, 234.	προσβολή, 5.	Hordea, 201.
βέλος, 226.	σύμφωνον, 261.	Litra, 217.
γρώμα, 32.	τετράγωνον, 88.	Nocello, 93.
διαγώνιον, 88.	τήγανον, 39.	Quadrans, 201-2.
έννεάς, 201.	τρίγωνον, 88.	Semis, 201-2.
ἐπιτρόπος, 23.	τριούγιον, 201.	Stola, 54.
ήμίσειμα, 201.	φυκώ, 83.	Strata, 1,50.
ιδιώτης, 230.	χαλκός, 88.	Tabula, 164.
κάρυα ποντικά, 52.	χιθών, 265.	Teruncius, 201.
κιλίκια, 149.	τύπος, 76.	Tremissis, 32.
κορδάντης, 201.	ώνή, 12, 227.	Triclinium, 168.
κρόκος, 159.		Typus, 48.
μέλαθρα, 168.	Cappa, 8.	Vindicta, 8.

TRAITÉ GUITIN

CHAPITRE IV

1. Si un mari envoie un acte de divorce à sa femme par un messenger, qu'ensuite il rencontre en route, ou s'il envoie un second messenger à la recherche du premier, avec l'ordre d'annuler l'acte de divorce, l'annulation est admise. De même, s'il a devancé le messenger auprès de sa femme (pour renoncer au divorce), ou s'il lui a envoyé un autre messenger, en faisant déclarer nul l'acte qu'il lui a envoyé, l'annulation est admise. Mais dès que l'acte de divorce est arrivé aux mains de la femme, les démarches du mari ne servent plus à annuler l'acte.

Cette Mischnâ¹ paraît opposée à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit ailleurs² : L'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires). Toutefois, on peut répliquer ceci (voici en quoi consiste la divergence entre le présent cas et celui d'un mariage devenu nul) : il y a là une gravité spéciale, en raison du crime possible d'adultère ; c'est qu'en envoyant un messenger chargé de porter l'acte de divorce à la femme, celui-ci est tenu de remettre l'acte devant deux témoins, sans que le messenger soit admis à témoigner³. Lorsque (à son tour) le second messenger va annuler l'acte de divorce, il devra remplir son message devant deux témoins, et ce messenger peut compter à titre de témoin. Un mari alla un jour annuler l'acte de divorce qu'il avait envoyé à sa femme ; il rencontra le messenger en route (strata), et lui demanda s'il avait remis l'acte ? Oui, répondit le messenger. Pendant qu'il parle, le mari voit l'acte tomber des mains du messenger, et il lui dit : Ne m'as-tu pas déclaré avoir remis cet acte à ma femme ? C'est vrai, répond le messenger ; seulement, après acceptation, elle m'a chargé de le garder en dépôt. En un tel cas, dira-t-on qu'en raison de la faculté qu'avait le messenger d'effectuer le divorce, on lui ajoute foi, et le mari ne peut plus revenir sur ce fait ? Ou bien, puisque l'acte est encore présent aux mains du messenger, celui-ci ne sera pas digne de foi, et le mari pourra annuler l'envoi ? (Question non résolue). Si le second messenger du mari tombe malade en route, peut-il à son tour constituer un substitut, ou non ? Faut-il l'envisager au point de vue du divorce, ou à celui de la consécration⁴ d'une femme ? Or, voici en quoi consiste

1. Lorsque notre Mischnâ dit de pouvoir annuler l'envoi de l'acte avant que la femme l'ait reçu, il ne s'agit pas d'annuler le divorce même. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 8 (t. 66a) ; B., *ibid.*, f. 59. 3. Il faut, en total, trois présents. 4. Cf. tr. *Guitin*, III, 5 fin (t. VIII, p. 232).

la distinction : N'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on ne peut pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (question non résolue).

2. Autrefois, le mari établissait un tribunal (composé de trois personnes), d'une autre localité, pour annuler l'envoi de l'acte de divorce (sans la présence de la femme). Puis R. Gamaliel l'ancien établit la règle de ne pas agir ainsi, dans l'intérêt de l'ordre régulier du monde ¹. En principe, on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des noms usuels du mari ², avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec la ville où elle se trouve ; plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (en n'importe quel endroit), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch (en permettant d'annuler l'acte de divorce), puisqu'il dit (contrairement à R. Yohanan) ³ : l'homme ne peut pas annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? R. Simon b. Lakisch justifie l'avis de la Mischnâ, en disant qu'elle permet l'annulation par suite de la constitution d'un tribunal, dont le pouvoir a plus d'effet que la faculté d'un particulier. — « Dans l'intérêt des bonnes règles », est-il dit, la procédure fut modifiée. C'est, dit-on au nom de R. Simon b. Lakisch, afin de ne pas exposer la femme (qui, ignorant l'annulation du divorce, se remarierait indûment) à mettre au monde des enfants illégitimes. Selon un autre avis au nom de R. Simon b. Lakisch, on procède ainsi pour que la femme ne reste pas abandonnée et triste. Celui qui exprime cette 2^e opinion craint que la femme suppose une annulation de divorce, qui n'a pas eu lieu, de sorte que la femme resterait à tort isolée. Au contraire, l'auteur de la 1^{re} opinion pense que la femme ne suppose pas l'annulation du divorce, et par suite du nouveau mariage qu'elle est exposée à contracter, il peut naître des enfants illégitimes. Il peut aussi arriver qu'elle suppose le divorce annulé, et bien que l'annulation n'ait pas eu lieu, il en résulte un mariage illégitime, lorsque p. ex. à la suite de l'annulation un autre homme la consacre pour épouse, consécration qui sera effective ; mais comme la femme (supposant l'annulation) n'admet pas ce mariage comme valable, elle attend la mort du premier mari, puis va épouser un troisième : en ce cas, les enfants issus de la dernière union sont illégitimes. R. Mena dit : je me suis rendu auprès d'une compagnie de rabbins, où j'ai entendu R. Jacob b. Aha et R. Imi exprimer au nom de R. Simon b. Lakisch la crainte (qu'à défaut de la procédure en question) il ne survienne des naissances illégitimes. R. Houna dit :

1. A défaut de cette précaution, la femme qui aurait reçu un acte de divorce (annulé à son insu) pourrait se remarier à un autre. 2. S'il a deux noms. 3. Cf. J., tr. *Troumoth*, III, 4 (t. III, p. 34).

même d'après l'auteur de la seconde opinion, disant qu'il a fallu modifier la procédure par crainte de laisser la femme isolée, l'annulation devant deux témoins (sans tribunal) est permise, et des cas d'illégitimité sont à craindre ¹.

En cas d'annulation du divorce selon l'ancien système, qu'y a-t-il à faire, d'après l'avis de R. Gamaliel ? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit ² : En cas d'annulation effectuée du divorce, le fait accompli sera valable, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il n'est pas permis d'annuler seul un acte de divorce, ni même d'ajouter une nouvelle condition à celles qui ont été exprimées. On s'explique bien ce dernier avis (justifié par la supériorité du tribunal) ; mais sur quoi se base l'avis de Rabbi ? Certes, par principe légal, une telle annulation serait valable ; mais ce sont les rabbins qui ont établi la condition de ne pas pouvoir l'effectuer ainsi. Mais est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal ³ ? Non ; seulement cette prescription ressemble à celle de la prise d'olives pour libérer l'oblation sacerdotale sur l'huile, ou de raisins pour libérer de même du vin ; bien que ce prélèvement soit conforme à l'ordre légal, les Rabbins l'ont défendu, pour éviter de frustrer ainsi la tribu sacerdotale ⁴ ; ils ont même dit qu'en cas de fait accompli une telle oblation est nulle. R. Oschia b. Aba répliqua alors à R. Judan Naci : dans la Hagada (conversation) de ton grand-père, qui va chercher de l'exacritude !

« Il établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte » (dit la Mischnâ) ; or il peut arriver que le mari porte le nom Ruben (dans un endroit), tandis qu'il se fait nommer Simon dans un autre ; c'est pourquoi la formule devra dire : « moi un tel, avec tous les surnoms que j'ai. » On a ajouté de plus : si un mari a deux femmes, dont l'une réside en Judée et l'autre en Galilée ⁵, et qu'il porte deux noms, l'un en Judée, l'autre en Galilée, et qu'avec le nom qu'il porte en Judée il dise de répudier la femme qu'il a en Galilée, ou si avec le nom qu'il porte en Galilée il dit de répudier sa femme qui demeure en Judée, la répudiation sera nulle. Par cet enseignement, on sait seulement quelle est la règle lorsqu'en Judée le mari répudie sa femme qui réside en Galilée, ou à l'inverse lorsqu'en Galilée il répudie sa femme résidant en Judée (en raison de la différence des localités) ; mais lorsqu'en se trouvant dans la Judée il écrit l'acte de divorce pour répudier sa femme de la même province, ou si étant en Galilée il écrit pour répudier sa femme de Galilée, la répudiation est valable. R. Ili dit : en principe, il faut pourtant libeller dans l'acte les mots « moi un tel, de la Judée, avec tous les surnoms que j'ai en Galilée, etc. » Lorsque ce mari réside dans une autre

1. Les deux craintes subsistent simultanément, dit le commentaire *Pné-Mosché* ; lorsque la femme supposera l'annulation du divorce, elle restera seule. 2. *Tossefta* à ce tr., ch. 3. 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XV, 3 (t. VII, p. 202). 4. V. J., tr. *Troumoth*, I, 4 (t. III, p. 10). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XIII, 10 commencement (t. VIII, pp. 157-8).

province (ni en Judée, ni en Galilée), il peut répudier la femme en se servant d'un de ses noms quelconques. Toutefois, ajoute R. Yossé, cette latitude n'est admise qu'en cas de fait accompli ; mais en principe on doit suivre l'avis de R. Ili (d'y joindre les mots « avec tous mes autres surnoms »). R. Abin dit : Si dans une autre localité le mari porte un troisième nom, il devra inscrire ses trois noms dans l'acte de divorce.

On a enseigné ailleurs ¹ : On peut écrire un acte de divorce au nom d'un mari, même si la femme n'est pas présente, et de même on dressera pour la femme l'acte d'acquit (le reçu de son douaire) même en l'absence du mari, pourvu que les actes soient ensuite reconnus ; et le mari devra payer les frais de rédaction. On entend par « cette reconnaissance », dit R. Aba, que chacun des intéressés (l'homme et la femme) reconnaisse chaque acte (divorce et acquit). R. Ila, au contraire, dit : Il faut seulement que le mari reconnaisse le divorce, et la femme son reçu. Mais, lui demanda R. Aboun b. Hija devant Rabbi, n'y a-t-il pas à craindre alors que, le mari amenant une autre femme (non la sienne), il la répudie (laquelle pourrait se remarier indûment par ce faux acte) ? Ce n'est pas à craindre, fut-il répondu, en raison de l'attestation des témoins (qui déclareront quel mari elle avait épousé). Mais R. Simon b. Lakisch n'a-t-il pas dit : l'attestation des témoins écrite sur un contrat équivaut à leur confirmation par devant le tribunal ? (Comment donc seraient-ils recevables, plus tard, à déclarer que cette femme avait épousé un autre mari ?) Il y a une distinction à établir, fut-il répondu, en ce que Resch Lakisch parle du cas où les témoins déclarent n'avoir rien signé du tout (alors, leur assertion contraire n'est pas admise) ; ici, au contraire, ils spécifient n'avoir pas attesté tel acte par leur signature, mais tel autre (ils sont en ce cas dignes de foi).

Notre Mischnâ est opposée à l'avis de R. Aba (d'exiger la reconnaissance des deux actes, le divorce et l'acquit), puisqu'elle dit : « En principe on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des deux noms du mari, avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec celui de la ville où elle se trouve » ; or, s'il faut que les deux conjoints reconnaissent chaque acte, à quoi bon imposer la précaution supplémentaire d'inscrire tous les noms, et ne pas se contenter de les modifier ? C'est qu'il y a bien des hommes que l'on reconnaît d'après leur visage à la vue sans savoir leur nom (on peut donc craindre que l'on modifie leurs noms sur le contrat). D'autre part, notre Mischnâ paraît opposée à l'avis de R. Ila (qui dispense de cette double reconnaissance), puisqu'elle dit : « Plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (partout), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles. » N'en résulte-t-il pas que l'on a égard aussi à la reconnaissance de l'acte par la femme ? C'est que notre Mischnâ suppose le cas d'un divorce imposé à la femme (comme elle y est opposée, on craint qu'elle modifie le nom, de façon que l'acte ne se réfère pas à

1. Tr. *Baba bathra*, X, 4 (f. 17').

elle), tandis que l'avis de R. Ila se rapporte à un divorce par consentement mutuel. Selon une autre opinion, on peut ainsi réfuter cette objection : la Mischnâ parle du cas où le divorce est effectué dans d'autres localités (il faut alors que l'acte soit reconnu par les deux conjoints) ; tandis que R. Ila parle d'une répudiation effectuée dans le même endroit. — Quant aux frais de l'acte, il arriva à Doso, frère de Dodo, de répudier sa femme. On soumit aux rabbins le point de savoir à qui les frais incombent : « la femme doit les payer », répondirent-ils ; mais n'a-t-on pas enseigné (plus haut) que le mari les paye ? C'est vrai, dit R. Ila au nom de Samuel, lorsque la femme renonce à reprendre son douaire.

3. Une veuve ne peut se faire payer son douaire sur les biens des orphelins qu'en jurant n'avoir rien reçu de son mari ¹ ; mais on s'était abstenu de déférer à la veuve ce serment ². Aussi R. Gamaliel l'ancien a établi que désormais la veuve puisse se faire payer le douaire qui lui est dû en faisant un vœu ³ sur tel objet que les orphelins voudront. Les témoins doivent apposer leur signature sur l'acte de divorce, règle établie pour l'utilité publique. Enfin, Hillel a établi l'usage du *προσβολή* pour l'utilité publique ⁴.

En principe, elles prêtaient serment à faux et causaient ainsi la perte de leurs fils ⁵, selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge⁶, j'ai frappé vos enfants* (voilà pourquoi R. Simon b. Gamaliel adopta la règle de faire prononcer un vœu par la veuve réclamante) ; en outre, la femme éprouve plus de crainte de violer un vœu qu'un serment (quoiqu'en réalité ce dernier soit plus grave). R. Houna dit : Si le serment est énoncé (même indûment), il est valable (et la veuve a droit au douaire). Rab dit à sa bru (qui se trouvait en ce cas) : Si j'étais moins généreux, je pourrais te réclamer comme étant mon bien jusqu'à la chape que tu portes sur la tête (selon lui, tout ce que la veuve a sur elle entre pour compte du douaire). Samuel au contraire dit : la femme possède à elle les effets qu'elle porte (et ils n'entrent pas en compte du douaire). En effet, une Mischnâ confirme l'avis de Samuel, en disant ⁷ : Celui qui consacre au service du culte, soit ses biens, soit l'équivalent de son estimation, n'englobe dans cette consécration, ni les vêtements de sa femme, ni ceux de ses fils. — R. Houna demanda : Pourquoi a-t-on assigné un temps déterminé ⁸ à la rédaction du divorce ? A cause du fait suivant

1. Aucun plaideur ne pouvait se faire payer des orphelins la dette du défunt, qu'en prêtant serment. Cf., tr. *Kethouboth*, IX, 7. 2. Selon le *Talmud B.*, fol. 35^a, on ne déférait pas de serment à une veuve, pour ne pas l'entraîner à prêter un faux serment. 3. Autre mode de jurer, sous peine que le pain lui soit défendu, ou autre interdit analogue. 4. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 4 (t. II, p. 428). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 95). 6. Littéralement : en vain. Le terme biblique est détourné de son sens pour les besoins de l'exégèse. 7. Tr. *Erakkin*, VI, 5. 8. V. ci-dessus, II, 2.

qui est survenu : Il arriva un jour à quelqu'un qui avait épousé sa nièce (fille de sa sœur) d'apprendre qu'elle allait se prostituer étant en possession de mari ; il s'empressa alors de la répudier (en avançant la date de cet acte), en disant : Mieux vaut qu'elle soit jugée pour le crime d'union illégale à l'état libre, que d'être condamnée pour adultère. — ¹.

4. Si l'esclave qui a été emmené prisonnier par des païens est ensuite racheté par des Juifs, il doit servir lorsqu'on l'a racheté comme esclave ; mais il est libre, si on l'a racheté pour le rendre libre. R. Simon b. Gamaliel dit que même au dernier cas il doit servir.

Si un individu a désigné son esclave comme hypothèque, ἀποθήκη, à son créancier, puis l'a affranchi, légalement l'esclave ne doit rien ; mais pour éviter les inconvénients, le maître est tenu de l'affranchir, et l'esclave s'engage par acte à payer sa valeur. R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas l'esclave qui s'engage dans l'acte, mais celui qui l'a affranchi.

R. Abahou dit au nom de Hiskia : il serait juste que même l'esclave racheté comme tel ne serve plus (il devrait être libre pour celui qui l'a racheté, l'ancien maître n'y ayant pas renoncé) ; seulement, on l'a de nouveau assujéti au service, afin de ne pas encourager l'esclave à se jeter au milieu de troupes étrangères dans l'espoir d'échapper plus tard de captivité et de devenir libre (il sera donc réintégré dans l'esclavage, même en cas de rachat par autrui). En effet, dit R. Zeira, un enseignement (Braïtha) confirme cet avis en disant ² : L'esclave racheté comme tel reste soumis au service, et son premier maître remboursera le montant à celui qui l'a racheté, sauf à le libérer ensuite s'il le veut. En cas de rachat pour le rendre libre, l'ancien esclave ne sera plus astreint à servir, et son premier maître ne devra rien. Or, il est seulement question là de son maître (seul autorisé à rembourser la dépense, afin de reprendre ainsi son esclave), non d'autrui (donc, jusqu'à remboursement, l'esclave reste soumis à qui l'a racheté). R. Ila dit au nom de R. Yossé : il serait juste que même en cas de rachat d'un esclave pour le rendre libre, celui-ci doive rester soumis au service du premier maître (qui n'y a pas renoncé) ; seulement, on l'a dispensé du service pour ne pas laisser répandre de bruit calomnieux sur des gens libres (en les laissant redevenir esclaves). De même (par le même motif), dit R. Yossé, R. Simon Gamaliel est d'avis qu'en tous les cas (soit en cas de rachat comme esclave, soit pour la libération), l'esclave devra rester soumis au service ; car, selon lui, les Israélites sont aussi bien tenus de racheter les gens libres que les esclaves (il n'y a donc pas à craindre que l'on veuille se soustraire au devoir du rachat). Le préopinant, au contraire, est d'avis qu'il est seulement obligatoire de racheter les gens libres,

1. Suit un passage traduit, tr. *Schebiith*, X, 3 (t. II, pp. 28-9). 2. Tossetta à ce tr., ch. 3.

non les esclaves (il peut donc arriver que l'on néglige ces derniers, si l'on n'a pas l'espoir d'être remboursé par le premier maître en cas de libération). R. Jacob b. Idi dit au nom de Resch Lakisch, que l'avis de R. Simon b. Gamaliel l'emporte comme règle.

R. Simon dit au nom de Josué b. Lévi que R. Yossé b. Saul a dit au nom de Rabbi : après que l'on a déclaré renoncer à son esclave (ce qui équivaut à l'abandon), il n'est plus permis de le soumettre à l'esclavage, et il est bon de lui remettre un acte d'affranchissement pour le libérer complètement. Comme R. Yoḥanan l'entendit, il dit : R. Josué b. Lévi m'a enseigné une bonne règle (d'exiger en ce cas un acte d'affranchissement pour l'esclave) ; car on déduit la nécessité de cet acte par analogie avec l'acte de divorce pour répudier une femme. Or, comme la femme n'est pas libérée de la puissance maritale par simple renonciation, et elle a besoin d'un acte de divorce pour être libre ; de même il ne suffit pas pour libérer l'esclave que son maître ait renoncé à lui, et il faut lui remettre un acte d'affranchissement. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : Si un esclave, pris comme captif, a pu s'échapper et retourner chez son maître (qui aura renoncé), celui-ci n'a pas le droit de l'assujettir à nouveau, et il devra lui rédiger un acte d'affranchissement. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un maître a déclaré son esclave abandonné, il ne lui sera plus permis de le faire servir, mais il n'est pas tenu de lui remettre un acte d'affranchissement. Quoi ! lui objecta R. Zeira, tous admettent (par analogie) que cet acte est obligatoire, et tu prétends en dispenser le maître ! Et l'on ne saurait invoquer le fait qu'en un tel cas d'abandon le maître ne peut pas empêcher cet esclave de participer à l'agneau pascal ; car cette incompétence a pour base l'interprétation de ce verset (Exode, XII, 44) : *Quant à l'esclave homme acheté à prix d'argent, circon-cis-le ; alors il pourra en manger ; lorsqu'il sert son maître, celui-ci peut l'empêcher de manger l'agneau pascal ; mais dès que l'esclave ne le sert plus, il ne peut plus en être détourné.*

Si le maître a crevé les deux yeux de l'esclave à la fois, ou lui a fait tomber deux dents d'un coup, l'esclave deviendra de ce fait pour ainsi dire deux fois libre : il commencera par devenir libre ¹, et, de plus, recevra une somme d'argent de son maître (pour le second dommage). Ce second avantage, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, est justifié d'après celui qui dit ² que l'esclave ayant perdu un œil ou une dent du fait de son maître est libéré, sans obligation pour ce dernier de lui remettre un acte d'affranchissement (il est donc juste que, pour le second dommage subi, l'esclave soit en outre payé) ; mais d'après l'avis contraire, qui exige la remise d'un tel acte pour qu'il y ait libération, on ne s'expliquerait pas la cause du paiement supplémentaire. On sait ainsi quelle est la procédure pour la libération en cas de perte d'une dent ou d'un œil ; mais d'où sait-on que l'esclave devient libre (même sans lettre

1. Pour avoir fait perdre une dent ou un œil à un esclave, le maître lui doit la liberté (Exode, XXI, 26). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, t. 24.

d'affranchissement¹, *manumissio*, soit par le fait d'avoir pu se coiffer d'une capote, *cappa*², soit quand la *vindicta* a eu lieu³, soit quand l'esclave en appelle à un acte du gouvernement? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. XXI, 6); *il le renverra en liberté*, redondance finale applicable aux causes précitées de libération. Quelle sera la règle au sujet des enfants de l'esclave ainsi libéré? Les enfants de celui qui a été libéré pour perte d'une dent ou d'un œil restent esclaves (ils ne bénéficient pas de la compensation pour dédommagement d'un mal physique); mais les enfants de celui qui a été libéré par un acte volontaire, auquel par conséquent le propriétaire a renoncé, seront aussi déclarés libres. Au contraire, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'inverse semble plutôt juste : les enfants de celui qui est libéré pour avoir perdu une dent ou un œil, par conséquent libéré en vertu d'un texte de la Loi, doivent également devenir libres; tandis que les enfants de l'esclave auquel son maître a renoncé de plein gré, libération non prévue par un texte légal, doivent en conséquence rester en la possession facultative du maître.

Un prosélyte étranger meurt sans laisser d'héritier (de sorte que ses biens restent abandonnés); parmi les biens qu'il a laissés et dont un israélite s'est emparé⁴, il se trouve des esclaves, soit adultes, soit enfants, ils seront avant tout déclarés libres (c'est le premier effet de l'abandon des biens). Aba Saül dit : les esclaves adultes deviendront libres, non les jeunes. Pourquoi cela? Parce que l'affranchissement a eu lieu par le fait du décès de leur maître (et lorsqu'aussitôt après, un israélite s'en est emparé, il en a pris possession). Mais alors il devrait en être de même pour les grands? C'est que, dit R. Aba, les grands possèdent l'intelligence nécessaire pour s'acquérir eux-mêmes lors de l'abandon, et de ce fait ils ont été libérés, tandis que les enfants n'ont pas cette faculté et ne bénéficient pas de la libération. R. Josué b. Lévi dit que l'avis d'Aba Saül sert de règle. Est-ce que R. Josué b. Lévi ne se contredit pas lui-même? Plus haut, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi et R. Yossé b. Saül au nom de Rabbi disent que si un maître a renoncé à un esclave (s'il a supposé ne plus l'avoir), il ne pourra plus le contraindre au service (sans distinguer entre le petit et le grand, l'abandon sera effectif; pourquoi donc adopte-t-il l'avis d'Aba Saül, de maintenir comme esclaves les jeunes, malgré leur abandon)? Ce qu'a dit R. Josué b. Lévi, fut-il répondu, se rapporte au point de vue de l'esclavage (qui, depuis l'abandon, cesse d'avoir lieu), mais ce qui n'a pas été donné (l'acte d'affranchissement) continue à manquer; or, il n'est pas dit d'adopter la règle au point de vue de l'esclavage, mais seulement d'admettre l'avis d'Aba-Saül (en ses diverses conséquences, avec distinction moti-

1. Selon l'explication du Rab. Jastrow, dans la *Revue des études Juives*, 1883, t. VII, pp. 150-1. 2. Ou *Pileus*, emblème de la liberté, selon Smith, *Greek et roman Antiquities*, s. v., et *ibid.* 3. C'est-à-dire, quand il a fait en forme légale la déclaration d'usage devant un magistrat. Le terme corrompu du texte jérusalémite a été corrigé, d'après le *Talmud babli*, par M. Jastrow. 4. Cf. J., tr. *Pesahim*, II, 2 (t. V, p. 24), et tr. *Bara bathra*, IX, 1 (f. 16').

vée entre les adultes et les enfants). Reste toujours cette question : si l'esclave estropié a encore besoin d'affranchissement pour être libéré, pourquoi établir ici la distinction entre l'adulte (qui peut disposer de lui-même) et l'enfant (qui ne le peut pas)? Or, nous avons entendu dire par R. Yoḥanan que R. Josué b. Lévi a enseigné une bonne règle¹? Oui, mais il n'a pas dit pour cela d'adopter l'avis d'Aba-Saül. La servante de Raba b. Zoutra s'étant enfuie, celui-ci renonça à elle (en fit abandon dans sa pensée), mais il alla consulter R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi pour savoir quel sera son droit si elle revient : il ne pourra plus l'astreindre à l'esclavage, lui fut-il répondu. Faut-il pourtant lui écrire un acte d'affranchissement? Si tu l'écris, fut-il répondu, tu feras bien. — R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossé : le fait du mariage d'un esclave avec une fille libre en présence de son maître (avec son consentement) entraîne son affranchissement (en consentant à une telle union, le maître l'a pour ainsi dire libéré). Justement hier, dit R. Yoḥanan, j'étais assis à étudier l'enseignement où il est dit que si un maître rédige un contrat de mariage pour son esclave qui doit se marier, ou un acte promettant d'épouser sa servante, selon Rabbi, la consécration sera effective ; mais selon les autres sages, elle ne le sera pas. Or, le docteur précité (R. Ismaël b. R. Yossé) admet comme Rabbi la validité d'une telle acquisition (qui implique l'affranchissement de l'esclave)—².

5. Si un individu est à moitié esclave et à moitié libre³, il servira un jour son maître, et il sera libre un jour ; c'est l'opinion de l'école de Hillel. L'école de Schamaï dit : Vous avez bien défendu les intérêts du maître, mais non pas ceux de l'esclave ; il ne peut pas épouser une femme libre, car il est à moitié esclave ; il ne peut pas épouser une esclave⁴, car il est à moitié libre⁵. Restera-t-il célibataire? Mais le monde n'a été créé que pour la reproduction ; car il est écrit : « Dieu n'a pas créé le monde pour qu'il reste désert, mais pour qu'il soit habité » (Isaïe, XLV, 18). Il faut donc, pour l'utilité publique, forcer le maître à l'affranchir, et l'esclave s'engagera par acte à payer au maître la moitié de sa valeur. L'école de Hillel finit alors par adopter l'opinion de l'école de Schamaï⁶.

Comment est-il possible qu'un individu soit à moitié esclave et à moitié libre?

1. Puisque celui-ci exige l'acte d'affranchissement par analogie avec le divorce, on devrait — comme pour la femme — ne pas distinguer entre l'esclave adulte et l'enfant. 2. Suit une page traduite au tr. *Pesahim*, II, 2 (t. V, p. 24). 3. Si p. ex. 2 frères ont hérité un esclave, et l'un d'eux l'a affranchi. V. tr. *Edouyoth*, I, 13. 4. Les esclaves pouvaient donc contracter entr'eux de véritables mariages. 5. Cf., tr. *Qiddouschin*, I, 3. Cette dernière phrase incidente (ou explicative) manque dans le texte jérusalémitte. 6. Le comment. de R. Ascher cite ici un passage (B., f. 43^a) d'où il résulte que le fils naturel est un héritier, puis un autre passage (B., tr. *Yebamoth*, f. 22) concluant qu'un *Mamzer* (bâtard) hérite aussi.

On peut expliquer ce cas de deux façons¹ : Ou bien il est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit (dans une Braïtha) qu'il est permis d'affranchir son esclave à moitié ; ou bien, il est conforme à l'avis de tous (sans conteste) s'il s'agit de l'esclave de deux associés dont l'un a affranchi l'esclave pour sa part. Lorsqu'un tel individu trouve un objet perdu au jour où il appartient à son maître, la trouvaille appartiendra au maître ; si c'est au jour où il dispose de lui-même la trouvaille lui appartiendra, car au lendemain tout ce qu'il fera (le jour entier) sera pour son maître². Lorsqu'il a consacré une femme au jour où il dépend de son maître, le mariage est sans valeur ; mais s'il s'est marié au jour où il s'appartient, l'union sera valable. Cependant, R. Hya au contraire a dit au nom de R. Yoḥanan³ que le mariage contracté par l'homme à moitié esclave et à moitié libre est sans valeur, et de même la répudiation faite dans ces circonstances est nulle. — On a enseigné ailleurs⁴ : « Il n'est pas d'usage de se marier aux jours de demi-fête ». Sur quoi Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que les mariages sont interdits à ce moment pour ne pas nuire à la multiplication de l'espèce humaine (si c'était permis alors, on ajournerait tous les mariages à la demi-fête). On demanda en présence de R. Yossa si un esclave peut se marier à cette époque ? On déduit la réponse, dit-il, de l'enseignement précité (disant d'affranchir tout à fait l'esclave à moitié libre, pour qu'il puisse se marier) ; or, le monde a été créé en vertu du principe biblique de se multiplier, et R. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que tout individu soumis à ce devoir de propagation ne pourra pas se marier à l'époque des demi-fêtes.

6. Si un individu vend son esclave à un païen, ou à un homme qui va le conduire à l'étranger, l'esclave devient libre⁵.

(7) On ne donne pas pour racheter les prisonniers⁶ plus qu'ils ne valent ; c'est une mesure d'utilité publique. On ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique⁷. R. Simon b. Gamaliel dit : C'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont déjà retenus en prison⁸.

6 (7). On n'achète pas de livres (de l'Écriture-Sainte), de philactères ou de *mezouoth* aux païens à un prix qui dépasse leur valeur ; c'est aussi un précepte d'utilité publique⁹.

La vente d'un esclave à un païen, même en Palestine, entraîne la libération à titre d'amende. Comment l'affranchissement sera-t-il effectué ? Le premier

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (t. 60a). 2. Il n'a donc pas, — le jour où il est libre, — à partager le profit de sa trouvaille. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 fin (t. V, p. 124). 4. Tr. *Mo'ed Qaton*, I, 7 (t. VI, pp. 310-11). 5. La loi rabbinique le libère, pour lui éviter les mauvais traitements probables des païens. 6. Quoique ce soit l'œuvre la plus méritoire, dit le *Talmud B.*, *Bava bathra*, f. 8a. 7. S'ils se sauvaient, les païens maltraiteraient d'autant plus les prisonniers qu'ils prendraient une autre fois. 8. Même motif que celui de la note précédente. 9. De crainte d'abus, comme pour le rachat des prisonniers.

maître devra restituer à l'acquéreur le montant perçu, et le second maître à son tour opérera l'affranchissement. Est-ce qu'en cas de cession de l'esclave hors de la Palestine, même à un Israélite, il y a lieu de punir aussi le premier maître ? Ne pourrait-on dire que si le second maître a connu la provenance de l'esclave, il doit prendre part à l'amende (payer la moitié de la valeur, en libérant l'esclave), mais au cas contraire (s'il l'ignorait) le premier maître restituerait le total de la somme touchée, et le second effectuerait la libération ? (Question non résolue). Si le contrat de vente dit : « Moi, un tel, fils d'un tel, je vends mon esclave un tel, à Antioche (au dehors) », l'esclave sera de ce fait affranchi ; mais si à ladite localité on joint les mots « qui est à Lod », l'affranchissement n'aura pas lieu¹. On a enseigné : l'esclave peut suivre son maître hors de la Palestine² ; par conséquent, si le maître l'a vendu au dehors, cette vente sera effective (non suivie de la libération). Mais si le départ a eu lieu à condition de rentrer en Palestine, on contraint aussitôt le maître à ramener l'esclave, de même que si la condition a été faite de ne pas retourner, on ne contraint pas le maître à ramener l'esclave. Si l'esclave s'est enfui du dehors, le maître a le droit de le ramener au dehors (où l'esclave se trouvait d'abord) ; si au contraire l'esclave a fui en Palestine pour l'extérieur (puis est revenu à l'intérieur), selon R. Yoschia au nom de R. Hiya le grand, le maître a le droit de ramener l'esclave même au dehors. R. Oschia Rabba (le grand) est du même avis ; selon R. Morenos, fils de R. Oschia Rabba, le maître n'a pas ce dernier pouvoir. R. Zeira dit que ces deux opinions ne sont pas opposées entre elles : la première se réfère à l'esclave habitué à s'enfuir (pour le punir, on autorise son maître à le ramener) ; l'autre avis dit que le maître n'a pas cette latitude, parce qu'il s'agit d'un esclave non enclin à fuir (et l'esclave une fois dehors est proclamé libre). R. Yossé explique cette divergence d'avis comme suit : la première opinion autorise le maître à ramener l'esclave, parce qu'étant aussi au dehors il n'en a pas perdu la possession ; l'autre avis le défend au maître, parce que ce dernier a perdu un moment son esclave (qui avait quitté son domaine).

Comme la Mischnâ dit en quels cas de vente d'un esclave celui-ci devient affranchi, ne pouvait-elle dire qu'il est permis au maître de le céder, si d'avance il établit la condition d'une vente temporaire ? Non, une telle condition n'étant possible qu'avec les grands, non avec les petits, c'est toujours défendu. Pourquoi, au sujet des petits, ne pas établir la condition avec le second maître ? C'est possible seulement lorsque ce maître sera un israélite, non avec un païen (et par suite l'affranchissement aura toujours lieu). R. Tabla céda son esclave et conditionna avec le second maître de pouvoir reprendre son esclave à un moment donné (contre remboursement). R. Isaac le forgeron avait des esclaves, qui s'enfuirent dans des villages (au dehors). Il vint demander à R. Imi

1. Il est permis de supposer que l'acquéreur laissera l'esclave à Lod, sis en Palestine. V. Tossefta au tr. *Aboda sara*, ch. 4. 2. Malgré la défense générale contraire. V. tr. *Kethouboth*, XIII, 11.

s'il est permis de les vendre là et de les reprendre plus tard (lorsqu'il aura les moyens) ? Si l'esclave a fui vers Oni ¹, lui fut-il répondu, il sera interdit de le livrer à son maître ; si l'esclave a fui vers Anteris (qui n'appartient pas à la Palestine), on pourra le rendre au maître ; si enfin l'esclave s'est enfui à Aparchoris, la question est douteuse (la localité offrant des doutes par sa situation limitrophe). La servante de R. Aba b. Ada s'enfuit à Cilicia ; celui-ci consulta R. Mena sur son droit, et R. Mena lui répéta la règle émise par R. Imi. — « On ne donne pas pour racheter les prisonniers plus qu'ils ne valent ; c'est une règle d'utilité publique ; on ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique. R. Simon b. Gamaliel dit : c'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont retenus en prison, » pour que ceux-ci ne soient pas enchaînés (et ne souffrent pas davantage). On a enseigné ² qu'il ne faut pas acheter d'un païen des livres de la Loi, des phylactères, et des *mezuzoth*. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à un païen de Sidon de vendre ces objets, et comme le cas fut soumis aux sages, ils permirent de lui acheter ces objets religieux ? C'est que, dit R. Samuel b. Nathan au nom de R. Hama b. Hanina, il s'agit d'un prosélyte devenu juif qui a retourné plus tard à son mal (parmi les païens).

7. Celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer à son sujet un bruit fâcheux (peut-être calomniateur) ne pourra plus la reprendre, et il en est de même s'il l'a repoussée parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère. R. Juda dit : s'il s'agit d'un vœu dont beaucoup de personnes ont connaissance, le mari ne pourra pas reprendre la femme répudiée ; mais si ce n'est pas à la connaissance de plusieurs personnes, le mari peut la reprendre. R. Meir dit : pour tout vœu qui exige l'investigation d'un sage, le mari ne pourra pas la reprendre ; lorsque cette investigation n'est pas nécessaire, le mari peut revenir sur sa détermination. R. Eléazar ajoute ³ : les sages n'ont défendu le premier cas qu'à cause du dernier ⁴. Sur ce, R. Yossé b. Juda raconta qu'à Sidon quelqu'un dit à sa femme : « que tout me soit interdit, si je ne te répudie pas, » et bien qu'il l'eût en effet répudiée, les sages lui permirent de la reprendre. D'ordinaire, cette reprise est interdite, par précepte d'utilité publique.

On a enseigné ⁵ : pourquoi les sages ont-ils dit que « celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer sur elle un bruit calomniateur ne pourra

1. Cette localité appartient à la Palestine, observe J. Lévy, *s. v.* Les commentateurs prennent le mot ONI (= *ὄνη*) dans le sens de *contrat*. 2. J., tr. *Aboda zara*, II, 2, fin (f. 41*). 3. Cf., tr. *Kethouboth*, VII, 9. 4. En cas d'enquête du savant, nul préjudice ne peut arriver à la femme. Ceci n'est à craindre que lorsqu'il n'y a pas d'enquête, le mari peut alors arguer que s'il avait su pouvoir annuler le vœu de sa femme, il ne l'aurait pas répudiée. 5. Tossefta à ce tr., ch. 3 ; cf. ci-après, § 8.

plus la reprendre » ? C'est qu'après une telle répudiation, la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; lorsqu'au bout de quelque temps le premier mari reconnaît la fausseté de la calomnie, il peut s'écrier : « Si j'avais su que la calomnie est fausse, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle ». A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par la nullité conséquente du second mariage, les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). D'autre part, on a enseigné : il a été dit aussi que « si le mari a repoussé sa femme parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère, il ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; lorsqu'après un laps de temps le premier mari s'aperçoit de la nullité du vœu, il peut s'écrier : « Si j'avais connu la nullité du vœu, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions, il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir).

Quant à l'avis exprimé par R. Méir dans notre Mischnâ, R. Zeira dit : le mari n'a dû certes chercher qu'un prétexte à répudier sa femme, puisqu'il s'agit d'un vœu pour lequel il n'est pas besoin de l'investigation d'un sage (le mari pouvait donc l'annuler). De même (sur l'avis de R. Juda dans la Mischnâ), R. Zeira dit : il semble prouvé que le mari a dû seulement chercher un prétexte à répudier sa femme, car il s'agissait d'un vœu qui n'était pas connu de beaucoup de personnes (et le mari avait la faculté de l'annuler). Or, R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue¹. En réalité, il serait juste que, même à cause d'un vœu exigeant l'enquête d'un savant, le mari puisse reprendre sa femme, car l'intervention d'un sage fait disparaître² le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé) ; seulement, on a interdit la reprise de la femme à la suite d'un vœu qui n'exige pas cette enquête, à cause du vœu qui l'exige.

8. Celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre, selon R. Juda ; les autres sages le permettent. Si après avoir épousé un autre dont elle a des fils elle réclame au 1^{er} mari le douaire, (auquel elle n'avait pas droit comme femme

1. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98) ; tr. *Qiddouschin*, II, 5 (t. 62).
2. J., tr. *Nedarim*, VI, 8 (t. VIII, p. 204).

stérile répudiée), selon R. Juda, le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que de parler inconsidérément¹ »

9. On ne rachète pas aux païens celui qui se vend à eux lui-même avec ses fils ; mais, après la mort du père, on rachète ses enfants (non responsables de cette cession). Si, après la vente d'un champ à un païen, un israélite le rachète de ce dernier, l'israélite offrira les prémices au Temple ; c'est un précepte d'utilité publique².

On a enseigné : aux termes de la Mischnâ, « celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; après ce fait (en opposition complète avec la présomption de stérilité), le premier mari peut s'écrier : « Si j'avais su que ma femme puisse enfanter, je ne l'aurais pas répudiée, m'eût-on encore donné cent maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). — Quant à l'avis contraire des autres sages, dit R. Zeira, il est basé sur ce qu'évidemment le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme ; car bien des femmes ainsi constituées se marient, et par la satisfaction qu'elles donnent au mari, celui-ci les garde pour épouse. Comment se fait-il que R. Juda, après avoir dit d'abord : « le mari ne pourra pas la reprendre », dise à la fin que le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément » ? (Comment cette reprise serait-elle possible ?) En effet, dit R. Yoħanan, ce n'est pas le nom de R. Juda qu'il faut lire à cette fin, mais celui de R. Méir. Aussi, l'on a enseigné au nom de R. Méir que le mari peut (en cas de revendication du douaire), objecter à la femme : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément. »

La Mischnâ (§ 9, disant de « ne pas racheter celui qui s'est vendu lui-même ») parle de celui qui s'est vendu pour la seconde fois ; mais, lors d'une première vente, on le rachète. Toutefois, celui qui s'est vendu aux Lydiens³, même pour la première fois, ne devra pas être racheté. Ainsi, il est arrivé que quelqu'un s'est vendu à ces gens ; on communiqua le fait à R. Abahou, pour savoir ce qu'il décide : que voulez-vous, dit-il ? C'est peut-être pour se subvenir qu'il a agi ainsi⁴. — 5.

1. Si j'avais su avoir à te restituer ton douaire, je ne t'aurais pas répudiée ; et l'acte de divorce devenant nul, les enfants seront nés illégitimes. 2. Il ne faut pas s'habituer, en Palestine, à céder le sol aux païens, mais s'efforcer de le reprendre en cas d'aliénation. 3. En raison de leur gourmandise, les païens de Lydda passaient pour anthropophages. 4. Il faut donc le racheter. 5. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, V, 9 (t. II, p. 186).

Si quelqu'un a acheté de son prochain un champ pendant l'année de jubilé, selon R. Ila, il a acquis en même temps le sol ; selon R. Aba b. Mamal, il ne l'a pas acquis (il n'aura que les produits). Mais, objecta R. Aba b. Mamal à R. Ila, puisque, selon toi, l'acquisition du sol est faite en même temps, est-il loisible à l'acquéreur de creuser dans le sol des fosses, des puits, et des cavernes ? Non, répondit R. Ila, parce que le texte biblique dit (Lévit. XXV, 27) : *Il rentrera dans son bien* ; l'acquéreur devra rendre le sol dans son premier état. R. Jacob b. Aha exposa la question précédente devant R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ignorant que c'est déjà un objet de discussion entre eux. Or, selon R. Yoḥanan, l'acquéreur d'un champ en l'année du jubilé devra offrir les prémices et faire la lecture du passage biblique¹ qui accompagne cette offre (étant censé avoir acquis le sol même) ; selon R. Simon b. Lakisch, il sera dispensé de cette offrande. R. Éléazar b. R. Yossé dit au nom de R. Yossa : tous reconnaissent que cet acquéreur devra offrir les prémices ; il n'y a de désaccord qu'au sujet de la lecture biblique : selon R. Yoḥanan, l'offrande sera accompagnée de la lecture ; selon Resch Lakisch, elle ne sera pas accompagnée de la lecture.

CHAPITRE V

1. Ceux qui réclament pour un dommage (que l'animal d'un individu leur a causé) peuvent se faire payer du meilleur des champs² ; les créanciers seront payés par la classe moyenne des champs ; enfin la femme qui réclame le douaire ne peut prendre que de la classe inférieure. R. Simon b. Gamaliel³ dit : la femme qui réclame le douaire peut également se faire payer de la classe moyenne.

Par raisonnement à fortiori déduit « des dommages », on sait que les réclamations pour consécration au culte sont payables par les meilleurs champs. R. Aba b. Papi dit devant R. Yossé : à quel cas s'applique cette déduction ? On ne saurait l'appliquer à l'appropriation équivalente au dommage sacré, puisqu'il a été enseigné⁴ : On déduit de l'expression biblique *s'il a frappé le bœuf de son voisin* (Exode XXI, 35) que la pénalité en question n'est pas applicable au bœuf consacré ; il ne saurait s'agir non plus d'un dommage corporel, puisque R. Ḥiya a enseigné⁵ que l'on tient compte des dommages à l'égard d'un particulier, non envers le culte du Très-Haut. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas suivant : Quelqu'un s'engage à payer cent Maneh au culte ; il ne faut pas croire alors que le Trésor sacré passe pour un simple

1. Deutéron. XXVI, 3 à 10 ; tr. *Biccourim*, I, 1. 2. Il y avait 3 classes de champs, les meilleurs, les moyens, les pires ou inférieurs. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XII, 4. 3. L'édition de la Mischnâ selon le *Talmud Babli* a : R. Meir. 4. Tr. *Bava Qamma*, IV, 3. 5. Tossefta, *ibid.*, ch. 4.

créancier, qui fait payer par la classe moyenne des champs ; c'est pourquoi il a été dit : « Ceux qui réclament pour un dommage peuvent se faire payer par le meilleur des champs », et à plus forte raison il en est de même pour les consécration. On a enseigné que R. Hiya dit¹ : soit pour un dommage entier qui est survenu, soit pour un demi-dommage, on se fait rembourser à l'aide des biens hypothéqués (des meilleurs). On comprend cette remarque pour un dommage complet (que l'on pourrait supposer équivalent à une simple créance) ; mais comment l'expliquer pour un demi-dommage (accompli p. ex. par un bœuf inaccoutumé à frapper), puisque ce dommage devra être réparé par le corps même qui a frappé ? On peut l'expliquer, répond R. Yossé, en disant qu'il s'agit d'un bœuf innocent jusque-là, qui a frappé, et que son maître a vendu ; or, à la suite de cette vente valable, l'individu lésé a recours sur l'acquéreur, en raison de son droit primordial d'hypothèque sur l'animal. Les rabbins de Césarée répondent autrement : il s'agit du cas où l'animal a été saisi pour paiement d'une dette (après un procès). Mais alors la réclamation devra seulement s'adresser aux biens moyens (comme pour une simple dette) ? Comme le principe du paiement d'un dommage se traite sur le pied du meilleur champ, il en sera de même ici (malgré l'immixtion d'une autre dette).

Il est dit des dommages (ibid. XXII, 5) : *il paiera avec le meilleur de son champ* ; le possessif sert à exclure en ce cas les champs d'autrui, ou l'hypothèque sur les meilleurs biens, et du terme *sa vigne* on conclut à l'exclusion de la sainteté (non plus payable de cette façon). A quel cas se réfère ce dernier sujet d'exclusion ? Ce ne saurait être lorsqu'après avoir causé un dommage le propriétaire consacre sa vigne au culte, puisqu'il a déjà été enseigné² : lorsque quelqu'un a consacré au culte 90 Maneh et que d'autre part sa dette s'élevait à cent Maneh, il faudra ajouter un dinar pour racheter ces biens, engagés au préalable, soit pour dette, soit pour douaire (donc une dette antérieure prime la consécration, sans que le dommage subi équivaille à une simple créance) ; et l'on ne saurait non plus supposer le cas d'une consécration de la vigne, avant d'avoir causé le dommage, puisque l'on sait déjà (selon l'énoncé ci-dessus) qu'en vertu des termes *le bœuf de son prochain*, la pénalité prévue par le texte biblique est inapplicable à la sainteté. De quel cas donc s'agit-il ? Il est possible, répond R. Judan, que l'on ait eu en vue un bœuf déjà consacré qui passait sur le champ d'un simple particulier (si là ce bœuf en a blessé un autre, le maître sera dispensé du paiement). Mais, lui objecta R. Mena, nous parlons forcément d'un sol consacré (l'exclusion à déduire de l'expression *sa vigne* se réfère à la sainteté) ; comment donc supposer que le bœuf consacré se trouvait dans un champ profane ? C'est donc qu'il s'agit de quelqu'un qui s'est engagé à payer cent Maneh au trésor sacré, dette qu'il ne peut acquitter qu'en cédant sa vigne ; puis son bœuf est allé en blesser un autre dans un autre champ : on aurait pu croire, comme en présence de dommages constatés, d'une part, et d'une dette verbale contractée

1. Tossefta au tr. *Kethouboth*, ch. 2. 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3.

devant témoins d'autre part, la réclamation pour dommages prime la dette, qu'il en serait de même ici, et qu'en conséquence ici aussi la réclamation pour dommage prime la consécration; c'est pourquoi il a fallu dire que, par l'expression *sa vigne*, on exclut la sainteté (lorsque celle-ci a des droits à la première hypothèque, elle passe avant tout).

L'expression *son champ* sert à exclure les biens mobiliers, et par le terme *sa vigne* on exclut le bien qui doit survenir (futur), comme celui que l'on a déjà en sa possession. Ainsi, la 1^{re} déduction s'applique à ceux qui, au premier moment, ne veulent pas accepter de biens mobiliers en paiement lorsqu'il y a un bien foncier (fût-il consacré). Cette règle est conforme à l'enseignement qui dit : par le texte biblique (le terme *champ*), on sait que l'on paie le dommage par le sol, et l'on sait, en outre, qu'il est loisible de le payer par de l'argent, en vertu de ces mots (ibid.) : *Il rendra l'argent à ses maîtres*. Or, on ne saurait dire que le paiement par le sol est indispensable (au besoin, l'argent sera aussi valable), ni prétendre que l'argent sera l'élément essentiel présenté en dédommagement (sans la faculté d'échange); sans quoi, les rabbins l'y contraindraient en principe. Cependant, on sait le contraire, et l'on assigne seulement des terres, pour réclamations de dommage, si le débiteur en a (donc l'échange d'argent en biens-fonds n'est pas indispensable). La 2^e déduction consiste en ce que, par le terme *sa vigne*, on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession. Il s'agit p. ex., dit R. Eleazar au nom de R. Nissa, du cas où le père a creusé une fosse, la cause première d'un dommage effectué par le fils du vivant de son père (alors que le fils était insolvable), puis le père en mourant laisse des biens à son fils : il ne faut pas croire alors que les biens de cette succession sont d'avance hypothéqués au profit de l'individu lésé; c'est pourquoi il est dit : par l'expression *sa vigne*, on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession.

Pour le « meilleur champ » et « la meilleure vigne » à payer, on estimera les biens de celui qui a lésé, dit R. Ismaël; selon R. Akiba, on estimera les biens de celui qui est lésé. Contre cet avis de R. Akiba, il fut objecté : comment se fait-il que l'on tienne compte, selon lui, des biens du lésé qu'il s'agit de dédommager? Voici, fût-il répondu, comment il faut l'entendre : le tribunal jugera quel champ conviendra le mieux à ce dernier, et il fixera en conséquence son estimation de prix à imposer à celui qui le doit. C'est ainsi qu'il a été enseigné : Il ne faut pas croire que si p. ex. l'incendie a dévoré le meilleur champ, on prendra comme point d'estimation le meilleur champ du débiteur, et si le dommage a porté sur le plus mauvais, on les estimera d'après la valeur du plus mauvais; on ne saurait procéder ainsi, car le meilleur sol, à côté du plus mauvais, a une grande valeur, et si l'on comptait ainsi, on avantagerait par trop le lésé aux dépens de celui qui a causé le dommage. On agira donc ainsi : on suppose toute la propriété composée de champs supé-

1. V. B., tr. *Bara bathra*, f. 33a.

rieurs, d'après lesquels aura lieu l'estimation du dommage à payer ; ou, si le dommage est survenu dans un champ inférieur, on l'estimera d'après ce sol inférieur, de telle sorte que le paiement d'un champ supérieur ou d'un champ inférieur se fera d'après son équivalent exact. — Par quel motif, selon R. Akiba, « ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent-ils se faire payer du meilleur des champs » ? Ce ne saurait être d'après le texte légal, (lequel, selon R. Akiba, comporte l'estimation selon le bien du lésé), et il faut admettre la justification des rabbins (émise dans cet enseignement) : Il a été dit que ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent se faire payer du meilleur des champs, pour empêcher les voleurs de causer des dommages, et l'homme coupable sache l'égalité de peine qui l'attend, soit pour le brigandage, soit pour le dommage causé, car, au lendemain, le tribunal examinera quel est son plus beau champ et le lui enlèvera. Cette interprétation est fondée sur le verset (précité), qui dit : *Il paiera avec le meilleur champ et la meilleure vigne.*

On sait ainsi comment il faut restituer le sol ravagé ; quant aux objets mobiliers, on déduit la règle de celle du sol ; comme celui-ci sera remboursé du meilleur, il en sera de même pour les biens meubles. Pour les simples dettes, on a recours à « la classe moyenne des champs », afin d'éviter les fraudes ; car il pourrait arriver, en voyant la bonne qualité du champ de son voisin, de lui prêter de l'argent pour arriver ensuite (par ce subterfuge), à lui enlever son champ. Mais si l'on éprouve cette crainte, on devrait fixer la restitution du champ à l'aide des terrains inférieurs ? C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte¹ aux emprunteurs (en leur faisant craindre d'être payés du plus mauvais) ; au moment d'un autre emprunt à contracter, il se peut que l'on ne trouve plus d'autres prêteurs (disposés à prêter dans ces conditions défectueuses). — R. Siméi a interprété l'expression (du Deutéron., XXIV, 14) *et l'homme*, en l'appliquant au délégué du tribunal² : Si le créancier se présente pour se faire payer, il réclame la meilleure terre, tandis que le débiteur ne voudra donner que le sol de la dernière classe ; c'est alors que le délégué du tribunal intervient, et, à titre de mesure intermédiaire, fait donner le sol de classe moyenne. R. Ismaël dit : selon les termes de la Loi, le débiteur fera valoir son droit (et payer par le sol inférieur), comme il est dit (ibid.) : *Celui dont tu es le créancier devra t'apporter le gage hors de chez lui* (seulement, par décision rabbinique, on a recours au sol de valeur moyenne). On sait ainsi la règle pour l'objet mobilier (qui est à *porter dehors*) ; mais d'où sait-on que le sol à restituer sera aussi de classe moyenne ? On le sait par analogie avec l'objet mobilier, et tous deux seront payables par un terrain de classe moyenne.

1. V. même tr., I, 5 fin (t. VIII, p. 262). 2. On entend par là, dit le commentaire *Pné-Mosché*, que selon R. Siméi l'attribution d'un sol de classe moyenne pour paiement d'une simple dette est d'ordre légal.

Ceci est évident¹ : lorsqu'un prêt a été nié par le débiteur (que le créancier ne saurait réclamer de suite), la 7^e année ne motive pas de prorogation ; mais s'il s'agit d'une dette niée d'abord, puis confirmée, la 7^e année provoque la prorogation (puisque le créancier pourrait en réclamer le montant). Seulement, demanda R. Jérémie, en est-il de même au point de vue de la règle financière, en ce sens que le prêt nié de suite par le débiteur pourra être réclaté par le créancier, comme le prêt d'abord nié, puis confirmé, pourra être réclaté sur le terrain moyen ? (question non résolue). S'il n'y a que des terrains supérieurs (servant d'hypothèque à diverses dettes et paiements à effectuer), les ayants-droit seront payés par ces terrains ; s'il n'y a que des terrains moyens, ils serviront de même, comme lorsque tous les terrains sont de classe inférieure ils servent également à payer les diverses dettes. Si parmi les terrains les uns sont de classe supérieure et les autres moyens, les demandeurs, pour dommage subi, seront payés par les meilleurs, mais les simples dettes et le douaire seront payés par le sol moyen. Si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, les premiers serviront à payer les dommages et les simples dettes ; les derniers, au douaire. Lorsque son meilleur terrain vaut plus que les terrains supérieurs de chacun, il a le même titre de supérieur, de même que si son terrain moyen est supérieur à celui des autres sols moyens, il reste estimé comme moyen, et si son terrain de dernière classe est supérieur à la dernière classe des autres, il reste estimé comme dernier. Mais, demandèrent R. Zeira et R. Ila, si son meilleur terrain équivaut au moyen des autres hommes, quelle sera la règle ? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci : si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, on réglera les dommages et les simples dettes avec les premiers ; les inférieurs serviront à solder le douaire ; or, comme en présence de terrains supérieurs et d'autres de classe moyenne, les réclamations pour dommages passent avant les simples dettes, ces dernières étant réglées à l'aide des terrains moyens, de même, en présence de terrains moyens et d'autres inférieurs, les réclamations pour dommages l'emportent sur les simples dettes, lesquelles seront réglées à l'aide des terrains inférieurs (on tient donc compte de la proportionnalité, et non de l'équivalence avec d'autres). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Hisda, car on peut supposer le cas où le débiteur a eu d'abord un terrain supérieur, qu'il a vendu, de sorte que déjà les simples dettes sont à payer sur le sol moyen —².

2. Le demandeur ne peut pas saisir les biens hypothéqués, si le défendeur possède encore des biens libres, quand même ces biens seraient de la classe inférieure (et que les biens vendus seraient d'une autre classe, que le demandeur aurait droit de prendre s'ils n'étaient pas ven-

1. V. tr. *Schebiith*, X, 2 fin (t. II, p. 428). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, XII, 4 fin (t. VIII, pp. 146-7).

du). Ceux qui se font payer des biens des orphelins ne peuvent prendre que les champs de la classe inférieure ¹.

3. On a établi comme loi d'utilité publique, qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir : pour les produits du champ², ou pour son amélioration³, ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines (qui ont droit à être nourries des biens de l'héritage de leurs frères). On a encore établi pour l'utilité publique cette loi⁴ : celui qui rend les choses qu'il a trouvées, à l'ancien propriétaire qui les a perdues, n'est pas obligé de prêter serment (si le propriétaire prétend qu'il y en avait davantage).

Ces lois ont été établies, dit R. Hanina, à défaut de détermination précise. Ainsi, lorsque Ruben vole un champ à Simon qu'il vend à Lévi, puis Simon vient reprendre son bien à Lévi, ce dernier sera remboursé de son capital sur les biens-immeubles de Ruben, hypothéqués en sa faveur, et Simon réclamera la jouissance « des produits » sur les biens libres (mobiliers) de Ruben. De plus, si Lévi a donné de « l'amélioration » à cette terre, il réclamera le capital (primordial) sur les immeubles de Ruben, et le montant de « l'amélioration » sera payable sur les biens restés libres de Simon. Toutefois, dit R. Hija au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'achat effectué par Lévi ait précédé la plus-value du sol acquis (de Ruben) ; mais lorsque l'amélioration de l'un a précédé l'achat fait par l'autre, Lévi peut réclamer la plus-value même sur les immeubles de Simon. R. Aba ou R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan : la règle de procédure (pour les reprises à effectuer par le volé) sera la même à l'égard de « la jouissance des produits ».

Quant à la revendication par l'acquéreur Lévi sur les biens du volé pour sa plus-value, si p. ex. Lévi a déboursé 4 dinars, et que le sol en vaut maintenant 6, Lévi réclamera les 4 dinars sur les immeubles de Ruben, et il se fera payer les 2 dinars d'excédant sur les biens libres de Simon. R. Abin dit au

1. La *Guémara* sur ce paragraphe est déjà traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 123). 2. P. ex., dit Raschi, A vend un champ à B qui l'a cultivé, puis il se trouve qu'A n'avait pas le droit de vendre ce champ ; ce champ appartenait à un autre qui le reprend avec ses produits. B réclame donc d'A de lui payer le capital et les produits. En ce cas, B peut se faire payer pour le capital des biens vendus par A postérieurement à son achat, mais pour les produits, il ne peut saisir que les biens libres qu'A possède encore. Cf. tr. *Kethouboth*, XII, 2 (t. VIII, p. 144). 3. Si p. ex. B avait amélioré le champ que l'ancien propriétaire lui a enlevé avec les améliorations, B ne peut saisir pour ces améliorations que les biens libres non encore vendus par A. 4. Cette dernière règle est omise dans les éditions du *Talmud* jérus. qui ont suivi l'édition de Venise : mais celle de Jitomir l'a rétablie, comme bien d'autres passages essentiels.

nom des rabbins de là-bas (de Babylone) : ce n'est pas entrer à l'état d'autorisé dans la possession d'autrui¹, et en présence du doute, sa faculté doit être négative à l'égard de Ruben (donc, selon eux, il n'y a pas de raison pour restituer à Lévi au-delà de sa dépense faite). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom des rabbins de là-bas, ce n'est pas sans autorisation qu'il est entré en possession, et en présence du doute la faculté prédomine auprès de Simon (pour réclamer même l'excédant de la dépense en plus-value).

Ruben volant un champ à Simon, le vend à Lévi, lequel à son tour le donne en présent à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier ne peut rien revendiquer auprès de Lévi, dont c'était un simple don ; mais Lévi peut revendiquer ses droits sur les biens de Ruben, lequel a opéré la vente. Ruben ne peut pas arguer contre Lévi que celui-ci n'a fait que remettre un don ; car Lévi peut lui répliquer : J'ai voulu lui faire une donation, et, en équivalence, il me fera un autre bien². Voici un autre cas : Ruben ayant volé un champ de Simon, en fait don à Lévi, lequel à son tour le vend à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier réclame le remboursement de sa dépense auprès de Lévi, qui a vendu le champ ; mais Lévi ne peut rien revendiquer auprès de Ruben, puisqu'il s'agit d'un don, et l'on sait, comme l'a dit R. Yossé au nom des rabbins, qu'il n'y a pas d'hypothèque en garantie d'un don. D'autre part, Ruben avait volé un champ à Simon qu'il vend à Lévi, et avant qu'il ait achevé d'écrire le contrat de reprise de sa rapine, Simon meurt, à qui sera attribué ce sol ? R. Houna et R. Hya, fils de Rab, diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que si le contrat de reprise à Lévi (avant la mort de Simon) est écrit, l'immeuble est à Ruben, et au cas contraire, ce bien est attribué à Lévi ; l'autre dit qu'en tous cas, que le contrat soit rédigé ou non, le terrain reste attribué à Lévi. Il est logique, dit R. Mena, que ce bien reste à Ruben, qui pourrait avouer à Lévi lui avoir vendu ce qui ne lui appartenait pas (fait de nullité). Selon R. Yossé b. R. Aboun, il paraît que ce bien doit rester à Lévi, lequel peut arguer (à Ruben, pour se dégager) : « tu as voulu me vendre un bien qui était alors en ton pouvoir, cession que je trouve bonne » (n'étant pas démuné) —³.

Une décision juridique fut obtenue par Sippora, fille d'Absalom, ainsi conçue : « R. Simon et R. Jacob b. Idi, au nom de R. Simon b. Aba, déclarent que, d'accord avec d'autres docteurs, le montant de sa nourriture devra être prélevé pour elle sur les biens mobiliers de la succession de son mari, selon l'usage de sa ville. » Rab ayant écrit à Rabbi une lettre de consultation, la soumit à l'opinion de R. Hya le grand, lequel répondit entre les colonnes de cette lettre (entre un sujet et l'autre) par ces mots : Si les orphelins ont vendu l'héritage paternel on prélèvera, même sur les immeubles, le montant servant

1. Lorsque Lévi a acquis le bien volé de Simon, il l'a pris sans autorisation, comme l'explique le commentaire *Qorban 'éda* ; tandis que le comment. *Pné-Mosché* suppose la phrase interrogative. 2. Maintenant, je reste frustré. 3. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, VI, 6 (t. VIII, p. 88).

à entretenir les filles, mais non pour les nourrir. Or, lorsqu'il vient d'être question d'une « hypothèque », par qui cette hypothèque a-t-elle été faite ? (Par le père, ou par les fils ?) Lévi a enseigné (en réponse) : peu importe que l'hypothèque ait été faite par le père ou par les fils, on peut réclamer sur les immeubles le montant pour entretenir les filles, non pour les nourrir. R. Aba dit au contraire : il ne saurait être question là du cas où le père a hypothéqué les biens, mais seulement de l'hypothèque par les fils ; car, contre le cas de l'hypothèque par le père, on peut objecter que puisque déjà du vivant du père on ne peut rien réclamer aux acquéreurs pour l'entretien des filles, il en est à plus forte raison de même après le décès du père (il s'agit donc de l'hypothèque par les fils).

R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : après le mariage des filles, la veuve sera nourrie même sur les immeubles (comme un héritier). R. Aba son neveu et R. Juda, neveu de la sœur de R. Hanina, disent au nom de R. Yossé b. R. Hanina : si même les filles sont mortes (de sorte que le mari a hérité de leur vivant), la veuve sera nourrie sur les biens immeubles. Comment considère-t-on les petits-fils (au point de vue de leur obligation de nourriture vis-à-vis de la veuve) ? Les fils des fils, répondit R. Mena, sont considérés¹ comme les propres fils (et si ceux-ci sont morts, les petits-fils seront débiteurs) : selon R. Yossé, ils ne sont pas semblables aux fils (et comme créancière pour le douaire, la femme n'aura de droit que sur la plus mauvaise terre). R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun et R. Mathnia, assis ensemble pour se livrer à l'étude, avaient supposé que les petits-fils dont il est question ici devraient subir la même règle que les petits-fils ordinaires (au point de vue de la transmission des dettes). Non, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, au moment même du décès de leur père, les petits-fils sont subitement devenus héritiers par la loi (et ladite veuve n'est pas leur créancière).

On a enseigné ailleurs² : Si le demandeur dit : « tu devais à mon père un Maneh (= 100 zouz) », et le défendeur répond ne devoir que 50 zouz, il est acquitté (sans avoir à prêter serment pour le reste), car il est considéré comme un homme qui ayant trouvé la perte d'autrui la lui rend. C'est là, dit R. Eléazar, l'adoption d'une mesure rabbinique, la même qui a été introduite pour la trouvaille, puisqu'il est dit ici (§ 3) : Celui qui restitue un objet trouvé n'est pas tenu de prêter serment, règle instituée par utilité publique. La Mischnâ, dit R. Aba, parle du cas où le demandeur prétend que la trouvaille devait être p. ex. de 2 bœufs ; mais si le défenseur dit avoir trouvé 2 bœufs, qu'il déclare avoir rendus tous deux, tandis que le demandeur prétend n'en avoir reçu qu'un, en ce cas de discussion sur la restitution complète ou partielle, les rabbins n'ont pas établi leur règle. Selon R. Pedath au nom de R. Yohanan, les rabbins ont établi ici une règle qui en principe était déjà un ordre légal. Ainsi (quant à la dispense légale de jurer) il a dit : On aurait pu croire que si le demandeur réclame 2

1. V. tr. *Yebhamoth*, VI, 6 (t. VII, p. 94), et tr. *Kethouboth*, IV, 8 (t. VIII, p. 60).

2. Tr. *Schebouoth*, VI, 1.

bœufs perdus, et le défendeur dit n'en avoir trouvé qu'un, celui-ci est tenu de prêter serment ; mais comme il est écrit (Lévit. V, 21) : *ou s'il trouve un objet perdu qu'il nie, il devra jurer etc.*, on exclut celui qui ne nie pas (s'il y a aveu partiel). Si le demandeur dit : je me trouvais placé au sommet du toit et je t'ai vu conduire 2 bœufs liés ensemble, que tu m'amenaïs tous 2 enchaînés, tandis que le défendeur prétend avoir conduit un seul bœuf, en ce cas les rabbins n'appliquent pas leur règle ¹. De même, leur règle n'est pas applicable au cas où le demandeur dirait : « j'ai assisté mon père à son lit de mort lorsqu'il t'a réclamé cent zouz, que tu as reconnu devoir », tandis que le défendeur dit avoir seulement reconnu une dette de 50 zouz.

4. Le maître de maison sur lequel les orphelins s'appuient (auquel est confiée la gestion de leurs biens), ou que leur père avait désigné d'avance pour être leur tuteur (ἐπιτρόπος), sera tenu de rédimmer les fruits que ceux-ci mangeront. Si le père des orphelins a nommé pour eux un tuteur, celui-ci est obligé de prêter serment sur sa gestion (si les orphelins devenus majeurs l'exigent) ; mais si c'est le tribunal qui l'a nommé tuteur il n'est pas obligé de prêter serment ². Abba Saül dit le contraire ³.

(4). Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen (qu'il est défendu de manger impure), ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre (ce qui fait qu'on ne peut plus boire ce vin), ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, ce qui fait que personne ne peut plus les manger, excepté un cohen, pour tous ces faits commis involontairement, l'auteur sera dispensé de payer ; s'il les a faits volontairement, il doit payer le dommage. Aussi, les cohanim qui ont de plein gré rendu impropre un sacrifice offert au Temple seront coupables.

4. R. Yoḥanan dit ⁴ : en principe, on ne nomme pas de tuteur chargé d'assister les mineurs en justice s'ils sont débiteurs, mais seulement pour leur faire valoir un avantage, et si ensuite il résulte des débats qu'ils sont coupables, ils n'ont qu'à se soumettre à la condamnation. Selon R. Yossé b. Ḥanina, ni en principe, ni à la fin (après coup), on ne leur assigne de défenseur juridique, soit qu'il s'agisse d'acquiescement, soit d'une condamnation. N'y a-t-il pas une Mischnâ opposée à l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, qui dit : « Si des gens ont été frappés par le bœuf d'un sourd-muet, ou d'un mineur, on nommera pour ce dernier un tuteur, devant lequel ces attestations devront se produire et auquel la condamnation sera notifiée » ? Là c'est différent, fut-il répondu, et cette juridiction a été établie pour empêcher qu'un tel bœuf ne fasse un dommage

1. La similitude n'est pas complète entre le présent cas et celui de l'aveu partiel d'une dette paternelle, dans la Mischnâ précitée. 2. Cf., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 3. Nommé par le père, le tuteur ne jurera pas ; il jurera si le tribunal le nomme. 4. En tête du paragraphe, se trouve un passage déjà traduit, tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 5). 5. J., tr. *Bava Qama*, IV, 2 (f. 2^b).

(et qu'il soit gardé par le représentant de l'intéressé). — Si le bœuf appartenant à des mineurs pourvus d'un tuteur cause un dommage, qui sera responsable de ce fait et devra le payer? Selon R. Yoḥanan, le montant sera pris sur les biens des orphelins; selon R. Yossé b. Ḥanina, on le prendra sur les biens du tuteur. Du reste, si même R. Yoḥanan n'exprimait pas son avis formellement, on le déduirait de ce qu'il a dit plus haut : « S'ils sont condamnés, ils n'ont qu'à se soumettre à la sentence » (ce qui implique que le paiement du dommage est à leur propre charge). « Le tuteur nommé d'avance par le père des orphelins est obligé de prêter serment sur sa gestion », parce que celui qui n'a pas l'habitude de juger les hommes ne peut pas savoir qui est digne de foi; mais si le tuteur a été choisi par le tribunal, il sera dispensé de prêter serment, parce que le tribunal sait distinguer les personnes auxquelles il accorde sa confiance, et elles sont évidemment dignes de foi. « Aba Saül dit le contraire », savoir : si le tuteur a été désigné d'avance par le père des enfants, il ne sera pas tenu de prêter serment, parce qu'il peut observer avoir accepté cette charge par une pure complaisance (qu'il eût refusée en cas de prévision d'un serment); mais si le tuteur a été nommé par le tribunal, il pourra être contraint à la prestation de serment, car cette nomination par le tribunal équivaut à une récompense (cette désignation officielle est une preuve publique de confiance). — L'avis exprimé plus haut par R. Yoḥanan (qu'en cas de dommage causé par l'animal des mineurs ceux-ci sont responsables), est conforme à l'avis des rabbins d'ici (de ne pas imposer de serment au tuteur nommé par le tribunal); l'avis contraire de R. Yossé b. Ḥanina est d'accord avec celui d'Aba-Saül (lequel n'éprouve pas la crainte qu'en cas de nomination par le tribunal) le tuteur se retirerait s'il devait jurer. Toutefois, la conformité entre l'avis exprimé plus haut par R. Yoḥanan et celui des rabbins d'ici n'est pas absolue; car il peut admettre l'avis d'Aba-Saül ici, et reconnaître pourtant que l'homme payerait volontiers pour avoir l'agrément d'être officiellement reconnu digne de foi (tandis qu'il refuserait la charge de tuteur s'il était exposé à payer le dommage). De même, la conformité entre l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. Ḥanina et celui d'Aba-Saül ici n'est pas absolue, car il se peut qu'il adopte l'avis exprimé ici par les rabbins, tout en reconnaissant que l'homme cherche avant tout à échapper au devoir de jurer (et refusera, en cette prévision, la charge de tuteur), tandis que l'on se préoccupe moins d'éviter la possibilité d'un paiement à effectuer (et cette dernière cause ne suffit pas à refuser la charge du tuteur).

R. Judan¹, avant d'entrer à la salle d'études, avait rencontré R. Mena, et demandé ce qu'en ce jour on avait exposé de nouveau dans la réunion. Voici, lui répondit R. Mena, ce qu'a dit R. Yossé : Rendre impur un objet pur du prochain ne constitue pas un acte (susceptible de provoquer le dédommagement, et il n'y aura rien à payer). Ainsi il a été enseigné² : Si un homme a volé de l'oblation, et que celle-ci, à la suite du vol, soit devenue impure, il

1. V. J., tr. *Bava Qama*, IX, 3 (f. 6). 2. *Ibid.*

suffit au besoin de la restituer au volé telle qu'elle est, sans payer pour cela la diminution de valeur. Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car il peut s'agir dans cette Mischnâ du cas où l'oblation est spontanément devenue impure, et l'on n'en peut rien conclure pour le cas où un homme aurait suscité l'impureté en question. De même, on l'a appris à l'aide de la Mischnâ suivante ¹ : Si quelqu'un, chargé de prononcer une décision légale absout ce qui est condamnable, ou condamne ce qui est à absoudre, rend impur ce qui est pur, ou déclare pur ce qui est impur, il devra payer de sa bourse l'équivalence de son erreur (cause de la dépréciation consciente de l'objet en question : donc, cet acte de rendre impur ce qui ne l'était pas est un fait qui entraîne l'obligation de payer le dommage) ; car, dit R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit du cas où l'impur a touché la main de cet homme, qui par son contact a sciemment rendu l'objet impur (pour confirmer la décision), et de même Samuel dit qu'il s'agit d'une impureté communiquée par la main (voilà pourquoi le dédommagement est dû).

R. Juda b. Lévi dit : il serait juste que même l'auteur involontaire de l'une de ces sortes de dommages soit condamné à payer le montant (et même un dommage non palpable doit être considéré comme tel) ; seulement, on a dit qu'il en est dispensé, parce que l'intéressé aurait dû mettre au courant l'inculpé. D'autre part, R. Yoḥanan dit : même l'auteur volontaire de ces dommages devrait être dispensé de payer le montant (puisqu'il s'agit d'un dommage difficile à voir), et pourtant il a été dit qu'en ce cas l'auteur du dommage devra le payer : c'est à titre d'amende (pour le punir de sa mégarde). En faveur de l'avis de R. Yoḥanan (que le devoir de payer en ce cas est une simple règle rabbinique), on peut invoquer notre Mischnâ, disant : « Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen, ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre, ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, pour tous ces faits commis involontairement, l'autre sera dispensé de rien payer ; s'il les a accomplis volontairement, il devra payer le dommage. » Donc, R. Yoḥanan dit bien que la condamnation n'est imposée qu'à titre d'amende. Un autre enseignement confirme cet avis de R. Yoḥanan, en disant : si l'on charge d'un joug la génisse de son prochain (ce qui la rend impropre à certaines cérémonies du culte ² et diminue sa valeur), on sera dispensé de tout paiement par règle humaine, mais on le devrait par voie céleste (pour cause d'amende).

Jusqu'à présent, on sait par la Mischnâ que pour le fait involontaire on est dispensé, si l'on a cru avoir devant soi un objet profane (que l'on a rendu impur) ; mais si l'on savait avoir de l'oblation devant soi, sauf à supposer qu'il est permis de la rendre impure, quelle sera la règle ? On peut la déduire de ce qu'il est dit : Au Temple si des cohanim ont sciemment détourné de leur but sacré des victimes sacrifiées, ils doivent payer le dommage qu'ils ont ainsi

1. Tr. *Bekhoroth*, IV, 3. 2. Pour servir p. ex. à donner des cendres d'aspersion (Nombres, XIX, 2). En ce cas, le dommage est intrinsèque, non apparent.

causé (mais involontairement, ils seraient dispensés). Or, de quels objets peut-il s'agir là ? Il ne saurait être question d'objets profanes mis par mégarde dans cet état d'inaptitude, puisque le terme *Pigoul* (ou sacrifice rendu impropre par une distinction étrangère à leur but) n'est pas applicable aux objets profanes ; il faut donc admettre que le cohen savait avoir devant lui des consécration, seulement il supposait qu'il est permis de les rendre impropres par une destination étrangère à leur but ; de même ici, on peut supposer que l'individu qui a suscité l'impureté de l'oblation savait ce qu'il a devant lui, seulement il s'imaginait qu'il est permis de la rendre impure. R. Houna dit au nom de Rab (au sujet « des libations avec le vin d'un autre ») qu'il s'agit du cas où cet homme a fait seulement le mélange¹. Mais s'il a fait la libation, puis l'a mélangée avec un autre vin, sera-t-il tenu de la payer ? Il faut disjoindre les pénalités, et pour le premier fait (l'idolâtrie) la pénalité sera la mort ; pour le second (le dommage), il faudra payer. Mais, objecta R. Aba, si un homme tue quelqu'un en lui brisant une bouteille sur la nuque, sera-t-il d'abord tué, puis tenu de payer la bouteille brisée ? De même, objecta R. Yossé, quelqu'un incendie les gerbes de blé de son prochain au jour du sabbat ou du grand pardon, sera-t-il d'abord passible de la peine capitale pour cette combustion, puis condamné à payer le dommage ? (Certes non, et la pénalité la plus grave englobe l'autre). On peut encore prononcer qu'il ne s'agit pas ici de libation même à l'idole, car la Mischnâ dit : « Si l'on a rendu l'oblation impure, ou si l'on a fait une libation, ou opéré un mélange, pour le fait involontaire, on est dispensé de payer, et pour le fait volontaire, on est tenu de payer. » Or, R. Yoḥanan justifie cette dernière obligation à titre de simple amende : c'est donc que le fait de la libation n'implique pas plus de gravité que les deux autres (et il ne s'agit pas d'idolâtrie, passible de la peine capitale).

5. R. Yoḥanan b. Gōdḡoda atteste ceci : 1° Si un père a marié sa fille sourde-muette (en sa minorité), elle pourra être répudiée au moyen d'un acte de divorce² ; 2° dès qu'une mineure simple israélite (orpheline) a épousé un cohen, elle peut (malgré son jeune âge) consommer l'oblation, et si elle meurt, le mari hérite d'elle (comme pour une véritable union) ; 3° au cas où une charpente ou tronc de bois volé est encastré dans une grande construction (d'où il est impossible de le retirer), on devra seulement prélever le montant de la valeur [afin de contribuer³ à l'amélioration de ceux qui se repentent] ; 4° un sacrifice expiatoire volé, sans que beaucoup de personnes connaissent le vol,

1. Accomplir l'acte même de libation à une idole est un fait bien plus grave, qui entraînerait le fait secondaire du mélange indu. 2. Malgré son état inconscient, car son consentement n'est pas nécessaire. V. tr. *Yebhamoth*, XIV, 3 (t. VII, p. 194). 3. La phrase justificative, placée entre [], est omise au texte jérusalémitte.

effectuera le pardon (sans qu'il soit nécessaire de le remplacer par un autre), dans l'intérêt de l'autel¹.

—² R. Yoḥanan explique pourquoi il a été dit qu'« une mineure simple israélite (orpheline) peut, aussitôt après son mariage avec un cohen, consommer de l'oblation, malgré son jeune âge » : c'est pour que l'on s'empresse de l'épouser, en tenant compte de l'avantage qu'elle possédera dès lors (de pouvoir, comme son mari, manger l'oblation). Toutefois, dit R. Samei, il faut qu'elle ait assez conscience de ses actes pour garder fidèlement la consécration en mariage. Au contraire, dit R. Ḥanania³, puisque R. Yoḥanan dit qu'on l'épousera ainsi à cause de la grâce qu'elle inspire (par sa faculté de consommation), il en résulte qu'on pourra l'épouser même avant qu'elle ait la conscience d'observer la consécration d'union. En effet, dit R. Imi, une Mischnâ le confirme en disant⁴ : Une fille de trois ans et un jour peut, aussitôt que mariée à un cohen, manger de l'oblation (donc, il n'est pas question de posséder la conscience de ses actes). R. Hamnona dit au nom de R. Assé : A une enfant, il ne suffit pas d'avoir passé sous le dais nuptial pour avoir la faculté de manger l'oblation (aussi longtemps qu'il n'y a pas eu cohabitation). En effet, dit R. Amé, notre Mischnâ confirme cet avis, en disant : « dès qu'une enfant a épousé un cohen, elle peut manger l'oblation » (après le mariage accompli en réalité). R. Abin demanda : lorsqu'après avoir passé sous le dais nuptial, sans qu'il y ait eu cohabitation, la fille est retournée à la maison paternelle et y a grandi, peut-elle lors de son adolescence (aptitude à l'union) consommer de l'oblation ? On peut répondre à cette question par l'enseignement qui dit formellement : une telle personne peut manger en raison de son premier passage sous le dais nuptial (même sans cohabitation).

Si quelqu'un a volé une poutre⁵ et l'a encastrée dans une grande construction (ou Palais), il devra, selon l'école de Schammaï, restituer la poutre, dût-il pour cela renverser toute la construction ; selon l'école de Hillel, il suffira de restituer au propriétaire le montant de la poutre, règle instituée pour contribuer à l'amélioration de ceux qui se repentent. Cette discussion, dit R. Éléazar, s'applique au cas où l'on a volé la poutre déjà équarrée (prête à servir) ; mais si le voleur l'a prise à l'état brut, puis l'a appropriée, il sera seulement tenu de payer la valeur au propriétaire. Si le voleur l'a appropriée à la place même où il l'a prise, quel sera son droit ? On peut résoudre la question à l'aide de ceci : Si quelqu'un se rend dans la maison ruinée de son prochain et la réédifie sans l'autorisation du maître, on estimera le nouvel état de la construction, et les cas douteux de la revendication seront en défaveur du

1. Il faut susciter aux cohanim la crainte que, par tromperie, ils soient exposés à sacrifier, puis à consommer une victime présentée indûment. Toute cette Mischnâ se retrouve tr. *Edouyoth*, VII, 9. Cf., tr. *Horaioth*, III, 5. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Yebhamoth*, XIV, 2 (t. VIII, *ibid.*). 3. Ce membre de phrase, placé plus loin, est rétabli ici, selon l'avis du commentaire *Pné-Mosché*. 4. Tr. *Nidda*, V, 4. 5. J., tr. *Bava Qama*, IX, 1.

reconstructeur (si même il y a plus-value sur la dépense effectuée, il n'aurait droit qu'au remboursement de la dépense) ; s'il demande (à défaut d'entente) à reprendre les matériaux de sa reconstruction, les bois et les pierres, on ne l'écoute pas (de même, celui qui a approprié la poutre sur place, avant de l'utiliser, n'a pas le droit de l'emporter). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué b. Lévi, de la part de R. Naḥman b. Jacob, demanda (à propos de cette défense de pouvoir prendre ses matériaux) : N'est-ce pas comme si quelqu'un avait défait ses cordages servant au transport de ces ruines ? Ne va-t-il pas sans dire que s'il vient la reprendre, il en a le droit ? Il faut croire que R. Jacob b. Aḥa n'a pas entendu le motif exposé par R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi : la reprise est interdite, pour ne pas affaiblir (ou affecter) le fond du sol sur lequel pose la construction, et cette explication paraît fondée, dit R. Yossé, car il nous avait semblé que la discussion (sur le point de savoir si on l'écouterait ou non) s'applique à une construction sise en Palestine seulement, non au dehors ; mais depuis que R. Jacob b. Aḥa a formulé le motif, en disant qu'il s'agit de ne pas affaiblir le sol, la règle est la même tant en Palestine qu'au dehors. Quand faut-il payer le constructeur qui a menacé le premier propriétaire de reprendre le bois et les pierres ? On lui dira d'attendre que la maison soit habitée (bien achevée) ; selon Samuel, le paiement est dû de suite.

'Oula b. Ismaël dit (au sujet du sacrifice d'expiation qui a été volé) : il serait juste, même au cas où beaucoup de personnes en ont connaissance, qu'il ne puisse pas servir à expier ; et pourtant le sacrifice sera encore admis à cet effet, pour que l'autel ne reste pas privé d'offrandes. R. Simon b. Lakisch dit au contraire : même si beaucoup de personnes le savent, le sacrifice devrait pouvoir servir d'expiation¹ ; seulement, on l'a défendu, pour que l'autel ne reçoive pas d'objets volés. Qu'appelle-t-on « plusieurs personnes » ? Ce sont, dit R. Gorion, au nom de Resch Lakisch, 3 hommes. R. Aboun au nom de R. Yonathan dit d'appliquer ce verset (Malaki, I, 13) : *Vous apportez ce qui est volé, ou boiteux, ou malade* ; or, comme ces deux derniers défauts apparents pour tous, sont un obstacle à l'offrande, il en sera de même de la victime volée.

6. Le *sicaricon*², ou le droit de revendication à l'égard des biens achetés aux sicaires, n'existait pas dans la province de la Judée lorsque les propriétaires avaient été tués pendant la guerre ; mais, pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, ce droit subsiste. Comment ce droit s'exerce-t-il ? Si un individu a acheté le champ d'abord à l'assassin, puis au vrai propriétaire, l'achat est nul ; s'il l'a acheté au propriétaire avant de l'acheter à l'assassin, l'achat est valable. Il en est de même du champ d'une femme mariée : Si un individu l'achète d'abord

1. Du moment que le premier propriétaire y a renoncé, le second a pu l'acquérir. 2. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 475.

du mari, puis de la femme, la vente est nulle; s'il l'a acheté de la femme, puis du mari, la vente est valable. Telle est la décision de la première Mischná¹; mais le tribunal postérieur dit: si l'on achète un champ du sicaire, la vente est valable²; mais l'acheteur donnera au propriétaire le quart de la valeur³. Cela s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son champ; mais s'il est à même de le faire, il a la priorité (et personne ne peut l'acheter). Rabbi a provoqué une séance d'un tribunal, où l'on a décidé, après avoir compté les votes, que si le champ est resté en possession du sicaire pendant un an, le premier venu peut l'acheter, mais il doit au propriétaire le quart de sa valeur.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée⁴, car ils (ses ennemis) avait ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esau, comme il est écrit (Genèse, XLIV, 8): *Ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjuga les Judéens, on prit leurs champs, on les vendit à d'autres; puis les anciens propriétaires vinrent effectuer la reprise de leurs biens, de sorte que la possession du sol palestinien se trouvait confirmée en d'autres mains par suite du droit de *sicaricon*⁵. Comme on s'abstenait donc d'acheter de ces champs, on ordonna que le droit de revendication serait supprimé en Judée. Toutefois⁶, cette règle est seulement vraie à l'égard des gens tués pendant la guerre, ou même peu auparavant; pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, le droit de revendication subsiste. Mais, pour les gens tués avant la guerre, la situation n'était-elle pas la même que pour ceux tués après la guerre (en dehors de l'état général du danger)? (Pourquoi donc le dit droit ne s'exerce-t-il pas à leur égard?) Il peut s'agir du cas où un sicaire a enlevé par violence une possession, et avant qu'on ait eu le temps d'écrire le contrat de reprise par voie judiciaire, la guerre est survenue et a donné lieu d'appliquer d'une façon générale le droit de revendication; on ne l'appliquera pas au cas en question, afin de ne pas établir la règle partielle (en l'appliquant à ceux qui ont été volés pendant ce temps, non à ceux qui l'étaient auparavant). En Galilée (où ces persécutions n'ont pas eu lieu), on exerce toujours le droit de revendication, lequel n'est pas applicable aux objets mobiliers (si le propriétaire l'a perdu de vue, il y renonce, et, dès lors, il n'a plus rien à réclamer). On a enseigné⁷: le droit de revendication n'est pas applicable aux champs affermés par tradition de famille (et qu'un sicaire aurait momentanément pris), ni à celui qu'un israélite aurait laissé déchoir entre les mains d'un païen pour cause de dette, ou par suite de renonciation à la possession (*ἀναφορά*); et pour que cette renonciation ait un effet valable, il

1. C'était la règle adoptée d'abord. 2. Cette première proposition manque au texte Jérusalémite. 3. On supposait, dit Raschi, que le sicaire a vendu le champ d'un quart moins cher. 4. V. J., tr. *Kethouboth*, I, 5 (t. VIII, p. 13). 5. V. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2^e édit.), p. 423; Derenbourg. *ibid.*, p. 476 n. 6. Tosselta à ce tr., ch. 3. 7. *Ibid.*

faut une attente d'un an au nouveau propriétaire. Selon R. Juda b. Pazi, on publiera encore pendant 4 semaines après l'an écoulé l'avis de cession du bien à autrui (car le premier maître peut encore réclamer; après quoi, le droit de *sicaricon* est applicable).

Le refus de ce droit aux champs affermés s'explique de deux façons : 1° Si le sicaire a enlevé l'usage du champ au premier fermier, qu'il a cédé à un second fermier, sur lequel le premier voudrait exercer la reprise (tandis que le second fait valoir le droit de *sicaricon*, contre bonification d'une part), le premier peut lui répliquer : comme c'est en fermage que tu as aussi reçu ce champ (sans déboursé), laisse-le-moi, et l'usufruit que tu as prélevé te restera acquis¹. 2° Si le sicaire ayant enlevé le bien au propriétaire le donne en fermage à un autre, sur lequel le propriétaire vient opérer la reprise, le fermier pourra lui répliquer : quel avantage as-tu à me le prendre, puisque tu peux aisément prévoir la nouvelle prise qu'effectuera le païen sur toi ? Laisse-le moi, et je te rendrai autant que possible (de façon que tu aies assez de ressources, pour acheter ce bien en entier).

Par les termes de la Mischnâ (au sujet d'un « second achat fait à la femme »), on sait quelle est la règle en présence de 2 contrats ; mais que faire s'il n'y a qu'un contrat (celui du mari, sur lequel la femme a signé la 2° cession)? R. Zeira et R. Ilia répondent tous deux : en ce cas, la vente est nulle, par a fortiori, car si l'on a acheté d'abord au mari, le contre-seing apposé ensuite au contrat par la femme est une confirmation de la première vente (pas plus). De même, R. Hanania et R. Bivon disent tous deux : il va sans dire que la vente est valable par a fortiori, si après l'achat fait à la femme on achète le bien du mari (par le même contrat) ; car tout ce que la femme possède est hypothéqué au mari pour qu'il en ait l'usufruit. R. Hiskia dit au nom de R. Aha qu'il en est bien ainsi (la vente faite par le mari, pour céder l'usufruit, est valable, la femme ne pouvant pas s'y opposer, tout en ayant la nu-propriété).

Si, après la vente faite successivement à 3 personnes, la femme a contre-signé chaque fois sur le contrat, on commence par réclamer le montant au dernier acquéreur ; à son défaut, on s'adressera au précédent (au second), et finalement, à celui qui le précède encore (au premier). Sur quoi, Rab dit qu'il s'agit des biens hypothéqués par le mari à sa femme en garantie du douaire (alors, on commence par réclamer au dernier acquéreur, afin de tenir compte de l'argumentation possible du premier acquéreur, qu'il devait rester sans cela de quoi faire face aux revendications) ; mais s'il s'agit de biens reçus par le mari en supplément² (*παρασέρνα*), la réclamation pourra s'adresser à n'importe quel acquéreur que la femme voudra.

7 (8). Un sourd-muet peut faire des transactions par signes³. Ben-Bethera dit : Il suffit de pincer les lèvres, ou de les voir pincer par

1. Le second n'aura pas d'autre dédommagement en revendication. 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, V, 10 (t. VIII, p. 79). 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1.

d'autres, s'il s'agit de biens-meubles¹ ; comme les mineurs² peuvent aussi acheter et vendre, quand il s'agit de biens-meubles.

9. Voici les lois rabbiniques établies pour le bien public (en faveur d'un bon accord) : Le cohen sera appelé le 1^{er} à la loi ; puis un lévite, ensuite un simple israélite. On place le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné³.

Si un quadrupède, un oiseau ou un poisson est entré dans le piège d'un individu, nul que celui-ci ne peut le prendre, sous peine de vol. C'est une règle établie pour le bon accord. R. Yossé dit : celui qui le prend, est un brigand. Si un sourd-muet, un aliéné ou un mineur trouve un objet, personne ne peut le lui enlever, sous peine de vol. R. Yossé dit : enlever à ces individus cet objet est un véritable vol. Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives⁴, ceux qui se trouvaient au-dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser ; R. Yossé dit : ce serait un vrai vol. Pour la même raison de bonne entente, on n'empêchera pas les pauvres païens de prendre part au glanage, ou de ramasser des épis oubliés, ou de cueillir ceux de l'angle des champs.

Quant aux paroles de la Mischnâ⁵ (que l'obligation « pour l'acheteur de payer le quart au propriétaire, s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son bien etc. »), elles ont pour base l'argumentation suivante : le propriétaire prétend avoir eu la faculté de payer ce champ lorsque l'achat au sicaire a eu lieu, et comme il est le premier, l'acquéreur ne doit pas avoir de droit sur ce sol ; celui-ci au contraire argue que le propriétaire n'aurait pas eu la faculté dès lors de racheter ce bien. En raison de cette contestation, dit R. Yossé, le champ reste dans la possession présumée du premier propriétaire, car celui qui veut déposséder quelqu'un doit en fournir la preuve⁶. Rab dit avoir fait partie du nombre de personnes instituées pour

1. Objets de ménage, ou de nourriture, ou d'habillement, de peu d'importance. 2. Enfants de 7 à 8 ans, déjà intelligents. 3. Chaque cultivateur, dit Raschi, avait un puits dans son champ pour l'arroser ; ces puits étaient remplis par des canaux qui apportaient l'eau d'un fleuve ; chaque puits se remplissait quand son canal était ouvert et que les autres étaient fermés. Celui dont le puits est plus près de l'origine des canaux, a donc le droit d'ouvrir le premier son canal, en fermant les autres, pour remplir son puits ; puis vient le tour des autres cultivateurs pour remplir les leurs. 4. Les pauvres avaient le droit de prendre aux champs ce qui reste à glaner après la moisson. V. tr. *Péa*, ch. IV à VII. Le texte jérusalémite n'a pas les mots « un pauvre », ni « ceux qui sont au-dessous ». 5. Tandis que l'édition de Venise et celles qui l'ont suivi commentent ici le § 8, l'édition de Jitomir, adoptant l'explication du commentaire *Pné-Mosché*, attribue le passage suivant à la fin du § 6. 6. Selon ce principe : Possession vaut droit.

délibérer sur ces questions, et elles ont voté que si le champ reste aux mains du sicaire un an et qu'il l'achète, ce sera son bien perpétuel, à la seule charge de payer le quart de la valeur au propriétaire, et peu importe qu'il s'agisse du quart de valeur du sol, ou du quart de l'argent payé pour l'avoir. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : si quelqu'un a acquis du sicaire un terrain, il devra payer au propriétaire en proportion, γρόμα, un dinar comme quart du sela; mais s'il lui donne de l'argent, la mesure sera un tremissis (ou un tiers).

« Ben-Bethera dit etc. » (§ 7). On entend par là que « le sourd-muet » aura la faculté de prendre des gens à gage, ou même de se louer au service d'autrui. Le terme suivant (Peouth) signifie παῖδες (enfants, ou mineurs); et leur opération d'achat est valable, dit R. Yoḥanan, parce qu'il s'agit de leur subsistance. R. Mena dit : quoique R. Yossé soit son maître au sujet des actes de garantie, il reconnaît l'avis contraire au sujet des enfants placés chez un ouvrier en apprentissage, et l'on encaissera de droit une somme ainsi garantie pour subvenir aux besoins vitaux des hommes (c'est-à-dire nul maître n'accepterait d'apprenti s'il avait à craindre de ne pas recevoir le prix promis pour l'enseignement d'un métier).

Les règles « établies pour le bien public » (§ 8), selon l'opinion de R. Simon b. Yoḥai (en ce qui concerne les degrés de hiérarchie), sont d'ordre biblique, puisque R. Simon b. Yoḥai dit : il est écrit (Deutéron. XXXI, 9) : *Moïse écrivit cette Loi et la donna aux Cohanim, gens de la tribu de Lévi, puis : et à tous les vieillards d'Israël.* Selon l'opinion de R. Josué B. Lévi, c'est une règle établie par l'ordre des rabbins; car, dit R. Josué¹, jamais je n'ai récité la formule des bénédictions après le repas en présence d'un Cohen (afin de lui en laisser l'honneur), et je n'ai pas non plus permis à un simple israélite de les dire à ma place (afin de tenir dignement mon rang de lévite). Selon R. Hanina aussi, c'est une règle établie par ordre des Rabbins, car R. Hanina dit : lorsque dans une ville entièrement habitée par des Cohanim il y a par exception un israélite, on l'appellera à la Loi le premier, pour lui faire honneur. R. Aha et R. Tanḥoum b. Ḥiya disent au nom de R. Samlaï : dans une ville qui ne contient que des Cohanim, tous procèdent cependant à la bénédiction sacerdotale. Qui bénissent-ils alors? Leurs frères du Nord et du Sud (au loin). Qui répond après eux Amen? Les femmes et les enfants. Abaye b. Benjamin a enseigné : les gens qui se tiennent derrière les Cohanim ne sont pas compris dans la bénédiction de ceux-ci. Quant à ceux qui se tiennent devant eux, dit R. Ḥiya b. Aba, fussent-ils séparés des Cohanim par un mur de fer, ils ne seront pas privés des effets de la bénédiction. Mais qu'en est-il de ceux qui se tiennent de côté? C'est un cas à résoudre d'après la Mischnâ suivante² : Si (en aspergeant sur l'autel du temple le sang des sacrifices) on a l'intention de le répandre devant soi, et que le sang tombe derrière, ou si l'inverse a lieu, l'aspersion est considérée comme défectueuse et insuffisante (car c'est un manque de soin); si l'on a l'intention de répandre au con-

1. V. J., tr. *Berakhoth*, V, 5 (t. I, p. 108). 2. Tr. *Para*, XII, 2.

traire le sang devant soi, et qu'ils touchent aux côtés, l'aspersion est valable.» Cela démontre, pour notre sujet, que les personnes qui se tiennent de côté pendant l'office des Cohanim sont englobées dans cette bénédiction. R. Hïsa dit : le Hazan (officiant) devra être un simple israélite. Celui-ci, dit R. Hïsa, devra s'écrier « Cohen » (adresser l'appel au singulier) s'il n'y a qu'un Cohen devant lui qui procédera à la bénédiction sacerdotale ; s'il y en a au moins 2 il leur dira : « Cohanim » (fera l'appel au pluriel). Selon R. Houna, n'y eût-il qu'un Cohen, on fera cependant l'appel au pluriel ; car cet appel s'adresse à toute la race sacerdotale, pour que l'on ne dise pas, si l'on avait à titre de Cohen devant soi un homme aux mœurs dissolues, ou ayant commis un meurtre, — que sa bénédiction sera inefficace. Or, semble dire la Providence, de qui émane la bénédiction ? N'est-ce pas en réalité de moi, comme il est écrit (Nombres, VI, 27) : *Ils invoqueront les enfants d'Israël ! et je les bénirai.*

« On doit continuer, dit la Mischnâ, à placer le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. » Toutefois, dit R. Abin¹, il s'agit seulement là d'avoir égard au vieil habitant (et s'il est parti, le déplacement est permis). — « Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné, » pourvu toutefois que le canal conducteur passe sur ce puits. Samuel ajoute que l'autorisation est donnée même si le canal passe à côté. On a dit là-bas (à Babylone) : le puits éloigné qu'il est aisé d'arroser, passe avant celui qui est proche, mais qu'il est difficile d'arroser. — ².

La discussion dans la Mischna au sujet du « quadrupède ou oiseau pris au piège » s'applique seulement aux grands pièges³ ; mais dans les petits, les animaux sont considérés comme étant acquis à la maison. « Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives, ceux qui se trouvent au dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser ; R. Yossé dit que c'est un vrai brigandage. » C'est vrai pour celles qui sont à terre ; mais celles que l'on prend à la main vous sont acquises. — ⁴.

9 (10). Une femme peut prêter un tamis, un van, un petit moulin ou un four, même à une femme soupçonnée de ne pas observer les lois de la 7^e année⁵ ; mais elle ne doit pas l'aider à trier, ni à moudre. La femme d'un compagnon savant peut prêter à la femme d'un homme du peuple un tamis ou un van ; elle peut trier, moudre et vanner avec elle. Mais dès que celle-ci jette de l'eau sur la farine (qu'elle commence seulement une pâte), elle ne doit pas l'aider, ni la toucher, car il est interdit d'encourager ceux

1. J., tr. *Eroubin*, VI, 7 fin (t. IV, p. 266). 2. Suit un passage traduit, tr. *Maasser Schèni*, IV, 4 (t. III, p. 237). 3. Dans ceux-là, l'acquisition est incomplète. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demai*, IV, 6 (t. II, p. 173). 5. Cette Mischnâ se retrouve *in-extenso* au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 374) ; on y trouvera diverses notes explicatives sur ce §.

qui transgressent la loi. Du reste, toutes ces mesures n'ont été autorisées que dans l'intérêt de l'harmonie, comme l'on peut souhaiter du succès aux païens la 7^e année agraïre, mais non à l'israélite, et dans l'intérêt des bonnes relations, on doit s'informer de leur santé ¹.

CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a dit : « Fais accepter cet acte de divorce à ma femme, » ou « le voici pour elle, apporte-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut ². Mais si la femme a chargé le messager d'accepter, le mari ne peut plus renoncer. Donc, si le mari dit alors au messager : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte du divorce pour elle, mais apporte-le là et donne-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut. R. Simon b. Gamaliel dit : lors même que la femme a dit au messager de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus le reprendre après la remise au messager.

Partout il est admis que la formule « reçois » équivaut au terme « acquiers, » tandis qu'ici l'on adopte comme équivalence l'expression « voici » (en disant qu'aux deux cas « le mari peut reprendre le divorce s'il le veut »). Il y a cette distinction à noter que l'on peut faire acquérir un objet à quelqu'un même en son absence, tandis que l'on ne peut rien mettre à sa charge qu'en sa présence (et le divorce étant à la charge de la femme, la faculté de reprise existe en cas de remise indirecte). Mais, objecta R. Saméi, ne peut-il pas arriver que la femme demande la répudiation ? (Par conséquent, en ce cas, ce ne serait pas une charge pour elle ?) On peut répondre à cela qu'elle a pu revenir sur sa première idée et ne pas désirer le divorce. Mais n'a-t-il pas été enseigné ³ que « la femme elle-même peut apporter son acte de divorce » ? Or, n'y a-t-il pas aussi à craindre qu'en route elle y renonce (ce qui annulerait l'effet de l'acte) ? Plus haut, il n'y a pas cette crainte à éprouver, puisque la femme, de son propre gré, est allée recevoir le divorce, tandis qu'ici l'envoi est fait contre le gré de la femme et lui est à charge. R. Naḥman b. Jacob dit : Si la femme dit au messager de lui apporter son acte de divorce, et l'individu va dire au mari qu'il a reçu la mission de la femme de recevoir pour elle l'acte (sans autre explication), ce divorce n'aura pas de valeur légale même au moment où il sera parvenu aux mains de la femme ; car le mari peut supposer qu'elle a été répudiée selon la pensée exprimée par le messager, tandis qu'en réalité elle serait répudiée selon sa pensée à elle (non de recevoir l'acte pour elle, mais de le lui apporter).

R. Houna b. Ḥiya objecta ceci : puisqu'aux termes de la Mischnâ, « si la

1. Toute la Guémara sur ce § est traduite au même traité (*ibid.*). 2. Cf. J., tr. *Péa*, IV, 6 (t. II, p. 61). 3. Même traité, II, 7.

femme a chargé le messenger d'accepter pour elle, le mari ne peut plus y renoncer (la répudiation ayant eu lieu dès lors) ; si donc le mari dit alors au messenger ne pas vouloir que celui-ci l'accepte pour elle, mais qu'il le lui apporte, le mari peut le reprendre s'il veut », et l'acte n'aura sa valeur légale que lors de sa remise aux mains de la femme. A ce moment du moins, elle est répudiée ; pourquoi admettre l'hypothèse que la femme sera seulement répudiée si sa pensée s'accorde avec ce qu'elle a dit au messenger, et peut-il arriver que l'acte parvienne en ses mains sans avoir d'effet ? N'est-ce pas par suite de sa pensée à elle, non de celle du messenger, qu'elle est séparée de son mari ? Il s'agit d'un mari, fut-il répondu, qui connaît la règle (de ne pouvoir déléguer un messenger pour la réception de l'acte) et sait qu'il doit dire de le recevoir, puis le faire acquérir en l'apportant (donc, même l'ordre de réception sera interprété en ce sens). Mais n'est-il pas enseigné plus loin (§ 2) : « Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle l'acte de divorce, il n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle ; aussi, lorsqu'après cet ordre le mari veut reprendre l'acte, il le peut ». Lors donc que cet acte est entre ses mains, pourquoi la répudiation serait-elle effective ? Pourquoi ne pas dire (comme auparavant) qu'elle a supposé seulement faire dépendre de la pensée du messenger le fait de la répudiation, et comme le mari n'a rien dit au messenger, l'acte serait sans valeur ? On peut répondre que le mari connaît l'inaptitude du mineur à charger quelqu'un d'un message (aussi, en envoyant l'acte à la mineure, il l'a adressé de façon définitive). R. Zeira présenta l'objection suivante¹ : jusqu'à présent on sait que, selon R. Nahman, l'acte de divorce est sans valeur si la femme a dit de lui *apporter* le divorce, et le messenger raconte au mari avoir reçu de la femme l'avis d'*accepter* l'acte de divorce pour elle ; mais lorsqu'à l'inverse la femme a dit d'accepter (seulement) l'acte de divorce pour elle, et le messenger raconte au mari avoir reçu de la femme l'ordre de lui apporter l'acte, quelle méthode suivra-t-on ? (Dira-t-on que, d'après R. Nahman, la parole exprimée par le messenger fait foi, ou non ?) On trouve un enseignement qui dit qu'aux deux cas l'acte de divorce ainsi remis sera valable ; mais si le mari veut le reprendre à ce moment, il en a la faculté. R. Houna dit au nom de Rab : la femme n'a pas le pouvoir de déléguer un messenger chargé de recevoir l'acte des mains du messenger de son mari (par voie doublement indirecte). Samuel apprit cette règle de lui, et la répéta après lui 40 fois (pour la bien fixer). Mais n'a-t-on pas enseigné plus loin (VIII, 1) que, par l'expression biblique (Deutéron. XXIV, 1) *il le remettra* (l'acte) *en sa main à elle*, on sait seulement sa validité lorsqu'il est en sa main » ; d'où sait-on que l'acte est aussi valable s'il est aux mains du messenger de l'homme, ou du messenger de la femme, ou même si le messenger de l'un des époux le remet au messenger

1. Suivant le commentaire *Pné-Mosché*, nous adoptons l'interversion de cette phrase, relatant l'objection de R. Zeira et la réponse, avec celle qui contient (ci-après) l'avis de R. Houna.

de l'autre époux ? On le sait de ce que l'expression *il le donnera* se trouve deux fois dans ce passage.

L'opinion exprimée dans notre Mischnâ, que si le mari dit au messager : « je ne veux pas etc. », il peut le reprendre s'il veut, doit émaner de Rabbi ; car il a été enseigné¹ : lorsque la femme a dit à l'envoyé de lui apporter l'acte de divorce et qu'il est parti, puis il dit au mari : « ta femme m'a chargé de recevoir pour elle l'acte », à la suite de quoi le mari le lui remet, en ajoutant de l'apporter à la femme, ou de le lui remettre, ou de l'acquérir pour elle², et si le mari veut revenir sur sa décision, il ne le peut plus ; tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Nathan, au contraire, lorsque le mari a seulement dit de le lui apporter et lui remettre, il peut encore y renoncer ; mais dès que l'envoyé a fait l'acquisition pour elle et a reçu l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir. Rabbi ajoute qu'en aucun cas le mari ne peut reprendre l'acte, à moins d'avoir dit explicitement : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte pour elle, mais que tu le lui apportes. » Or, il y a contradiction entre les divers avis de Rabbi, d'après lequel, si le mari a employé le terme « voici », le mari ne peut plus reprendre l'acte, tandis qu'il devrait avoir cette faculté. De même, on peut supposer qu'il y a contradiction entre les deux avis de R. Nathan, et si le messager a reçu l'ordre de remettre l'acte à la femme selon sa parole à elle, le mari devrait pouvoir y renoncer ? (Donc, selon Rabbi, la parole vague suffit, parce qu'on pense au même sujet ; selon R. Nathan, à défaut de paroles explicites, l'acte est nul ; aussi, la discussion est la même que ci-dessus). R. Houna dit : en cas de doute, le messager représente à la fois le mari et la femme (il est l'intermédiaire des deux ; voilà pourquoi on peut y renoncer). Assé dit qu'en tous cas le mari peut y renoncer ; car lorsqu'il est dit que le messager représente à la fois le mari et la femme, celle-ci est tantôt répudiée, et tantôt ne l'est pas. R. Hagar dit en présence de R. Yossé³ : cette discussion est conforme à celle qui est émise dans la Mischnâ suivante : « Si en parlant avec sa femme de ce qui concerne son acte de divorce ou son acte de mariage, on lui remet un tel acte, sans faire la déclaration formelle, cela suffit, selon R. Yossé ; mais selon R. Juda, la déclaration est indispensable. » Or, l'avis de Rabbi est conforme à celui de R. Yossé, et l'avis de R. Nathan à celui de R. Juda — 4.

Si le mari dit au messager : « Apporte cet acte de divorce à ma femme⁵ », puis, se reprenant, il dit que c'est l'acte de sa fille, ou celui de sa sœur, l'acte sera sans valeur (de crainte d'annulation). Si la femme a délégué un messager chargé de recevoir l'acte pour elle, et le mari le lui remet en disant « voici », puis il se reprend et dit que c'est l'acte de divorce de sa fille ou de sa sœur, l'acte reste valable (en raison de la réception définitive par le délégué). R.

1. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, IV, 7 ; Tossefta à ce tr., ch. 4. 2. En employant l'une de ces formules. 3. Ce passage, qui se retrouve au tr. *Maasser schéni*, *ibid.* (t. III, p. 240), y est défectueux. Cf. Frankel, *Mabô*, t. 137a. 4. Suit un passage traduit, *ibid.* (*ib.*, p. 241). 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

Yossé b. R. Aboun et R. Abin au nom de R. Saméi disent que c'est là l'avis de Rabbi¹ ; mais, selon les autres sages, c'est lorsque la femme dit au messager de prendre l'acte de divorce en mains comme si c'était elle, que le mari ne peut plus y revenir. R. Hanina dit : l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Gamaliel (dès que la femme a dit de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir) sert de règle, pourvu qu'elle ait dit : « c'est pris pour moi ce que tu as en main². » Ainsi, un mari avait envoyé à sa femme l'acte de divorce par messager, et elle lui dit : « que cet acte soit entre tes mains pour moi » (comme reçu). On soumit à Rab la question de validité en ce cas, et il répondit : le mari qui voudrait revenir alors sur la répudiation ne le peut plus. Est-ce à dire que Rab conteste l'avis précédemment formulé (d'exiger dans les termes de remise, le mot « prends ») ? C'est qu'il faut distinguer entre l'expression « qu'il soit entre tes mains » (sans les mots « prends pour moi ») et celle-ci : « qu'il soit *pour moi* entre tes mains ». R. Hiskia dit (que le fait précédent est incomplètement exposé) : je connais le commencement et la fin de ce fait. Une femme avait désigné un messager pour recevoir l'acte des mains du messager de son mari. On soumit à Rab la question, et celui-ci décida que si le mari veut revenir sur la répudiation, il ne le peut plus. Rab n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs (ci-dessus), R. Houna a dit au nom de Rab : la femme n'a pas le droit de déléguer un envoyé pour recevoir l'acte des mains de l'envoyé du mari, tandis qu'il le permet (et déclare l'acte définitif) ? Ici, l'acte est définitif, parce qu'on suppose que le mari, placé derrière une porte, a entendu l'ordre donné par la femme.

2. Lorsque la femme a chargé le messager de recevoir pour elle l'acte de divorce (qu'ensuite il fallait faire disparaître), il lui faut pour sa libération 2 catégories de témoins³ ; la première atteste l'ordre donné au messager, et la seconde atteste la réception par la femme qui l'a déchiré. Ceux qui ont attesté le premier fait, peuvent aussi attester le second ; ou bien, à l'un de ceux qui font partie de l'un des deux groupes, il suffit d'adjoindre un autre témoin. Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père⁴. Selon R. Juda, deux mains (le père et la fille) ne peuvent posséder à la fois la même faculté, et le père seul (en la minorité de la fille) recevra l'acte. Une enfant, si jeune qu'elle est incapable de conserver l'acte de divorce, ne pourra être répudiée.

(3). Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle ; aussi, lorsqu'après cet ordre, le mari veut reprendre l'acte, il le

1. D'après lui, le mari n'enlève à la femme la faculté de réception par messager que s'il a dit formellement : « Je ne veux pas que tu l'acceptes » ; sans quoi, il ne peut pas s'y opposer. 2. Au nom des deux époux. 3. Cf., tr. *Bava bathra*, III, 4. 4. Cf., tr. *Troumoth*, VIII, 1.

peut, car un mineur ne peut pas instituer un délégué. Mais si le père a chargé le messenger d'aller recevoir pour elle cet acte de divorce, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir.

Si un mari charge autrui de remettre l'acte à la femme, en tel endroit, et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est nul. Mais si le mari a seulement dit : « ma femme est là », et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est valable. De même, si la femme charge autrui de recevoir pour elle l'acte en tel endroit, et la réception s'est effectuée ailleurs, l'acte est nul; R. Eliézer le déclare valable. Si elle charge autrui de l'apporter de tel endroit, et il l'apporte d'ailleurs, l'acte est aussi valable.

Pourquoi faut-il qu'un « groupe de 2 témoins atteste l'ordre donné au messenger, et que le second groupe atteste la réception par la femme qui a déchiré l'acte » ? N'admet-on pas que le messenger pourra être joint au nombre des témoins ? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où le messenger est un parent des conjoints (de sorte qu'il ne peut rien attester, et il faut d'autres témoins). Il résulte du moins de cette explication qu'un parent peut se charger d'un tel message. — « Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père. » R. Simon b. Lakisch dit : la discussion entre R. Juda et les autres sages, exprimée ici au sujet du divorce, est aussi applicable aux mariages. R. Yoḥanan au contraire dit : tous s'accordent à reconnaître (même les autres sages) que pour la consécration, la jeune fille n'a pas cette latitude ; car au besoin sa mère peut la donner en mariage, et elle ne peut pas se marier d'elle-même (il y a donc cette distinction à établir qu'après la répudiation, la jeune fille rentre seule au domicile paternel, sans avoir besoin pour cela d'une autorisation). Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de discussion pour la question de mariage ; il ne dépend pas d'elle (selon l'avis de tous) de se marier elle-même, ou de faire perdre à son père le produit de ses travaux (elle est encore à sa complète dépendance). Selon l'opinion de R. Yoḥanan¹, elle est considérée comme n'ayant pas de connaissance auprès de son père et n'ayant pas l'aptitude voulue à désigner un délégué ; tandis que selon R. Simon b. Lakisch, elle possède cette connaissance et elle a la faculté de désigner un délégué. N'y a-t-il pas une Mischnâ² en opposition avec l'avis précité de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit : « Un homme peut se consacrer en mariage par lui-même, ou par son messenger ; et de même une femme peut se consacrer en mariage soit par elle-même, soit par son messenger » ? (Pourquoi donc ici la jeune adolescente ne le pourrait-elle pas ?) C'est que dans la Mischnâ invoquée il s'agit seulement d'une fille majeure. Mais n'est-il pas dit ici (dans notre Mischnâ) :

1. D'après lui, les autres sages n'accordent pas à la jeune adolescente (comme R. Juda le fait) la faculté de disposer d'elle pour se marier, au lieu de son père, l'admettant seulement pour la répudiation, contre laquelle le père ne peut rien.

2. Tr. *Qiddouschin*, II, 1.

« Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle » ? (Cela prouve du moins qu'elle a cette faculté de désignation ?) C'est qu'il s'agit ici d'une orpheline (comme elle n'a plus de père, elle a la faculté de désignation). Mais n'est-il pas dit aussitôt après : « Si le père a dit au messenger d'aller recevoir l'acte de divorce pour sa fille, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir » ? On peut répondre à cela que notre Mischnâ est composée de deux parties distinctes (à compléter chacune) ; la première partie traite d'une orpheline, la seconde parle d'une fille qui a son père.

D'autre part, la Mischnâ déjà invoquée conteste aussi l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant (ensuite) : « Un père peut consacrer sa fille lorsqu'elle est encore adolescente, soit par lui-même, soit par son messenger » (N'est-ce pas dire que, par elle-même, ou par son messenger à elle, cette union serait inadmissible ?) On peut supposer cette Mischnâ conforme à l'avis exprimé ici par R. Juda, qui dit : « Deux mains (celles du père et celles de la fille) ne peuvent pas posséder à la fois la même faculté¹ », car R. Yossé dit qu'un rabbin sortit un jour de la salle de réunion (des études) et proclama qu'en fait on suivit l'avis de R. Yoḥanan ; l'on se base sur ce précédent désormais admis. En réalité, ce n'est pas que l'on avait besoin de s'y appuyer, mais on veut indiquer la rapidité : Cela se passa aussi vite que de jeter un poisson de la mer à la poêle, *תִּיָּאָוֹר*².

Les compagnons d'étude disent que, sur la question d'attribution du droit d'acquisition dans une cour pour une jeune fille mineure (à qui le mari aurait jeté là³ le divorce), ou dans un espace des 4 coudées ambiantes de la voie publique, la discussion suivante a lieu : Selon R. Yoḥanan, la mineure y possède cette faculté d'acquisition (et, en un tel cas de remise du dit acte, la répudiation est réelle) ; selon R. Simon b. Lakisch, elle n'a pas cette faculté. R. Eleazar dit : la discussion porte seulement sur la faculté de possession dans la cour (selon R. Yoḥanan, la fille a ce pouvoir, par extension de la faculté qu'elle a si l'acte lui est parvenu *en mains* ; selon b. Lakisch, elle n'a pas ce pouvoir, pas plus qu'elle n'a l'aptitude légale à déléguer un messenger, dont la cour est le simulacre), mais tous s'accordent à lui dénier la faculté de possession dans les 4 coudées ambiantes de la rue. Est-ce que, selon R. Yoḥanan⁴ même à une distance si petite qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'acte, celui-ci reste sans valeur effective ? De même, R. Eleazar demanda : est-ce que la cour du messenger a la même faculté d'acquisition que celle de la femme ? (questions non résolues). — Lorsque la mineure a été mariée (non

1. En d'autres termes, cette fille n'a pas de pouvoir en présence de son père.

2. Ou, selon l'explication de l'*Aroukh* (rappelée par J. Lévy) : « comme de Yammi à la localité voisine de Tigna, ou Tigni. » Comp. J., tr. *Berakhoth*, III, 5 (t. I, p. 68, passage à rectifier et compléter d'après la présente version).

3. Cf. ci-après, VIII, 1. 4. Il dit plus loin, *ibid.* VIII, 1, que l'on appelle « proche d'elle » l'acte de divorce aisé à saisir par la femme en étendant la main, et en ce cas le divorce est effectif.

fiancée seulement), elle-même recevra l'acte de divorce, non le père. Si elle n'est que fiancée, le père le recevra, non elle ; après le mariage, elle ne le reçoit que si elle a assez d'intelligence pour le discerner. R. Yoḥanan a dit : Une fille mineure qui veut se séparer de son mari ne peut 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 ¹.

Le commencement de notre Mischnâ (§ 3) est aussi en opposition avec l'avis de R. Éléazar ² ; car, d'après ce dernier, la femme serait toujours répudiée (même lorsqu'ayant donné l'ordre de remettre l'acte à la femme en tel endroit, la remise a eu lieu ailleurs), à moins que le mari ait spécifié expressément : la femme ne sera répudiée de lui qu'en tel endroit particulier. — Si le mari a seulement dit : « ma femme est là », puis il la répudie en une autre place, R. Éliézer reconnaît aussi que ce n'est pas une répudiation définitive, et le mari a seulement désigné l'endroit où elle se trouve. — Quant à la fin (où il est dit : « Si la femme charge autrui d'apporter l'acte de tel endroit, et le messenger l'apporte d'un autre, cet acte reste valable »), les sages reconnaissent aussi la validité de cet acte ; car, de ce qu'elle sera seulement répudiée en réalité à la réception de l'acte, la forme employée est une simple désignation d'endroit (et il importe peu d'où que cet acte vienne).

4. Tout en chargeant quelqu'un de lui apporter l'acte de divorce, la femme d'un cohen peut bénéficier du privilège de manger l'oblation, jusqu'à ce que cet acte arrive entre ses mains. Mais si elle charge autrui de recevoir l'acte pour elle, il lui sera dès ce moment interdit de manger l'oblation. Si elle spécifie de recevoir pour elle le divorce à tel endroit déterminé, elle pourra manger l'oblation jusqu'à l'arrivée de l'acte au lieu désigné ; R. Éliézer le lui interdit de suite (dès que l'ordre est donné). — ³.

5. Si quelqu'un dit : « Écrivez l'acte de divorce et remettez-le à ma femme », ou s'il dit simplement de la répudier, ou d'écrire une lettre et de la lui donner (ce qui a le même sens), on rédigera l'acte et on le remettra à la femme (valablement). Mais s'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, νόμος, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur. En principe on avait dit que si un condamné sort de la ville, le cou chargé d'un carcan (collare), en disant d'écrire un acte de divorce à sa femme (même sans ajouter de le lui remettre), on l'écrira et on le

1. C'est une preuve de discernement. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile ; mais il faut du moins le refus. V. tr. *Yebamoth*, XIII, 2 (t. VII, p. 181). 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 3. 3. La Guémara sur ce § 4 est traduite au tr. Demaï, IV, 4 (t. II, pp. 173-4).

remettra à la femme. Plus tard, les sages revinrent sur ce sujet et étendirent la même règle à celui qui va en voyage d'outre-mer, ou avec une caravane allant au loin. R. Simon Schezori y ajoute aussi celui qui est dangereusement malade.

Dire à sa femme : *Tarcouah* (chassez-la) équivaut à dire : « répudiez-la » (on rédigera l'acte et on le remettra à la femme). « S'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur », et l'on peut supposer que le mari s'est ainsi exprimé en vue de la nourriture nécessaire à la femme. Quant à l'individu ayant « le cou chargé d'un carcan », dit R. Mena, il ne s'agit pas seulement du condamné à une peine capitale, mais aussi de celui qui est condamné à une peine pécuniaire (on lui suppose aussi l'esprit troublé), et la Mischnâ parle du premier, parce que celui qui est ainsi chargé est présumé être en état de danger. R. Éléazar demanda : est-ce que le don énoncé par un tel condamné équivaut à la donation faite par un malade en danger de mort ? (Est-ce que son ordre équivaut à un testament écrit, ou non ?) Cela, dit R. Nahman au nom de R. Jacob Armania, fait l'objet d'une question (est douteux) d'après R. Éléazar ; mais, selon R. Yossé b. Hanina, il n'y a pas de doute à cet égard ; car il est dit ailleurs¹ : Lorsqu'une femme est condamnée à mort, on peut jouir même de ses cheveux (faux), tandis qu'il est interdit de tirer aucune jouissance d'un animal condamné à mort. C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, il s'agit de la donation faite par la femme avant d'être exécutée, par laquelle elle déclare vouloir donner son capuchon à sa fille². Ainsi, un voleur sur le point d'être mené au lieu du supplice, prescrivit (avant l'exécution) que l'on donnât à R. Abina de l'argent à provenir du vin qu'il avait au village de Panéas (selon ce docteur donc, il n'est pas douteux que la donation faite par le condamné à mort soit effective et valable). Pourtant, on ne donna pas cet argent à R. Abina, par souci de l'avis exprimé par Rab. Or, Rab dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués³, et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage. Pourquoi, si l'on ne pouvait pas le lui donner à titre de dette, ne pas le lui donner à titre de don ? C'est que l'on a égard à ce qu'a dit R. Éléazar, qui a posé la question de savoir si la donation d'un homme condamné à mort équivaut à celle d'un malade en danger (et, par suite de ce doute, on a supposé que l'argent n'est pas acquis au destinataire). Les disciples de R. Zeira vinrent auprès de R. Isaac Atouschia et lui transmirent cet enseignement : la règle du condamné est à l'égard du divorce la même que pour le don (il suffit d'avoir donné l'ordre de remise, pour que le destinataire bénéficie de l'acquisition). Mais, objecta R. Aba, s'il y a lieu d'établir une analogie avec les règles du divorce, on devrait

1. Tr. *Erakhin*, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Bava bathra*, f. 126^a. 3. Cf., tr. *Guitin*, III, 7 (t. VIII, p. 235).

dire ceci : puisque l'acte de divorce serait nul s'il était postérieur au décès du mari (sans portée), de même le don non remis par le possesseur en son vivant ne devrait pas servir comme tel au destinataire ? Mon maître, lui fut-il répliqué, par de telles paroles tu sembles faire saillir une mesure d'ordre de la sagesse, qui fasse perdre de l'argent à R. Abina ; pourtant cette perte est inadmissible, car il a été enseigné¹ : Si quelqu'un a dit de remettre un maneh à un tel, puis meurt, on paiera même après ce décès la somme promise. Lorsque les parents du supplicé apprirent que R. Yoḥanan est d'un avis contraire, ils firent remettre l'argent à R. Abina ; car R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins est exigible sur les biens des héritiers, pourvu qu'ils aient un sol en héritage.

R. Yossé dit : la règle rappelée précédemment (d'exécuter après le décès de quelqu'un l'ordre qu'il avait laissé avant sa mort, de remettre un maneh à un tel) est applicable au cas où l'on a assisté le mourant jusqu'après qu'il ait expiré ; mais si l'on est entré et sorti un instant, il est à craindre que la dite somme ait été déjà remise par le défunt. Il résulte du fait suivant survenu à R. Ḥanina que les parents (précités) n'ont pas cru devoir remettre cet argent à R. Abina. R. Ḥanina racontait le fait de la donation laissée par le condamné devant R. Levi de Prissa, en se rendant d'une localité à l'autre ; et comme les parents du voleur se rendaient auprès des rabbins pour manger avec lui, le rabbin leur dit qu'ils devraient remettre l'argent en question à R. Abina. Mais les parents se mirent à contester cet avis (preuve qu'ils ne l'avaient pas suivi). —².

6 (8). Si un mari étant tombé dans une fosse s'écrie : « que quiconque m'entend écrive un acte de divorce à ma femme³ », il faudra l'écrire et le remettre à la femme. Un homme sain qui dit d'écrire un acte de divorce à sa femme a sans doute voulu plaisanter ; mais si la fin indique que son intention était sérieuse dès le principe⁴, l'acte sera valable. Ainsi, il est arrivé à un homme sain de donner l'ordre d'écrire le divorce à sa femme ; puis, montant sur le toit, il tomba et mourut. Selon R. Simon b. Gamaliel, les sages dirent à ce sujet : si l'homme est tombé seul, l'acte de divorce est valable ; mais si le vent a poussé l'homme, l'acte est nul⁵.

— ⁶ Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'homme est tombé seul (spontanément), ou poussé par le vent, quelle sera la règle ? On peut connaître la réponse à l'aide de cet enseignement⁷ : Selon R. Simon b. Gamaliel, si l'homme est tombé aussitôt après être monté sur le toit, l'acte de

1. V. *ibid.*, I, 6 fin (p. 263). 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 9, commencement (t. II, pp. 49-50). 3. Cf., tr. *Yebamoth*, XVI, 6. 4. Cette phrase complémentaire manque dans les éditions de la Mischnâ seule. 5. Dans l'édit. de Venise et celles qui suivent, ce § est joint au précédent. 6. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 218). 7. Tossefta à ce tr., ch. 4.

divorce est valable (le décès de l'homme a été spontané); mais si l'homme n'est tombé qu'un peu de temps après, le divorce n'est pas valable. Or, même en cas de chute immédiate il peut y avoir doute sur l'effet du vent, et pourtant l'acte de divorce est valable; ceci prouve qu'en cas de doute général sur la chute de l'homme, et la question de savoir si le vent l'a poussé, l'acte sera valable. De même, si l'on a égorgé un animal (régulièrement) avec l'intention d'en répandre aux idoles le sang (irrégulièrement) et d'ensencer sa graisse dans le même but étranger, selon R. Yoḥanan, cette pensée illégale suffit à rendre le sacrifice impropre; selon R. Simon b. Lakisch, une telle pensée (abstraite) ne rend pas le sacrifice impropre. Mais, objecta R. Jacob b. Idi devant Resch Lakisch, n'est-il pas enseigné¹: Par raisonnement à fortiori, dit R. Yossé, cette pensée doit être une cause d'interdit, car si la pensée illégale suffit seule parmi les consécérations à provoquer l'inaptitude, il en sera certes de même pour les causes d'interdit à l'égard des objets profanes (et l'on se réglera d'après celui qui égorge la victime); or, la pensée de le consommer ailleurs, ou trop tard, rendra le sacrifice impropre? Certes, répondit Resch Lakisch, en ces deux derniers cas de déféctuosité, la pensée vicieuse a rendu la victime impropre à son objet; mais le fait de l'avoir égorgée avec l'intention de répandre du sang devant les idoles, ou de leur encenser la graisse, n'est pas une cause directe de déféctuosité (sans qu'il puisse y avoir un report de pensée fâcheuse sur une première opération). D'une victime on répandit le sang (vaguement), puis on encensa la graisse à l'idolâtrie; ce fait survint à Césarée, et après consultation faite, le cas ne fut pas résolu, ni permis, ni défendu. Ceci prouve, dit R. Ḥanina au nom de R. Ḥisda, que l'on n'a pas tenu compte de l'opinion finale (de R. Simon b. Gamaliel dans notre Mischnâ, qui dit que la fin fait préjuger la pensée précédente); car, si l'on y avait égard, les sages auraient prononcé en ce cas la défense. Au contraire, dit R. Yossé au nom de R. Ḥisda, cette abstention même des sages prouve qu'ils ont eu égard à ladite opinion; et s'il est vrai qu'ils ne se sont pas prononcés pour l'affirmative, c'est par respect pour l'opinion de R. Simon (pour ne pas le froisser).

7. Si un mari dit à 2 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme (sans parler de l'écrire), ou s'il dit à 3 de l'écrire, puis de le remettre à sa femme, ils pourront l'écrire (eux-mêmes) puis le remettre. S'il dit à 3 de remettre l'acte à sa femme (sans parler de l'écrire), ceux-ci pourront charger d'autres de l'écrire et le remettre, parce qu'il les a constitués en tribunal. Tel est l'avis de R. Meir. Voici la règle rapportée² de prison par R. Ḥanania habitant d'Ono: Je sais par tradition que si un mari dit à 3 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci peuvent charger autrui de l'écrire et le remettre, parce que le mari les a

1. Tr. *Houllin*, II, 9. 2. Ou: « envoyée », selon le texte jérusalémite.

érigés en tribunal. Sur ce, R. Yossé dit : nous avons répondu au messager chargé de cette nouvelle, que nous avons aussi une tradition, en vertu de laquelle, lors même qu'un mari dit au tribunal supérieur à Jérusalem de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci devront au besoin apprendre à l'écrire eux-mêmes, puis le rédiger et le remettre. Si un mari s'adressant à dix individus les charge d'écrire¹ et donne l'acte de divorce à sa femme, l'un écrira et 2 signeront comme témoins ; mais s'il les charge tous de l'écrire, après que l'un d'eux l'aura écrit, tous signeront. Aussi, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul.

Le commencement de notre Mischnâ doit aussi être attribué à R. Meir : c'est à déduire de ce qu'il est dit ensuite : « S'il dit à trois de remettre l'acte à sa femme, etc. » (établissant une distinction entre cet acte et celui de l'avoir écrit). R. Hîsda expose le motif pour lequel R. Meir établit une distinction entre les deux procédés divers : c'est qu'en tous lieux, lorsque d'autres personnes ont écrit un acte, le tribunal signe à titre de confirmation ; de même ici, après que d'autres ont écrit l'acte de divorce, le mari dit à trois personnes, lesquelles constituent ensemble un tribunal, — de le donner à titre de confirmation. R. Hillel b. Walles demanda en présence de Rabbi : pourquoi a-t-on dit que l'avis de R. Yossé est adopté comme règle courante (ce qui implique qu'il y a contestation à ce sujet)? C'est que, répondit Rabbi, je ne l'ai pas vu (sans quoi, l'accord n'eût pas manqué de se réaliser). Lorsqu'un des compagnons d'études voulait opposer une objection contre l'avis de R. Yossé, Rabbi lui disait : nous devrions avoir honte² de soulever des objections contre R. Yossé, car il y a autant de différence entre notre génération et celle de R. Yossé, qu'il y en a entre les saintetés supérieures et les objets les plus profanes. R. Ismaël b. R. Yossé dit de même : Comme la poussière diffère de l'or, ainsi notre époque diffère de celle de nos pères³. — Lorsque le mari a donné l'ordre à dix personnes de porter son acte de divorce, l'une des personnes peut le porter au nom de toutes les autres ; mais si le mari a dit : « tous, portez-le », tous doivent assister au transport, et l'un d'eux le remettre par devant les autres. « Aussi, est-il dit, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul. » R. Yoïhanan dit au nom de R. Eléazar de Rouma (ou Arouma) : le fait d'énumérer⁴ les gens (en leur prescrivant d'écrire l'acte de divorce (équivalant à l'ordre verbal « vous tous ») (et quoique ce ne soit pas dit formellement, tous doivent contresigner l'acte).

1. Terme omis au texte jérusalémitte. 2. Littéralement : « nous les courbés », les faibles, ou ignorants. 3. V. Schuhl, *Sentences, etc.*, p. 314. 4. En les désignant numériquement : 1, 2, 3.

CHAPITRE VII

1. Si quelqu'un, saisi d'une maladie grave (*cardiacus*), dit d'écrire le divorce à sa femme, c'est comme s'il n'avait rien dit (l'acte est nul). Mais si après avoir donné cet ordre il est atteint du mal, puis revenant sur son premier ordre il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre. On demande au mari devenu muet s'il faut écrire le divorce à sa femme; s'il incline de la tête en signe d'assentiment, on l'examinera, en répétant 3 fois la même question : s'il répond non sur non, oui sur oui (que c'est bien entendu), on écrira l'acte et le remettra.

—1. R. Jacob b. Aha dit (au sujet de l'homme « qui, après l'ordre du divorce, est atteint de maladie, puis revient sur son premier ordre donné »), que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : Selon R. Yohanan, quoique l'homme soit déjà saisi par la maladie, on écrira l'acte de divorce et on le remettra à la femme (en raison de l'ordre que le mari a donné à l'état sain); selon R. Simon b. Lakisch, on donnera suite à l'ordre du mari lorsque celui-ci sera rétabli (alors la première parole comptera, non la seconde). Est-ce que R. Simon b. Lakisch n'est pas en contradiction avec sa propre opinion? Or, il y a discussion sur l'état de l'homme qui, au moment de destiner un animal au sacrifice, devient sourd, ou idiot, ou relaps, ou qui aurait suivi la décision prise par le tribunal de laisser manger du suif, et, selon R. Yohanan, le sacrifice d'expiation offert par l'homme (même après son retour à l'état sain) devra être repoussé²; selon Resch Lakisch, il ne sera pas repoussé (pourquoi donc celui-ci est-il d'avis qu'au rétablissement du mari, son ordre de divorce sera exécuté)? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il faut intervertir l'ordre des opinions qui viennent d'être énoncées (R. Yohanan serait d'avis de ne pas repousser le sacrifice en de telles conditions; Resch Lakisch serait d'avis de repousser ce sacrifice). Sans cela d'ailleurs, cette intervention serait exigible; car il y aurait contradiction manifeste entre les deux opinions diverses de R. Yohanan, puisque R. Samuel b. Aba a dit au nom de R. Yohanan que, même pour le sacrifice d'un agonisant (considéré encore comme un homme sain), on versera sur l'autel (régulièrement) le sang du sacrifice d'expiation, ou du péché. Les Rabbins de Césarée disent que R. Hya et R. Yassa ont entre eux la même discussion que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch, chacun d'eux professant l'une des opinions précitées.

Notre Mischnâ est en opposition formelle avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : « Si après avoir donné l'ordre d'écrire l'acte de divorce à sa femme, le mari est atteint de maladie grave; puis, revenant sur son premier

1. En tête se trouve une page traduite au tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 4).
2. J., tr. *Horaïoth*, I, 2.

ordre, il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre » (donc, il y a seulement nullité en cas d'ordre après avoir été atteint par le mal, non pendant le mal). On peut répondre à cela que cette nullité de la fin s'applique au cas où le mari revient à l'état sain (il n'est pas besoin alors d'une nouvelle réflexion). Au cas où, après avoir remis l'acte de divorce à la femme, le mari déclare que l'acte devra seulement entrer en vigueur le lendemain, puis il tombe malade, il y a aussi discussion pour la validité entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (selon ce dernier, l'acte sera nul, en raison du défaut de santé du signataire). Lorsque le mari a jeté l'acte dans la cour de la femme, en déclarant que l'acte devra valoir à partir du lendemain, et qu'alors il soit malade, c'est un cas également en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch (ce dernier considère l'acte comme sans valeur). R. Éléazar dit que R. Abin demanda : Si quelqu'un, après avoir prélevé l'oblation sur son monceau de blé, en spécifiant qu'elle devra seulement valoir à partir du lendemain, tombe ensuite malade, sera-t-elle valable (en raison de l'état sain du propriétaire lors de sa déclaration), ou est-ce insuffisant à cause de l'état final (comme pour le divorce)? C'est un point aussi en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch. L'enseignement suivant ¹ est en opposition avec l'avis de Resch Lakisch et ne saurait être expliqué d'après l'avis de celui-ci : Si un individu est crucifié, ou a les nerfs coupés et (malgré cet état de condamné) dit d'écrire un acte de divorce à sa femme, on écrira cet acte et on le remettra à la femme, dans la présomption qu'à ce moment le mari possédait encore un souffle de vie. Or, il est impossible que son intelligence n'ait pas été troublée un instant avant d'expirer ; pourtant l'acte est valable en raison de l'état sain du mari au moment de l'ordre donné, contrairement à l'avis de R. Simon b. Lakisch.

On a enseigné ² : lorsqu'un sourd-muet a prélevé l'oblation, celle-ci ne comptera pas comme telle (de même, l'acte de divorce émis par lui est nul). Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, cette nullité a lieu lorsque dès le principe de la rédaction du contrat de divorce, le mari était sourd-muet ; mais si d'abord il avait possédé la faculté de parler, puis il est devenu sourd-muet, il pourra écrire de sa propre main l'acte de divorce, et d'autres contresigneront en confirmation de son seing (de même, pour l'oblation, il pourra la prélever, sauf assistance des témoins). R. Jacob b. Aha, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les compagnons sont en désaccord avec celui qui a enseigné ceci (ils sont de l'avis contraire). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ qui s'y oppose formellement, en disant ³ : « Si l'homme primitivement sain devient sourd-muet, ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais répudier sa femme (son acte n'aurait pas de valeur légale) » ; mais pourquoi n'écrirait-il pas cet acte (selon l'avis précité de R. Simon b. G.), sauf confirmation de son écriture par le contre-seing

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, pp. 23-4), à rectifier d'après la présente version. 3. J., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1 fin (t. VII, p. 192).

d'autres témoins ? C'est qu'il peut s'agir là du cas où l'homme ne sait pas écrire (il n'y a donc rien à conclure de là). Mais, objecta R. Aba b. Mamal, l'enseignement suivant ne s'oppose-t-il pas à l'avis de R. Simon ? « Si quelqu'un, est-il dit, a écrit de sa propre main l'ordre au greffier de rédiger l'acte de divorce, puis a donné l'ordre écrit aux témoins de contre-signer, malgré ces divers écrits, ainsi que les attestations et la remise réitérée, l'acte reste sans valeur » (N'en résulte-t-il pas que l'ordre écrit est insignifiant et qu'il doit être verbal ?) R. Yossé répond : il suffit de lire la fin de ce même enseignement pour voir qu'il n'y a pas de contradiction ; cette fin dit : « l'acte sera nul aussi longtemps que l'on n'aura pas entendu la voix du mari dire au scribe de rédiger l'acte et aux témoins de le signer ¹. » Or, cette audition de voix en réalité n'est pas exigible d'une façon absolue, puisque (aux termes de notre Mischnâ) on peut « incliner la tête en signe d'assentiment » ; de même donc que l'audition n'est pas indispensable, l'avis au sujet de l'écriture n'est pas absolu (et il peut suffire d'avoir écrit soi-même). Non, dit R. Mena, le commencement de la Mischnâ est absolu (et l'écriture ne suffit pas) ; mais l'audition de la voix équivaut à l'inclinaison de tête comme assentiment. R. Zeira demanda à R. Mena : est-ce qu'à l'instar de l'exigence exprimée dans notre Mischnâ, que le mari devra incliner 3 fois la tête (pour la validité de l'acte), il faudra aussi (pour l'homme ordinaire) l'avoir entendu 3 fois ? Non, répliqua R. Mena, il subsiste une inégalité entre ces deux modes d'assentiment, en ce qu'il suffit d'une audition, tandis qu'il faut 3 inclinaisons. R. Judan explique ainsi (pourquoi il n'y a pas d'objection à tirer de là selon R. Simon b. Gamaliel) : dans le dernier enseignement, on déclare l'acte nul et sans valeur, parce qu'il s'agit du cas où le mari a dit : « j'ai agi ainsi » (au passé) ; R. Simon, au contraire, parle du cas où le mari prescrit « d'agir ainsi » (à l'avenir), Mais, objecta R. Benjamin b. Lévi, si l'homme a de l'intelligence pour le passé, il en a aussi pour l'avenir ; et s'il n'en a pas pour le passé, il ne doit pas non plus en avoir pour l'avenir ? Il s'agit là, répond R. Aba-Maré, d'un sourd, lequel n'a pas la faculté de transmettre des ordres. Selon R. Yossé b. Aboun, il s'agit d'un homme sain (et comme tel, il devrait parler, non écrire, pour que l'acte soit valable). Mais alors, vu l'état de santé de l'homme, pourquoi son acte n'est-il pas valable ? Parce qu'il est à craindre que l'homme l'ait rédigé sous la préoccupation d'autres écrits (sans y penser ; aussi, faut-il plus tard, lorsque l'homme devient sourd, exiger 3 fois le signe d'assentiment). En effet, il y a une *braitha* à l'appui de cet avis : il est vrai, y est-il dit, que 3 assentiments sont exigibles, lorsqu'on a perdu la faculté de parler après l'avoir eue (subitement) ; mais si c'est l'effet d'une maladie, un seul signe suffit.

Les signes suffisent à valider, si les interrogations se font par primesauts, en procédant ainsi : « Ecrivons-nous le divorce à ta femme ? » Et il répond : oui. « Devons-nous l'adresser à ta mère ? Et il dira : non. « Faut-il l'adresser

1. Cf. Frœnkel, *Mabô*, etc., fol. 133^b.

à ta femme ? » Et il dira oui : « Faut-il l'adresser à ta fille ? » Et il dira : non. « Faut-il l'adresser à ta femme ? » Et il dira : oui. « Faut-il l'adresser à ta sœur. » Ces attestations par inclinaison de tête suffisent-elles aussi en fait de relations illicites ? Oui, vint dire R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. Comme l'attestation peut se faire en étant assis, la consultation en fait de vœu se fera de même¹. R. Schescheth dit : comme on examine l'homme 3 fois pour le divorce, on l'interrogera pour les héritages, les achats et ventes ainsi que pour les donations.

2. Lorsqu'on demande à un homme en danger s'il faut écrire le divorce à sa femme², et qu'il répond : oui, puis les assistants donnent l'ordre à l'écrivain d'écrire l'acte et aux témoins de le signer, ce qui a été fait, bien qu'après l'avoir écrit et signé on ait remis l'acte à l'homme, lequel à son tour³ l'a remis à la femme, l'acte sera nul : il faut que le mari ait donné lui-même les divers ordres.

Par la Mischnâ, on sait seulement quelle est la règle si l'ordre donné par un mari à des individus est transmis par ceux-ci à d'autres ; mais quelle sera la règle si le mari en danger a chargé deux hommes formellement de faire écrire par le scribe et de contresigner par deux témoins qu'il a désignés ? R. Zeira répond au nom de R. Jérémie qu'un fait de ce genre est survenu du temps de Rabbi, et celui-ci déclara qu'on ne saurait agir ainsi en Israël (il faut craindre que la femme solde des témoins venant dire au nom du mari de procéder à l'acte du divorce) ; Samuel autorise le divorce rédigé à la suite des ordres directs du mari en danger (sans éprouver ladite crainte). R. Jérémie demanda à Samuel quelle sera la règle si le même mari dit aux 2 hommes de faire écrire l'acte de divorce par le greffier, puis de le signer eux-mêmes (où l'ordre final est direct) ? L'acte sera valable, répondit Samuel ; mais il faut examiner s'il aura bien son effet légal ou non. Est-ce que Samuel ne se contredit pas ? Il a dit d'abord que l'acte de divorce est déclaré valable même lorsque le mari a fait dire de procéder à la rédaction du divorce. Pourquoi ensuite le déclare-t-il douteux ? Il y a cette distinction à noter que les interlocuteurs du mari n'ont pas signé eux-mêmes leur attestation, mais ont chargé d'autres personnes de contresigner,

On comprend (selon la Mischnâ), que l'acte de divorce soit impropre, lorsque le mari en danger a chargé 2 hommes de la procédure du divorce, et que ceux-ci ont transmis la mission à d'autres (en raison du défaut d'audition de l'ordre direct du mari) ; n'en résulte-t-il pas que la déclaration d'incapacité de l'acte pour une telle cause est en opposition avec l'avis de R. Yoḥanan, qui déclare un tel acte valable ? Or, selon R. Yoḥanan⁴, l'inscription du corps du divorce (disant de libérer la femme), faite à l'aide d'un formulaire, *typus*,

1. V. J., tr. *Nedarim*, X, 10. 2. Pour lui éviter le lévirat en cas de décès du mari sans enfants. 3. Expression omise au Talmud jéru. 4. Cf., tr. *Guitin*, III, 2 commencement (t. VIII, p. 279).

ne nuit pas à la validité de l'acte? Il n'y a pas d'opposition, et R. Yoḥanan justifie cette Mischnâ selon l'avis qu'exprime plus haut R. Juda, à savoir qu'une telle manière d'écrire le divorce le rend impropre.

3. Si un mari dit à sa femme : « ceci sera l'acte de ton divorce si je meurs », ou « ceci sera ton divorce si je meurs de ma maladie actuelle », ou « ceci sera ton divorce valable après mon décès », c'est comme s'il n'avait rien dit ¹. Mais s'il dit : « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte ait cette valeur si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », ce sera un acte valable. S'il dit : « à partir de ce jour et après ma mort », l'acte sera à la fois valable et non valable ²; aussi, après le décès du mari sans enfants, la veuve devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

(3). Si le mari dit : « voici ton divorce à partir de ce jour si je meurs de mon mal actuel », puis il se rétablit et sort, ensuite il retombe malade et meurt; on devra examiner si le décès a pour cause la 1^{re} maladie, alors l'acte est valable; au cas contraire, l'acte est nul.

Pour les diverses formules du mari (exprimées au commencement de notre Mischnâ), « c'est comme s'il n'avait rien dit ». Selon nos maîtres, au contraire, l'acte de divorce ainsi émis sera valable. Par « nos maîtres » on entend R. Juda et ses assesseurs. Ainsi, pour 3 sujets Juda le Naci a été appelé : « notre maître » : pour la question de divorce, pour celle de l'huile ³ et pour celle relative à une forme de sandale. L'on a donné à ce tribunal le surnom de magistral; car tout corps qui annule 3 décisions reçoit ce surmon. R. Judan b. R. Ismaël dit : le tribunal est en désaccord avec lui pour la question de divorce.

Est-ce que par la suite de cet acte (déclaré valable par « nos maîtres »), la femme peut se remarier aussitôt après l'avis de décès du mari (sans que le délai aux veuves soit exigible)? Oui, répondit R. Ḥagaï, c'est permis (de ce que le mari ne peut plus revenir, il n'y a plus à craindre un changement de conditions); selon R. Yossé, il sera interdit à la femme de se remarier de suite; car il a pu arriver par miracle que le mari survive (elle devra donc attendre pendant le délai légal d'un an).— « Si le mari a dit « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte devra avoir cette valeur (de divorce), si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », l'acte ne sera pas valable. » R. Juda dit que les rabbins ont objecté à nos maîtres : comment se fait-il que vous disiez qu'en cas d'addition des mots « après ma mort » la formule rend le divorce valable? Si c'est parce que le terme *si* équivaut à celui *d'à-présent*, ne peut-on déduire que la formule finale qui précède (la médiate), « qu'à partir d'aujourd'hui... si je meurs », soit

1. Un tel acte est nul; le divorce n'a plus de raison d'être après décès de l'époux. 2. En raison de la duplicité des termes de la condition, celle-ci est douteuse, et le doute influera sur l'état juridique de la veuve. L'omission du premier terme de ce doute dans le texte jérusalémitte rend la phrase obscure. 3. Celle des païens est interdite. V. tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 19); tr. *Aboda zara*, II, 1.

valable en raison de l'emploi des mots « à partir de ce jour », tandis que si le mari avait seulement dit : « si je meurs », l'acte serait nul, et vous reconnaitriez aussi sa nullité? Donc, le motif de validité au cas invoqué tient à l'emploi des mots « de ce jour »; de même, pour nous aussi, l'expression « à partir de ce jour » constitue le principe (à défaut de quoi l'acte est déclaré nul aux premiers cas de la Mischnâ). Mais, objecta Rabbi (équivalent de « nos maîtres ») aux rabbins, pourquoi énoncez-vous la nullité de l'acte si le mari a dit : « à partir de ce jour et après ma mort »? Est-ce parce que cette formule comprend aussi les mots « à partir de ce jour »? Pourquoi alors, dans une formule énoncée auparavant, « à partir d'aujourd'hui, si je meurs », l'acte est-il admis par vous comme valable? C'est que l'on tient compte de l'emploi du terme *si*; de même, pour nous aussi le terme *si* est essentiel (il motive la validité de l'acte). Là-bas (à Babylone), on intervertit l'ordre des opinions qui viennent d'être émises. Ainsi, R. Yossa au nom de R. Yoḥanan et Rab disent tous deux : l'avis exprimé là-bas par Rabbi équivaut à ce que les rabbins disent ici, savoir que la formule « à partir de ce jour etc. » rend l'acte de divorce valable, aussi bien que d'avoir formulé la latitude d'une *condition* d'emploi ultérieur¹. R. Zeira demanda devant R. Yassa : par cette « condition », faut-il entendre l'expression « si je meurs », ou cette autre « à valoir après ma mort » (moins immédiate)? La *condition*, fut-il répondu, est applicable à la première expression. De son côté, R. Aba au nom de Rab réfute ainsi l'objection faite par les Rabbins à Rabbi (savoir que le terme *si* est forcément essentiel dans la formule énoncée par le mari) : l'avis exprimé ici par Rabbi équivaut à celui des rabbins là-bas, et dès que le mari a employé dans sa formule l'expression « à partir d'aujourd'hui », c'est comme s'il avait dit : « après le décès » (pour entraîner l'annulation de l'acte). On a enseigné ailleurs² : « Le testateur de ses biens à ses fils devra écrire qu'il fait don de l'immeuble « à partir de ce jour et après sa mort » (sous peine de nullité du don, non applicable par un défunt); tel est l'avis de R. Juda; selon R. Yossé, il est inutile d'inscrire cette formule de l'acte de donation ou testament », invoquant pour raison que la date même inscrite sur l'acte suffit à le valider (démontrant que le don a été attribué du vivant de ce donateur). Un tel fait fut soumis à R. Yoḥanan, qui répondit par la déclaration suivante : si dans la formule de donation se trouve l'expression « à partir de ce jour et après le décès », le don sera valable. Comment se fait-il que la même expression formulée pour l'acte de divorce motive annulation de cet acte? Ce n'est pas la voie (*strata*) habituelle, dirent les compagnons au nom de R. Yoḥanan (selon celui-ci, la procédure usitée pour le divorce ne l'est pas pour une donation). De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, les usages à l'égard du divorce ne sont pas semblables à ceux des dons; car, observe R. Ila, pour la donation, dès que l'on a employé la for-

1. Il n'y a donc pas à objecter aux rabbins que la fin de la Mischnâ est d'un avis opposé; en effet, ils déclarent alors l'acte valable. 2. Tr. *Bara bathra*. VIII, 9.

mule « à partir de ce jour », la donation est complète au point de vue de la remise du sol. Dans quel but alors ajouter les mots : « après le décès » ? C'est pour indiquer que le donateur se réserve la jouissance des produits aussi longtemps qu'il vit (de sorte qu'après le décès de ce dernier, le bien reste au destinataire, sans retour possible). Au contraire pour le divorce, dès que l'on a écrit la formule « à partir de ce jour », l'acte est dûment conclu ; et dans quel but ajoute-t-on alors les mots « après le décès » ? C'est pour avoir la faculté de se réserver le corps principal de l'acte (avec possibilité de retour). Mais, demanda R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, pourquoi conclure de là qu'il n'y a pas de réserve au sujet du divorce ? Peut-être l'expression additionnelle « après décès » a-t-elle pour but de viser la réserve du produit des travaux de la femme (au profit du premier mari, même si elle épouse un autre) ? Il n'y a pas d'exemple, répondit R. Ila, qu'une femme ait été mariée à tel homme, tandis que le produit de ses travaux était réservé à un tel autre (c'est donc en vue de la possibilité d'une renonciation, ou retour sur le divorce, que la dite clause « après décès » est insérée dans l'acte). En l'entendant, R. Zéira l'exalta (enthousiasmé, il proclama son talent), et appela ce rabbin : un constructeur de la Loi ¹.

La discussion émise plus haut entre Rabbi et les autres sages est applicable aussi aux actes d'affranchissement. Ainsi, lorsque le maître a dit : « Voici ton acte d'affranchissement à partir d'à-présent et après 30 jours », selon Rabbi, cet acte est valable (au même titre que, plus haut, l'expression « à partir de ce jour » implique la condition ultérieure, ce qui motive la validité de l'acte) ; selon les autres sages, l'acte n'aura pas de valeur (en raison du doute, vu la possibilité d'un retour). — Pour l'abandon également, il ne saurait être question de réserver les produits du sol. Or, si un propriétaire a déclaré abandonner son champ « à partir d'à-présent et dans 30 jours », selon Rabbi, l'abandon sera effectif (complet) ; selon les autres sages, il ne le sera pas. En sera-t-il de même pour les consécérations ? Non, car tous reconnaissent que la déclaration verbale de consacrer au culte équivaut à la livraison d'un objet à un simple particulier. En fait de consécration d'une femme, est-ce que la formule précitée entraîne une réserve, ou est-elle définitive ? On trouve un enseignement où il est dit : Selon Rabbi, une telle consécration sera définitive ² au profit du premier mari (donc, les autres sages sont d'un autre avis).

4. Une femme (dont la répudiation est conditionnelle) ne devra pas rester seule avec son mari ³, sauf en présence de témoins, fut-ce un esclave ou une servante, excepté la servante de la femme, parce qu'il est notoire qu'elle se fie à elle ⁴. Comment est-elle considérée dans l'intervalle de temps entre l'énoncé du divorce conditionnel et le décès du

1. Cf. J., tr. *Yoma*, III, 5 (t. V, p. 190). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 59b.

3. Si elle cohabitait avec lui, il faudrait un nouvel acte. 4. La maîtresse serait sans pudeur devant elle.

mari ? Selon R. Juda, elle sera considérée en tout comme femme mariée ; selon R. Yossé, elle est à la fois répudiée et non répudiée ¹.

Si l'homme (qui était malade lorsqu'il a remis à la femme un acte de divorce, lequel devait acquérir sa validité en cas de décès par suite de la présente maladie) a mangé de la purée en excès (et ensuite il est mort), il y a lieu d'admettre qu'il est mort de sa première maladie (l'excès de ce plat n'a pu causer la mort) ; mais si après avoir mangé des noisettes (κάρυα ποντικιά), sans y rien joindre, il ne s'est plus levé (n'a plus quitté le lit), il n'est pas à croire qu'il soit mort du fait de la première maladie (car il y a danger de manger des noisettes en excès). Si le mari a déclaré envoyer le divorce « s'il meurt de cette maladie », et il se trouve enseveli sous un monceau de pierres, ou mordu par un serpent venimeux (ce qui cause la mort), l'acte de divorce est sans valeur, puisque le mari n'est pas mort du premier mal. Si le mari spécifie de remettre le divorce au cas où il « ne se relève pas de sa maladie actuelle », puis il est enseveli sous un monceau, ou mordu par un serpent, l'acte de divorce sera valable ; puisqu'en réalité il ne s'est plus levé du lit occupé depuis l'époque de sa maladie ².

On a enseigné : même l'homme atteint d'une maladie mortelle ne devra plus rester seul avec la femme répudiée (de crainte que, malgré son état, il cohabite avec elle). R. Jacob b. Aha raconte qu'il est arrivé à un homme de cohabiter avec sa femme et de mourir aussitôt après (c'est donc une éventualité possible). Pourquoi la Mischnâ dit-elle qu'il suffit de la présence d'un esclave ou d'une servante, pendant que le mari est auprès de la femme répudiée ? Sont-ils donc dignes de foi ? Non ; il suffit aux témoins de savoir qu'au moment de la présence du mari auprès de cette femme, il y avait là un esclave ou une servante (ce qui suffit à écarter l'hypothèse d'une cohabitation). C'est conforme à cet enseignement ³ : 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 ; 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 répondu que ce n'est pas là un isolement confirmé.

Si la femme s'est isolée avec le mari pendant le temps suffisant à une cohabitation il est craindre que cette dernière ait eu lieu ; mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration en mariage (et il ne sera pas nécessaire de renouveler l'acte de divorce). R. Jérémie explique l'enseignement qui précède comme suit : Si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant

1. A chaque instant il y a doute que le décès survienne, de sorte qu'en cas d'union on s'expose à un péché par erreur. 2. Ce premier alinéa, depuis le commencement du §, se rapporte à la fin du § 3 du texte mischnique. Aussi, la fin se trouve jointe dans la Mischnâ selon le Talmud de Jérusalem en tête de notre § 4, contrairement à l'édition de la Mischnâ du Tal. Babli. 3. V. J., tr. *Sôta*, I, 1 (t. VII, p. 225) ; Tosséfta à notre traité, ch. 5.

à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégal), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant à cette union, il n'y a aucune crainte à éprouver (ni union illicite, ni nécessité de renouveler le divorce). Selon R. Yossé b. R. Juda au contraire, en cas d'isolement pour un temps suffisant on craint que l'union ait un effet de consécration (et il faudra un nouvel acte de divorce ; mais si les époux n'ont pas été suffisamment seuls ensemble, on ne craint d'aucune façon qu'il s'en soit suivi une nouvelle consécration). R. Yossé explique l'enseignement en question comme suit (d'accord en partie avec R. Jérémie) : si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégal), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce ¹) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant, il n'y a pas à craindre le fait d'une consécration moyennant de l'argent ; tandis que, selon R. Yossé b. R. Juda, en ce dernier cas (d'isolement insuffisant), il faut craindre du moins une nouvelle consécration par de l'argent. R. Abin dit : conformément à l'avis exprimé ici par les autres sages, l'école de Schamaï s'exprime aussi plus loin ² dans le sens du maintien de la valeur de cet acte, et leurs adversaires de l'école de Hillel adoptent l'avis contraire qui est conforme à celui de R. Yossé b. R. Juda ici (de craindre une nouvelle consécration ; ce qui implique la nécessité d'un nouvel acte de divorce).

A quel point de vue (aux termes de notre Mischnâ), « cette femme sera-t-elle considérée, selon R. Juda, comme une femme mariée *en tout* » ? Au point de vue de l'héritage, répondit R. Eleazar. De même (d'autre part) il a été enseigné ³ : « Ce que la fille trouve, ou gagne par le travail de ses mains, appartient au père, lequel possède aussi la faculté d'annuler les vœux de sa fille ». C'est ainsi, ajoute R. Zeira, qu'il faut entendre ici la qualification de « femme mariée en tout » (sous ces trois rapports, elle reste en la dépendance du mari). Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il dit d'une part (ci-après) que la mort est une chose fréquente et dont il faut se préoccuper, tandis qu'ici il paraît ne pas craindre cette éventualité, et il suppose la femme « mariée en tout » (sans prévision du décès marital) ? C'est qu'ici il est question d'un particulier (on craint peu le décès) ; mais ailleurs il s'agit du public. Or, on a enseigné que R. Juda dit ⁴ : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, afin d'éviter tout

1. Selon lui, il y a divergence d'avis s'il n'y a pas eu isolement des époux pendant un temps suffisant à l'union, et le premier interlocuteur est alors d'avis que nulle consécration n'est à supposer. 2. Il est dit ci-après, VIII, 14, que la femme répudiée qui a passé la nuit avec son mari dans une auberge n'a pas besoin d'un nouvel acte de divorce pour être libérée, selon Schamaï, mais Hillel l'exige. 3. J., tr. *Kethouboth*, IV, 4 (t. VIII, p. 57). 4. J., tr. *Scheqalim*, VI, 7 (t. V, p. 308).

mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination, serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit).

Si la femme ainsi répudiée provisoirement cohabite avec un homme, quel sera le degré de criminalité ? Selon un enseignement, le fait de la cohabitation est certain (en raison du décès survenu plus tard, la répudiation compte rétroactivement et doit entraîner la liberté de la femme). Selon un autre enseignement, c'est un fait sujet au doute. D'après la première opinion, l'homme qui a accompli cette union devra offrir avec certitude le sacrifice du péché de suspension (en raison du doute sur l'adultère) ; d'après l'autre avis, la femme est en état continu de doute (pour la mort future du mari), et si le mari meurt de la même maladie, l'homme qui a cohabité est dispensé de tout sacrifice ; si le mari n'en meurt pas, l'homme devra le sacrifice d'expiation (pour le crime d'union illicite).

5. Si le mari dit à la femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition de me donner 200 zouz », elle sera tenue pour répudiée dès l'acceptation¹, et dès lors elle doit ladite somme à son mari. Si le mari établit la condition qu'elle lui remette cette somme à partir d'aujourd'hui jusqu'à 30 jours de là, au cas où elle lui remet ladite somme dans les 30 jours, la femme sera déclarée répudiée ; au cas contraire, elle ne le sera pas. R. Simon b. Gamaliel raconte qu'à Sidon il arriva à quelqu'un de dire à sa femme : « voici ton acte de divorce, à condition de me remettre ton vêtement (stola) de luxe ; comme elle l'avait perdu, la condition était irréalisable, et l'acte nul. Selon les autres sages, il suffit à la femme de remettre le montant du vêtement au mari, pour valider l'acte.

On a enseigné² : Lorsqu'en cas de divorce remis à condition de paiement, et avant que la femme ait eu le temps d'effectuer le paiement, le mari meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, la somme convenue devra être remise au père du mari, ou à son frère, et dès lors la femme sera dispensée de procéder à la cérémonie du déchaussement, ou d'épouser le beau-frère. Il en est de même pour la consécration d'une femme en mariage. Si le futur a déclaré consacrer la fiancée à condition de lui remettre 200 zouz, et qu'avant d'avoir eu le temps de lui verser cette somme il meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, le père ou le frère du défunt peuvent lui verser cette somme, afin d'avoir la faculté de la contraindre à procéder au déchaussement, ou à se soumettre au lévirat.

Quant à l'obligation pour la femme « de remettre au mari le montant du vêtement », c'est, dit R. Judan, si elle l'a perdu sans être fautive ; pourtant elle est dispensée de jurer l'avoir perdu par sa négligence, dans l'hypothèse de la condition faite qu'elle sera un gardien gratuit (non responsable). Mais,

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (l. 43'). 2. *Ibid.*

bjecta R. Yossé, comment peut-il être question ici de la condition de garder gratuitement, avec dispense de prêter le serment, puisque la Mischnâ condamne au contraire la femme à payer le montant de l'objet perdu ? C'est qu'en effet il s'agit du cas où elle a perdu le vêtement par sa faute, et il est seulement dit ici qu'il suffit pour elle de payer le montant, redevable (selon R. Simon) au même titre que si elle fournissait le vêtement lui-même (sans qu'elle soit astreinte à restituer un tel objet en nature). Selon les autres sages, au contraire, elle doit restituer le montant en tous cas (qu'il s'agisse du cas où elle est fautive ou non), puisque ce sont des conditions inhérentes au divorce.

6. Si le mari dit : « voici ton divorce, à la condition de servir mon père, ou d'allaiter mon fils » (sans durée déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annulation de la condition) ? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant l'exécution de la condition), l'acte reste valable.

(7). Si le mari dit : « voici ton acte de divorce, à la condition de servir mon père 2 ans, ou d'allaiter mon fils 2 ans », et qu'ensuite le fils meurt¹, ou le père déclare ne pas vouloir être servi par elle, lors même qu'elle n'a pas provoqué ce refus en irritant le père, l'acte devient nul ; selon R. Simon b. Gamaliel, il reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable.

R. Hïya b. Aba dit : lorsqu'il est question de faire valoir l'acte durant la vie, la femme devra avoir servi le père durant toute sa vie, ou allaité l'enfant durant toute la période nécessaire (2 ans) ; s'il s'agit de la validité de l'acte après décès, on suppose que la femme a commencé le service, ou l'allaitement, ne fût-ce qu'une heure, puis le père ou l'enfant est mort (la condition imposée pour faire valoir l'acte est suffisamment remplie). R. Simon b. Lakisch dit : s'il s'agit de l'état de vie, même si la période en question n'a pas été complètement occupée par le service ou l'allaitement (si le décès est survenu dans l'intervalle de temps), le divorce conserve sa valeur, et il suffit que le service auprès du père, ou l'allaitement, ait eu lieu seulement une heure durant la vie du père, ou de l'enfant ; lorsqu'il s'agit de l'hypothèse « après décès », on suppose (selon lui) qu'il n'y a eu aucun service, ni allaitement commencé (le décès étant survenu aussitôt). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch (qui se contente au besoin d'une heure), puisqu'elle dit : « La durée de l'allaitement sera de 2 ans ; selon R. Juda, elle sera de 18 mois » ? R. Abin répond : la Mischnâ ne veut pas dire que le mari ait voulu imposer à la femme la condition d'allaiter l'enfant

1. Dans l'édition de la Mischnâ selon le Talmud babli, le texte ajoute comme hypothèse : « si le père meurt. »

aussi longtemps, mais elle devra payer 2 ans le salaire d'une nourrice. R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan¹ quelle est la formule de rédaction des contrats : « Moi tel, fils d'un tel, déclare t'épouser, une telle, fille d'un tel, à la condition de te remettre le douaire déterminé et de te faire entrer au domicile conjugal tel jour ; et (2^e hypothèse), si à tel jour je ne t'ai pas fait entrer, je n'aurai aucun droit sur toi. »

Si par suite d'un accident survenu, le mariage n'a pas pu être effectué au jour convenu, selon R. Yoḥanan, quoique ce soit un cas de force majeure, c'est comme si la convention n'avait pas été conclue (et le mari n'aura aucun droit sur la femme) ; selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, l'accident représente bien la conclusion du contrat (et en raison de la validité de la consécration, le mari doit à la femme ce qu'il a promis). Selon ce dernier avis, l'homme doit agir en conséquence (sans autre issue que de faire valoir l'événement imprévu), à moins que la femme soit revenue sur les conditions faites, et qu'elle ait dit : « Si à tel jour tu ne m'as pas épousée, tu n'auras aucun droit sur moi »². R. Yoḥanan, à son lit de mort, recommanda à ses filles d'agir (le cas échéant) selon l'avis de R. Simon b. Lakisch (d'établir elles-mêmes leurs conditions au contrat), car, dit-il, il peut survenir plus tard un autre tribunal qui adopte l'avis de R. Simon b. Lakisch (à savoir de tenir compte d'un cas de force majeure), et lorsqu'ensuite la femme ainsi divorcée à condition se remarie, cette seconde union est illégale (par suite du maintien de la première), de sorte que les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes (ce qui n'arrive pas avec la précaution préalable de la condition écrite). Ainsi, il arriva à un homme de payer d'avance à un batelier le salaire (pour transporter ses marchandises), après quoi, le lit du fleuve se trouva tout à coup desséché³. On soumit ce fait en litige à R. Naḥman b. Jacob, qui répondit (en faveur du batelier) : « le bateau est là ; à toi (demandeur) de fournir le fleuve » (ce n'est pas la faute du défendeur). Aba b. Houna, au contraire, dit au nom de R. Aba : le locataire du bateau (qui, après l'avoir payé, demande à recouvrer le montant de la location) peut avoir prié (désiré) que le lit se dessèche, pour reprendre son argent. On trouve qu'il est dit : R. Yoḥanan et R. Aba adoptent l'avis de R. Simon b. Gamaliel (que si l'obstacle ne provient pas de la femme, l'acte sera valable) ; Resch Lakisch et R. Naḥman b. Jacob l'admettent en ce sens que l'on tient compte de l'accident. Ainsi, si la femme s'est coupé le sein, elle a mis obstacle à l'allaitement ; si elle a eu le sein coupé, elle n'est pas la cause de l'obstacle (et l'acte reste valable).

7. S'il dit : « Voici ton divorce si je ne suis pas revenu », et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Antipatris (limite de Judée) et revient, les conditions ne sont pas remplies, et l'acte est nul. Il en est de même

1. V. J., tr. *Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Alors seulement, on ne peut pas faire valoir l'imprévu, puisque la condition a été faite par la femme. 3. Non navigable.

s'il remet l'acte, en le subordonnant à la condition d'être revenu de voyage d'ici à 30 jours, et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Othnaï (limite de Galilée); ou encore s'il le remet à condition du retour d'ici à 30 jours d'un voyage d'outre-mer, et arrivé à Acco (le port palestinien) il retourne chez lui : les conditions énoncées n'ont pas été remplies. S'il dit : « Voici ton divorce après que j'aurai passé devant ta face pendant 30 jours », et qu'en ce temps il sera toujours allé et venu, à condition de ne pas s'être isolé avec elle, l'acte sera valable.

A quoi bon la Mischnâ parle-t-elle de condition, si, lors d'un voyage de Judée en Galilée, il suffit de s'être arrêté à Antipatris (qui fait encore partie de la Judée)? On veut dire par là, répond R. Eleazar, que la condition essentielle consiste à n'être pas rentré dans sa maison¹. R. Yoḥanan dit : aux localités citées dans la Mischnâ, s'applique ladite condition (valable si le mari arrive là). Notre Mischnâ confirme le premier avis, disant que le point essentiel porte sur l'arrivée « à sa maison », puisqu'il est dit à la fin : « S'il va en voyage d'outre-mer et s'arrête à Acco, puis retourne chez lui, la condition faite n'est pas remplie » (or, s'il suffisait d'être arrivé à Acco, la localité désignée, l'acte ne devrait pas être nul; c'est donc qu'il importe avant tout d'être rentré chez soi). Non, dit R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, on peut justifier même d'après notre Mischnâ le second avis (disant que l'on envisage essentiellement l'arrivée auxdites localités), d'après l'opinion qui déclare² qu'Acco fait partie de la Palestine sous le rapport des divorces (non d'outre-mer). Toutefois, fut-il observé, même en classant Acco comme ville palestinienne pour les divorces, est-ce à dire qu'elle est tout à fait telle pour les conditions relatives au divorce? (Donc, elle est considérée comme externe sous ce dernier rapport). — Il est défendu au mari de s'isoler avec sa femme répudiée depuis l'instant où l'acte de divorce est rédigé, de crainte qu'en « passant devant elle 30 jours » (et ayant cohabité avec elle dans l'intervalle) l'acte se trouve daté avant la conception d'un enfant qu'elle aurait plus tard (lequel serait supposé né à l'état illégitime).

8. S'il dit : « Voici ton divorce, si d'ici à un an je ne reviens pas », et dans l'intervalle de temps il meurt, l'acte sera nul (pour défaut de condition). S'il dit : « Voici ton divorce dès à présent, si je ne reviens pas d'ici un an », et avant ce délai il meurt, l'acte est valable (ayant été établi pour valoir de suite).

9. S'il dit : « Au cas où je ne reviens pas d'ici à un an, écrivez un acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après³ ce temps écoulé, l'acte

1. Il suffit, pour annuler la condition, d'avoir touché la limite de Galilée, avant de rentrer chez soi. 2. V. tr. *Gutin*, I, 2 (t. VIII, p. 257). 3. Au lieu de « après », le texte Jérusalémitte a : « pendant », sens peu probable.

est nul (pour avoir été écrit trop tôt). Mais s'il a dit (d'abord) : « Écrivez l'acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui si je ne reviens pas d'ici à un an », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après ce délai, R. Yossé le déclare valable. Si l'on a écrit après l'an écoulé et l'on a remis l'acte après, puis l'on apprend le décès du mari, si la remise de l'acte a précédé le décès, l'acte est valable ; si le décès a précédé, l'acte est nul. En cas de doute, on appliquera à la femme la règle de celle qui est répudiée sans l'être ¹.

Pourquoi « R. Yossé le déclare-t-il valable » ? Ce ne saurait être en raison de ce que la rédaction est antérieure à la fin de l'année, puisque la remise a eu lieu « après ce délai », et pourtant vous (les autres sages) vous déclarez l'acte nul ? (L'important donc est que la remise n'ait pas eu lieu avant la fin de l'année). R. Hija Rabba (le grand) demanda en présence de Rabbi : Si le mari s'est servi de la formule « voici ton acte de divorce pour être appliqué *après* la fête » (les Tentés), quelle est la limite de temps comprise par le terme *après* ? Tout le mois qui suit cette fête, fut-il répondu, compte comme tel. R. Bivon b. Hija demanda, devant R. Zeira, quelle est la limite antérieure pour la remise de l'acte *avant* la fête de Pâques ? La veille ; car, même d'après celui qui considère comme « après la fête (des Tentés) » tout le mois qui la suit, on n'est pas tenu d'adopter la même limite de temps pour la partie antérieure (l'une ne s'impose pas à l'autre). De même, R. Zeira demanda, devant R. Yossa, quelle est la limite de temps pour celui qui « s'interdit par vœu, sous peine d'excommunication, de goûter au vin lors de l'issue du sabbat » ? Il est certain, répondit R. Yossa, que le soir même qui suit le sabbat le vin lui sera interdit, mais la veille du sabbat le vin lui est permis ; le doute porte seulement sur les jours qui sont intermédiaires (entre ces deux extrêmes, quelle est la limite ?). De même, au point de vue du divorce, l'acte remis à l'issue même du sabbat est valable, mais s'il était remis la veille il serait certainement nul, il y a doute pour les jours intermédiaires de la semaine.

CHAPITRE VIII

1. En jefant le divorce à sa femme qui se trouve dans sa maison ou sa cour à elle, on accomplit la répudiation ². Mais s'il lui jette dans sa maison ou sa cour à lui, se fût-il trouvé avec elle dans le même lit, ce n'est pas une séparation effective. S'il jette l'acte dans le sein de la femme, ou dans son panier à ouvrage, la répudiation est réelle.

Comme il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *il lui remettra* (l'acte) *en mains*, on sait seulement que la remise devra être effectuée de cette façon ; d'où sait-

1. Comme ci-dessus, § 4. 2. C'est l'équivalent de la remise en main.

on que le mari peut aussi laisser cet acte dans le jardin de la femme, ou dans la cour? De ce qu'il est écrit : *Il lui donnera* (deux fois ; la redondance implique l'extension des modes de remise). Cette façon d'interprétation est juste d'après R. Akiba (qui admet¹ les explications des redondances); mais d'après R. Ismaël (qui n'en tient pas compte et dit que c'est une manière usuelle de s'exprimer), d'où le sait-on? Aussi a-t-il enseigné d'expliquer le verset (des Nombres, XXI, 13) : *Il prit tout son pays de sa « main », jusqu'à Amon.* Or, il n'a pas pu prendre le pays de sa main, mais de son pouvoir (de même ici, pour l'acte de divorce, le mot *main* comprend le pouvoir, ou la possession de la femme). Mais le jardin ou la cour (quoique biens fonciers de la femme) ne sont-ils pas hypothéqués au mari, qui en a l'usufruit? (Par conséquent cet acte, jeté dans l'un de ces espaces, n'est-il pas comme maintenu dans la possession du mari?) Aussi, R. Josué dit-il au nom de R. Yanai²; le mari ne jouira de l'usufruit que lorsqu'il aura donné à sa femme un écrit disant « je n'aurai pas de droit sur tes biens. » Selon R. Isaac b. Haqoula, au nom de R. Oschia, la faculté du mari restera identique lors même qu'il n'aura pas émis cet écrit (puisque l'acte de divorce et la rentrée en possession de sa cour arrivent à la femme simultanément). La divergence d'avis exprimés se retrouve ailleurs, et la discussion entre R. Yanai et R. Oschia ressemble à celle qui existe entre R. Méir, et les autres sages. Ainsi, l'avis de R. Yanai ici s'accorde avec celui des Rabbins, qui disent ailleurs : la main de l'esclave n'équivaut pas à celle du maître, et dès lors l'esclave est à même de recevoir l'acte de divorce avec faculté de l'acquérir. Or, le jardin de la femme et sa cour sont assujettis (hypothéqués) au mari pour qu'il en ait l'usufruit, à moins que celui-ci ait spécifié par écrit ne prétendre en rien avoir droit sur les biens de sa femme³. On peut objecter aux rabbins, que si la main de l'esclave égale celle du maître, on ne s'explique pas la faculté qu'a l'esclave d'acquérir le divorce. De même, on ne comprend pas l'opinion de R. Oschia, selon l'argumentation de R. Méir; car, selon ce dernier⁴, comme la main de la femme n'égale pas celle de l'homme, elle acquiert l'acte de divorce au moment de le recevoir de lui, et la Mischnâ (par suite de l'adoption de cet avis) est justifiable même si le mari n'a pas spécifié par écrit sa renonciation aux biens de la femme, malgré l'assujettissement des biens de la femme aux biens du mari.

Lorsque des biens sont échus en commun au mari et à la femme, celui-ci reste toujours possesseur partiel, et lors même qu'il aurait formulé sa renonciation, c'est comme s'il ne l'avait pas écrite. C'est ce qui arrive p. ex. à l'homme qui épouse la fille de son frère (orpheline qui hérite de la part afférente

1. V. p. ex. tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 160), et les passages qui y sont rappelés. 2. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 111). 3. Donc, ni par l'état des biens de la femme, ni par celui de l'esclave relativement à son maître, on ne saurait prouver que la répudiation de la femme a pour cause la réception de l'acte de divorce simultanément avec la rentrée en possession de ses biens. 4. V. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (t. 60*).

à son père sur une succession échéant à 2 frères). Si un tiers donne à la femme un présent, en spécifiant la condition que le mari n'ait pas de pouvoir sur cette donation, en dehors de ce que la femme précisait de remettre, l'homme n'y a pas de droit, et même s'il ne l'a pas spécifié par écrit, c'est comme s'il l'avait écrit¹. — R. Jérémie demanda : quelle est la règle si le mari a jeté l'acte de divorce dans une cour qui n'est pas commune aux deux époux (lorsque le mari a seulement prêté à la femme un espace réservé de cette cour)? R. Aḥa dit au nom de R. Ḥanina qu'il y a doute en ce cas, selon les autres sages, sur la question de validité de l'acte; selon R. Abin, c'est l'objet d'une discussion entre Rab et R. Ḥiya le grand, car R. Samuel, R. Zeira et R. Ḥiya b. Asché disent au nom de Rab² : même la traction n'entraîne pas l'effet de l'acquisition dans une cour qui n'est pas commune aux deux (au donateur et au destinataire); tandis que R. Ḥiya est d'un avis contraire (et, selon lui, une telle acquisition est possible). Quand est-il dit que l'on acquiert les biens mobiliers par la traction? S'ils sont sur la voie publique, ou dans une cour qui n'est pas commune aux deux interlocuteurs; mais lorsqu'un objet se trouve dans la propriété de l'acquéreur, celui-ci est réputé en avoir pris possession dès que le vendeur y a consenti, tandis que le même acquéreur n'aurait acquis tel bien mobilier, placé encore chez le vendeur, qu'au moment de le soulever, ou de le traîner hors de la possession du maître³. Si enfin l'objet se trouve chez un tiers en dépôt, l'acquéreur n'entrera en possession légale que lorsque le dépositaire le lui aura fait acquérir, ou lorsqu'il lui aura sous-loué la place occupée par cet objet (de même, pour le divorce, la femme l'acquiert dans des conditions semblables). — 'Oula b. Ismaël dit pourquoi l'acte jeté dans le panier de la femme sera valable (étant acquis par elle) : c'est que (malgré la maxime usuelle de possession en commun) parfois le mari ne songe pas à prendre possession dudit panier. Mais ne peut-il pas arriver que ce panier soit d'or? A plus forte raison, en ce cas spécial, le mari ne songe pas à en prendre possession. Toutefois, dit R. Yoḥanan, il faut que la femme use souvent de ce panier (de sorte que le mari n'en aura pas souci). R. Yossé ajoute de plus la condition que la femme se serve du panier à ce moment même. R. Simon b. Lakisch dit qu'il s'agit d'un panier attaché au corps de la femme (de sorte qu'il est bien en sa possession); R. Yossé ajoute que l'attache du panier sera telle, qu'en se levant la femme le soulève avec elle. R. Oschia a enseigné à l'appui de l'avis de R. Yoḥanan : que si même le mari a jeté l'acte dans le pétrin de la femme, la répudiation est réelle.

2. S'il dit à la femme : « prends cette créance », ou si, se courbant, il lui dit de détacher de son dos l'acte, qu'ensuite elle lit, et elle s'aperçoit

1. Le mari n'a pas de droit sur ces biens, et il est évident que la femme peut en user pour acquérir son acte de divorce. 2. Voir *ibid.* I, 4 (f. 60b). 3. Comp. J., tr. *Schebiith*, VIII, 1 fin (t. II, p. 400).

que c'est son divorce, il sera nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si le mari met l'acte aux mains de la femme qui dort, et à son réveil elle lit, voyant que c'est son divorce, celui-ci est nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si elle se trouve sur la voie publique et le mari lui jette l'acte, si celui-ci tombe près d'elle, l'acte est valable ; s'il tombe près du mari, la répudiation n'est pas effectuée¹ ; si enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute).

Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar a exprimé plus haut² : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. — Qu'appelle-t-on dans la Mischnâ une distance proche ? Selon Rab, c'est une distance de 4 coudées. C'est aussi l'avis de R. Ilāi Ha-Yoresch. Selon R. Eléazar, au nom de R. Yoḥanan, de la part de R. Yanaï, il s'agit d'une distance si petite, qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'objet³. On a enseigné de même (dans une Braïtha) : On nomme ainsi ce qui est « près d'elle », et c'est aussi l'avis de R. Aba ou R. Jérémie au nom de Rab. Mais n'y a-t-il pas contradiction entre les opinions diverses de Rab ? Pourquoi dit-il plus haut que l'on nomme proche un espace compris dans les 4 coudées voisines, tandis qu'ici il désigne comme telle la distance que l'on peut atteindre en étendant la main ? La mesure de quatre coudées est indiquée comme règle de principe ; mais en fait, c'est une distance si petite que l'on puisse atteindre l'objet en étendant la main. On a enseigné que R. Eléazar dit : lors même que l'acte se trouve plus rapproché de la femme que du mari, mais que (par suite d'un obstacle interposé) elle ne pourrait empêcher qu'un chien happe l'acte et l'emporte, la répudiation n'est pas valable. Samuel conteste cet avis de R. Eléazar (il dit qu'en raison de la proximité de l'acte près la femme, elle est légalement répudiée). En fait, le meilleur procédé de divorce consiste à remettre l'acte aux mains de la femme. Dans l'opinion qui admet comme proche la distance aisée à atteindre de la main, s'il reste un tel espace libre entre le mari et la femme (contenant l'acte de divorce) selon Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, lorsque l'acte est plus près d'elle que de lui, il devient effectif ; mais si l'acte se trouve plus près de lui que d'elle, la répudiation ne sera pas accomplie. — « Lorsqu'enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute) ». En un tel cas, dit Aba b. Jérémie, le mari reste chargé de nourrir sa femme.

3. Il en est de même pour une consécration de mariage et un contrat de dette : Si le créancier dit au débiteur de lui jeter la somme due, et en effet le débiteur la jette, si la somme se trouvait plus près du créan-

1. Cf. J., tr. *Bava mecia*, I, 4 (t. 7').

2. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 254).

3. Cf. ci-dessus, VI, 2.

cier (et qu'ensuite elle se perd), le débiteur est hors de cause (n'a rien à rembourser) ; mais si l'argent est tombé près du débiteur, il en est responsable. Si enfin l'argent est tombé au milieu d'eux deux, ils doivent partager la perte. — Si la femme était placée au sommet du toit et le mari lui a jeté là l'acte, dès que l'acte a atteint l'aire du toit (même sans y rester), la répudiation est effective ; si le mari était en haut et la femme au bas, et il lui a jeté l'acte, dès que l'acte a quitté l'emplacement du toit, fût-il désormais effacé par l'eau ou brûlé, il a effectué la répudiation.

¹ R. Abin dit au nom de Hiskia : lorsque la Mischnâ parle « d'argent tombé au milieu d'eux deux », il s'agit du salaire remis au greffier pour rédiger l'acte. — R. Eleazar dit ² : notre Mischnâ, où il est question de « toit », parle de celui qui est pourvu d'une galerie circulaire, susceptible de recevoir l'acte en cas de chute ; mais s'il n'y a pas de galerie, il faut, pour la validité de l'acte, que celui-ci soit parvenu dans l'intervalle de 3 palmes près du toit, écart si faible qu'il sera annulé et confondu avec le toit. R. Jacob b. Aha, ou R. Aba b. Hamnona, au nom de R. Ada b. Aha, demanda si pour le repos sabbatique, une distance d'une clôture inférieure à 3 palmes est nulle et confondue avec cette clôture ? Il y a une différence, dit R. Yassa, entre l'acte de divorce et le fait d'un transport le sabbat : le premier produit son effet même en l'air, avant de poser à terre ; le second devient réel en bas, au moment de la chute — ³.

4. D'après l'école de Schamaï, un homme peut répudier sa femme par un vieux acte de divorce ⁴ ; mais l'école de Hillel l'interdit. Un tel acte est déclaré vieux lorsqu'après sa rédaction le mari y renonce et s'isole avec sa femme (se remet avec elle).

R. Juda dit au nom de Samuel : tous reconnaissent (même l'école de Hillel) qu'en cas de fait accompli la femme n'aura pas besoin de quitter le mari qu'elle a épousé, afin d'éviter tout faux bruit à l'égard des enfants issus de cette union (que l'on pourrait accuser d'être nés hors mariage). Nous avons appris (aux termes de notre Mischnâ) que si les époux se sont trouvés seuls ensemble après la rédaction de l'acte de divorce (et avant la remise), on éprouve la crainte qu'il y ait eu union ; selon une autre version, il s'agit de l'isolement des deux époux après la remise de l'acte de divorce (et même en ce cas on éprouve la même crainte. La 1^{re} version (celle de notre Mischnâ) sert à confirmer l'avis des Schamaïtes (elle indique que, même en cas d'isolement des deux époux entre la rédaction de l'acte et la remise, on n'éprouve aucune

1. En tête est un passage déjà traduit, tr. *Péa*, IV, 2 (t. II, pp. 84-85). 2. V. J., tr. *Eroubin*, X, 5 (t. IV, p. 299). 3. Suit un passage traduit, tr. *Sabbat*, XI, 1 (t. IV, p. 131). 4. V. tr. *Edouyoth*, IV, 7.

crainte); la 2^e version confirme l'avis des Hillélites (selon eux, il y a doute en ce cas, et il faudra par conséquent un nouvel acte de divorce confirmatif).

5. Si un mari date l'acte de divorce d'après un comput de gouvernement non convenable¹, p. ex. selon le règne des Mèdes ou celui des Grecs (en se trouvant dans la Babylonie), ou d'après le compte depuis la construction du Temple, ou depuis sa destruction, ou si en se trouvant à l'Est il écrit l'Ouest, ou à l'inverse ; si la femme s'est remariée sur la base d'un tel divorce, elle devra quitter le 1^{er} et le 2^e mari, mais en recourant à un nouvel acte de divorce de tous deux. Elle ne peut réclamer le douaire, ni les revenus, ni la nourriture, ni un dédommagement pour usure des effets par le mari, pas plus du 1^{er} que du 2^e ; si elle a pris un de ces objets, soit à l'un, soit à l'autre, elle doit le restituer. L'enfant qu'elle aurait eu de l'un ou de l'autre sera *mamzer* (illégitime). Ni le 1^{er} mari, ni le 2^e (s'il est cohen), ne pourra se rendre impur pour l'enterrer ; ni l'un ni l'autre n'aura droit à prendre pour lui ce qu'elle trouve, ou à toucher le gain produit par son travail, ou à la délier d'un vœu qu'elle aurait formé. Si elle est fille de simple israélite, elle devient inapte à épouser un cohen.

Si elle est fille de lévite, elle ne pourra pas consommer de dîme ; ou si elle est fille de cohen, elle devient impropre à manger de l'oblation. Ni les héritiers du 1^{er} mari, ni ceux du 2^e n'ont de droit sur le douaire de la femme. A la mort de ces maris, les frères de l'un et l'autre devront se laisser déchausser par la veuve, sans que nul ne puisse l'épouser. Si en lui remettant un acte de divorce le 1^{er} mari a modifié son propre nom, ou celui de la femme, ou celui de sa ville à lui, ou celui de la ville à elle, il faudra (en cas de 2^e mariage) qu'elle se sépare de tous deux, et toutes les règles précitées sont applicables à cette femme.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanāï : la raison essentielle pour laquelle on a adopté l'usage d'inscrire le nom du règne dans les actes, était d'éviter tout danger de persécution (pour être en bons termes avec l'autorité locale), au point qu'à défaut de cette formalité les sages ont déclaré illégitime l'enfant né d'une telle union. R. Houna dit au nom de Rab : tout l'énoncé du présent chapitre (de notre Mischnâ) émane de R. Meir, sauf ce qui est dit de la modification des noms (cette fin est aussi conforme à l'avis des autres sages). R. Mena demanda en présence de R. Yassa : Est-ce qu'on lui attribue aussi l'opinion discutée plus loin², que si une femme répudiée par l'une des trois sortes défectueuses d'acte de divorce s'est remariée, l'enfant né de la 2^e union

1. Au lieu de ces mots, l'édition du Tal. Babli, par le fait soit de la censure, soit de l'éditeur qui la craignait, a : « d'un autre royaume » (des étrangers).

2. Ci-après, IX, 3.

est apte à être reçu en Israël (n'est pas illégitime)? Je n'ai pas songé, fut-il répondu, au chapitre dont vous parlez, mais seulement au nôtre (au présent texte).

6. Pour toutes les femmes à degré de relation illicite avec l'époux projeté, dont les femmes adjointes sont permises à chacun ¹, si celles-ci ayant quitté la maison du défunt, se sont mariées, puis il se trouve que les premières étaient des femmes de stérilité évidente ², l'adjointe remariée ne pourra rester ni avec le nouveau mari, ni avec le beau-frère, et les règles précitées sont applicables à cette femme.

7. Un homme épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, et l'adjointe de celle-ci est allée épouser un autre homme (selon son droit), puis il se trouve que la première veuve est de stérilité évidente ³, l'adjointe devra aussi se séparer de son deuxième mari, elle ne pourra pas épouser le beau-frère, et toutes les règles précitées lui sont applicables. — ⁴.

8. Un écrivain [rédigeant un acte de divorce pour le mari et l'acquit de douaire de la femme ⁵] se trompe dans les remises, donnant le divorce à la femme et l'acquit à l'homme, puis les époux échangent entre eux ces 2 actes reçus par erreur. Plus tard, l'acte de divorce émanant des mains de l'homme est présenté, ainsi que l'acquit par la femme ⁶; celle-ci remariée à un autre devra se séparer des deux maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables. R. Eleazar dit : si l'acte de divorce a été présenté de suite ⁷, il est seulement déclaré nul; mais s'il est présenté plus tard (après l'union), il est valable, car le mari ne mérite pas assez de créance illimitée pour annuler les prétentions de possession du deuxième mari.

En quel cas R. Eleazar est-il opposé à son interlocuteur? Ce ne saurait être lorsque le greffier est certain de s'être trompé, car alors R. Eleazar reconnaît aussi que le mari est toujours digne de foi; lorsqu'au contraire le greffier déclare savoir qu'il ne s'est pas trompé, les Sages admettent aussi que le mari n'est pas digne de foi; il faut donc que le différend porte sur une désignation vague: selon R. Eleazar, on craint que le malade ne se soit pas trompé ⁸;

1. En cas de décès du mari sans enfant, l'adjointe est libre sans accomplir le lévirat, V. tr. *Yebamoth*, I, 1. 2. Par cette constatation, les 1^{res} n'étaient pas mariées réellement, mais les adjointes l'étaient, et, par suite, étaient soumises aux cérémonies du lévirat. 3. Même observation qu'au § 6, note 2. 4. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebamoth*, X, 4 (t. VII, p. 143). 5. Le passage entre [] est omis dans le texte jérusalémite. 6. Chacun des deux conjoints croyait posséder l'acte en bonne forme qui lui appartient. 7. Avant la seconde union. 8. Si, au lieu d'affirmer de suite la remise erronée, le mari argue seulement plus tard s'être trompé, on mettra en doute sa prétention d'erreur, et on ne le croira plus.

selon les autres sages, on éprouve la crainte contraire, qu'il se soit trompé. — « R. Eleazar dit (aux termes de la Mischnâ) : si l'acte de divorce a été présenté de suite il sera déclaré nul ; mais s'il a été présenté plus tard, il sera valable, car le premier mari ne mérite pas une créance illimitée au point d'annuler les prétentions de possession du second mari. » Qu'appelle-t-on « de suite. » ? Selon R. Zeira, c'est avant les fiançailles, et l'instant d'après se nomme « plus tard » (entraînant le manque de foi au dire du déclarant) ; selon R. Isaac b. Haqoula, on nomme « de suite » avant la nouvelle union, et « plus tard » après la seconde union. Notre Mischna confirme l'avis de R. Zeira, en disant : « le premier mari ne mérite pas une créance illimitée, au point d'annuler les prétentions de possession du second mari » (de crainte qu'il y ait eu échange de contrats).

8. Si après avoir écrit l'acte de divorce le mari change d'idée et ne le remet pas, d'après l'école de Schammaï, la femme devient pourtant impropre à épouser jamais un cohen ; d'après l'école de Hillel, elle ne le devient pas, lors même que le mari lui a remis le divorce à une condition non réalisée ensuite.

9 (11). Un mari qui a répudié sa femme et passé la nuit avec elle dans une auberge (fondouq) n'a pas besoin, selon Schamaï, de lui remettre un nouvel acte de divorce¹ ; selon Hillel, il le faut. Toutefois, il y a seulement discussion en cas de répudiation après le mariage accompli ; mais tous reconnaissent qu'en cas de répudiation après simples fiançailles, il n'est pas besoin de nouvel acte, parce que le futur n'est pas encore attaché à elle de cœur. Si elle s'est remariée après avoir été répudiée par un divorce chauve², elle devra rester séparée des 2 maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables.

10 (12). Chacun peut compléter un acte de divorce chauve (en signant dans les plis inachevés). Tel est l'avis de Ben-Nanos. D'après R. Akiba, l'acte ne pourra être complété que par des proches parents, qui sont aptes à témoigner ailleurs³. On appelle un acte chauve celui où les plis restés en blanc sont supérieurs à celui des signatures données⁴.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que (en cas de divorce projeté, § 8, d'après l'école de Hillel) ce n'est pas un motif d'élévation dans l'ordre généalogique des familles sacerdotales⁵, et le tribunal ne peut pas en faire une cause de souillure (de sorte que la femme devienne impropre au sacerdoce). En effet, un fait de ce genre fut soumis à R. Ḥiya le grand, et il décida d'adopter l'avis

1. Tr. *Edouyoth*, IV, 7. 2. C'est un acte très compliqué d'écriture, contre-signé au dos, auquel il manque une formalité. 3. Quoiqu'à titre de parents, ils ne doivent d'ordinaire pas témoigner, ici on les admet à cet effet. 4. A chaque pli doit correspondre une signature au dos. 5. Cf., tr. *Yebamoth*, X, 5 (7), et XIII, 4.

de Hillel (que la femme reste propre au sacerdoce). Quoi ! lui dit Rab, as-tu pu te décider à adopter une solution dans une question aussi douteuse ? R. Hija lui répondit : R. Ismaël b. R. Yossé était d'accord avec moi (à autoriser ce cas). Rab leur appliqua alors ce verset (Ecclésiaste, IV, 9) : *les deux (avis) valent mieux qu'un* (mon doute est annulé devant ce double avis contraire). — La femme qui a une tenue inconvenante avec son jeune fils sera impropre au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais l'école de Hillel déclare qu'elle reste apte au sacerdoce ¹. Si deux femmes ont ensemble des relations inconvenantes, elles sont impropres au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais selon l'école de Hillel, elles conservent cette aptitude.

R. Mena dit : la discussion (émise ici, au sujet de deux époux divorcés passant la nuit dans une même auberge, § 9) entre l'école de Schammaï et celle de Hillel est conforme à celle qu'ils ont plus haut ². Comme les Schamaïtes disent plus haut qu'il est loisible à un mari de répudier sa femme en employant un acte déjà « ancien », de même ici ils disent qu'il n'est pas besoin d'un nouvel acte de divorce (on ne craint pas qu'il y ait eu union pendant cette nuit passée à l'auberge) ; de même, les Hillélites, qui plus haut n'autorisent pas le mari à se servir de l'acte en question, exigent aussi en notre cas un nouvel acte (dans la crainte d'une union en cette nuit). R. Yossé b. Aboun dit (d'autre part) : soit les disciples de l'école de Schammaï, soit ceux de Hillel, sont d'accord avec leur propre opinion exprimée plus loin. Ainsi, les Schamaïtes disent (IX, 14) : « Un mari ne devra répudier sa femme que s'il a à lui reprocher un fait d'inconduite ; ils sont aussi d'avis ici (en cas de nuit passée dans la même auberge) que la femme est supposée souillée pour son mari, et l'on ne soupçonne pas ce dernier de s'être joint à sa femme pendant cette nuit ³ ; par conséquent, il échappe à l'obligation de lui remettre un nouvel acte de divorce. Les Hillélites au contraire disent (dans la Mischna précitée) : « Il suffit du moindre prétexte du mari, fût-ce d'avoir laissé gâter un mets, pour motiver la répudiation » ; dès lors, la femme n'est pas souillée pour lui, et il est bien possible que le soupçon d'une nouvelle union soit fondé ; voilà pourquoi le mari est contraint de remettre un second acte de divorce après la nuit passée ensemble à l'auberge.

Si un marié répudie sa femme, celle-ci ne devra plus demeurer avec lui, ni dans la même cour, ni dans le même emplacement (de crainte que, la passion l'emportant, il y ait une nouvelle union). Si la cour appartient à la femme, l'homme devra céder la place ; si la cour est au mari, la femme devra se retirer. Si elle est en commun aux deux époux, lequel devra se retirer devant l'autre ? La femme ⁴ devra se retirer en ce cas ; lorsque c'est possible (s'il y a deux portes), chacun des conjoints ouvrira une porte de son côté pour se retirer. Toutefois, cette séparation immédiate aura lieu en cas de répu-

1. Cf. B., *ibid.*, fol. 76. 2. Ci-dessus, § 4. 3. Voir Casuistique de R. David b. Zimra, I, 277 ; II, 746. 4. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, la femme se déplace plus aisément que l'homme.

diation, après le mariage accompli (on craint alors les effets d'une inclination réciproque); mais s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles, la séparation immédiate n'est pas exigible. Pour la femme d'un cohen, lesdites précautions sont exigibles même en cas de répudiation après fiançailles (en raison de l'interdit pour un cohen de s'unir à une répudiée). La fiancée en Judée subit la même loi que la femme mariée (puisque en ce pays les fiancés restent parfois seuls ensemble, et qu'il en résulte une plus grande intimité). Celui qui, refusant d'exercer le lévirat à l'égard de sa belle-sœur veuve, se laisse déchausser par elle, après lui avoir promis le mariage, n'aura pas besoin de céder la place devant elle; car l'engagement verbal ne suffit pas¹ à constituer une acquisition complète (équivalant au mariage).

D'où sait-on qu'il y a divers modes de rédiger l'acte de divorce (dont traite la Mischnâ, § 10)? Il y est fait allusion, dit R. Imi², par ce verset (Jérémie, XXXII, 11) : *J'ai pris l'acte* (le libellé) *de l'acquisition, celui qui était cacheté, avec l'ordre de vente et les stipulations, et l'acte ouvert* (public). Or, par « acte cacheté », on entend celui qui est fermé par des liens (ou des plis); par « ouvert », celui qui répond au type habituel; les termes suivants indiquent qu'il y a parfois certaines conditions spéciales à l'acte, et un tel acte sera confirmé par deux signataires; tel autre le sera par trois témoins; un tel sera contresigné à l'intérieur, et tel autre (plié) le sera à l'extérieur. R. Aba dit au nom de R. Juda : l'acte simple est celui que les témoins contresignent en largeur (dans le sens de l'écriture), et l'acte compliqué est celui qu'ils signent en longueur (en travers, et à l'extérieur). R. Idi ajoute : entre un pli et l'autre, les témoins signent, et ils devront avoir soin de signer sur le haut du feuillet. N'y a-t-il pas à craindre que l'auteur du contrat en ait fait mauvais usage (en inscrivant ce qu'il voulait au bas de la pièce)? Non; car, pense R. Nahman, les témoins n'apposent leur signature au bas de l'acte qu'après avoir lu d'abord ce qui est dit au-dessus, savoir qu'un tel, fils d'un tel, assume sur lui tout ce qui est écrit précédemment (il n'y a donc pas d'addition possible). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'auteur de l'acte efface son engagement et falsifie ensuite l'acte? Non, dit R. Houna; car, s'il se mettait une seconde fois à écrire les termes « j'en prends l'engagement », il rendrait l'acte impropre. Cependant, n'y a-t-il pas à craindre que l'homme inscrive d'autres détails conditionnels, qu'il ferait suivre de la formule « j'en prends l'engagement »? Non, car R. Houna est d'avis que l'action d'avoir effacé des termes rend la pièce impropre, lors même qu'ensuite on maintient la phrase effacée.

Sur l'avis de la Mischnâ (fin du § 9), disant que « la femme qui s'est remariée après avoir été divorcée par un acte chauve devra rester séparée des deux maris », R. Yoḥanan observe que cette femme n'est pas tenue de se séparer d'eux. R. Imi dit : de nombreux faits d'unions conclues à la suite d'un tel di-

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, II, 1, et III, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, X, 1 (t. 17).

voice ont été soumis à la décision de R. Yoḥanan et de R. Simon b. Lakisch ; et ceux-ci ont déclaré qu'il suffit en ce cas de faire compléter l'acte en question, selon l'avis de R. Akiba. — R. Yoḥanan dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que chacun peut compléter un tel acte en le signant (si le nombre des plis est supérieur à celui des signatures), il s'agit du cas où il ne manque qu'une attestation par rapport au nombre des plis, avec la restriction suivante : s'il s'agit d'un défaut du nombre supérieur à 3 (savoir pour 4 plis, ne portant que 3¹ signatures), on peut compléter l'omission en intercalant au besoin une signature d'un témoin impropre d'ordinaire à cet effet ; mais s'il s'agit d'une défectuosité pour un nombre de 3 et au-dessous (savoir de 3 plis n'ayant que 3 signatures), il faut compléter la signature omise par celle d'un témoin apte à signer. R. Mena demanda : on sait ainsi quelle est la règle lorsque les signatures se suivent dans un ordre régulier (d'une part, celles qui proviennent de témoins valables ; d'autre part, celles qui sont impropres) ; mais quelle est la règle si ces témoignages se suivent en désordre (une valable alternant avec celle qui est impropre) ? La présence d'attestations impropres, fut-il répondu ¹, ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte ; car les noms apposés là indûment ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc), et il en sera de même pour notre cas de succession des signatures en désordre.

S'il y a 9 plis contenant seulement 5 attestations (soit une omission de 4 noms), sera-t-il permis de défaire 2 des plis, puis adjoindre 2 signatures même impropres (de façon à équilibrer les attestations avec les plis), ou n'est-il pas permis, sur un tel acte, d'ajouter plus d'une signature impropre ? (question non résolue). Si l'acte a 5 plis (et qu'il contienne seulement 3 signatures), il est évident qu'il sera permis de défaire un pli, puis d'ajouter une attestation même impropre ². Il se trouve donc que l'action de défaire ce pli entraîne aussi sa libération ³. Ce dernier avis est conforme à celui de R. Ḥanania b. Gamaliel, car un enseignement dit : un acte simple, contresigné par les témoins au dos de l'acte, et un acte avec plis, contresigné par les témoins à l'intérieur sont déclarés impropres selon R. Ḥanina b. Gamaliel, l'acte à plis, contresigné à l'intérieur reste valable, puisqu'il est facile d'en faire un acte simple en redressant les plis (donc, c'est, selon lui, qu'en redressant les plis on rend à l'acte sa valeur). L'acte écrit irrégulièrement reste valable, lors même qu'après la formation des plis, les signatures sont apposées ensemble (non au fur et à mesure des plis faits). C'est vrai, toutefois, lorsque tous les plis ont été faits à la fois, puis les premiers témoins ont signé (il faut alors, ou compléter le nombre d'attestations équivalant à celui des plis, ou défaire ceux-ci) ; mais lorsqu'après avoir fait

1. V., tr. *Guitin*, I, 4 (t. VIII, p. 261). 2. Selon la règle énoncée plus haut, pour trois attestations et au-dessus, on peut les compléter par un nom quelconque. 3. Il est indispensable, dit le *Qorban 'edâ*, de ne pas avoir un vide, sous peine de laisser l'acte « chauve ».

3 plis ils ont été contre-signés, on peut ajouter de nouveaux plis, qui seront contre-signés au fur et à mesure, et l'acte restera valable pour n'importe quel nombre ultérieur. La règle de principe est, pour l'acte de divorce avec plis, de les faire d'abord, puis de laisser signer. Si au fur et à mesure de chaque pli fait, la signature est apposée aussitôt, il est évident que l'apposition de la première et de la seconde signature a lieu sur un acte non encore compliqué (pouvant être encore classé comme simple).

A quel cas se rapporte la discussion (précédente entre R. Ḥanania b. Gamaliel et les autres sages)? Si, malgré les plis faits à l'extérieur, les témoins ont signé l'acte à l'intérieur, tous sont d'avis (même les sages) qu'un tel acte peut devenir simple (par l'effacement des plis); lorsqu'au contraire sur les plis faits, les témoins ont signé à l'extérieur, tous sont d'avis (même R. Ḥanina b. Gamaliel) qu'il n'y a plus lieu de le modifier en acte simple (et il reste valable); la discussion porte seulement sur le cas où l'acte comportant des plis a été contre-signé d'abord (indûment) à l'intérieur, puis signé de nouveau à l'extérieur. R. Ḥanina b. Gamaliel est alors d'avis qu'on peut faire cet acte simple (en effaçant les plis); les autres sages ne le permettent plus. Mais, objecta R. Rabbi à R. Ḥanina b. Gamaliel: le corps même de l'acte devrait prouver s'il est simple, ou non (or, les signatures apposées à l'extérieur démontrent bien ce qu'est l'acte). En effet, que prouve le texte de l'acte? Le voici, dit R. Aba, comme l'a dit plus haut R. Houna: les témoins n'apposent jamais leur signature au bas qu'après avoir lu en haut (dans le texte de l'acte) qu'un tel et tel (de qui émane l'acte) assume sur lui tout ce qui est inscrit plus haut. Mais, fut-il objecté contre l'explication de Rabbi, n'a-t-on pas enseigné que le type des actes est ainsi fait? (Comment donc a-t-il pu répliquer à R. Ḥanania que le corps de l'acte indique son contenu?) Non, dit R. Mena, on a seulement dit comment est fait le type des actes à plis. R. Abin dit: même en admettant qu'il n'y ait pas de différence entre l'acte simple et l'acte compliqué, sur ce dernier les dispositions légales sont à maintenir strictement sous peine de nullité (même en cas de fait accompli); tandis que l'acte simple n'est pas aussi sévère. R. Aḥa répond qu'il s'agit d'additions faites aux règles habituelles: ainsi, l'acte simple est signé d'ordinaire par 2 témoins, et si de plus (à titre additionnel) on veut revêtir cet acte de 3 signatures, c'est un procédé loisible; l'acte plié est signé d'ordinaire au dos, et si par surcroît on veut le faire signer au dos et à l'intérieur, c'est permis. On a enseigné ici qu'un acte chauve de divorce est impropre, et il est dit d'autre part qu'un acte (quelconque) qui n'est pas en règle est aussi impropre. A quoi bon énoncer ces deux enseignements analogues, au lieu de les résumer en un seul? C'est que si l'on avait seulement dit le premier, non le second, on aurait supposé pour le premier qu'il y a inaptitude, parce qu'il s'agit d'un acte dont la déféctuosité peut entraîner le crime grave de relation illicite, tandis que l'acte ordinaire, qui ne comporte pas cette gravité, resterait valable; il a donc fallu énoncer aussi la règle touchant ce dernier. Si, d'autre part, on avait

énoncé ce dernier seulement, non le premier, on aurait supposé qu'il y a inaptitude (en cas d'irrégularité) pour l'acte ordinaire, parce qu'il s'agit de réclamer une certaine somme d'argent par cette pièce; mais, comme l'acte de divorce n'entraîne pas une réclamation d'argent, il reste valable même en étant défectueux. C'est pourquoi il a fallu enseigner que, pour l'un et l'autre de ces actes, la défectuosité entraîne la nullité.

CHAPITRE IX

1. Si en répudiant sa femme un mari la déclare libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, cet acte est valable, selon R. Éliézer; les autres sages l'interdisent. Que doit faire alors le mari, selon eux? Il devra le lui prendre, puis le lui rendre, en disant: désormais tu es libre à chacun. Si l'acte contient une telle exception, lors même qu'on l'a ensuite effacée, il est sans valeur.

R. Ili explique pourquoi R. Éliézer autorise même l'exclusion d'un tel ou tel dans l'acte de répudiation: c'est qu'en raison des termes redondants de la Bible (Deutéron. XXIV, 2), *Elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre « homme »*, on adopte la règle que si même le mari a restreint la libération à l'autorisation d'épouser un « seul homme », le divorce sera effectif. Est-ce à dire que cette déduction va au delà des termes de la Mischnâ? Car notre Mischnâ parle du cas où la femme devient « libre d'épouser n'importe qui » et n'est interdite qu'à un seul homme, tandis que selon ladite déduction (de R. Ili), la femme serait interdite à tous, et permise seulement à un seul homme? Il faut donc dire que R. Éliézer a pour base une autre raison: c'est qu'il compare le divorce à la mort, et comme celle-ci ne délie du lien conjugal qu'en partie (les degrés prohibés pour cause de parenté maritale restant interdits), de même il peut arriver que l'acte de divorce maintienne la femme interdite à tel ou tel homme (non aux autres). Les autres sages, au contraire, tirent une déduction opposée du verset précité, « elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre »; on compare le terme « sortir » à celui d'« être », et comme, dès la consécration pour l'un, la femme ne peut plus « être » à d'autres, de même, la « sortie » du pouvoir de l'un devra être telle, que la femme puisse être à tout autre (sans exception réservée à un particulier). Après la mort de R. Éliézer, quatre docteurs, savoir: R. Éléazar b. Azariah, R. Yossé le Galiléen, R. Tarfon et R. Akiba se rendirent au tribunal pour réfuter l'avis de R. Éliézer. R. Josué leur dit¹: « *On ne s'attaque pas à un lion après sa mort.* » R. Tarfon lui répliqua: si un homme dispose par l'acte

1. Il leur imposa silence, leur faisant sentir l'inconvenance d'une telle conduite. V. Tosselta à ce traité, ch. 7; cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 368; Schuhl, *Sentences*, p. 50.

de répudiation que la femme est libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel et tel, puis elle épouse le frère de l'homme désigné comme exclu, lequel meurt ensuite sans laisser d'enfant, comment se soumettra-t-elle à la loi du lévirat vis-à-vis du frère survivant qui lui est interdit? Un tel cas équivaldrait à l'établissement d'une condition opposée aux prescriptions de la Loi ¹, et dès que l'on veut établir une telle condition, celle-ci se trouve annulée de fait (par conséquent, l'interdit en question cesse pour cause de lévirat). Puisqu'il en est ainsi, est-ce à dire que nul homme ne pourrait épouser la fille de son frère, par la raison qu'il faut prévoir l'opposition aux termes de la loi sur le lévirat (en cas de décès du mari, la veuve ne pouvant épouser le frère de son mari, qui se trouve être son père)? Voici la raison, dit R. Yossé b. R. Aboun, qui motive la distinction entre ces deux cas : En cas de mariage avec la nièce, il y a d'avance une loi qui s'oppose au lévirat (le cas échéant de décès du mari), tandis qu'ici celui qui a dicté le contrat de divorce a interdit l'homme en question à la femme (et une telle condition humaine sera annulée). Mais, objecta R. Hanania au nom de R. Pinhas, d'après l'avis de R. Éliézer (de pouvoir stipuler, dans l'acte de divorce, l'exclusion d'un individu du bénéfice de la libération), il devrait y avoir une 16^e catégorie de femmes ² qui, étant libres, dispense aussi l'épouse adjointe de toute cérémonie relative au lévirat (fût-ce une femme mariée)? Non, dit R. Mena, la raison est la même qui vient d'être énoncée : il est impossible de supposer un tel cas qui comporte un interdit légal (le cas d'une femme mariée), tandis qu'ici R. Éliézer prévoit un interdit spécial suscité par l'homme. R. Jérémie demanda (toujours dans l'hypothèse de R. Éliézer) : si l'homme a écrit que la femme répudiée pourra être interdite à un seul homme, et la femme se marie avec un autre, est-ce qu'après la mort de celui-ci l'interdit prévu subsiste encore, ou pourra-t-elle épouser l'autre? Dira-t-on que par suite de son second mariage, la répudiée a échappé au pouvoir du premier mari, au point que le second mari permet ce que le premier a défendu, ou non? Cette hypothèse même indique, fut-il répondu, que le décès du second mari équivaut pour la veuve à une répudiation complète (définitive) par rapport au premier mari, et entraîne la levée de la restriction imposée par le premier. R. Jérémie ajoute : il est seulement dit que la répudiation devient complète au jour du décès du second mari, mais non par suite du second mariage (s'il y avait une autre répudiation).

R. Yossé le Galiléen réfute ainsi l'avis de R. Éliézer : trouve-t-on dans la Loi que ce qui est défendu à l'un soit permis à l'autre (en fait de relations illicites), et réciproquement? Certes, le genre d'interdit établi est applicable à tout homme, comme les cas autorisés le sont pour tous. Non, répliqua R. Akiba, si l'homme qui est seul interdit à la répudiée est un cohen, en cas de décès du premier mari qui a provoqué le divorce, ladite femme ne se

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 ; tr. *Bava mecia*, VII, 11. 2. Et non pas seulement XV. V. tr. *Yebhamoth*, I, 1.

trouve-t-elle pas comme une veuve pour l'exclu (non comme répudiée), tandis qu'à tous ses frères les cohanim elle sera interdite à titre de répudiée ; pourtant, la Loi est plus sévère à l'égard de la femme répudiée (interdite à tout cohen) qu'au sujet de la veuve¹. Or, cette objection de R. Akiba est fondée en tous cas, par suite de ce raisonnement a fortiori : La femme répudiée, qui a ce titre de gravité d'être interdite comme telle à tous les cohanim, n'est pas défendue à l'homme primitivement exclu pour lequel elle redevient libre, quoiqu'elle soit une répudiée (pour tous autres) ; à plus forte raison, l'interdit comme veuve qui est moindre ne peut pas subsister devant la permission produite pour l'homme exclu, quoique (à part ce décès du second mari) elle serait femme mariée à un autre. Il faut donc admettre que, même pour l'homme exclu du bénéfice de la libération par divorce, on tient compte de ce que cette veuve a d'abord été une répudiée (et, comme telle, interdite à ce cohen). Par suite, comme l'interdit de la veuve (quoique moindre), subsiste vis-à-vis de l'homme exclu, en raison de ce qu'elle est encore (pour ce dernier) comme en partie mariée, à plus forte raison appliquera-t-on à l'homme en question l'interdit de la femme répudiée, titre plus grave que le premier. — Voici un autre cas : si un mari répudie sa femme, en spécifiant dans l'acte de répudiation qu'elle sera libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, puis elle épouse un autre homme dont elle a des enfants et qui meurt ensuite ; après ce décès, elle va épouser l'homme primitivement exclu par son divorce ; les enfants issus de la dernière union ne seront pas illégitimes (la condition spécifiée dans l'acte de divorce est rétroactivement annulée). De l'opinion émise par R. Akiba (d'où l'on infère l'annulation de la condition énoncée au divorce), il résulte qu'une nouvelle répudiation ne suffirait pas à délier la défense faite par le premier mari lors du divorce (l'exclusion déterminée). R. Saméi, au contraire, dit : nous connaissons un cas où d'abord la femme ne suscite pas par son union un interdit de relation illicite, et finalement elle devient interdite pour cette cause (elle tombe sous le coup de la règle générale). Ainsi, lui dit R. Mena, notre cas ressemble à celui qui dirait à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à condition que tu épouses un tel. » Or, jusqu'à la mise en vigueur de cet acte, il est défendu au second mari de cohabiter avec cette femme, et c'est seulement à partir du moment où, par transgression, la cohabitation a été effectuée, que l'acte devient valable rétroactivement (et la condition stipulée est accomplie²).

Lorsque notre Mischnâ dit de rectifier le divorce comprenant l'exclusion d'un seul individu, elle adopte pour règle, dit R. Yoḥanan, l'avis de R. Simon b. Eleazar, qui dit³ : Un acte de divorce n'a sa valeur réelle qu'au moment

1. Celle-ci n'est interdite qu'au grand-prêtre. V. Lévitique, XXI, 14. 2. De même, il ne faut pas s'étonner de ce que l'on a admis ici le raisonnement à l'inverse, savoir que la répudiée devenue ensuite veuve ne constituait pas un degré de relation illicite, qu'elle a acquis plus tard (rétroactivement), en épousant l'homme exclu du divorce. 3. V. tr. *Guitin*, I, 1 (l. VIII, p. 254), et VIII, 2.

où, le remettant à la femme, le mari lui dit : « voici ton acte de divorce » (de même ici, aux termes de notre Mischnâ, le mari devra dire, en remettant l'acte de divorce, que cet acte la libère pour tout homme). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yanai : l'acte restrictif ne comporte même pas une trace d'incapacité à l'égard du cohen¹. Cahana dit : notre Mischna prouve que les Sages ne tiennent aucun compte de cet acte (et il n'empêche pas la veuve d'épouser le cohen) ; sans quoi, s'ils s'en préoccupaient, il ne serait pas dit de reprendre l'acte, la première remise de l'acte entraînerait l'incapacité, et même en laissant l'acte aux mains de la femme, il suffirait au mari de dire qu'elle sera libre désormais d'épouser n'importe qui (sans exclusion). R. Aḥa au contraire déduit l'inverse : la procédure prescrite dans la Mischna prouve que l'on craint l'incapacité au sacerdoce pour la femme répudiée avec restriction (en raison de la validité d'un tel acte remis d'abord, la reprise est exigible, afin d'effacer la clause de restriction) ; car si l'on ne tenait pas compte d'un tel acte (considéré comme nul), il suffirait de compléter l'effet du divorce de l'acte remis en main (en l'étendant à tous ; donc, les Sages craignent l'effet d'inappropriation au sacerdoce résultant pour la femme par le premier acte). R. Zeira dit que Schila b. Binah a enseigné ceci : toute condition, qui inscrite dans un acte entraîne la validité, entraîne le même effet si elle est énoncée verbalement lors de la remise de l'acte.

2. Si le mari dit en répudiant la femme : « tu es désormais libre pour chacun, sauf à mon père, ou à ton père, ou à mon frère, ou à ton frère, ou à un esclave, ou à un païen, ou à tout autre individu dont la consécration en mariage est sans effet² » l'acte reste valable. S'il lui dit : « tu es désormais libre à tous, sauf comme veuve à un grand-prêtre³, ou comme répudiée à un simple cohen, ou comme ayant déchaussé un beau-frère, ou comme illégitime ou descendante des gens voués au culte pour un simple israélite, ou comme fille d'Israël à un *Mamzer* ou à un descendant des gens voués au culte, ou à l'égard de tout autre homme dont la consécration en mariage serait valable quoiqu'accomplie par transgression d'interdit », l'acte de divorce sera nul⁴. —⁵.

(3) La formule capitale de la lettre de divorce est : « Tu es libre de t'unir avec tout individu (que tu voudras). » Selon R. Juda, l'acte dit : « Voici pour toi, de moi, un acte de séparation, une lettre de congé, un divorce de libération, par lequel tu peux épouser qui tu désires. » Voici

1. L'acte étant annulé, la femme n'est pas une répudiée et reste apte à épouser un cohen, étant veuve. 2. Conditions inutiles à énoncer. 3. V. tr. *Yebamoth*, IX, 3, et tr. *Qiddouschin*, III, 14. 4. Par l'application possible d'une telle restriction, l'union n'est pas entièrement dissoute, et le divorce est incomplet. 5. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, III, 9 (t. VII, p. 50).

la formule de l'acte d'affranchissement : « tu es libre », « tu t'appartiens. »

R. Aḥa dit¹ : (malgré les exclusions énoncées dans la Mischnâ, l'acte reste valable), en raison du terme biblique כְּרִיתוּת, *contrat* (Deutéron. XXIV, 1) ; la Loi n'applique ce terme de *contrat*² qu'à un degré de relation illicite réelle (à l'exclusion des divers cas de consécration annulés d'avance). R. Mena dit (au sujet de l'assertion de R. Juda, d'inscrire dans l'acte : « WEDAN », *voici etc.*) : il faut avoir soin d'éviter l'erreur consistant à écrire : WEDIN, « il serait *juste* etc. ». R. Mena demanda : si le mari dit alors à la femme qu'elle est désormais indépendante, est-ce dans un sens complet, ou non ? (question non résolue). Pour l'affranchissement, R. Yossé b. Aboun dit que le maître adressera à l'esclave les 2 termes : « tu es libre » et « tu t'appartiens ». En effet, la Mischnâ dit de même que la formule comprend les expressions « tu es libre, tu t'appartiens. »

(4) Trois sortes d'actes de divorce sont nuls ; mais si la femme qui s'est cru ainsi répudiée s'est remariée, l'enfant issu de cette union sera légitime. Ce sont : 1° Celui que le mari a écrit de sa main, sans le faire attester par des témoins, 2° celui qui est contre-signé par des témoins, mais non daté, 3° l'acte daté, mais ne portant qu'une attestation. En ces 3 cas, les actes sont nuls, mais l'enfant né de la femme remariée est digne d'être reçu (en Israël).

4. R. Éléazar dit : si même l'acte n'est pas contre-signé par deux témoins, mais a été remis devant eux, il est valable, et un contrat de dette ainsi rédigé est payable sur les biens immeubles. La signature des témoins sur l'acte de divorce n'est exigible que pour la bonne forme (pour éviter toute contestation).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : Dans tous les cas de nullité de l'acte de divorce (énoncés par la Mischnâ), il s'agit d'écrit émanant de la main du mari. Mais, objecta R. Eleazar, puisque au 2^me cas énoncé on suppose la présence des noms des témoins, à quoi bon parler de ce que le mari aura écrit lui-même l'acte (Celui-ci ne reste-t-il pas impropre pour défaut de date) ? R. Jérémie répond au nom de Rab : en disant qu'à tous les cas il s'agit d'actes écrits par lui, on désigne même le dernier cas (pour dire que, malgré ce détail, la femme ne doit pas en principe se remarier, vu la nullité de l'acte) ; tandis qu'au second cas, où l'acte est pourvu de la confirmation par témoins, la nullité a pour cause le défaut de date. En effet, dit R. Hamnona, ces témoins portent eux-mêmes leur faute (sont coupables), car ils semblent assumer la charge d'attester à faux, en contre-signant un acte de divorce non daté. —

1. Contrairement aux divisions de l'édition de Venise et de celles qui l'ont suivie, l'éd. de Jitomir joint le présent texte au § 2 qui précède. 2. Ou : retranchée.

R. Aba b. Hamnona, ou R. Ada b. Aḥa, dit au nom de Rab : l'énonciation des cas de nullité dans la Mischnâ doit être conforme à l'avis de R. Meir. Pourquoi a-t-il fallu parler de cette conformité (N'est-il pas évident que c'est l'avis de R. Meir)? C'est que, répond R. Mena, R. Houna a dit ¹ au nom de Rab : « tout le présent chapitre provient de R. Meir, sauf ce qui est exprimé sur le changement de nom du mari ou de la femme, ou du nom de la localité de lui ou d'elle » ; par suite, on aurait pu croire que la 1^{re} Mischnâ (celle visée par R. Houna) provient seule de R. Meir, et la 2^e (celle d'ici) exprimerait l'avis des autres sages : Voilà pourquoi il a fallu dire que le présent texte émane aussi de R. Meir. R. Yossé explique ainsi pourquoi il a fallu dire que notre Mischnâ est de R. Meir : Comme Rab et Samuel déclarent tous deux ² que l'opinion de R. Eleazar sert de règle, on aurait pu supposer qu'il en est de même dans nos présents cas ; c'est pourquoi on dit spécialement que notre Mischnâ émane de R. Meir (et que, même d'après lui, l'enfant né d'une telle union interdite en principe sera pourtant légitime).

Quant à l'avis de R. Eleazar (§ 4), Rab et Samuel disent tous deux qu'il sert de règle ³. R. Yoḥanan, au nom de R. Jonathan ou de R. Yanaï, dit : d'après les autres sages, un acte non confirmé par des témoins est impropre. On soumit à R. Yoḥanan le fait d'une femme de cohen répudiée par un tel acte de divorce (non confirmé par témoins), et il voulut agir selon l'opinion de R. Yanaï (d'annuler un tel acte). Mais lorsqu'il apprit que Rab et Samuel sont d'un avis contraire (donnant pour règle l'avis de R. Eleazar), il y renonça, et de même lorsqu'on lui soumit ensuite un cas analogue, au sujet d'un simple israélite (même en remettant un tel acte défectueux, le divorce serait alors valable). Selon R. Josué, l'acte (non confirmé) est valable d'après tous. Mais n'est-il pas dit que R. Eleazar seul le déclare valable ? N'est-ce pas que, selon les autres, l'acte est impropre ? Voici en quoi consiste la distinction suscitée par R. Josué : Il n'y a de discussion qu'en cas de réclamation sur contrat non confirmé par les biens immeubles ; alors, R. Eleazar déclare un tel acte approprié et bien fondé pour réclamer une dette sur les biens meubles ; les autres sages le déclarent nul et mal fondé pour réclamer des biens immeubles ; mais, selon tous, l'acte suffit pour réclamer le montant sur les biens mobiliers.

5. Si 2 maris ont envoyé à leurs femmes chacun 2 divorces semblables (par les noms) qui se sont mêlés, l'un des maris remettra 2 actes à l'une et 2 autres actes à l'autre femme. Aussi, en cas de perte d'un acte, l'autre est tenu pour nul ⁴.

(6) Si 5 personnes ont écrit en commun, sur le même acte de divorce : « un tel répudie une telle », puis : « un tel une telle », et ainsi de suite,

1. Ci-dessus, VIII, 5. 2. Ci-après, § 4. 3. V. le présent traité, III, 2 fin ; tr. *Bava bathra*, X, 10. 4. On ignore à laquelle des 2 femmes il appartient. Cf. ci-dessus, VIII, § 1. La Guémara sur ce § est traduite même traité, III, 1 (t. VIII, p. 277).

au bas de quoi les témoins ont signé, l'acte est valable pour tous, et il faut successivement le mettre en main de chaque femme. Si pour chaque couple la formule (τύπος) a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé après lecture faite est valable.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï¹ : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable) ; mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a une solution de continuité, et comme l'attestation confirme alors la fin seule, l'acte est nul. Selon R. Simon b. Lakisch, même en ce dernier cas, l'attestation se rapporte au total de l'acte. Or, l'expression « en commun », usitée dans la Mischnâ, est applicable, selon R. Yoḥanan, aux termes suivants de l'acte : « un tel répudie une telle, et un tel une telle ». Cette même expression « en commun », selon R. Simon b. Lakisch, serait applicable seulement à la formule suivante : « Nous, un tel et tel, nous répudions nos femmes de telle localité » (non en cas de désignations, même jointes par couples divers). R. Zeira dit : toutefois, R. Yoḥanan reconnaît aussi que si, pour chaque couple, on a mentionné à part le fait de la séparation, ce sont deux actes distincts, et pour chacun d'eux il faut un formulaire séparé, revêtu chacun des deux attestations exigibles. On peut invoquer à l'appui de l'avis émis par R. Yoḥanan, la Mischnâ suivante² : « Si quelqu'un déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier) » ; et de même ici l'autorisation partielle entraîne la permission totale. R. Yossé dit aussi que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « Si pour chaque couple la formule a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé, après lecture faite, est valable. »

Samuel dit (au sujet de la Mischnâ³) : ce qui, selon R. Méir, est un énoncé détaillé (et entraîne autant de fois la culpabilité) constitue pour R. Juda une généralité (ou « en commun ») ; ce qui est détaillé pour R. Juda constitue une généralité collective pour R. Méir. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il résulte des paroles de nos rabbins (de l'avis précité par R. Yoḥanan) qu'il est d'un avis contraire, et selon lui ce qui constitue un détail pour R. Méir n'est pas une généralité collective pour R. Juda, ni réciproquement ; car R. Yoḥa-

1. Tr. *Schebouoth*, V, 4 (5) ; J., ib. (t. 36^b). 2. Tr. *Nedarim*, IX, 7 (t. VIII, p. 228). 3. Voici le texte, utile à citer pour expliquer la suite (tr. *Schebouoth*, V, 3) : « Si quelqu'un dit à l'autre : Donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable par faux-serment (le cas échéant) ; mais si ce dernier dit : Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, il est coupable pour chaque (3 fois) ; R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable. »

nan a dit plus haut au nom de R. Yanai : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable); mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a solution de continuité, et comme alors l'attestation confirme la fin seule, l'acte sera nul. Or, si l'on admettait l'avis de Samuel, à savoir que l'énoncé détaillé selon R. Méir constitue une généralité collective pour R. Juda, on devrait admettre que, même au cas où la formule de salut est séparée, la présomption d'appliquer à l'ensemble l'attestation des témoins devrait subsister (selon l'explication donnée sur la Mischnâ en question, de l'attribuer aussi à l'avis opposé de R. Juda; donc, selon R. Yoḥanan, R. Juda n'établit pas de parité entre les énoncés des serments, comme le fait R. Méir). En somme, d'où sait-on que l'on n'adopte pas l'explication de Samuel? C'est que, dit R. Yossé, une Mischnâ prouve que l'énoncé détaillé selon R. Juda ne constitue pas une collectivité générale pour R. Méir, car il est dit (dans ce texte) : « Selon R. Méir, même celui qui a juré ne pas avoir de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, est coupable à part pour chacune de ces assertions ». Or, on emploie seulement l'expression *même*¹ lorsqu'on est déjà d'accord sur la proposition précédente (celle de R. Juda). Sur quoi donc porte la discussion entre R. Méir et R. Juda? Le voici, répond R. Ḥanania : selon l'avis de R. Méir, quels que soient les termes employés dans l'assertion par serment, soit au pluriel, soit au singulier, c'est aussi bien une expression générale que détaillée; selon l'avis de R. Juda, l'énoncé des trois sortes de blé est une généralité sans détail (la discussion porte seulement sur l'emploi de ces termes au singulier, que l'on suppose alors énumérés isolément et constituant autant de détails).

6. Deux divorces ont été écrits côte à côte (sur le même feuillet), et au bas 2 témoins ont signé en hébreu dans toute la largeur, passant d'un acte à l'autre, puis deux autres témoins ont signé en grec, aussi dans toute la largeur, sous les 2 actes; l'acte sous lequel ont signé les premiers témoins après lecture faite est valable². Mais si les signatures sont alternativement en 2 langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur³.

Si l'apposition de la signature des témoins sur l'acte est faite à une distance de deux lignes d'écart depuis l'écriture du texte, l'acte devient impropre; si l'écart est moindre, l'acte reste valable. Ainsi l'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan⁴: si on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, fût-ce une place si petite que ce soit, l'acte

1. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223). 2. P. ex. l'acte écrit à droite du feuillet, sous lequel se trouvent les noms en hébreu de 2 témoins, sera valable. 3. Par suite de l'intervention, il peut arriver d'avoir 3 signatures d'un côté et une seule de l'autre. 4. Même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279).

devient impropre (si même le sujet étranger ne prend qu'une faible part des 2 lignes).

R. Samuel b. R. Isaac dit : notre Mischnâ le confirme, en disant que « si les signatures sont alternativement en deux langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur. » Or, l'hébreu en regard du grec constitue aussi un sujet étranger (formant interruption entre le texte et la signature, pour lequel motif les actes sont déclarés impropres). R. Mena dit : si l'on a commencé à signer vers la fin de la seconde ligne (diminuant d'autant l'écart resté vide), et l'on achève de signer sur la suite jusqu'à la quatrième ligne, l'acte reste valable.

Quelle est la distance à partir de l'écriture que ne doivent pas dépasser les signatures des témoins, pour qu'elles se réfèrent au texte et soient lues avec lui ? Selon R. Simon b. Eléazar, lorsque l'écart est d'une ligne pleine, l'acte est valable ; selon R. Doustaï b. Yanaï, ce sera la place exigible pour les deux témoins. D'après quelle écriture (fine ou grosse), jugera-t-on l'espace à occuper pour ce fait ? Selon R. Yassa b. R. Schabtaï, on calculera l'espace plein nécessaire pour apposer deux signatures ; selon R. Abahou, au nom de R. Isaac b. Haqoula, il faut que l'écart soit suffisant de façon à ce que les lignes contenant chacune les lettres ׀ ne se touchent pas (aux extrémités¹). Mais, objecta R. Jérémie devant R. Zeira, est-ce que la signature p. ex. de Yossé b. Yanaï (qui ne comporte pas les deux lettres précitées) peut se comparer à celle de Saül b. Baruch (qui les contient) ? C'est bien pour cela, fut-il répondu, que l'on a adopté la plus large mesure d'écart (par équivalence des signatures).

Si dans un contrat il y a une rature, ou une omission de mot inhérent au corps de l'acte, celui-ci deviendra impropre ; mais si l'omission ne porte pas sur un terme essentiel, l'acte reste valable. Si plus bas on a rétabli le mot omis, fit-il partie du corps même de l'acte, celui-ci restera valable. R. Yona et R. Yossa disent tous deux que, dans un contrat ayant un vide final de deux lignes, on devra mettre de l'écriture pour remplir le vide. R. Zeira dit au nom de Rab : on devra y rappeler (brièvement) l'objet du divorce ; selon R. Aba, au nom de Rab, l'acte reste valable même lorsqu'on n'a pas rappelé à la fin l'objet du contrat, avec l'écriture servant de jonction. Est-ce que R. Aba ne se contredit pas ? Il a dit plus haut², au nom de R. Jérémie, que la présence d'attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte ; car, les noms apposés là indûment ont au contraire pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc, mais en admettant en tous cas que l'éloignement des attestations rend l'acte impropre) ? Pourquoi donc dit-il ici le contraire ? Plus haut, il s'exprime au nom de R. Jérémie, tandis qu'ici il émet un avis au nom de Rab.

Si (contre un acte revêtu de la confirmation juridique) le débiteur fait oppo-

1. Les paléographes peuvent s'en former une idée en se reportant à l'écriture mérovingienne. 2. Même traité, I, 4 (t. VIII, p. 261), et VIII, 10.

sition, en taxant de fausses les signatures confirmatives des témoins, d'une part, et celles des juges, d'autre part, R. Aba dit au nom de R. Juda (au sujet de la nouvelle confirmation exigible en ce cas) : Puisque le créancier peut alors, soit faire reconnaître pour vraie l'attestation des témoins, soit celle des juges, et l'acte sera confirmé (selon R. Juda), j'ajoute, moi (R. Aba), qu'au besoin il suffit de faire certifier une signature des témoins et l'une des juges pour valider l'acte (en réunissant ces deux attestations). R. Mena dit : cette opinion est justifiée, car il pourrait même se contenter, s'il veut, de faire valoir l'acte par la confirmation d'une seule des signatures. Si quelqu'un a donné l'ordre au scribe de rédiger un contrat de dette et aux témoins de l'attester (à une époque, p. ex. en Tissri, bien différente du prêt effectué en Nissan), selon R. Aba, au nom de R. Jérémie, les témoins devront faire accompagner leur signature de ces mots : « Le prêt date du 1^{er} Nissan ; seulement, nous avons différé la date de l'attestation » (afin d'éviter toute contestation possible dans les réclamations ultérieures). R. Zeira dit au nom de R. Hammona¹ : la légalisation d'un acte par le tribunal peut se trouver placée à quelque distance que ce soit du texte, et l'acte reste valable. Rab dit : pour cette confirmation juridique, les témoins devront écrire : « Nous déclarons authentiques les signatures, dans telle et telle section de service ». Pourquoi cette procédure ? Afin d'éviter (par ce moyen de contrôle) l'accusation possible de faux. S'il en est ainsi (que l'on éprouve ces craintes), on devrait aussi exiger l'inscription du jour, de l'heure et de l'endroit (donc, on ne craint pas l'accusation de faux en faveur du tribunal). Ainsi, la solution d'une question de ce genre fut émise par devant Rab pour confirmer un tel acte, sur lequel il n'y avait pas la mention de la section de service (et l'acte fut déclaré pourtant valable). R. Hagiā ajoute : les juges devront reconnaître les plaideurs (afin d'éviter de fausses attributions de noms), puisqu'il est arrivé un jour qu'une telle falsification s'est produite (et un individu non débiteur avait été condamné).

7 (8). S'il restait à écrire la fin de la formule du divorce transcrite à la 2^e colonne (du même côté), et les témoins ont signé au bas, l'acte est valable. Si les témoins ont signé en tête de la feuille, ou au bord, ou au verso d'un acte simple (non retourné), il est sans valeur. Si l'on a rattaché le commencement d'un 2^e acte à la tête d'un acte précédent par l'écriture du bord, et les noms des 2 témoins se trouvent au milieu des 2, les actes sont nuls². Mais si l'on a rattaché le commencement du second à la fin du 1^{er}, et les témoins ont signé au milieu, l'acte sur lequel on peut lire au bas les noms des témoins est valable.

8. Un divorce écrit en hébreu et contresigné par les témoins en grec, ou écrit en grec et contresigné en hébreu, ou par un témoin en hébreu

1. B., tr. *Bava bathra*, I. 163^b. 2. Leur signature est insuffisante pour l'un et l'autre acte.

et un autre en grec, ou l'acte attesté par l'écrivain auquel s'est joint un autre témoin, est valable. Si l'attestation dit seulement « un tel, témoin » (sans nom du père), l'acte est valable, et de même s'il y a : « fils d'un tel, témoin » (sans nom propre), ou encore : « un tel, fils d'un tel », sans ajouter le mot « témoin ». S'il a écrit le prénom (surnom) de l'homme ou de la femme (au lieu du vrai nom) l'acte reste valable. Voilà comment procédaient les gens éclairés à Jérusalem (pour abrégé).

En quoi consiste le « reste » de l'acte ? C'est par exemple, dit R. Yossé b. Aboun, la formule : « Il est confirmé, fixé et clair ». L'acte est déclaré nul « s'il est contre-signé au verso (au dos) », lorsqu'il s'agit d'un acte simple ; pour celui au contraire qui est compliqué (plié), l'acte sera valable dans ces conditions, et seulement si la confirmation est inscrite au dos. Rab dit : les juges peuvent signer (pour légalisation) même sans lire l'acte (ils confirment seulement les attestations de témoins) ; mais les témoins ne devront pas signer sans savoir lire le contenu de l'acte. Toutefois, dit Rab, je jure bien qu'il ne m'est jamais arrivé de confirmer un acte sans le lire au préalable. De même, dit R. Hagar, en présence de R. Yossé, il n'est jamais arrivé devant Rab un contrat écrit en grec, dont il ait confirmé les signatures (car il ne savait pas lire le grec). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à Rab ? « Un divorce écrit en hébreu, est-il dit, et contre-signé par les témoins en grec, ou écrit en grec et contre-signé en hébreu, ou par un témoin en hébreu et un autre en grec, est valable » ? (Le fait d'avoir signé en une autre langue ne prouve-t-il pas que le témoin n'a pas su le lire, et pourtant l'acte est valable ?) Cela ne prouve rien (dit Rab), et il est admissible que les témoins savaient lire le grec, non signer ainsi ou bien encore, sachant les 2 langues, ils ont adopté pour signer celle qu'ils préférèrent. — Quant à la suite de la Mischnâ, on l'explique ainsi : « Si l'acte est écrit par l'écrivain, auquel s'est joint un (seul) témoin, l'acte est valable. » Si ensuite, l'on a écrit « un tel homme » (sans ajouter le mot *témoin*), ou « le fils d'un tel », cela suffit pour valider l'acte. R. Eleazar dit : d'après l'avis de tous, la Mischnâ déclare « valable l'acte rédigé par un écrivain, auquel s'est joint un (seul) témoin ». Selon R. Yoḥanan, c'est seulement conforme à l'avis de R. Yossé (la signature de l'écrivain devra être jointe à celle du témoin pour former la double attestation). Ne t'effraie pas, dit R. Juda, de cet avis de R. Yoḥanan (qui semble admettre comme règle l'exigence de la signature du scribe) ; car, par là, il réplique seulement à l'opinion de R. Eleazar (ce n'est pas son propre avis). — Quant au premier cas de la Mischnâ (l'apposition de la signature des témoins au second côté), on suppose cette écriture se suivant en longueur ¹ ; aussi il est dit au nom de R. Zeira : comme la confusion avec un autre couple du même nom n'arrive guère ², on n'en tient nul compte ³. — « La

1. Nous avons suivi la version adoptée par le commentaire *Qorban 'eda*.
 2. Cf. même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279). 3. Les vieilles éditions ont ici une phrase répétée indûment de ce qui précède.

simple mention du surnom, est-il dit, laisse l'acte valable. » Selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, n'eût-on écrit que ANI (pas plus), c'est suffisant pour valider l'acte. R. Abahou signait d'un A (l'initiale de son nom). R. Ḥisda mettait une S (la seconde consonne, plus significative que la première). Samuel figurait un tronc d'arbre (ou de palmier) comme visa ¹.

(9). L'acte qui porte inscrit les surnoms de chaque époux est valable. Le divorce imposé par un tribunal juif est valable, non celui d'un tribunal païen. Pourtant, l'acte sera valable, lorsque le tribunal juif (faute de pouvoir suffisant) fait frapper le mari par des païens, qui lui disent d'exécuter ce que les juifs lui ont ordonné ².

9 (10). Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour ³, elle est désormais consacrée; et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle, à condition qu'il n'y ait pas d'objection pour cause de doute. Qu'appelle-t-on ainsi? La répudiation de la femme d'une façon conditionnelle, ou l'envoi de l'acte de consécration à la femme au milieu de la rue, sans que l'on ait pu affirmer si le contrat est tombé près d'elle ou près de lui; c'est une cause d'infirmité pour doute.

— ⁴ R. Jérémie dit au nom de Rab : l'acte écrit par un juif sous l'effet de la violence des païens (qui ont donné l'ordre de contraindre le juif) sera sans valeur, ainsi que si l'individu (contraint) déclare ne pas vouloir nourrir ni entretenir la femme (un tel acte est impropre s'il provient des païens, quoiqu'au fond il soit juste). R. Ḥiya a enseigné : un acte écrit par un païen sous l'effet de la contrainte par des Juifs sera valable, si même l'individu (ainsi contraint) déclare ne pas nourrir la femme, ni l'entretenir. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ dit pareillement : « les païens le frappent, en lui disant d'exécuter ce que les Juifs lui ont ordonné de faire ». R. Ḥiya b. Asché dit au nom d'Issi : On imposera le divorce au mari qui déclare ne plus vouloir nourrir la femme ni l'entretenir. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, comment peut-on de ce fait le contraindre au divorce? Certes, répondit R. Abahou; sans quoi, on se demanderait: si le divorce est de rigueur au cas où le mari est affecté d'une mauvaise odeur ⁵, pourquoi ne le serait-il pas à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une question vitale (celle de la subsistance)? Aussi R. Ḥiskia, R. Jacob b. Aba et R. Yossa au nom de R. Yoḥanan dirent : le mari qui déclare ne plus vouloir nourrir, ni entretenir sa femme, devra ou la nourrir et l'entretenir, ou la répudier.

Au sujet « des bruits de consécration » (§ 10), R. Yossa dit au nom de

1. Ces divers modes de signer prouvent que la simple indication suffit pour attester. 2. A la fin, les éditions de la Mischnâ isolée ajoutent le mot : KASCHER, « alors l'acte sera valable. » 3. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4 (t. VII, p. 92). 4. En tête est un passage traduit tr. *Yebamoth*, IX, 3 (t. VII, p. 131). 5. Tr. *Kethouboth*, VII, 10.

R. Yoḥanan : il faut pour cela (en dehors du simple bruit) avoir vu brûler les lumières de l'hyménée et entendu des hommes en parler (signes de réalité). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si le bruit s'est répandu en ville que telle femme a été mariée, elle est désormais consacrée, et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle » ; or, pour la répudiation, peut-il être question de brûler des lumières ? C'est donc que le parler des hommes à cet égard suffit, et il sera suffisant aussi pour le mariage.

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan¹ : si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on examine de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur².

11. L'école de Schamaï dit : on ne peut divorcer avec sa femme que pour cause d'infidélité³, selon ces termes (Deutér. XXIV, 1) : S'il a trouvé en elle un sujet blâmable, il la répudiera. L'école de Hillel dit : le mari n'est pas obligé de donner un motif plausible de divorce ; il peut dire qu'elle a gâté son repas, en vertu du même verset⁴. R. Akiba dit (il exprime la même idée autrement) : le mari peut dire qu'il a trouvé une autre femme belle, selon les mots (ibid) : *si elle ne lui plaît pas*.

Cependant n'a-t-on pas enseigné au nom des Schamaïtes⁵, que l'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite ? D'où sait-on qu'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 ? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *S'il remarque en elle quelque chose de malséant* (d'où il résulte qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation). Que réplique l'école de Hillel à celle de Schammaï ? Ce verset, selon Hillel, a pour but de ne pas laisser croire que le fait d'une relation illicite entraîne seul l'interdit pour les époux de rester ensemble (ou la répudiation), non toute autre tenue blâmable (c'est pourquoi on tire la déduction du verset précité que le divorce est applicable à l'un ou l'autre cas). R. Schila, du village de Tamarta, observa que le verset suivant paraît opposé à l'avis des Schamaïtes : *Son premier mari*, est-il dit (ibid. 3), *qui l'a renvoyée, ne pourra plus désormais la reprendre*. Dans quel but la Bible énonce-t-elle ce verset ? Il ne saurait s'agir réellement de rappeler l'interdit de la femme, puisque c'est déjà dit ; c'est s'il s'agit seulement d'indiquer de plus qu'il existe à ce sujet une

1. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 255). 2. A la suite de ces mots, l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie continuent le texte talmudique sans interruption jusqu'à la fin du chapitre. 3. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 222). 4. Il y a là, évidemment, une manière exagérée de s'exprimer, pour dire que le mari a le droit de divorcer sans être obligé de se justifier par une cause plausible. — Le verset précité n'implique pas seulement, selon Hillel, l'inconduite. 5. Dans une braïtha déjà citée au tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223), et ci-dessus, VIII, 9 ; Sifri, section *Ki-thetsé*, n° 269.

défense négative. Il est écrit (Lévit. XV, 30) : *Celle qui est souffrante de son impureté menstruelle et celui qui est affecté d'une gonorrhée*¹. Les premiers anciens ont conclu de ces mots que la femme menstruée devra rester dans son état d'éloignement, sans se teindre les yeux, ni se farder (φυσώω), jusqu'à ce qu'elle ait passé à l'eau (jusqu'après le bain de purification) Y a-t-il une règle à tirer de là, leur dit R. Akiba? Non, car s'il était vrai qu'elle doit agir ainsi, il pourrait en résulter une persistance de laideur; elle serait si mal vue de son mari, qu'il pourrait par conséquent avoir l'idée (injuste) de la répudier. L'avis des premiers anciens (qui n'ont pas ce souci, que la laideur maintenue provoque le divorce) s'accorde avec celui de Schamaï exprimé ici, tandis que l'avis opposé de R. Akiba (qui éprouve ladite crainte) est conforme à celui des Hillélites.

1. Cf. Torath Cohanim, section *Metsora*, ch. 9; Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 64.

TRAITÉ NAZIR

CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les dénominations du Naziréat ont la même valeur (juridiquement) que l'expression même de Naziréat (pour l'abstinence obligatoire). Ainsi, (lorsqu'à la vue d'un passant Nazir), on s'écrie « je veux être ¹ », on sera désormais Nazir. Il en est de même de celui qui dit ² : « je veux être beau », ou s'il emploie les mots *Naziq*, *Naziḥ*, ou *Paziḥ* ³. Celui qui dit : « je veux être comme un tel » (par allusion à un Nazir), ou « je veux les boucler » (mes cheveux), ou « je veux les entretenir », ou : « je m'engage à laisser croître mes boucles ⁴ » (ce qui est une allusion formelle au maintien des cheveux), sera Nazir. Celui qui dit : « je m'engage à offrir des oiseaux ⁵ », selon R. Meir, sera aussi Nazir ; selon les autres sages, il ne le sera pas.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3) : *Si un homme s'engage par vœu, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes* ⁶. Puis (ibid) : *ou s'il a juré* ; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. — GARASS ROSCHA DI-NIDARIM etc. (le commencement du premier chapitre du traité *Nedarim* se trouve reproduit ici textuellement jusqu'aux mots suivants ⁷). On a trouvé un enseignement où R. Ismaël interprète ce verset (Nombres, VI, 2) *le vœu d'être naziréen, de s'abstenir*, pour indiquer qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit le premier. On a enseigné aussi : toutes les appellations diverses du Naziréat équivalent au Naziréat même, et en cas de transgression d'un tel engagement, on est passible de la pénalité des coups de lanière. Malgré l'avis de R. Yoḥanan ⁸ disant que l'on n'est pas sujet à cette pénalité en cas d'infraction d'un interdit de jouissance, il reconnaît qu'ici la pénalité serait applicable. Bien que R. Simon dise d'autre part ⁹ que l'on est dispensé d'offrir un sacrifice (à l'opposition de son interlocuteur, qui interdit « de déclarer bien savoir que le vœu de naziréat existe, mais ignorer qu'il est défendu au Nazir de boire du vin »), il reconnaît toutefois ici que l'appellation de naziréat

1. Sous-entendu : semblable à lui. 2. En se saisissant les cheveux. 3. Ce sont 3 corruptions du mot Nazir. 4. Imitation d'une expression d'Ezéchiel, XLIV, 20. 5. Si pendant l'époque consacrée le Nazir devient impur, il est tenu d'offrir une paire d'oiseaux au Temple. V. Nombres, VI, 10. 6. Cf. J., tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 159). 7. C'est un des rares exemples où le rédacteur définitif du texte talmudique ne reproduit pas le passage que l'on retrouve ailleurs *in extenso* : très intéressant pour l'histoire de cette rédaction. 8. Ibid. (id., p. 161). 9. Ci-après, II, 4.

entraîne du moins la pénalité des coups de lanière. Enfin, quoique R. Juda dise (en cas de rencontre de plusieurs individus¹, qui se supposent réciproquement engagés par Naziréat) que le doute au sujet du naziréat laisse l'individu libre, il reconnaît ici (pour les diverses appellations) qu'il y a lieu du moins d'appliquer la pénalité des coups en cas d'infraction du vœu ainsi conclu.

A quel cas est applicable la diversité de « dénominations » en question dans la Mischnâ? Si l'individu avait l'intention de s'engager par vœu de Naziréat, il se trouvera engagé même en disant p. ex. : « que je sois nazir en mentionnant seulement le pain »? Si au contraire il n'avait pas l'intention de contracter un engagement (et la « dénomination » est une simple parole qu'il a laissé échapper), même en énonçant le terme *nazir* (sans intention), il ne devrait pas se trouver engagé de cette façon, pas plus qu'on ne serait engagé lorsqu'en lisant le passage de la Bible relatif à ce sujet, on prononce soit le mot Nazir, soit Nazih (par corruption)? Il faut donc supposer qu'au moment d'énoncer l'une des dénominations douteuses, l'individu a pensé être conditionnellement engagé au Naziréat, si le terme en question comporte bien un tel engagement. Observe bien, lui fut-il dit, que ces termes servent d'engagement, et tu obéiras aux conséquences.

Quant à l'expression « je veux être » (ou que je sois), selon Simon B. Aba au nom de R. Yoḥanan, comme elle implique l'engagement de Naziréat pour celui qui voit passer des Naziréens devant lui (et elle comporte manifestement cette intention), que signifie son expression : « que je sois beau »? Est-ce une manière de railler ces passants, ou celui qui le dit veut-il leur ressembler? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun au nom de Samuel, que cet homme souhaite être comme eux. S'il a dit « je veux être beau » (comme eux), il sera Nazir (est-il dit dans la Mischnâ). De quel cas s'agit-il là? Il ne saurait s'agir de quelqu'un qui a poussé l'exclamation « beau, » car on sait déjà qu'il en est de même qu'au commencement (il sera Nazir)? Et il ne s'agit pas non plus de quelqu'un qui à ce moment se prend les cheveux (afin d'indiquer que, malgré l'absence d'un Nazir passant, l'engagement a lieu), puisqu'aux termes de la Mischnâ il suffit pour être nazir d'avoir dit : « je veux être comme un tel » (par simple allusion), car il résulte de l'avis de R. Yossé b. Ḥanina qu'en se prenant les cheveux, cela équivaut à l'expression : « je veux être comme un tel » (sans que les deux conditions aient besoin d'être jointes)? C'est que (tout en supposant la présence d'un nazir passant) l'homme s'est écrié : « rien de beau comme lui » (on nous apprend que cette expression a le sens élogieux, qui implique l'engagement).

Pour les mots (corrompus) Nazik, Nazih, Paziq, R. Yoḥanan dit : aux termes choisis par les anciens, il n'est permis par aucun contemporain d'ajouter de nouvelles expressions d'énonciations. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné de considérer de même les mots Raziah, ou Haziah (quoique non énumérés

1. Ibid., V, 4 (8) fin.

dans la Mischnâ)? On veut dire seulement, répond R. Schila, qu'il est défendu à tout contemporain (docteur de ce siècle) d'ajouter aux expressions de la Mischnâ (y compris celles de la Tossefta, ou de R. Hiya). Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Heress* (au lieu de *Herem*) a le sens d'anathème¹, bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice)? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-Haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) *Il commande, Heress, au soleil, qui ne se lève pas*. R. Simon B. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Haspa (tesson) Kaspâ (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischnâ (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, qu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation.

On a enseigné² : l'école de Schammaï dit que, soit les dénominations diverses du Naziréat, soit les dénominations des énonciations (celles qui en dérivent), lient (engagent) celui qui les a énoncées ; selon l'école de Hillel, on est seulement lié par l'énoncé des énonciations directes, non par celles qui en dérivent. Qu'est-ce que l'on entend par ces dernières ? Ce sont, dit R. Aba b. Zabda, les termes (composés de corrompus) *Menazqa*, *Manziqua*, *Mapahzena*. Ce ne sont pas là des dérivations, dit R. Yossa, mais de vraies dénominations (quoique corrompues) ; car, on est tout aussi bien engagé au naziréat en employant le terme *Mandarna*, qu'un des termes énoncés dans la Mischnâ, soit que l'on dise *Manzirna*, soit que l'on dise *Mepahzina*. Seulement, voici ce que l'on entend par dérivés de dénomination (et constitue le sujet du différend entre Schammaï et Hillel). C'est, selon l'avis de R. Yossé, conforme à l'enseignement suivant (final) de la Mischnâ, disant : « Celui qui s'engage à offrir des oiseaux sera Nazir, selon R. Méir ; mais selon les autres sages, il ne le sera pas. » Or, R. Yoḥanan explique qu'en ce cas R. Meir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation, en se fondant sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (de ce verset, Daniel, IV, 30)... *jusqu'à ce que ses cheveux crurent comme les (ailes des) aigles, et ses ongles comme les (serres des) oiseaux*.

« Celui qui déclare vouloir être comme un tel, etc. » (est-il dit dans la Mischnâ). R. Yossé b. Ḥanina dit : C'est en se prenant les cheveux que l'individu se sera écrié : « je veux être comme un tel » (on sait ainsi quel est le sens d'engagement visé par cette expression). « S'il dit vouloir boucler (ses cheveux), ou les entretenir (les laisser croître) », c'est comme s'il disait : « Je veux être du nombre de ceux qui bouclent leurs cheveux, ou de ceux qui les entretiennent » (c'est l'équivalent de l'engagement au Naziréat). Ou encore,

1. V. J., tr. *Nedarim*, I, 2 (t. VIII, p. 166). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1, commencement.

la déclaration de « les boucler et entretenir » équivaut à l'énoncé « de ne pas les boucler et entretenir moins de 30 jours », mais bien 30 jours (le mois complet, usuel en ce cas); et de même l'expression : « je prends sur moi de ne pas les boucler, ni les entretenir » équivaut à celle-ci : « je ne les bouclerai et les entretiendrai pas moins de 30 jours, mais bien 30 jours complets ». En disant : « je m'engage à laisser croître mes boucles », la Mischnâ suppose que l'on a ajouté (ou sous-entendu) : « je veux les boucler et les entretenir ». De même encore, en disant : « Je prends sur moi de ne boucler ni entretenir mes cheveux (au-delà d'un mois) », cela équivaut à l'engagement de « laisser croître ses boucles ». — Enfin, « celui qui s'engage à offrir des oiseaux, selon R. Meir, sera aussi Nazir; selon les autres sages, il ne le sera pas ». R. Yohanan¹ explique (comme ci-dessus) qu'en ce cas R. Méir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation d'une dénomination de Nazir; il se fonde sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (du verset de Daniel) : *jusqu'à ce que ses cheveux crûrent comme les (ailes des) aigles et ses ongles comme les (serres des) oiseaux*. Selon R. Simon b. Lévi, ce sacrifice est dû, parce qu'un naziréen devenu impur est tenu d'offrir un oiseau. Mais est-ce un oiseau qu'il doit offrir, et non plutôt *deux tourterelles, ou deux jeunes colombes* (Nombres, VI, 10)? Selon un enseignement, les volatiles purs sont seuls appelés « oiseaux » (et c'est à eux que l'auteur du vœu faisait allusion); selon un autre enseignement, tout oiseau, soit impur, soit pur, est dénommé comme tel (et, par suite, le vœu d'offrir un « oiseau » n'implique pas le naziréat). La première opinion a pour base ce verset (Deutéron. XIV, 11) : *Vous pourrez manger tout « oiseau pur »*; la seconde opinion a pour base le verset suivant (Ezéchiel, XXXIX, 17) : *Dis à l'oiseau, à tout objet ailé (même impur)*.

Pourquoi, selon les autres sages, l'homme qui s'est exprimé ainsi, n'est-il pas Nazir? C'est que l'on peut supposer, de la part de cet homme, l'offrande volontaire des oiseaux pour contribuer aux besoins du culte. Pourquoi R. Meir ne craint-il pas l'hypothèse de l'émission d'un tel vœu (qui astreigne l'homme à être Nazir)? Ce serait supposer l'offrande volontaire d'un sacrifice de péché pour le culte (hypothèse inadmissible; il s'agit donc du Naziréat). Par conséquent, entre ces deux opinions diversés il y a une divergence pratique au cas où quelqu'un aurait dit : « je prends sur moi d'offrir un sacrifice de péché » : Puisque, selon R. Meir, il n'est pas admissible que l'on offre volontairement un sacrifice de péché pour les besoins du culte, le vœu précité impliquera le Naziréat; selon les autres sages, au contraire, il peut arriver à un nazir devenu impur d'être soumis au sacrifice de péché, et par conséquent le vœu précité n'implique pas le Naziréat.

2. Celui qui dit : « je déclare vouloir m'abstenir des pépins, des peaux

1. Ce n'est pas une répétition superflue d'un passage précédent, comme on pourrait le supposer au premier abord; cette argumentation est reproduite ici à nouveau, en raison de la suite, ou l'avis d'autres docteurs.

de raisins, de me faire couper les cheveux, de toute impureté¹ », sera considéré comme Nazir en tout, et tenu comme tel d'observer les formalités du Naziréat. Mais s'il dit : « je veux être comme Samson, le fils de Manoah, le mari de Dalila, comme celui qui a arraché les portes de Gaza, à qui les Philistins ont crevé les yeux, » ce sera un naziréat à la façon de Samson (incomplet). Voici quelle différence il y a entre le Naziréat perpétuel et celui de Samson² : Pour le premier, lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (de la tailler un peu) au rasoir, en offrant ensuite trois animaux en sacrifice³; celui qui en ce cas devient impur doit offrir un sacrifice en expiation de l'impureté. Au contraire, le Nazir comme Samson ne peut jamais alléger sa chevelure, quelque lourde qu'elle soit; mais s'il devient impur, il n'est pas tenu d'offrir d'expiation pour l'impureté.

Il faut entendre dans la Mischnâ qu'il y a engagement de Naziréat dès que la déclaration d'abstention porte même sur un seul des sujets énumérés. Celui qui a dit vouloir s'abstenir de tous ces objets réunis, selon R. Juda, sera Nazir, à condition que l'énoncé comporte les conjonctions⁴, tandis que, selon R. Meir (l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ), l'engagement sera le même, n'y eût-il pas de lien entre les divers sujets d'abstention (ils lui seront tous interdits). Celui qui a dit : « que je sois Nazir *et* Nazir », le sera 2 fois; c'est comme s'il avait exprimé 2 fois le terme : « je veux être nazir ». Celui qui a dit : « je veux être nazir et encore une fois », sera engagé; s'il dit : « 2 fois et encore », il sera Nazir 3 fois; s'il ajoute : « *et* je veux l'être encore une fois », cela équivaut à un 4^e engagement. R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut arriver ainsi à 8 périodes, et de la même façon jusqu'à 16 périodes. Somkos dit : le mot τετραγώνον signifie quadruple⁵, τριγώνον signifie triple; διγώνον signifie double.

Si quelqu'un a dit : « qu'il y ait prise sur moi pour le Naziréat », même cette simple formule, dit R. Eléazar au nom de R. Oschia, est effective, parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Hiya demanda : Celui qui dit simplement : « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire : « je jure de ne rien manger de toi », mais non de dire (à l'inverse) : « je ne mangerai rien de toi, je le jure⁶ ». C'est ainsi, ajoute R. Mathnia, que les hommes ont l'habitude de dire : le manche de la cognée, χαλκός; mais ce n'est pas l'usage de dire : la cognée du manche. — Si quelqu'un dit : « j'entends ne pas être engagé » (sous-entendu : si j'avais

1. Cf. ci-après, VI, 2. 2. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 9. 3. Un sacrifice de péché, un holocauste, et une offrande de paix (à consommer soi-même). 4. Cf. ci-après, VI, 1, commencement; tr. *Qiddouschin*, II, 1. 5. Le Naziréat sera donc de 120 jours. 6. V. J., tr. *Nedarim*, I, 4 (t. VIII, p. 163), passage à rectifier et compléter d'après la présente version.

su de telle chose ce qu'elle est, je ne me serais pas engagé), l'homme est libre ; mais s'il dit : « déjà je me trouve engagé », il sera Nazir. Selon R. Aboun b. Hiyā au nom de R. Abina, ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Hanina, celui qui dit : « je m'engage à m'abstenir du jus des fruits d'*Orla* » (de la 4^e année de plantation, ou produits interdits), n'a pour ainsi dire rien formulé (puisque ces fruits sont déjà défendus comme *Orla*). Selon les compagnons d'étude, le cas précité est le sujet d'une discussion, et d'après R. Simon seul, l'homme qui s'est exprimé ainsi n'a rien dit ; car il a été enseigné ailleurs ¹ : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il se met à manger de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le dispense du serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). » Or, R. Zeira dit : cette discussion est seulement applicable au cas où le serment implique la jonction d'objets permis et d'objets interdits (le serment alors est partiellement applicable) ; mais si l'énoncé ne comporte qu'un détail (défendu), tous reconnaissent à l'unanimité que le serment n'a pas de prise sur les sujets déjà défendus (et, dès lors, son infraction n'entraîne pas la pénalité du sacrifice à offrir). De même ici (dans notre Mischnā), il s'agit d'un vœu collectif (de plusieurs abstentions). R. Juda dit au contraire qu'il n'y a pas lieu de comparer ce qui est dit ici des vœux avec ce qui est dit ailleurs au sujet des serments ; car les vœux (d'abstention) sont applicables même aux interdits ², tandis que les serments ne peuvent pas leur être appliqués (puisque'il s'agit déjà d'un interdit).

Comme une dénomination différente du Naziréat implique le même engagement, une dénomination différente du Naziréat de Samson équivaut à ce dernier. En quoi consiste cette dernière ? Ce seront, dit R. Abina, les termes corrompus, Samsoukh, Samsour, Schamsouss. D'après qui notre Mischnā dit-elle : « lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (en la taillant) » ? Ce doit être selon Rabbi, car R. Jérémie a dit au nom de R. Imi : d'après Rabbi, le Nazir à perpétuité peut se faire raser une fois par an ; selon les autres sages, tantôt il se fera raser une fois à la fin de chaque mois, tantôt seulement au bout d'un an. En effet, dit R. Ila au nom de R. Yossé, une Mischnā (§ 4) confirme cette explication (qu'il s'agit d'un Nazir à perpétuité) en disant : « Celui qui dira : « que je sois Nazir comme mes cheveux de la tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer », sera comme engagé à perpétuité dans le Naziréat ; mais il pourra se raser à la fin de chaque mois ; selon Rabbi au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les mois ; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer » (en ce cas l'engagement est long). R. Zeira dit que la discussion soulevée ici a lieu en cas d'énoncé vague ; car s'il avait dit « *plein* mes cheveux », tous reconnaîtraient que ce Nazir peut seulement se raser au bout d'un an ; et s'il avait dit : « par le nombre des cheveux de la tête » (in-

1. Tr. *Schebouoth*, III, 4. 2. V. J., tr. *Nedarim*, II, 3.

dice de périodicité usuelle), tous reconnaîtraient que le Nazir peut se raser à la fin de chaque mois ; il faut donc admettre que la discussion porte sur le cas où l'énoncé dit : « comme les cheveux de la tête » (d'une façon indéterminée). Cet énoncé, selon Rabbi, équivaut à l'expression : « *plein mes cheveux* » (et comporte le Naziréat d'un an) ; selon les autres sages, cet énoncé équivaut à l'expression : « par le *nombre* de mes cheveux » (et comporte le Naziréat restreint à un mois). Pourquoi ici (pour celui qui dit : « comme les cheveux de la tête ») y a-t-il mention de plusieurs Naziréats échelonnés ? En réalité, l'homme ne prononce pas de vœu d'abstinence ; seulement, il s'incite lui-même à s'éloigner de tout interdit (les périodes d'un mois suffisant).

On peut encore prouver par la suite (qu'il y a seulement discussion en cas d'énoncé vague). Selon R. Juda¹, il arrive de plus que si un homme dit vouloir être (considéré comme Nazir) aussi bien que les produits d'été (mis sur les claies à sécher), ou comme les sentiers élargis pendant l'année de repos agraire, ou comme les étoiles du firmament (tous énoncés visant le grand nombre), cet homme sera Nazir pour toujours, mais pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Or, pourrait-on dire que Rabbi est du même avis que les autres sages ? (et en conclut-on que si l'énoncé dit « par le *nombre* des cheveux », Rabbi admettrait aussi de fixer la périodicité du naziréat à un an ?) C'est donc sur l'avis (opposé) de Rabbi que vient s'ajouter l'opinion émise par R. Juda² (et la discussion a seulement lieu en cas d'énoncé indéterminé). Absalom était un nazir à perpétuité, et il ne pouvait se raser qu'à la fin de l'année, par suite de son degré d'engagement. D'où savons-nous que, selon les avis des autres sages, le Nazir perpétuel peut se faire raser à la fin de chaque mois ? De ce qu'il est dit plus loin (§ 5) : « Celui qui déclare vouloir être Nazir « plein la maison » ou « une hotte pleine » devra être examiné, et on lui demandera ce qu'il a entendu énoncer par ces expressions ; s'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir un mois ; mais s'il dit avoir compris par là un naziréat ordinaire (indéterminé), on considérera que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie. » C'est à ce sujet qu'il a été enseigné (dans une Braïtha) : ce même Nazir pourra se faire raser à la fin de chaque mois d'abstinence (c'est donc conforme à l'avis des sages).

On a dit plus haut qu'après certain énoncé le Nazir ne pourra se faire raser qu'à la fin de l'année. Mais si après un espace de 6 mois il devient impur, lui suffira-t-il de compter encore un intervalle de 6 mois pour arriver à la période d'un an, ou bien faudra-t-il recommencer à compter une année complète de Naziréat ? (question non résolue). De même, si après avoir achevé la périodicité il ne veut se faire raser que 2 ou 3 jours après la fin, et à ce moment il devient impur, faudra-t-il recommencer la période d'abstinence, ou non ? Certes, répliqua R. Mena, il n'y a nul doute qu'aussi longtemps que « la

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

2. Cf. Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 4 ;

Rabba à Samuel, ch. 27.

chevelure n'a pas été sanctifiée par le sang¹ » (tant que le sacrifice d'expiation, exigible en ce cas, n'a pas été accompli), il n'est pas permis de se raser (ce sera donc également défendu dans le présent cas). Si quelqu'un dit : « que je sois Nazir au bout de 20 jours », lorsqu'il l'est déjà à perpétuité, sera-t-il soumis au Naziréat sévère dès que l'énoncé a eu lieu ? Dira-t-on qu'en raison de la faculté qui lui reste de se raser (à la fin de chaque période d'interruption), le Naziréat lui sera imputable, ou ne le sera-t-il pas, parce qu'en cas d'impureté de cet individu il ne saurait y avoir de cessation ? (question non résolue). Lorsque quelqu'un dit vouloir être simple nazir au bout du mois, et il se trouve déjà être dans le cas du Naziréat de Samson, cette dernière situation est-elle de suite imputable à l'individu, de sorte qu'il ne peut plus s'engager dans un naziréat simple, ou celle-ci sera-t-elle suspendue de façon à faire place (après un mois) au naziréat simple ? Il semble, répond R. Hinenà, que le Naziréat de la Bible (le simple) doit l'emporter sur celui de Samson (cet individu pourra donc observer un mois simple d'abstention), car il est dit (Nombres, VI, 21) : *Ainsi fera-t-il en sus de la règle (tora) relative à son abstinence*; on en déduit qu'il sera ainsi pour le Naziréat légal (de la Tôra), non pour celui de Samson, qui n'est pas légal (mais d'institution doctrinale).

« Si cet homme est devenu impur, est-il dit, il n'est pas tenu d'offrir un sacrifice d'impureté. » Il y a seulement la dispense d'offrir un sacrifice; mais la pénalité des coups de lanière subsiste en ce cas. Cet avis de la Mischnâ doit émaner de R. Juda, car il a été enseigné en son nom² : Un Nazir à la manière de Samson peut (malgré son état) se rendre impur pour enterrer les morts, comme Samson lui-même l'a fait. Selon R. Simon, l'expression : « comme Samson » (pour s'engager à l'abstinence) n'équivaut à rien, car celui-ci ne s'est pas engagé au Naziréat de sa propre bouche. Or il est dit (ibid.) : *aux termes³ de son engagement*; il faut donc avoir prononcé soi-même son vœu de naziréat, à l'exclusion du Naziréat de Samson, lequel n'a eu lieu qu'à l'instigation de la Providence, comme il est dit (Juges, XIII, 4) : *Car cet enfant devra être un abstème de Dieu dès le sein maternel.*

3. Le Naziréat indéterminé (sans fixation d'une limite de temps) est d'un mois⁴. Soit que l'on dise : « je veux être Nazir pour une longue durée », soit « je veux être Nazir pour une courte durée », se fût-on engagé ainsi depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, le Naziréat est d'un mois⁵. S'il dit : « je veux être Nazir un jour en plus » ou : « je veux être Nazir et une heure de plus », ou : je veux être Nazir et une moitié », il s'est engagé à deux périodes d'abstinence. Mais s'il a

1. Cf. ci-après, VI, 10. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Littéralement : d'après la bouche. 4. V. ci-après, VI, 3. 5. On suppose que, dans sa pensée, la période de 30 jours est considérée comme infinie.

précisé vouloir ajouter une heure aux 30 jours réguliers du Naziréat, il sera Nazir 31 jours, car on ne tient pas compte des heures en fait de Naziréat.

Bar-Qappara dit : le mot נִזְרִי, *sera* (Nombres, VI, 5) équivaut (par la supputation des lettres) au nombre 30 (voilà pourquoi le naziréat simple aura le même nombre de jours). Selon R. Samuel b. Nahman, au nom de R. Jonathan, ce nombre est ainsi fixé par rapport au chiffre de 29 fois d'emploi du terme Nazir, dans le chapitre biblique consacré à ce sujet ¹. Mais le nombre des emplois du mot Nazir n'est-il pas de trente? C'est vrai, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais l'un de ces versets sert à indiquer une première fois le précepte même du Naziréat (réservant les 29 autres à l'application de la durée du temps d'abstinence à observer). Selon l'avis de Bar-Qappara, si l'on s'est rasé au 30^e jour ², le temps réglementaire de l'abstinence n'est pas accompli (il faut 30 jours complets); selon l'avis de R. Yoḥanan, il est permis d'achever l'abstinence en ce jour. Selon d'autres, on déduit la périodicité simple (d'un mois) de ce qu'il est dit (ibid.) : *laisser croître les boucles des cheveux de la tête*; or, combien de temps faut-il pour cette croissance? 30 jours. Selon un autre enseignement, on sait quelle sera cette durée, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 13) ; *elle pleurera son père et sa mère pendant un mois* (avec redondance du mot final *jours*). Or, comme dans ce verset le terme *jours* équivaut à celui de 30, il en sera de même de ce mot *jours* usité ici (au sujet du Naziréat). Selon d'autres encore, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (Nombres, VI, 12) : *Ces premiers jours seront à défalquer, car son abstinence a été violée*; or, les jours qui ont été décomptés sont ceux qu'ont levés Moïse et son tribunal, lesquels ne sont pas inférieurs à 30. Selon d'autres enfin, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (ibid. 5) : *jusqu'au plein accomplissement des jours*; or, le nombre des *jours pleins* (ou d'un mois lunaire *plein*) est de 30 (dépassant 29 jours 1/2). Est-ce à dire, selon ces explications, que le Nazir qui serait rasé le 30^e jour n'a pas accompli son devoir? Si, répond R. Isaac b. Eleazar, car le terme YAMIM (jours) du dernier verset cité est écrit sans I à la fin YAMM (de ce mode défectueux, on conclut qu'il est permis de cesser au 30^e jour).

On a enseigné plus loin (§ 6) : « Si quelqu'un dit vouloir être Nazir d'ici jusqu'à tel endroit, on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit, et lorsque la durée est inférieure à un mois, le Naziréat aura la périodicité réglementaire du mois; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours. » Comment donc se fait-il que, selon les termes de notre Mischnâ, « celui qui s'est engagé depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, sera Nazir, un mois » (pas plus)? C'est que l'énoncé contient le mot *un* (d'où l'on conclut à un seul mois de Naziréat). Rab dit : ce-

1. Le 30^e jour est compté à part, comme celui de la cessation, ou celui auquel il est permis de se raser, puis d'offrir le sacrifice. Cf. Sifri, section *Nasso*, ch. 25; Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 10. 2. Ci-après, IV, 1.

lui qui aura fait vœu « d'être Nazir 30 jours et un jour) le sera deux fois (2 mois); car s'il n'avait eu en vue qu'un Naziréat, il aurait dit de suite : 31 jours ». La suite de notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à Rab, en disant : « Celui qui voudra être Nazir un jour de plus, ou une heure de plus, ou une heure et une moitié (sans dire davantage) sera engagé pour 2 périodes d'abstinence » ? (Pourquoi donc Rab déduit-il l'obligation d'un second Naziréat, de ce que l'on n'a pas énoncé un seul nombre?) C'est que là on ne saurait émettre l'hypothèse que l'auteur de l'énoncé aurait dû parler de « 31 heures » (s'il n'avait eu qu'une abstinence en vue; il est donc forcément question, dans cette suite, d'une nouvelle période; tandis qu'au cas invoqué par Rab il s'agirait d'une seule période si l'énoncé disait : 31 jours ». La Braïtha suivante est opposée à l'avis de Rab; R. Ismaël et R. Akiba sont d'accord à n'imposer qu'une abstinence à celui qui déclare vouloir être Nazir 30 jours et un jour¹; il n'y a désaccord entre eux qu'au sujet de celui qui dit « vouloir être Nazir 30 jours et encore un jour » : en ce cas, selon R. Ismaël, il y a obligation de 2 Naziréats; selon R. Akiba, l'auteur de l'énoncé ne sera soumis qu'à une période de Nazir simple.

4. S'il dit : « que je sois Nazir comme les cheveux de ma tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer, il sera comme engagé à perpétuité; mais il pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Selon Rabbi, au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les 30 jours; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer. »

(5). S'il dit : « que je sois Nazir plein la maison, ou une hotte pleine », on l'examine et on lui demande ce qu'il a entendu par là. S'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir 30 jours; mais s'il dit avoir compris par là un Naziréat ordinaire (indéterminé), on considère que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie.

R. Mena dit : dans cet examen, on procède d'une façon aggravante (on commencera par les plus grands fruits, et l'on finira par les plus petits). Ainsi, on lui demandera : Avais-tu en vue un panier plein de cédrats, ou de grenades, ou de noix, ou de noisettes², ou de grains de poivre, ou de sésame (pavot), ou enfin de moutarde? — R. Yossé b. Aboun dit au nom de Rab : celui qui assigne au Naziréat une limite très reculée n'aura jamais la faculté de se raser (de s'interrompre). En effet, on a enseigné aussi³ : celui qui déclare vouloir être Nazir « toute sa vie », ou « Nazir à perpétuité », ou

1. Malgré la superfluité de ce dernier mot *jour*, il s'agit de 31 jours. 2. Le commentaire bref, en marge des éditions de Cracovie et de Krotoschin, a : Nocello. 3. Tossefta, *ibid.*

« pendant cent ans », ou « pendant 200 ans », ne sera pas Nazir pour toujours (et il n'a pas le privilège afférent à ce dernier titre, de pouvoir se faire raser à la fin de chaque année).

5. (6) S'il dit : « je veux être Nazir, jusqu'à tel endroit », on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit ; lorsque la durée est inférieure à 30 jours, le Naziréat aura la périodicité réglementaire de 30 jours ; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours.

6. (7) Celui qui dit : « je veux être Nazir autant que le nombre des jours de l'année solaire¹ » sera tout autant dans l'obligation d'observer le Naziréat (365 jours). R. Juda raconte qu'un tel fait survint une fois, et le Nazir après s'être abstenu pendant tout ce temps mourut.

De quelle sorte d'année s'agit-il ? Si c'est de l'année solaire, il va sans dire que les jours de durée du Naziréat seront de 365, conformes à cette année ; s'il s'agit de l'année lunaire, les jours de durée du Naziréat seront de 354, comme les jours de cette année ; il n'y a de doute que si l'énoncé dit (d'une façon vague) : « comme les jours de l'année. » On a enseigné au nom de R. Juda (pour expliquer son opinion sur le fait émis dans la Mischnâ) : l'auteur d'un tel vœu était digne de mort ; seulement, par suite du bon effet de ce vœu, l'homme a survécu jusqu'à la fin du Naziréat. Conformément à l'avis de R. Juda dans notre Mischnâ, s'exprime le premier interlocuteur de l'enseignement suivant² : jadis, des gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice.

R. Simon dit : c'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il (le pontife) le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme*³ ; c'est dire que cet homme est coupable « contre lui-même » de s'être mortifié en se privant de boire du vin —⁴.

CHAPITRE II

1. Si quelqu'un dit : « je veux être Nazir en m'abstenant des figes sèches et du gâteau de figes », il sera Nazir, selon l'école de Schammaï, mais, selon l'école de Hillel, il ne le sera pas. Toutefois, ajoute R. Juda,

1. Nous avons traduit, selon la version du Talmud Babli, qui a le mot Hama (soleil), tandis que le texte jérusalémite a le terme vague de *schana* (année), et l'on va voir que le Talmud se préoccupe de ce défaut de précision. 2. V. J., tr. *Nedarim*, I, 1, fin (t. VIII, p. 164). Cf. B., *ibid.*, 10^a. 3. Autrement dit : envers lui-même. L'exégète (comme il arrive souvent) détourne les mots du verset de leur sens ordinaire, qui est : « par ce cadavre », par le sacrifice offert. 4. Suit un passage traduit *ibid.* (*ib.* pp. 164-5).

même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « dans ma pensée, je suppose ces objets aussi interdits pour moi qu'un sacrifice. »

R. Yoḥanan dit : selon l'école de Schammaï, un tel homme est engagé au Naziréat, parce qu'il a énoncé l'engagement de sa propre bouche (sans pouvoir y revenir). R. Simon b. Lakisch dit : c'est à titre de dérivé d'une dénomination (applicable aux figues). En effet, dit R. Juda b. Pazi, un verset confirme cet avis de R. Simon b. Lakisch, en disant (Isaïe, LXV, 8) : *Voici ce qu'a proclamé l'Eternel, comme le maout se trouve dans la grappe de raisin, etc.*, donc, la Bible donne au jus de la grappe (avant d'être exprimé) le nom de maout, et les hommes donnent ce nom même aux figues sèches, à titre de dérivé d'une dénomination de vœu d'abstinence. Entre ces deux explications (qui aboutissent au même résultat), il y a une différence pratique pour le cas où l'auteur du vœu, après avoir dit « vouloir être Nazir », est consulté sur ses intentions et explique n'avoir en vue que l'abstention des figues sèches : alors, selon l'explication de R. Yoḥanan, l'école de Schammaï astreint un tel homme au Naziréat (en raison de la première affirmation faite, seule valable, de vouloir être Nazir); selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, même l'école de Schammaï dispense en ce cas du Naziréat (l'explication finale l'emporte, comme il ne s'agit que d'un dérivé de dénomination). De même, si quelqu'un, après avoir dit « vouloir être Nazir », ajoute (sur les explications demandées) qu'il entend s'abstenir « de la miche de pain », il sera astreint au Naziréat, selon l'explication de R. Yoḥanan; mais, selon R. Simon b. Lakisch, il ne le sera pas, car cette dérivation de dénomination n'implique nul interdit de vin. R. Ouqba demande devant R. Mena : Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas? Il est enseigné ailleurs¹ : « Si quelqu'un prend sur lui d'apporter une offrande de farine d'orge (laquelle ne peut pas servir à une telle offrande volontaire), il devra l'offrir en employant du froment. » Or. R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : cette obligation provient de ce que l'énoncé contient le terme d' « offrande de farine »; comment donc se fait-il qu'ici il attribue à l'école de Schammaï une autre raison justifiant le Naziréat, savoir qu'il s'agit d'un dérivé de dénomination? C'est que R. Simon b. Lakisch admet tour-à-tour les 2 motifs : pour la Mischnâ précitée, il admet le motif d'avoir prononcé ladite formule de vœu d'offrande, tandis qu'ici le motif à invoquer est celui d'être dérivé de la dénomination d'engagement. La preuve que c'est bien ainsi (et lorsque le dernier motif n'est pas applicable, on a recours au précédent), c'est qu'il est dit plus loin (§ 2) : Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne peut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit en elle-même sans doute être plutôt Nazir que de se lever », il en résultera pour lui « l'engagement du Naziréat. » Or, on ne saurait dire de la vache « qu'elle a dit » : c'est donc parce que l'homme en question a énoncé

1. Tr. *Menahoth*, XII, 3.

l'expression du Naziréat qu'il y est engagé ; il en sera de même ici, et le Naziréat sera applicable.

Toutes les expressions peuvent servir pour comporter l'idée d'engagement au Naziréat, sauf si l'on s'est servi du terme « sacrifice » inapplicable au Naziréat). De même, à l'inverse, toutes les expressions peuvent servir à engager quelqu'un d'offrir un sacrifice, sauf le terme Nazir (inapplicable à un vœu d'offre. Si quelqu'un dit donc d'une grappe de raisin « que je sois enfermé par rapport à toi » (en forme d'abstention), ou « séparé de toi », ou « privé de toi », puis finalement « que je sois Nazir par rapport à lui », il y aura engagement au Naziréat ; mais s'il a dit : « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (la grappe) sera seulement interdit à titre de sacrifice¹. De même (à l'inverse), si quelqu'un a dit d'une miche de pain « que je sois enfermé par rapport à elle » (comme consacrée), ou « que je sois séparé d'elle », ou « que je sois privé d'elle », puis finalement « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (le pain) sera seulement interdit à titre de sacrifice² ; mais s'il a dit : « je me considère comme engagé de m'en abstenir, Nazir », l'homme sera Nazir. Donc, l'expression « je veux être privé » sert à double fin, tantôt au Naziréat, tantôt à l'obligation du sacrifice ; et si l'on dit : « par cette grappe », on entend par là aussi soit le Naziréat, soit le sacrifice³. Ainsi, lorsqu'après avoir dit de la grappe « que je sois enfermé par rapport à toi » le même homme veut se mettre à en manger, on lui dira que la valeur est sacrée (devra d'abord être rachetée), et si après l'avoir rachetée il veut la manger, on lui dira : N'es-tu pas engagé au Naziréat pour ce fait (ce dernier interdit lui est en réalité applicable, par l'expression « enfermé pour toi »). Toutes les expressions peuvent être employées en vue du rachat (d'une sainteté convertie en profane), sauf le mot « échange⁴ » ; et de même (par contre), toutes les expressions peuvent être employées pour exprimer l'échange, sauf le terme « rendre profane » (impropre pour effectuer l'échange). Si quelqu'un a dit, d'un animal qui est consacré à l'autel⁵ ; « ceci sera à la place de cela », ce sera un échange légal ; s'il a dit : « que ceci remplace cela », ce sera un échange légal ; mais s'il a dit : « que ceci soit rendu profane à la place de cela », l'échange proposé ne comptera pas (d'une part, l'animal sacré qui est sans défaut ne peut pas redevenir profane, et d'autre part il ne suffit pas de le déclarer profane pour opérer l'échange) ; de même, si quelqu'un a dit, d'un animal consacré aux besoins du culte⁶ : « celui-ci sera au lieu de celui-là, » ou « à la place de celui-là », le second animal sera pris comme équivalent consacré (et l'animal primitivement consacré devient profane) ; mais s'il a voulu opérer le rachat en disant : « qu'il soit échangé », le rachat ne sera pas admis, et par conséquent, l'animal proposé en substitu-

1. Ce sera l'expression d'un simple vœu d'offre, sans référence au Naziréat.
 2. Sans appliquer le Naziréat. 3. En tenant compte de l'alternative de l'une ou l'autre de ces conséquences. 4. Le rachat ne sera pas effectif par ce terme.
 5. V. tr. *Temoura*, V, 5. 6. Littéralement : pour la réparation des endroits endommagés du Temple.

tion ne sera pas pris en consécration comme équivalent de valeur. Selon R. Oschia, on a enseigné (de plus) que l'expression « à la place de », comme celle d' « échange » n'a aucun effet de consécration (pour l'animal que l'on se propose d'offrir aux besoins du culte).

La même expression sert à exprimer, soit le mode de rendre profane, soit l'échange. Ainsi, pour l'animal consacré à l'autel, lesdites expressions servent, soit à le rendre profane, soit à opérer l'échange. Si, pour un animal consacré à l'autel, la consécration a précédé l'arrivée du défaut, et l'homme propose de mettre à la même place un autre animal, ce dernier sera admis. Lorsqu'ensuite il voudra offrir en sacrifice le second animal qui est sans défaut, on fera observer qu'à titre d'équivalence cet animal a déjà été consacré ; s'il veut au contraire attendre et manger cet animal lorsqu'il aura un défaut (après rachat du montant), on lui dira que l'animal est désormais consacré aussi à titre d'échange, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 10) : *Il sera, lui et son échange, consacré*. R. Isaac b. R. Eleazar dit le contraire (le même terme ne sert pas aux deux fins, et l'animal ne sera pas tenu pour équivalent) : comme on sait qu'en jouissant de ce qui est substitué on est passible de la pénalité des coups de lanière, il ne sera pas venu à l'idée de l'homme de substituer l'animal. — Toutes les expressions peuvent servir à formuler l'estimation¹ fixe (dont on destine le montant au trésor sacré), sauf le terme « valeur » (relative) ; de même toutes les expressions qui peuvent servir à déterminer l'engagement pour la « valeur » ne servent pas à contracter l'engagement d' « estimation. » Ainsi, lorsque quelqu'un dit d'un homme « je prends sur moi de payer sa valeur », ou « sa taxation », ou « son évaluation », ou « son estimation », il devra donner son estimation (avec toutes ses conséquences) ; mais s'il a dit : « je m'engage à payer son prix », on ne sera tenu qu'à cela. L'expression « par cette taxation » sert à l'une des deux désignations, soit à l'estimation (fixe), soit au prix ; l'expression « par ce prix » sert à désigner les deux sortes d'évaluation. Lorsqu'on dit d'un homme : « j'assume de payer sa taxation », au cas où c'est un bel homme, il faudra payer au trésor le prix (relatif et élevé) ; au cas où il s'agit au contraire d'un homme laid, il faudra verser le montant de l'estimation (fixe).

Selon l'école de Schamaï, le vœu d'abstinence (énoncé dans notre Mischnâ) constitue : 1° un vœu (de se priver de figues) ; 2° un Naziréat (à titre d'engagement verbal) ; selon l'école de Hillel, au contraire, aucune de ces conditions n'est remplie, parce qu'en raison du sujet énoncé (les figues), il n'y a ni vœu, ni abstinence.

2. Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne veut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit sans doute en elle-même qu'elle sera plutôt Nazir que de se lever » (tandis qu'il pense, à l'opposé, faire ce vœu

1. Cf. Tr. *Erahim*, I, 1.

pour lui), ou bien (lorsqu'en ne pouvant pas ouvrir une porte close quelqu'un dit : « cette porte fait sans doute vœu en elle-même d'être plutôt Nazir que de s'ouvrir » (tandis que lui songe à faire un tel vœu si elle ne s'ouvre pas), puis la vache se lève, ou la porte s'ouvre, sans le fait de cet homme, l'école de Schammaï le force à être Nazir ; l'école de Hillel l'en dispense. Toutefois, ajoute R. Juda, même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « je m'interdis cette vache comme un sacrifice si elle ne se lève pas. »

Si, en voyant passer un païen, on s'écrie avoir entendu exprimer par ce païen « que je sois engagé au Naziréat », et il résulte de l'enquête faite qu'il l'a dit, il y a évidemment là un engagement de Naziréat, puisqu'il est notoire que les païens ne forment pas d'engagement d'abstinence. Mais si (selon l'enquête faite sur le païen), il n'a pas énoncé ce vœu, dira-t-on que malgré cela il y a engagement, ou non ? On peut déduire la réponse des termes de notre Mischnâ : « Si quelqu'un s'écrie que cette vache se dit sans doute, etc. » ; or, la Mischnâ prescrit le Naziréat seulement en raison de ce que l'homme exprime ainsi l'idée du Naziréat ; de même ici (par rapport au païen), l'engagement sera le même pour avoir formulé l'expression Nazir. Lorsqu'au contraire en voyant passer un Israélite on s'écrie l'avoir entendu dire : « que je sois Nazir », lors même que celui-ci (selon l'enquête faite), n'aurait rien dit, l'engagement subsiste, en raison de l'usage établi chez les Juifs de faire vœu d'abstinence ; mais la question est de savoir si l'engagement est également réel au cas où l'Israélite en question a bien parlé de Naziréat : est-ce que son intention effective était de devenir Nazir (à l'instar du passant), ou n'a-t-il fait que répéter ses paroles sans avoir les mêmes vues ? Cette répétition est sans effet, et l'on dit que cela équivaut à une lecture faite dans la Loi (du passage biblique sur le Naziréat), où l'on aurait lu *Naziq* pour le mot Nazir.

Si un homme a dit vouloir être Nazir, en mettant ce qualificatif au féminin, l'engagement est-il pourtant acquis ? Oui, car il arrive de dire : un tel Nazira (au féminin) a passé. De même, si une femme contracte le Naziréat, en employant le qualificatif masculin, l'engagement est valable ; car, dit R. Yossé, le principe même de ce vœu est formulé au masculin, selon ces mots (Nombres, VI, 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'être abstème* (le verbe, quoique se rapportant aussi à la femme, est au masculin).

Lorsque l'école de Schamaï (dans la Mischnâ) déclare le Naziréat obligatoire, faut-il que la vache se soit levée, ou que la porte se soit ouverte ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit ¹ : « Lorsque deux hommes sont en route et un autre vient au devant d'eux, le premier dit : « Je fais vœu de Nazir (je jurerais) que cet homme est tel et tel, » tandis que le second dit :

1. Ci-après, V, 5.

« Je fais vœu que ce n'est pas un tel, » puis le nouvel arrivant dit : « Je fais vœu que l'un de vous est Nazir, » etc. ; d'après les Schamaïtes, tous ces hommes ainsi engagés seront Nazir ; d'après les Hillélites, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées. » Or, il faut rectifier ces derniers mots du texte dans le sens opposé : « celui dont les paroles ont été confirmées, » comme il arrivera de dire d'une femme : « qu'elle n'enterre pas son enfant » (quoique ce ne soit pas le souhait à faire) ; de même ici, malgré le tour affirmatif de la phrase, on est aussi Nazir au cas négatif. — Selon les Schamaïtes, l'énoncé (en question là) constitue à la fois un vœu (de s'abstenir de cette vache) et le Naziréat ; selon les Hillélites, aucune de ces conditions n'est remplie là.

3. Si quelqu'un à qui l'on a versé une coupe déclare vouloir s'en abstenir, le Naziréat sera formel. Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat, mais les sages ajoutèrent : elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice.

4. Celui qui se dit Nazir à la condition de pouvoir boire du vin, ou se rendre impur pour les morts, sera Nazir, et tout lui sera défendu (sans les dites restrictions). S'il dit : « je sais bien que le vœu de Naziréat existe, mais j'ignore que le vin est interdit au Nazir », le vin lui reste interdit ; mais R. Simon le lui permet. S'il dit : « je sais qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais j'avais cru que les sages me le permettraient, parce que je ne puis vivre sans vin, ou qu'ils m'autoriseraient à devenir impur pour les morts, parce que je fais profession d'enterrer les morts », on lui permettra d'user des dites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas.

Le commencement de la Mischnâ suppose le cas où il est possible de boire le vin versé (alors, l'énonciation de vouloir s'en abstenir entraîne l'obligation du Naziréat) ; mais la suite suppose le cas où l'état d'ébriété met obstacle au boire. C'est ainsi que la Mischnâ dit : « Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat ; mais les sages ajoutèrent qu'elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice. » Toutelois, ajoute R. Jérémie au nom de R. Zeira, cette équivalence à l'engagement d'offrir un sacrifice n'est pas non plus réelle. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut assumer l'obligation du Naziréat par le terme « sacrifice » ni celle du sacrifice par le terme « Nazir. »

La Mischnâ, disant (§ 4) que « tout lui sera défendu » (sans admission des conditions faites) exprime l'avis de R. Meir, lequel exige le redoublement des conditions émises. Ailleurs (à Babylone), on dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de tous (même de ceux qui n'exigent pas le redoublement de conditions). Retiens bien cet avis (dit un maître anonyme à son disciple), et

écoute (comprends-le) : Ou bien la Mischnâ est conforme à l'opinion de R. Méir (par la susdite raison) ; ou elle exprime l'avis de R. Juda b. Théma (vu l'impossibilité de tenir compte des conditions proposées). Or, il a été enseigné¹ : Si un mari donne à la femme un acte de divorce en émettant la condition qu'elle ne vole pas en l'air, ou ne traverse pas à pied la grande mer, l'acte reste valable ; mais si le mari exige au contraire que ces conditions (impossibles) soient remplies, l'acte est nul ; selon R. Juda b. Théma, même en ce dernier cas, l'acte est valable. R. Zeira explique pourquoi le préopinant déclare nul cet acte : l'énoncé de ces impossibilités indique que le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme, et il a mis au divorce des conditions impossibles à tenir. R. Juda b. Théma au contraire dit que l'énoncé de conditions impossibles à remplir ne figure qu'un verbiage inutile ; on les suppose remplies, et l'acte sera valable (de même ici les conditions émises par le Nazir sont inacceptables comme nulles, et l'on passe outre au Naziréat). Notre Mischnâ n'est-elle pas aussi conforme à l'avis de R. Simon ? Lorsqu'on s'est engagé à donner au Temple une offrande de farine d'orge (mode inadmissible), R. Simon dispense² de l'offrir en farine de froment, parce que l'énoncé du vœu a été irrégulier ; n'en est-il pas de même ici ? Il y a une différence ici, dit R. Josué b. Lévi, en ce qu'il reste interdit à cet homme de se raser (et cet interdit entraîne la défense des autres sujets). Mais, objecta R. Jérémie, s'il est tenu compte de ce que la défense de se raser reste, comment se fait-il qu'au second cas de la Mischnâ (pour celui qui ignore l'interdit du vin au Nazir), R. Simon le permette, à l'opposé de son interlocuteur qui le défend ? Il y a cette distinction à noter, qu'en raison de l'ignorance partielle, on a un prétexte pour rompre le vœu (lequel sera annulé). S'il est tenu compte du prétexte de rupture, comment justifier la dernière hypothèse de notre Mischnâ, où il est dit : « Si l'homme dit savoir qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais avoir cru que les sages le lui permettraient, parce qu'il ne peut pas vivre sans vin, ou qu'ils l'autoriseraient à se rendre impur pour les morts, parce que c'est sa profession d'enterrer les morts, on lui permettra d'user desdites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas » ? C'est que voici précisément le sujet de la discussion : selon R. Simon, ce n'est pas un motif suffisant de s'être exprimé ainsi, pour y voir un prétexte de rupture du vœu ; selon les autres sages, c'est au contraire un motif suffisant pour rompre le vœu, parce que c'est pour ainsi dire en faire dépendre la vie (menacée par la privation de vin). Cette raison est justifiée pour la privation de boire du vin ; mais comment l'appliquer à l'acte de se rendre impur pour les morts ? C'est le cas, lorsque l'homme exerce la profession d'enterrer des morts.

5. Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même

1. Tossefta au tr. *Guitin*, ch. 5. 2. Tr. *Menahoth*, XII, 3, et ci-après. IV, 3, fin.

obligation » ; si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit) ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle); si non, ils raseront des Naziréens étrangers (à leur charge).

Comment faut-il entendre l'expression « moi aussi » de cette Mischnâ ? Se rapporte-t-elle à tout ce qu'a dit le prochain, ou seulement à une partie ? Autrement dit, si l'expression se réfère au total de l'énoncé, le prochain sera Nazir et sera aussi chargé de raser un Nazir ; ou ne s'agit-il que de la moitié de l'énoncé, de sorte que le prochain sera bien engagé au Naziréat, mais non chargé de raser autrui ? On a enseigné à l'école de Rabbi qu'il s'agira seulement d'une partie de l'énoncé (l'abstinence seule sera obligatoire). Cette déduction prouve, dit R. Yossa, que si quelqu'un dit : « je veux être Nazir cent jours », puis son prochain, qui l'a entendu, s'écrie : « Moi aussi », le premier seul sera Nazir pendant cent jours, et le second ne le sera que pendant 30 jours (la dite expression ne se réfère qu'au commencement du premier énoncé, au Naziréat simple), à moins que la seconde personne ait dit formellement : « Je veux être comme lui, » ou « je veux être semblable. » R. Hiya dit : Si quelqu'un a déclaré prendre sur lui de raser un Nazir, puis il dit vouloir être Nazir lui-même, et 30 jours après cet énoncé il se rase lui-même, il est dégagé de ces deux obligations (accomplissant envers lui-même le cérémonial final promis pour un Nazir quelconque). En effet, dit R. Yossa, notre Mischna confirme cette opinion, en disant : « Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même obligation ; » si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit), ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle). » Or, pour eux-mêmes directement, cette offre ne suffirait pas ; parce que la première partie de l'énoncé consiste dans l'engagement au Naziréat (et comporte dès lors, la dite obligation pour la Nazir, qu'il a contractée ensuite); mais si cet homme s'engage en faveur d'autrui, puis énonce le vœu de Nazir, pour lui-même, et à la fin de la période il se rase (et offre les sacrifices dus), il est dégagé des deux obligations contractées.

On comprend que la Mischnâ permette au deuxième (par réciprocité) de raser le 1^{er} (car le 1^{er} est devenu Nazir, avant l'engagement du 2^e ou de raser autrui) ; mais comment le 1^{er} est-il dégagé par le cérémonial final du 2^e, puisqu'au moment où il (le 1^{er}) s'y obligeait, le 2^e n'était pas encore Nazir ? On peut en tirer la déduction, répond R. Yossa au nom de R. Zeira, qu'il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacrifices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir. R. Hinena au nom de R. Zeira dit qu'il y a lieu de tirer de cette Mischnâ trois déductions : 1^o En se rasant soi-même (accomplissant pour lui le cérémonial final, auquel on s'est engagé d'abord pour autrui, avant de se dire Nazir), on est dégagé d'une double obligation ; 2^o il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacri-

1. Il résume et réunit les diverses conclusions qui précèdent.

fices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir; 3° il est permis de déterminer pour quelqu'un l'offrande du sacrifice qu'il doit, même sans son assentiment, non de le sacrifier en ce cas pour lui ¹. R. Mena demanda devant R. Judan : certes, si quelqu'un a assumé d'offrir le sacrifice du Nazir, sans déterminer pour qui, il devra l'offrir vaguement, soit pour le Nazir déjà engagé, soit pour celui qui le deviendra; mais s'il précise qu'il s'agit d'un Nazir futur, quelle sera la règle? On résout cette question conformément à l'avis de R. Lévi B. Haytha ²: il avait demandé si, le mari ayant écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), une telle condition sera admissible? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente (de même ici, l'énoncé précis qu'il s'agit d'un Nazir futur est nul).

6. Si quelqu'un dit : « Je me charge de raser à moitié un Nazir », puis son prochain qui l'entend déclare faire le même vœu à sa charge pour moitié, chacun rasera un Nazir entier (avec charge complète des sacrifices indivis), selon l'avis de R. Méir; mais les autres sages disent que chacun d'eux est seulement astreint à la moitié de l'offre due.

7. Si quelqu'un s'engage à être Nazir lorsqu'il aura un fils et qu'il lui naît ensuite, il sera Nazir à ce moment; mais s'il lui naît une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne, il n'a pas besoin d'être Nazir. S'il dit qu'il sera Nazir lorsqu'il aura un enfant, il devra l'être lors même qu'il lui naît seulement une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne.

8. Si la femme est accouchée avant terme ³, le mari n'a pas besoin d'être Nazir; selon R. Simon, c'est d'une façon conditionnelle qu'il est Nazir, savoir si l'enfant naît viable, le père sera Nazir par obligation; au cas contraire, il le sera seulement par vœu volontaire. Si ensuite la femme met de nouveau un enfant au monde, le père sera Nazir. Au dire de R. Simon, le père s'exprimera ainsi : « Si le premier enfant est né viable, c'est pour le premier que je suis Nazir par obligation, et la 2^e période est volontaire; si non, c'est pour le 1^{er} enfant que j'observe le Naziréat volontaire, et pour le 2^e un Naziréat obligatoire. »

R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, et R. Hisda disent : Les deux interlocuteurs de la Mischna (§ 6) parlent d'une désignation vague (ne disent pas de quelle moitié on s'est chargé). Or, de quoi s'agit-il là? Si l'on a dit avoir assumé « la moitié de ce qui incombe à la tête du Nazir » on prendra à sa charge, selon l'avis unanime de tous, la totalité des frais du cérémonial final pour raser le Nazir; si l'on a dit vouloir assumer « la moitié des obligations qui incomberaient au Nazir », tous s'accordent à lui imposer la moitié des frais; la

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 121). 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 112). 3. On ignore si l'enfant eût vécu en naissant à terme.

discussion a seulement lieu au cas où l'énoncé comporte le terme « moitié » tout court : Selon R. Méir, ce terme équivaut à l'expression « moitié de la tête » (avec ses conséquences) ; selon les autres sages, il équivaut à l'expression « moitié de l'obligation ». Il en résulte, dit R. Judan, que l'on trouve dans le même mot une expression ayant à la fois un sens moins grave (selon l'avis de R. Méir) et un autre plus grave (selon les autres sages). Ainsi, selon R. Méir, qui attribue au mot (vague) « moitié » le sens de « moitié de la tête », l'auteur de ce vœu offrira un sacrifice entier tel qu'il est imposé au Nazir, à la fin de sa période d'abstinence ; selon les autres sages, qui attribuent au mot « moitié » le sens de « moitié de l'obligation », l'auteur du vœu offrira la moitié de l'obligation ordinaire imposée au particulier, soit un total d'un sacrifice et demi (en réunissant l'apport de l'auteur du vœu et celui du Nazir).

Il est évident que « s'il lui naît une fille » (§ 7), celui qui aura contracté le dit engagement conditionnel « n'a pas besoin d'être Nazir » ; la Mischna a seulement besoin d'en parler (il ne pouvait y avoir doute) que s'il lui naît un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne. »

Pourquoi, en cas de « couche avant terme » l'auteur du vœu est-il dégagé du Naziréat, et n'y a-t-il pas à craindre que peut-être l'enfant était né viable ? C'est que, dit R. Yoḥanan, notre Mischnâ exprime l'avis de R. Juda qui dit¹ : lorsqu'il y a doute sur l'engagement d'abstinence, on n'est pas engagé. Toutefois, fut-il répliqué, R. Juda émet seulement cet avis (d'allègement) pour le commencement du Naziréat ; mais pour la fin, R. Juda est aussi d'avis d'adopter la mesure la plus sévère en cas de doute (d'être soumis ici au Naziréat). Qu'appelle-t-on « commencement », et qu'est-ce que « la fin » ? R. Samuel b. R. Isaac répond : celui qui ne sait plus s'il est Nazir, ou non, est dans le doute initial ; celui qui ne sait plus s'il est engagé pour 40 jours, ou pour 50, sera dans le doute final. R. Yossa b. Aboun dit que R. Ḥiya b. Aba et R. Samuel b. R. Isaac sont en désaccord à ce propos : tous deux admettent d'un commun accord que celui qui ne sait plus s'il est Nazir ou non est dans le doute initial, celui qui ignore s'il est engagé pour 40 jours ou pour 50, est dans le doute final ; il y a seulement discussion lorsqu'on ne sait plus si l'on est engagé pour une période (simple), ou pour deux. Alors, selon R. Ḥiya b. Aba, on est considéré comme étant dans le doute final (puisqu'en tous cas le Naziréat incombe à cet homme) ; selon R. Samuel, on sera dans le doute initial (chaque période compte à part). Aussi R. Mena dit : en cas de doute d'être dans la première période ou non, il reste, selon R. Samuel b. Isaac, la question de savoir s'il y a doute initial, ou final.

9. Si quelqu'un dit : « Je veux être Nazir », et (la seconde fois) « je serai Nazir quand j'aurai un fils », il commencera aussitôt à compter les 30 jours d'abstinence. Ensuite, s'il lui naît un fils, il observera complètement cette première période, puis il commencera la seconde période

1. V. ci-dessus, I, 1, et ci-après, V, 6.

due par son fils. Mais s'il dit : « Je veux être Nazir quand j'aurai un fils, et (la seconde fois) je serai Nazir », il commencera aussitôt la période d'abstinence. Lorsqu'ensuite un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ; ensuite seulement il achèvera la première période.

R. Yossé demanda : Si quelqu'un, ayant déclaré vouloir être Nazir 30 jours ajoute « et (de plus) je veux l'être pour ces 30 jours », devra-t-il compter une seconde période de 30 jours, ou avoir seulement l'obligation d'un double sacrifice final à offrir ? Le texte même de notre Mischnâ, répondit R. Zeira devant R. Mena, résout cette question, en disant : « Si un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour un fils » ; Or, il en est ainsi même lorsque la femme est sur le point d'accoucher ¹. Mais, répliqua R. Yossé, il n'y a pas d'analogie entre le Naziréat d'un homme et celui qu'il doit pour son fils (dont la diversité constitue seule un Naziréat à part ; il se peut qu'au présent cas le Naziréat du premier moment ne soit pas reculé pour cela). Voici toutefois le cas à conclure de la Mischnâ : Si quelqu'un a déclaré vouloir être de ce moment Nazir, puis l'être encore après 20 jours, on comptera alors complètement la première période (par déduction à fortiori du vœu émis pour la naissance d'un fils). R. Eléazar et Yossé b. Hanina disent tous deux : Si quelqu'un a complètement observé le mois de Naziréat (puis il naît un fils pour lequel il a fait vœu d'être Nazir), cette seconde période d'abstinence pour le fils ne lui incombera jamais qu'après la présentation des sacrifices et s'être rasé (en signe de clôture de la première période), comme cela arrive pour le Nazir devenu impur (il devra aussi recommencer après l'accomplissement du cérémonial de cessation). Est-ce que R. Yossé b. Hanina n'est pas en contradiction avec lui-même ? D'une part, il admet qu'un homme devenu impur au contact d'un mort et qui ensuite s'est engagé au Naziréat, compte pour les 7 jours de pureté le 7^e (pendant lequel l'offre a lieu) ; tandis que pour un homme déjà Nazir et qui est devenu impur, ce 7^e jour ne sera pas compté pour la durée de la période du Nazir ; pourquoi ici n'est-il pas égal à l'homme devenu impur qui a ensuite fait vœu de Nazir (en comptant dans la période le même 7^e jour) ? Il n'y a pas de contradiction, fut-il répondu : pour l'homme devenu impur qui s'est ensuite engagé au Naziréat, le dernier jour est admis dans la nouvelle période de consécration, tandis que pour l'homme déjà Nazir qui devient ensuite impur, il faut offrir le sacrifice de purification au 8^e jour ; de même ici (au cas de notre Mischnâ), en raison de l'obligation du sacrifice analogue, le 7^e jour (ou le même de cette offre) n'est pas admis dans la période du Naziréat (par conséquent on commencera seulement à compter, après l'apport du sacrifice, le second Naziréat dû à la naissance du fils).

1. Comme là les 2 périodes obligatoires ne se confondent pas, de même au cas invoqué par R. Yossé, il faut compter un 2^e mois de Naziréat.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan (au sujet de la fin de notre Mischnâ, disant : « il laissera de côté la période d'abstinence en cours pour lui-même, et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ») : Si l'homme est devenu impur pendant ce Naziréat observé pour le fils, lorsqu'on l'avertit que c'est interdit à raison de Naziréat pour son propre compte, il sera passible de la pénalité des coups de lanière (pour avoir malgré cela, enfreint la défense de se rendre impur). S'il a désigné les victimes qui doivent servir au cérémonial de la cessation, elles seront désormais consacrées, et l'on n'a pas égard à l'enseignement de R. Hiya ¹, qui interprète le verset (Nombres, VI, 21)... *Son sacrifice à l'Eternel pour son abstinence*, en ce sens : la période d'abstinence devra précéder le sacrifice, mais celui-ci ne devra pas précéder le Naziréat ². R. Juda demanda devant R. Yossa : pourquoi le Naziréat au propre compte du père ne l'emporte-t-il pas sur celui qu'il observe pour le fils (au lieu d'être mis de côté en faveur de ce dernier) ? R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan ³ que, si un animal a été destiné à l'holocauste après un mois, puis l'on a renoncé à ce projet et l'animal a été vendu pendant ce mois, la vente sera effective, et il en est de même au cas de la consécration de l'animal à un autre but ? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan est de cet avis vu la désignation ainsi faite, non s'il y avait eu un engagement personnel (dès le moment donc où il s'est engagé au Naziréat pour la naissance du fils, le père y est contraint pour l'avenir). On a enseigné que R. Hiya dit ⁴ : Si quelqu'un s'engage à être Nazir après 20 jours, puis il dit vouloir l'être déjà actuellement, et pour cent jours, il devra compter d'abord une série de 20 jours, puis s'interrompre (accomplir le cérémonial de cessation), ensuite observer une période (simple) de 30 jours ; après quoi, on observera à nouveau une période de 80 jours, de telle façon que l'on aura observé complètement les périodes dues pour l'abstinence (de cette façon, il n'y aura pas de préjudice des 20 premiers jours).

10. Quelqu'un dit : « Je serai Nazir quand j'aurai un fils, » puis (il ajoute « je veux être Nazir cent jours », lorsqu'il aura un fils, fût-ce au bout de 70 jours, il n'a rien perdu ⁵. Si ce fils naît après le 70^e jour, celui-ci renverse l'ordre des 70 jours, car nulle abstinence de se raser n'est inférieure à 30 jours ⁶.

Il est évident que la fin du jour pendant lequel le fils est né compte pour un jour entier de la durée consacrée (de façon à pouvoir commencer dès le lendemain la période de Naziréat pour le fils) ; mais si la naissance est survenue

1. V. ci-après, III, 3. Cf. J., tr. *Schebouoth*, IV, 4 (f. 35^e). 2. En d'autres termes : selon R. Yoḥanan, les 2 périodes d'abstinence qui lui incombent sont pour ainsi dire jointes, et au milieu une impureté a motivé l'interruption. 3. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63^e). 4. Tossefta sur notre traité, ch. 2. 5. Il lui suffit de compter la période due pour le fils dans les cent jours. 6. Après avoir observé les 30 jours dus pour le fils, il faudra compléter la période interrompue et y ajouter un minimum de 30 jours.

au commencement du jour, comment comptera-t-on ? (Est-ce encore admis pour le propre compte du père, ou ne l'est-ce plus, puisque dès lors commence le Naziréat pour le fils ?) La Mischna elle-même répond à ce doute, en disant : « Après 70 jours, celui-ci renverse l'ordre des jours » ; il semble en résulter que, même pour une faible partie de ce jour (pour une omission partielle par suite de cette naissance), l'ordre de durée est défectueux. Cela prouve que le commencement du jour compte pour un entier (et si c'est le 71^e jour au matin, l'ordre sera défectueux). Si le fils est né au 80^e, l'ordre est défectueux de dix jours ¹ ; si la naissance a eu lieu au 90^e jour, l'ordre est défectueux de 20 jours (pour compléter le nombre légal, il faudra rester Nazir jusqu'à 120 jours). Si après cette mise de côté de son propre Naziréat pour célébrer la naissance du fils par le nouveau Naziréat, le père devient impur pendant les dix premiers jours qui suivent (avant l'achèvement de la période totale de cent jours), tout l'ordre se trouve interrompu (selon la règle en cas d'impureté) ; mais si cette impureté arrive pendant les 10 derniers jours d'abstinence (après le centième), c'est un point en litige : selon R. Aba au nom de Rab et R. Yoḥanan, l'ordre des 30 jours est interrompu (et il faudra recommencer un mois complet) ; selon R. Samuel, il n'y a qu'une durée de sept jours à reprendre ². Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : est-ce que, selon l'avis de R. Yoḥanan, l'interruption par suite d'une impureté ³ équivaut à une interruption réelle de la période (de façon à nécessiter un nouveau Naziréat de 30 jours) ? R. Zeira répond : Si R. Yoḥanan avait été d'avis qu'une telle interruption doit provoquer l'effet en question, il n'aurait pu employer les mots : « l'ordre des 30 jours est interrompu », mais il aurait dit de renverser le tout (selon la règle pour l'interruption par suite d'impureté). R. Aboun b. Hiya dit devant R. Zeira d'expliquer (d'une autre façon l'opinion de R. Yoḥanan) : il parle du cas où le fils est né en un jour où ce n'est pas l'usage d'offrir un sacrifice ⁴ (si le fils est né avant l'achèvement de la grande période de Naziréat, avant le centième jour, la nouvelle période d'abstinence qui incombe au père par la naissance du fils produit du moins une interruption de 30 jours). Mais alors (d'après son explication), si l'on suppose le cas où ce fils est né la nuit (même après le centième jour), lorsqu'il est également impossible d'offrir le sacrifice (de cessation du Naziréat), on devrait dire aussi qu'il y a une interruption de 30 jours en cas d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils ? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation, si ce n'était la nuit qui y met obstacle (tandis qu'au cas précité l'impossibilité est afférente au jour de naissance du fils). Mais si l'on suppose le cas où ce fils est né un samedi (après l'achèvement du premier Naziréat), dont on ne

1. Or, dit le comment. *Qorban 'éda*, comme chaque période d'abstinence est au moins de 30 jours, il faudra à ce moment consacrer une quantité nouvelle d'autant de jours, soit un total de 110 jours. 2. A ajouter au compte du père. Cf. ci-après, VI, 3 (f. 55^a). 3. Littéralement : « l'impureté du rasoir », celle qui est suivie de l'action de se raser. 4. Exigible comme cérémonial de cessation.

devra pas interrompre le repos pour offrir le sacrifice de cessation, ne devrait-on pas dire aussi qu'une interruption de trente jours a lieu pour cause d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation si ce n'était le repos sabbatique qui y met obstacle.

Si après avoir achevé la grande période du Naziréat pour son propre compte le père ne procède pas immédiatement au cérémonial final de se raser (et d'offrir le sacrifice de cessation), puis le fils naît (de sorte que l'on est aussitôt engagé dans la nouvelle période d'abstinence), il suffit d'accomplir une fois le cérémonial final pour les deux Naziréats. D'autre part si après ce premier achèvement le père a désigné les victimes à offrir à la fin de cette période d'abstinence, et qu'avant d'avoir eu le temps de les sacrifier le fils est né, il suffira aussi, selon l'opinion des docteurs de là-bas (de Babylone), de se raser une seule fois (d'une seule offrande) pour les deux périodes; selon R. Yohanan, au contraire, on se rasera une première fois pour la première période, et on recommencera le même cérémonial pour la seconde période. L'enseignement suivant ¹ est opposé à l'avis de R. Yohanan: « On a demandé à R. Simon B. Yohai si quelqu'un, ayant été à la fois Nazir et lépreux, achève les deux états d'abstinence et de séparation le même jour, peut se contenter d'un seul cérémonial final pour remplir la double obligation? Non, répondit R. Simon, si le lépreux se faisait raser pour enlever le poil de la barbe (à l'instar du Nazir), nous auriez raison de supposer qu'une seule cérémonie suffit aux deux états; mais le Nazir se rase définitivement pour enlever la barbe qui a poussé inculte, tandis que le lépreux l'enlève seulement pour qu'elle repousse (en vue d'une nouvelle opération semblable au bout de sept jours). Mais, firent-ils observer, puisqu'au jour de l'achèvement de la seconde opération (pour cessation de l'état du lépreux) l'acte devient définitif en raison du nombre accompli des jours d'attente, le cérémonial final devrait correspondre aux deux états? Ce serait juste si tous deux se faisaient raser avant l'aspersion du sang; mais en réalité, le lépreux se rase avant l'aspersion de sang, le Nazir le fait après cette aspersion. Mais, remarquèrent-ils, n'arrive-t-il pas que le jour d'achèvement équivaut à celui de la fin du décompte (par concordance), et en ce cas le Nazir qui a été impur, comme le lépreux guéri, se rase (accomplit le sacrifice) avant l'aspersion du sang? Il y a cette différence à noter, répondit R. Simon, que le Nazir se rase après avoir pris le bain légal de purification ², tandis que le lépreux guéri se rase avant ce bain ³. En somme, lui dirent-ils, on ne tiendra compte ni du jour de l'achèvement du Naziréat, ni du compte de la semaine de pureté, soit qu'il s'agisse d'un Nazir pur, soit d'un impur; et la règle (de ne pas réunir en une seule fois les deux services de cérémonial final) s'applique à celui qui est Nazir et lépreux (du même coup); mais celui qui est deux fois Nazir (qui l'est successivement, p. ex. à la naissance d'un fils) n'aura

1. Tossefta à ce traité, ch. 5. 2. Cf. ci-après, VI, 6. 3. Lévitique, XIV, 9. V. tr. *Negaim*, XIV, 3.

qu'à se raser une fois pour les deux périodes successives. » Comment R. Yoḥanan (qui est d'un avis opposé) justifie-t-il cette opinion ? Il faut, en effet, expliquer qu'il est d'un avis contraire à celui de R. Simon B. Yoḥai.

CHAPITRE III

1. Celui qui a déclaré vouloir être Nazir se fera raser au 31^e jour consécutif ; pourtant, en se rasant dès le 30^e jour, le devoir est également rempli. Mais celui qui dit explicitement vouloir être Nazir 30 jours (complets) et se fait raser au 30^e n'a pas rempli son devoir.

D'une part, on peut invoquer en faveur de l'avis de Bar-Qappara ¹ le commencement de la Mischnâ (disant de ne se raser qu'au 31^e jour), et « si l'on se rase au 30^e jour, le devoir (de l'abstinence) n'est pas accompli » ; d'autre part la Mischnâ s'exprime à la fin en faveur de R. Yonathan, et « si l'on s'est rasé le 30^e jour, le devoir est également rempli » ; comment concilier ces deux propositions en apparence contradictoires ? Elles n'expriment, en réalité, qu'un avis : la 1^{re} partie se réfère à la suite du témoignage reçu, d'après lequel ils savaient qu'il est défendu (en principe) de se raser le 30^e jour ; seulement, comme on supposait, que même le fait accompli, de s'être rasé le 30^e jour, équivalait à l'annulation de la période ², on est venu attester qu'au contraire, même en se rasant ce jour, le devoir est aussi rempli. On soumit à R. Imi un premier fait de ce genre, et il enseigna de se raser le 30^e jour ; lorsqu'on lui soumit de nouveau un fait analogue, il exprima l'avis de se raser seulement le 31^e jour (les deux avis contraires peuvent donc émaner du même docteur). R. Zeriqa dit : c'est dans notre texte mischnique que R. Imi a puisé son avis, puisqu'il est dit plus loin ³ : « Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir se rasera pour la première période au 31^e jour, et pour la seconde période au 61^e jour » (soit tantôt 30 j., tantôt 31^e j.). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé ; plus loin, il s'agit du cas de fait accompli (et alors, même en s'étant rasé le 30^e jour, le devoir est rempli), tandis qu'ici il s'agit de fixer la règle en principe. R. Jérémie enseigna à R. Isaac Atouschia, ou selon d'autres, à R. Hiya, fils de R. Isaac Atouschia, qu'il est permis de se raser dès le 30^e jour (il suffit de l'avoir observé en partie pour le compter comme entier). On peut tirer la même déduction de la Mischnâ suivante, où il est dit ⁴ : « Si l'enterrement a eu lieu 8 jours avant une fête, celle-ci dispense du cérémonial en usage pendant le reste du mois ». N'en résulte-t-il pas que, de même qu'au 8^e jour la semaine de deuil cesse, de même le cérémonial du mois est achevé au 30^e jour (sans attendre la fin de ce 30^e jour, ou jusqu'au 31^e) ? Là, c'est différent, dit R. Yossé : pour faire honneur à la fête (la célébrer), on a permis de comp-

1. Exprimé ci-dessus, I, 3 (5). 2. N'admettant pas qu'une partie du jour observé, le 30^e, équivaille à l'entier. 3. Ci-après, § 2. 4. Tr. *Mo'ed qaton*, III, 5 (voir J., *ibid.*, t. VI, p. 329, et corriger la version selon le présent texte).

ter une partie du 8^e jour comme s'il était achevé (permission non applicable à d'autres jours). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Helbo ou R. Houna dit au nom de R. Yohanan : si le 8^e jour de deuil se trouve être un samedi, il sera permis de se raser la veille ; or, si ce n'était pas pour honorer la solennité de la fête, on devait dire qu'il est permis aussi de se raser la veille si le 30^e jour est un samedi (cette hypothèse est inadmissible, et il n'est jamais question de pouvoir se raser dès le 29^e jour ; donc, c'est seulement pour honorer la fête qu'il est question de diminuer d'un jour la semaine de deuil). On peut encore prouver qu'une partie de jour n'égale pas l'entier, de ce qu'il est dit : pour tout parent mort, on peut bâtir (à grands points) la déchirure après le 7^e jour et la recoudre tout-à-fait après le 30^e jour ; mais ce n'est permis ni le 7^e, ni le 30^e. R. Hagan dit avoir entendu émettre l'une et l'autre opinion (d'ajourner le cérémonial final du mois au 31^e, ou déjà au 30^e ¹).

2. Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir ² se rasera pour la 1^{re} période au 31^e jour, et pour la 2^e période au 61^e ; s'il s'est rasé pour la 1^{re} période au 30^e jour, il se rasera pour la 2^e au 60^e, et même en se rasant dès le 59^e jour le devoir est considéré comme rempli. Voici le témoignage apporté par R. Papias au sujet de celui qui s'est engagé à un double Naziréat : celui qui s'est rasé pour la 1^{re} période au 30^e jour se rasera pour la 2^e au 60^e, et même en se rasant dès le 59^e, le devoir est considéré comme rempli, car le 30^e jour (celui de l'interruption) fait partie de l'un et l'autre compte.

Lorsqu'après avoir achevé la première période de Naziréat (sur deux vœux accomplis, pour lesquels on a désigné les victimes à offrir), on veut s'appuyer sur le second sacrifice (se dispenser du premier), et, après avoir vainement cherché un prétexte de dégagement du premier vœu d'abstinence, on a trouvé celui qui dégage de la seconde période, le sacrifice à offrir pour cette dernière période servira en même temps pour la première ³. Dans quelle hypothèse ces deux vœux ont-ils été émis ? Dès que la moitié d'un vœu est annulée (par suite du dégagement d'une période) le reste l'est aussi ? (A quoi bon parler alors de référer de l'une à l'autre période ?) Et il ne saurait s'agir du cas où l'homme a spécifié vouloir être Nazir « pendant les 30 jours, » puis « aux 30 jours suivants », puisqu'en ce cas on n'admet pas que la 2^e période ait absorbé la 1^{re} ? Il s'agit du cas où l'homme a dit vouloir être deux fois

1. Selon le commentaire, c'est là une opinion qui représente celle de R. Yohanan ; mais les autres docteurs ne l'acceptent pas et sont d'avis qu'une partie du jour observé équivaut à l'entier. 2. V. J., même traité, *ibid.* (*ibid.*). 3. D'après le texte de la Tossefta à ce traité, ch. 2, le commentaire *Qorban 'eda* explique ainsi ce passage : Si de deux vœux, à la fin de l'accomplissement de la première période, avant l'offre du sacrifice et sur le point de commencer la seconde, le sage consulté dégage l'énonciateur du vœu, il ne sera plus nécessaire d'accomplir l'autre période, ce devoir ayant déjà été rempli d'avance.

Nazir (vaguement), ou s'il a dit « que ces jours soient consacrés à l'abstinence ; » mais s'il a dit : « que ces jours servent pour mon abstinence, » et tels autres à une autre période d'abstinence, » en ce cas, l'une des périodes ne peut plus englober l'autre. R. Eleazar dit : lorsqu'après avoir achevé la première période on procède au cérémonial final, dès que l'on a offert l'un des sacrifices et que l'on s'est rasé, la seconde période ne peut plus être englobée dans la première (y eût-il un motif de dégagement). R. Jacob B. Aḥa faisait la recommandation suivante à ses compagnons d'étude ¹ : Si vous entendez exprimer un avis au nom de R. Eleazar, sachez que R. Yoḥanan le conteste. De même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première soient déjà offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages ², tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu, n'y eut-il qu'un sacrifice offert à l'issue de la première période.

Si quelqu'un offre simultanément les deux sacrifices (pour deux périodes d'abstinence comptées ensemble), cela suffit seulement pour une période ³ ; mais si l'on a désigné les victimes pour chaque période à part, puis on les a confondues et l'on a sacrifié la victime de la seconde période pour la 1^{re}, ou à l'inverse, le devoir des offrandes n'est pas rempli. Pourtant les victimes restent sacrées (malgré cette interversion) ; mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné ⁴ que, par déduction du verset *son sacrifice à l'Éternel en sus de son vœu* (Nombres, VI, 21), on sait que le vœu doit précéder le sacrifice, non qu'à l'inverse le sacrifice précède le vœu ? (Donc pourquoi le sacrifice est-il consacré avant que, par l'accomplissement du vœu, la consécration l'atteigne ?) Il y a cette différence à noter, fut-il répondu, qu'en raison du vœu commencé le sacrifice sera dû. On comprend ainsi de pouvoir acquitter la 2^e période par la 1^{re} ; mais comment la 1^{re} peut-elle être englobée (sans avoir été observée) dans la seconde ⁵ ? Cet avis, répond R. Juda, confirme en effet celui de R. Eléazar ⁶. Cependant, R. Jacob b. Aḥa (plus haut) recommandait aux compagnons d'étude, s'ils entendent exprimer un avis au nom de R. Eleazar, d'observer que R. Yoḥanan le conteste ; de même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première période aient déjà été offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages, tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu lors même qu'un seul sacrifice aurait été offert à l'issue de la période, avis que nous partageons ici (au cas en question). (Comment donc est-ce possible d'englober la 1^{re} période dans la 2^e ?) C'est possible, ré-

1. J., tr. *Scheqalim*, III, 7. 2. Voir ci-après, VI, 9. 3. Tossefta à ce traité, ch. 2. 4. Ci-dessus, II, 9. 5. Or, ajoute le commentaire *Pnè-Mosché*, ce serait vouloir placer le sacrifice avant le Naziréat correspondant, puisque lors de la désignation des victimes, l'homme n'avait pas encore commencé la seconde période ? C'est une hypothèse sans base. 6. Son avis s'explique, dit le *Qorban 'éda*, en ce que parfois on désigne les victimes à offrir pour la première série, en ayant déjà commencé la seconde.

pond R. Hinena au nom de R. Pinhas, lorsqu'un homme déjà engagé dans une longue période de Naziréat, s'engage à un nouveau Naziréat pour la naissance d'un fils (cette 2^e période l'emporte sur la 1^{re}, et la fait ajourner); en ce cas, il s'agit de savoir si cette nouvelle période compte d'autant pour la première.

Quant à l'avis de la Braïtha précitée (qu'en cas de confusion des sacrifices d'une période avec ceux de l'autre, le devoir n'est pas rempli), R. Yossé b. Aboun objecta ceci : N'y a-t-il pas lieu de dire, de celui qui a déclaré vouloir être « Nazir *et* Nazir », qu'il serait juste de lui attribuer une seule période d'abstinence? Seulement, par aggravation de son état, on lui a imposé deux périodes successives; il devrait suffire de lui imposer cette aggravation de périodes, sans ajouter encore qu'en cas d'interversion des sacrifices du cérémonial, ils soient non venus? (Il est donc admis, selon lui, qu'en un tel cas d'interversion, les sacrifices conservent leur valeur).

3. Lorsque quelqu'un engagé (vaguement) au Naziréat, devient impur le 30^e jour, toute la période est annulée (et il devra la recommencer). Selon R. Eliézer, une période de 7 jours devra seule être recommencée ¹. Mais lorsque quelqu'un ayant déclaré vouloir être 30 jours Nazir devient impur le 30^e, toute la période est annulée ².

4. Si quelqu'un s'étant engagé à être Nazir cent jours devient impur au dernier jour, toute la période est annulée de ce fait (à recommencer). Selon R. Eléazar, cette impureté ruine seulement un intervalle de 30 jours ³. S'il arrive une impureté au 101^e jour, elle annule un espace de 30 jours; selon R. Eliézer, elle annule seulement un intervalle de sept jours.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : R. Eliézer fonde son opinion par analogie avec la règle établie pour le lépreux guéri, car nous voyons que celui-ci compte entre le premier fait de se raser et la seconde fois un intervalle de sept jours (c'est donc qu'au bout de sept jours la barbe a poussé). Pourquoi ne prend-il pas comme terme de comparaison la loi en vigueur pour le Nazir impur (qui après une interruption d'une semaine, devient aussi définitivement pur)? C'est que, fut-il répondu, le lépreux guéri se rase une première fois, puis une seconde fois (au bout de sept jours); tandis que le Nazir devenu impur n'a pas à recommencer. Selon les rabbins de Césarée, on explique qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Eleazar : selon le premier, R. Eliézer tire une déduction de la loi émise pour le lépreux; selon le second, il la déduit du Nazir qui avait été impur. Dans la Mischnâ, R. Eliézer a dit : « il suffira de recommencer une période de sept jours » (si l'engagement a été vague). D'où vient la distinction entre le Nazir qui a pris un engagement indéterminé (ou période ordinaire) et celui qui a dit explicitement

1. On défalque sept jours, temps exigible pour redevenir pur. 2. Selon nous, il faut la recommencer. 3. En exige le renouvellement. Cf. ci-après, VI, 11.

vouloir s'abstenir 30 jours ? Au premier cas, celui qui s'est arraché les cheveux durant la période du Naziréat ne perd pas pour cela toute la durée d'abstinence, et il suffit d'ajouter une semaine dont le 7^e jour (quoique partiel) est compris dans le supplément.

R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, « selon R. Eleazar, cette impureté exige seulement le renouvellement de la période de 30 jours » (§ 4), parce qu'il interprète ce verset (Nombres, VI, 13) : *Voici la loi du Nazir au jour où a été rempli etc.*, en ce sens : A celui qui devient impur au jour de l'accomplissement du vœu, on appliquera la loi (ordinaire) du Nazir (savoir la période de 30 jours). Samuel b. Aba demanda devant R. Zeira : si quelqu'un redevient impur pendant cette période de jours (observés à titre de remplaçants), comment lui appliquera-t-on les règles du Naziréat ? (A quel moment cessera, puis recommencera la période ordinaire ?) R. Saméi répond : comme il vient d'être dit que toutes les règles du Nazir lui seront appliquées, on le considérera comme devenu impur au jour de l'achèvement de la période, et pour celui qui est en ce cas, le 7^e jour ne fait pas partie de la semaine réglementaire d'abstinence¹. R. Mena demanda : s'il s'agit de celui qui est devenu impur au dernier jour, à quoi bon recommencer une période de 30 jours, et une semaine ne devrait-elle pas suffire ? Puis donc que l'on exige la reprise d'un mois (en cas échéant d'impureté), lorsqu'il y a eu un cas d'impureté après l'accomplissement du Naziréat, le 7^e jour fera partie du nouveau compte de jours consacrés à l'abstinence.

5. Si quelqu'un s'est engagé au Naziréat en étant dans un cimetière, y eût-il passé juste 30 jours, ce temps ne compte pas, et il ne sera pas tenu d'offrir le sacrifice obligatoire en cas d'impureté. S'il est sorti, puis rentré², les jours passés à l'état pur seront comptés dans la période, et le Nazir sera tenu d'offrir un sacrifice pour s'être rendu impur ; selon R. Eliézer, le jour même auquel est survenu l'impureté ne sera pas annulé, car il est dit (Nombres, VI, 12) : *Les jours précédents tomberont* (seront nuls) ; il n'y a donc déduction que lorsque d'autres jours comptent.

Le Nazir qui se trouve dans un cimetière devra être averti, selon R. Yoïanan, qu'il lui est interdit de boire du vin, ou de se raser (de sorte qu'en cas de transgression de l'une des deux défenses, le Nazir sera passible de la pénalité, bien qu'il échappe au péché d'impureté par l'endroit où il se trouve) ; selon R. Simon b. Lakisch, du moment qu'il n'y a pas lieu de l'aviser du fait de l'impureté (et de ses conséquences légales), il est inutile de l'avertir qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser. Est-ce que R. Yoïanan n'est pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs³ il dit qu'il faut avertir le Nazir des défenses de boire du vin, ou de se rendre impur, ou de se raser, tandis qu'ici

1. Il devra recommencer après le 8^e jour d'interruption. 2. Il n'a fait que passer. 3. Ci-après, VI, 4 ; tr. *Maccoth*, III, 7.

il dit qu'un tel Nazir échappe à la pénalité pour fait d'impureté? En effet, dirent les rabbins de Césarée, pour toutes les défenses il y a divergence d'avis. Selon R. Yoḥanan, le Nazir sera averti qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser, aussi bien qu'il lui est défendu de se rendre impur; selon R. Simon b. Lakisch, on n'aviserait pas ce Nazir des dites défenses, pas plus qu'il n'y a lieu de lui rappeler la défense de se rendre impur (puisqu'en étant dans un cimetière, le Nazir n'a pas dû contracter d'engagement réel).

Aussi longtemps que ce Nazir reste au cimetière, on devra, selon R. Yoḥanan, l'avertir tour-à-tour des diverses défenses, en lui laissant pour chacune le temps de se mettre à l'écart; en cas de transgression (par sa persistance à rester là), il sera passible de la pénalité des coups de lanière; selon R. Eleazar, on ne lui adressera ces avertissements que si, après s'être retiré du cimetière, il veut y retourner. R. Aba dit que R. Yoḥanan objectait ceci contre l'avis de R. Eleazar: en raison des termes bibliques (ibid. 6 et 7) *il ne viendra pas auprès d'un mort*, puis: *il ne se rendra pas impur pour eux* (dont les derniers sont superflus), on conclut que cette redondance de termes vise la pénalité pour le fait même de se trouver impur en étant Nazir (dès le premier séjour au cimetière). Non, réplique R. Eleazar, par la juxtaposition même de ces défenses, on apprend qu'il est défendu « de se rendre auprès du mort »; l'avertissement entraîne la pénalité des coups, lorsqu'on peut appliquer au Nazir l'avertissement de ne pas devenir impur (hors du cimetière), non si (par sa situation) il n'est pas sous le coup du Naziréat. R. Ila dit: R. Yoḥanan est d'avis que le séjour seul dans un cimetière est (en cas de vœu du Naziréat) un fait interdit, par analogie avec la règle sur la gémflexion; car il est dit ailleurs¹: Si après être devenu impur au parvis, le Cohen s'est agenouillé là, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une gémflexion, il est coupable. R. Mathnia ajoute: nous avons supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Eleazar s'applique seulement à la pénalité des coups de lanière, mais non à la dispense d'obligation d'offrir un sacrifice de purification (selon tous); mais, puisque R. Ila dit que R. Yoḥanan établit la déduction par analogie de la gémflexion, cela prouve que la discussion s'applique soit à la pénalité des coups, soit à l'obligation du sacrifice. Est-ce que la Mischnâ suivante² n'est pas opposée à l'avis de R. Yoḥanan: « Si un Nazir boit du vin toute la journée, il n'est coupable de ce fait qu'une fois »? (Ne devrait-il pas être coupable pour chaque fois, en raison de l'interruption?) On peut supposer le cas, fut-il répondu, où le gosier n'a jamais été vide. Mais n'est-il pas lit (aussitôt après): « Le Nazir qui se rend impur pour des morts toute la journée n'est qu'une fois coupable », bien qu'il s'agisse de plusieurs enterrements? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il n'a pas eu un moment de répit pour se retirer; mais si le Nazir s'est interrompu, et qu'au lieu de se retirer il soit resté au cimetière, il est coupable pour chaque interruption

1. Voir J., tr. *Yoma*, V, 1 (t. V, p. 216). Cf. tr. *Schebouoth*, II, 4. 2. Ci-après, VI, 4.

survenue. Est-ce que l'enseignement suivant (une Braïtha) n'est pas opposé à l'avis de R. Yohanan, en disant : Si à un Cohen, déjà placé dans un cimetière, on fait passer un autre mort, on pourrait croire qu'il peut le recevoir (étant déjà impur) ; c'est pourquoi il est écrit (Lévitique, XXI, 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, — lui qui est maître parmi les siens, — de manière à s'avilir*, à se profaner (et comme le Cohen déjà impur ne doit pourtant pas s'exposer à une seconde impureté, il en est de même ici pour le Nazir). Est-ce à dire que si le Cohen a reçu le second mort il soit coupable (astreint à un sacrifice) ? Non, puisque le verset précité se termine par les mots « de manière à se rendre profane », la défense concerne celui qui ajouterait une profanation nouvelle à son état profane, hormis celui qui n'aggrave pas son état profane (comme c'est le cas pour le Cohen impur ; pourquoi donc la règle n'est-elle pas la même pour notre Nazir, et est-il coupable lors de chaque interruption ?) R. Zeira répondit : R. Yohanan déduit du verset en question de ne pas supposer qu'après s'être rendu impur pour son père, un Cohen pourra aussi recueillir les ossements d'un tel ; car la *profanation* consiste à devenir impur par un cadavre (non au contact d'un agonisant, comme cela a dû arriver pour le père) ; Rabbi conclut du verset (Nombres, VI, 7) *Il ne se rendra pas impur pour eux à leur mort*, qu'à ce dernier moment seul il y a impureté (excepté le cas où il n'y a pas d'impureté nouvelle). Or, R. Yohanan adopte la première explication ; selon R. Simon b. Lakisch, il y a discussion entre ces deux docteurs (au sujet de l'agonisant : le premier le considère d'avance comme futur cadavre, qui comporte l'impureté ; le second ne le considère pas de même et n'appelle *impur* que le mort). Selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, R. Simon b. Aba dit : lorsque celui-ci fut sur le point de mourir, il s'écria (en s'adressant aux Cohanim qui se trouvaient près de lui) : « Un tel sort d'ici, et un tel sort d'ici » (pour les congédier indirectement, et leur éviter l'impureté).

Si le Nazir (qui a énoncé son vœu au cimetière) sort, puis rentre, R. Tarfon le dispense de toute pénalité (il n'admet pas comme réel un engagement ainsi contracté) ; R. Akiba le déclare coupable (il admet la validité de ce vœu, et dès lors il défend au Nazir de se rendre impur). Mais, lui objecta R. Tarfon, en quoi cet homme a-t-il augmenté son état de « profanation » (pour être coupable) ? Le voici, répond R. Akiba : pendant la présence de cet homme au cimetière, il avait contracté une impureté d'une durée de 8 jours (susceptible de transmission à autrui). S'il s'était retiré aussitôt, il n'aurait eu que le premier degré de l'impureté, laquelle cesse le même soir (après le bain légal, suivi du coucher du soleil) ; mais, comme il y est retourné, il a eu une impureté d'une durée de 8 jours (ce qui est un supplément au premier état). R. Akiba, lui dit R. Tarfon¹, tout individu qui voudrait se séparer de toi (en différant d'opinion) agirait comme s'il voulait quitter la vie (il lui rendit hommage).

Rab dit : le Nazir (en question dans la Mischnâ) compte les jours de durée

1. Voir J., tr. *Yoma*, I, 1 (t. V, p. 165) ; Cf. Sifri, section *Behaalothekha*, n° 75.

du Naziréat depuis la sortie du cimetière à l'état pur ; lorsqu'il rentra au cimetière, fût-il au 7^e jour de la période, il devra offrir un sacrifice de purification le même jour (au même titre que le vrai Nazir devenu impur). « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour » (puisqu'alors on se trouve seulement au premier jour de la purification). Cahana demanda devant Rab : comment se fait-il que cet homme (à peine sorti du cimetière) peut aussitôt compter le premier jour de la période du Naziréat ? Ne lui faut-il pas, au préalable (pour se purifier), être aspergé par l'eau de lustration au 3^e jour, puis le 7^e ? C'est que, fut-il répondu, la Bible nomme pur celui qui se retire d'une tombe, selon ces mots (Ezéchiel, XLIV, 12) : *Après sa purification, on comptera au pontife encore sept jours* (dès sa retraite du mort, le Cohen est pur). Samuel dit : Si le Nazir a quitté le cimetière, puis reçu l'aspersion de l'eau lustrale au 3^e jour, et il l'a renouvelée au 7^e, il prendra le bain de purification légale ; s'il est rentré au cimetière, il devra le même jour offrir pour cette impureté le sacrifice de purification. — « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour. » Oula b. Ismaël dit : cet avis divergent n'est exprimé par R. Eliézer qu'au cas où le Nazir a conclu son engagement à l'état impur ; mais si le Nazir était pur en s'engageant, puis est devenu impur, R. Eliézer reconnaît aussi que ce Nazir devra offrir le sacrifice de purification, si même il n'y a pas de jours à *laisser tomber* (s'annuler, ou même au premier jour compté pour la période d'abstinence).

Samuel b. Aba demanda : est-ce que l'on considérera comme joints (à compter ensemble) le premier jour du Naziréat de sa propre période et le premier de la période nouvelle qu'un père consacre à la naissance de son fils ? Or, de quel cas s'agit-il là ? Si au 1^{er} jour de la période d'abstinence observée pour son propre compte, un fils naît, le père commence dès lors à compter la 2^e période pour ce fils, puis entrant au second jour dans un endroit impur, il a certainement consacré 2 jours à la période du fils ; si le fils est né le 2^e jour et qu'en ce même jour le père est devenu impur, les deux jours observés au préalable comptent pour la 1^{re} période (d'où vient donc le doute) ? Il peut s'agir du cas, répond R. Mena, où le fils est né au crépuscule après le 1^{er} soir (de sorte que le jour précédent se réfère à la 1^{re} période, et le suivant à la 2^e). Selon R. Abin, la question peut se rapporter aussi au cas où l'impureté est survenue au milieu du jour (après la naissance du fils) : dira-t-on en ce cas de ne pas offrir de sacrifice (en raison de l'unité du jour), ou bien le commencement du jour avant la naissance compte-t-il pour le Naziréat du père, et la fin du même jour pour le Naziréat du fils ? La question est seulement posée, dit R. Yossé, pour un Nazir pur ; mais pour un Nazir impur, certes les deux journées (ou parties de jour) ne seront pas jointes. Cela va de soi, dit R. Mena devant R. Yossé, par a-fortiori : Si tu admets de joindre ces jours (du Nazir devenu impur) qui ne comptent, ni dans la période d'abstinence du père, ni dans celle qui est observée pour le fils ; à plus forte raison faut-il joindre les jours (du Nazir resté pur) qui sont dignes d'être comptés dans le Naziréat du

père ou dans celui du fils. Au contraire, répliqua R. Yossé (il y a lieu à plus forte raison de poser la dite question) : là-bas (pour le Nazir devenu impur), on distingue la 1^{re} période de la 2^e, en ce que pour la 1^{re} (qui a été repoussée) il n'est pas nécessaire d'être avisé des défenses, tandis qu'ici le Nazir pur est apte à recevoir l'avertissement. R. Aboun b. Hiya demanda : comme il est dit ailleurs (pour l'impur) qu'en principe R. Eliézer est d'avis seulement d'offrir le sacrifice s'il reste des jours à annuler (si ce n'est pas dès le premier jour), sera-t-il du même avis pour la fin, lors même qu'il n'y a pas de jours à annuler ? Mais, répliqua R. Zeira devant R. Mena, cela résulte déjà des termes de notre Mischnâ (§ 4), où il est dit : « Si le Nazir est devenu impur au 101^e jour, la période d'un mois devra être recommencée ; selon R. Eliézer, il suffira de recommencer une semaine » (bien qu'il n'y ait pas de jours annulés ; donc, il n'en tient pas compte). Quoi ! fut-il répliqué, avons-nous appris là que cette période est ruinée (à recommencer) ? Non, on sait seulement que le sacrifice est obligatoire (donc, ce texte ne prouve rien).

6. Si quelqu'un (qui a été au dehors) s'était engagé à beaucoup de Naziréat¹, et il a observé tous ses engagements au complet, puis il est rentré en Palestine, d'après l'école de Schamaï, il lui suffira d'observer une abstinence de trente jours ; selon l'école de Hillel, il faudra reprendre au complet la période du Naziréat, comme en principe. Ainsi, il arriva à la reine Hélène, lors du départ de son fils pour la guerre, de dire : « Si mon fils revient de la guerre en paix, je serai Nazir 7 ans. » Au retour de son fils, elle exécuta son engagement. Mais sept ans après elle arriva en Palestine² ; et l'école de Hillel décida que la reine recommencera les 7 ans d'abstinence. A la fin des 7 ans, elle devint impure et dut recommencer ; ce qui fit ensemble 21 ans de Naziréat. R. Juda dit : elle ne fut naziréenne en total que quatorze ans.

R. Yossé b. Aboun dit : R. Hiya b. Joseph et R. Yoïhanan sont en désaccord ; d'après l'un, R. Juda adopte l'avis des Schamaïtes (qu'en Judée il n'est pas besoin de se livrer à nouveau au Naziréat) ; d'après l'autre, R. Juda était d'avis que ladite Reine n'a pas été du tout impure (elle s'est livrée au Naziréat de sept ans par égard pour la Palestine). S'il est admis que R. Juda suit les Schamaïtes, on devrait parler, en dehors des quatorze années (pour impureté), d'un mois pour la Palestine ? La Mischnâ n'a pas voulu mentionner les mois (détail) à côté du fait des années (représentant une idée générale).

7. Lorsque deux groupes de témoins viennent attester au sujet de quelqu'un³, un groupe prétend que l'homme s'est engagé au Naziréat pour 2 périodes, et l'autre groupe affirme qu'il s'est engagé pour 5 périodes,

1. V. tr. *Edouyoth*, IV, 11. 2. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224. 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, V, 2 (t. 22').

selon l'école de Schamaï, aucune abstinence ne sera obligatoire, car il y a contradiction des témoins ; selon l'école de Hillel, le nombre 2 est au moins compris dans celui de 5, et il en résulte l'obligation d'observer 2 périodes de Naziréat.

— ¹ On a enseigné que R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, dit : Il n'y a pas de contestation entre Schammaï et Hillel sur ce fait que, lorsque deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un différent dans leurs déclarations sur la durée du Naziréat, l'homme visé sera astreint à la plus petite des périodes attestées. Sur quoi donc porte le différend ? Sur le cas où il y a seulement deux témoins, dont l'un prétend que l'homme s'est engagé pour deux ans, et l'autre pour cinq ans : d'après l'école de Schammaï, il y a division de témoignage, et dès lors aucun Naziréat (même le plus faible) n'est attesté avec légalité (par deux) ; d'après l'école de Hillel, le nombre cinq (attesté par l'un) comprend au moins le nombre deux (attesté par l'autre), et par conséquent l'homme visé sera astreint au Naziréat de deux ans.

CHAPITRE IV

1. Quelqu'un a pris l'engagement d'être Nazir, et aussitôt après, son prochain l'ayant entendu s'écrie : « et moi » (je le serai aussi), ainsi dit plusieurs fois ; tous seront alors déclarés Nazir. Dès que le premier est délivré, tous le seront ; mais si le dernier est libéré, celui-là seul le sera, et tous les autres restent à l'état interdit. Si, en entendant l'engagement au Naziréat, le prochain s'écrie : « que ma bouche soit comme la sienne, ma chevelure comme la sienne », il sera de ce fait aussi Nazir. Si en entendant son mari s'engager au Naziréat une femme s'écrie : « et moi », le mari peut annuler ce vœu, tout en maintenant le sien. Au contraire, si le mari entendant la femme prendre cet engagement s'écrie : « et moi », il ne pourra plus annuler ce vœu (qu'il a ainsi confirmé).

Il faut rectifier ainsi le texte de la Mischnâ : «... et moi, et moi » (expression dite seulement deux fois, non trois fois, comme l'a le texte ordinaire). D'après l'avis de quel docteur, la présence de la conjonction *et* est-elle indispensable (pour constituer la communauté de devoirs) ? Ce doit être d'après R. Juda ³ ; selon R. Méir au contraire, il suffit que le prochain se soit écrié : « Moi, moi » (pour entraîner la même obligation) ; car, dans le sens de la Mischnâ, cet énoncé a eu lieu au moment même où le premier auteur du vœu venait de l'exprimer. Mais n'a-t-on pas enseigné (dans une Braïtha) : Si celui du milieu se trouve libéré, celui qui se trouve après lui sera libéré du même

1. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XV, § (t. VII, p. 206) ; Cf. tr. *Synhédrin*, V, 2 (t. 22'). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, commencement, et ci-après, tr. *Qiddouschin*, II, 1 (t. 62^b).

coup, tandis que celui qui le précède reste sous le coup de l'interdit? (N'en résulte-t-il pas que le troisième énoncé aura été fait plus tard?) Cette Braïtha, en effet, est d'un autre avis, et, selon elle, tous n'ont pas besoin de s'être exprimés pendant que le premier a parlé; il suffit que le second ait parlé lorsque le premier parlait, et il suffit que le second ait parlé lorsque le premier s'exprimait ainsi, et que le suivant ait parlé pendant que le second achevait son énoncé. Qu'appelle-t-on « pendant le parler » (ou de suite)? On nomme ainsi, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi¹, le temps qui s'écoule à présenter le salut (bref) à son prochain. Selon Aba b. Ilana au nom de R. Yoḥanan, c'est le temps que l'élève met à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi, mon maître » (salut un peu plus long que pour le prochain).

Si quelqu'un a déclaré vouloir être Nazir cent jours, et son prochain qui l'a entendu s'écrié : « et moi cent jours », puis il recommence et dit : « et moi », le principal, ou premier devient l'accessoire du second (qui a dit : « et moi », lorsque ce dernier sera libéré, le premier le sera aussi). Lorsqu'après déclaration du premier d'être Nazir, son prochain l'a entendu et s'est écrié : « Et moi », pendant que le premier venait d'énoncer son vœu (de suite après), puis un 2^e l'a entendu et s'est écrié à son tour : « et moi » pendant que le 2^e finissait son expression, dès que le premier est libéré, le second l'est aussi; mais la libération n'entraîne pas d'elle-même la libération du 3^e. Si quelqu'un a dit : « je veux être Nazir 2 fois », puis deux personnes qui l'ont entendu disent : « Et nous voulons être 2 Nazirs », quel sens attachera-t-on à ces derniers mots? Dira-t-on que chacun d'eux comptera une période isolée, ou faut-il entendre que chacun d'eux assume une double période d'abstinence? (Question non résolue). Certes, dès que le premier a été libéré, eux le seront au même moment; mais lorsqu'eux le sont, cela n'entraîne pas forcément la libération du premier (qui est deux fois engagé). Si deux individus ont déclaré chacun vouloir être Nazir, puis quelqu'un les entend et dit : « Moi aussi », dira-t-on que sa déclaration équivaut à un double engagement, ou qu'il veut seulement être une fois Nazir comme chacun d'eux? (question non résolue). Il est évident en ce cas que lorsque les deux premiers seront libérés, le prochain qui les a imités le sera aussi; mais lorsque lui sera libéré, il ne s'en suivra pas forcément qu'eux le seront aussi.

L'expression d'engagement au Naziréat, « que ma bouche soit comme la sienne », impliquera l'interdit spécial du vin; la suivante, « que ma chevelure soit etc. », s'appliquera à la défense de se raser; « que ma main » évite l'impureté, et « mon pied » d'entrer dans un lieu impur; ainsi il suffit d'avoir dit : « que ma tête soit Nazir », ou « que ma main le soit »; mais dire « que ma marche soit celle d'un Nazir », ou « que ma parole soit telle », ce n'est rien faute d'avoir spécifié la défense). Pourquoi cette distinction? C'est que, par les premières expressions, le vœu s'attache à des objets dont la vie dépend (p. ex. la bouche, la tête, etc.). C'est une déduction tirée, par analogie, des termes

1. V. J., tr. *Berakhot*, II, 1 (t. I, p. 30). 2. V. B., tr. *Bava gamma*, f. 73.

vœu (usités pour les estimations faites au Temple, Lévitique, XXVII, 2, et pour l'abstinence du Nazir, Nombres, VI, 2) : comme ailleurs (pour les estimations) il s'agit de corps vivant, il en sera de même ici.

2. Lorsque le mari ¹, après s'être engagé au Naziréat, dit de plus à sa femme : « et toi » ? (si elle veut aussi être Nazir), et elle répond : *Amen* (oui), il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien est maintenu. Lorsqu'au contraire la femme, après s'être engagée au Naziréat, dit au mari : « et toi », puis celui-ci l'entend et dit : « et moi », il ne peut plus annuler ce *vœu* (qu'il a ainsi confirmé).

Par le fait que le mari est libéré, la femme le sera aussi ; mais si elle est libérée, lui ne le sera pas du même coup ; car, dit la Mischnâ, « il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien sera maintenu ». Dans quel sens faut-il entendre ce que la Mischnâ dit ensuite : « si le mari (ayant entendu sa femme) ajoute : et *moi* » etc. ? C'est comme s'il disait : « Amen, et que ce *vœu* te soit maintenu », ou : « Tu as bien fait », conformément à l'avis de R. Hiya le grand : tandis que R. Oschia le grand est d'un avis opposé. Or, on a enseigné ² : Si une femme s'est engagée par *vœu* à être Nazir, puis son mari qui l'a entendue lui dit : « Qu'as-tu songé à contracter un engagement ? Pourquoi t'es-tu déclarée Nazir ? Je ne veux pas que tu sois liée ; qu'il n'y ait de ta part ni *vœu*, ni serment », c'est comme s'il n'avait rien dit (ce n'est pas la formule admise pour l'annulation) ; mais si le mari a dit : « tu as bien fait de t'engager au Naziréat, et c'est ainsi que je désirais te voir liée ; si tu ne l'avais pas fait, je t'aurais engagée », ce sera une formule en litige : selon l'enseignement de R. Hiya, le mari ne peut plus annuler toutes ces expressions ; selon l'opinion de R. Oschia, le mari peut revenir sur ces termes, pour les annuler, jusqu'à ce qu'il ait dit : « Amen, que le *vœu* te soit maintenu » ; alors, ce sera indestructible.

Si elle est libérée, le mari est libéré du même coup (le *vœu* ayant été annulé par lui) ; mais de ce que lui est libéré, il n'en résulte pas qu'elle le soit (puisqu'il peut annuler le *vœu* de la femme, tout en maintenant le sien) ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ³, il fait pour ainsi dire dépendre son *vœu* d'elle, en émettant la condition « et toi » (si donc il annule le *vœu* de la femme, le sien disparaît). R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan : La formule dite par le mari « ce n'est pas là un *vœu*, ce n'est pas un serment », n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié par toi », ou « an-

1. Nous plaçons ici le § 2, selon la place qu'il occupe correctement dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie, avant le texte talmudique auquel celui-ci se réfère ; l'édition de Jitomir, si soignée d'ordinaire et amendée du reste par ses commentaires, commence ce même § plus bas. 2. V. B., tr. *Nedarim*, I, 77^b. 3. J., tr. *Nedarim*, X, 8 (t. VIII, p. 239).

nulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

3. Si une femme engagée par vœu au Naziréat boit du vin, ou se rend impure pour des morts, elle subira la peine des coups de lanière ¹. Si son mari a annulé ce vœu sans qu'elle le sache, et qu'elle boit du vin, ou se rend impure pour les morts, elle ne subira pas la dite pénalité. Toutefois, dit R. Juda, elle ne subira pas les quarante coups (peine légale), mais le nombre (illimité) pour rébellion.

La pénalité des coups de lanière ², selon la loi, est de 40 coups moins un (= 39) ; mais on estimera si l'individu condamné est capable de supporter ce nombre, et en ce cas on les lui appliquera ; si non, on le frappera autant de fois qu'il est apte à le supporter (sans danger mortel). Au contraire, la pénalité pour rébellion sera appliquée (sans limite) jusqu'à ce que le coupable fasse amende honorable, ou qu'il rende l'âme. Quant au verset (Nombres, XXX, 13), *Dieu lui pardonnera*, il s'applique à notre cas et indique que la femme (dont le mari a annulé le vœu sans qu'elle le sache, et qui a eu le tort de transgresser son vœu de Naziréat) a besoin de pardon (quoique l'annulation par le mari lui ait évité une transgression). Lorsque R. Jacob arrivait à l'explication de ce verset, il disait ³ : puisque l'individu qui avait l'intention de prendre un morceau de chair de porc, et qui se trouve avoir pris de la viande propre à la consommation (comme la femme fautive, dont le mari avait annulé le vœu), a besoin de pardon ; à plus forte raison faut-il à celui qui avait l'intention de manger de la viande de porc et en a pris réellement. On a enseigné ⁴ : Si une femme s'est engagée par vœu à être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « Et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état).

On a enseigné ailleurs ⁵ : Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux) ; mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun ; selon R. Eléazar, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois) ; selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot « serment » à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble) ; et il en est de même lorsqu'à celui qui réclame le dépôt confié de froment, d'orge et d'épeautre, le défendeur

1. V. tr. *Zebahim*, VI, 5. 2. V. tr. *Maccoth*, III, 6. 3. V. B., tr. *Qid-douschin*, I, 81. 4. Tosselta à ce traité, ch. 2. 5. Tr. *Schebouoth*, V, 3.

répond par serment ne pas l'avoir ¹. Or, R. Yohanan dit à ce sujet : il résulte de l'avis de R. Simon que lorsque le défendeur a démontré n'avoir pas eu de froment, il est dispensé de jurer pour le reste (le serment pour le premier point englobe alors le tout). En effet, dit R. Aba, R. Juda adopte aussi cet avis (de dispense, et la discussion subsiste seulement lorsque du froment lui reste en main). Si (d'après R. Simon) le défendeur qui a juré ne rien avoir en dépôt (pour chaque point à part) a démontré n'avoir pas de froment, son serment est-il réversible sur les autres denrées qu'il possède (est-il coupable de faux), ou non (en raison de l'exactitude pour le premier point)? Selon les compagnons d'étude, ce serment n'est pas réversible sur le reste ; selon R. Zeira, il l'est. R. Jacob b. Aha dit que l'enseignement précité confirme l'avis des compagnons d'étude, en disant : Si une femme s'est engagée par vœu d'être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état). Si donc elle n'a pas déclaré vouloir être comme elle, ou de même qu'elle, la première seule sera libérée, non la seconde (par application des paroles de la seconde femme au premier dire de la voisine ; de même ici, le serment sera seulement applicable à la première sorte, non aux autres). Toutefois, on pourrait aussi faire la déduction inverse (à l'appui de l'avis de R. Zeira) : dans cet enseignement, parlant de la seconde femme qui n'a pas émis de vœu formel, il est dit que l'interdit du premier moment lui est applicable ; à plus forte raison le serait-il au présent cas, où le serment est un fait essentiel (direct) à cet homme.

Pourquoi R. Yohanan dit-il que, selon l'avis de R. Simon, l'homme qui a prêté serment de n'avoir en dépôt ni froment, ni orge, ni épeautre, ayant prouvé n'avoir pas de froment, est dispensé du reste ? (N'est-ce pas contraire à ce raisonnement *par a fortiori*?) On peut supposer le cas où cet homme aura dit : « l'orge sera comme le froment », ou « l'épeautre sera comme le froment » (à l'instar de la voisine qui, entendant la première femme formuler un vœu, s'écrie vouloir être « comme elle » ; en ce cas, la seconde est aussi libérée). Il est un fait certain : c'est que si le mari de la première femme n'a pas annulé le vœu de celle-ci, et elle l'a transgressé, elle mérite la peine des coups de la main ; mais quelle est la règle pour la voisine (qui se réfère à la première) ? (La pénalité ne se reporte-t-elle pas sur celle-ci, si elle n'est pas encore tenue pour Nazir, ou bien sera-t-elle considérée plus tard comme telle et coupable dès lors ?) Oui, dit R. Yossa, puisque l'une est passible de la pénalité, la seconde le sera aussi. Cet avis, dit R. Ila, exprime celui de R. Simon (qui admet la relation complète entre les deux). Mais (bien qu'elle doive attendre), est-ce que la

1. Ces textes, à peine visés dans le Talmud tel qu'il est sous nos yeux, l'ont été d'après la Mischnâ précitée.

seconde période de Naziréat n'a pas de prise sur celle-ci, lorsqu'elle déclare vouloir être Nazir au bout de vingt jours (après que le supplément, pour interruption de la première, se trouve accompli)? Non, dit R. Simon, c'est conforme à ce qu'il dit ailleurs¹ : Il y a dispense du vœu lorsque celui-ci n'a pas été exprimé selon l'usage ordinaire (ce qui fait p. ex. qu'une offrande de farine d'orge ne compte pas ; de même ici, la formule de vœu de la voisine n'est pas admise, et elle ne sera pas engagée).

4. Lorsqu'une femme s'est engagée au Naziréat et a désigné des animaux (à offrir en sacrifice à l'issue de la période de l'abstinence), puis le mari a déclaré ce vœu annulé, au cas où ces animaux appartenaient au mari, ils pourront aller paître dans les prairies jusqu'à ce qu'ils aient un défaut qui permette de les consommer. Au cas où les animaux sont à la femme, il faut laisser l'animal destiné au sacrifice de péché mourir de lui-même², l'holocauste devra être entièrement consumé, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel (admissible aussi sans qu'il soit dû); mais il faudra l'avoir mangé au bout d'un jour (comme pour le Nazir), et on ne l'accompagne pas du pain offert d'ordinaire. Lorsque la femme a destiné de l'argent pour ces offres ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires. Mais si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (complètement perdue), sans que l'on puisse en jouir³, mais sans qu'une telle jouissance (par mégarde) soit qualifiée de prévarication des saintetés. Pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait un abus de sainteté d'en profiter. Enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un tel sacrifice, que l'on devra avoir consommé au bout d'un jour, sans l'accompagner de l'offre du pain.

La femme (dont le vœu a été annulé) n'est pas tenue d'offrir la victime désignée pour le sacrifice ; mais celle-ci est du moins consacrée ; pourquoi cette consécration est-elle effective, puisque la femme ne possède rien de son chef ? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où un autre lui a donné l'animal en présent, avec cette condition que son mari n'aura aucun droit sur ce présent. Mais comment admettre le cas où il s'agit d'une bête appartenant à la femme⁴, tandis que la Mischnâ dit que c'est à lui le mari ? On peut admettre, dit R. Mathnia, qu'elle a reçu de lui la gestion des biens (en ce qui touche à leurs biens communs) ; en ce cas, lorsque le mari s'oppose à l'accomplissement du sacrifice, ce dernier n'aura pas été considéré (d'avance) comme sacré ; mais si

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. On ne peut ni le consumer, ni l'offrir sur l'autel, n'étant pas consacré. Cf. tr. *Yoma*, VI, 1. 3. Cf. tr. *Pesahim*, II, 1. 4. Cf. ci-après, J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (l. 60^a) ; tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247).

le mari ne s'y est pas opposé, la victime sera consacrée (avec ses conséquences légales). On a dit ailleurs ¹ : l'animal consacré (mais non offert) pourra sortir et aller paître dans la prairie jusqu'à l'arrivée d'un défaut ², tandis qu'ici l'on dit : « S'ils sont allés, il faut laisser l'animal destiné au sacrifice de péché mourir de lui-même, etc. » ? Là-bas, fut-il répondu, le sage, par son annulation du vœu ³, produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu, et l'animal n'est pas tenu pour consacré), tandis qu'ici l'annulation du vœu par le mari produit seulement un effet ultérieur (non rétroactif). Puisqu'il ne s'agit que de l'avenir, comment le mari peut-il annuler le sacrifice que la femme s'est déjà imposé ? On le déduit, dit R. Yossé b. Hanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *il annule le vœu qui pèse sur elle* ; selon ce dernier terme superflu, le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (p. ex. le sacrifice).

On a enseigné : le « sacrifice pacifique » (dont parle la Mischnâ) n'a besoin d'être accompagné, ni de pain, ni de l'épaule (ibid, VI, 19 : *de l'épaule cuite du bélier*). R. Aboun b. Hiya, fils de R. Simon, demanda : Est-ce que le sacrifice pacifique offert à la suite du décès d'un Nazir devra, ou non, être accompagné de pain etc. (bien qu'il ne s'agisse plus d'aucun pardon à compléter) ? Il se reprit et répondit : Certes, il le faut ; comme durant la vie d'un Nazir, lorsqu'après avoir perdu le premier sacrifice pacifique offert dans ce but, on le renouvelle, ne semble-t-il pas inutile ? Et pourtant, on l'accompagne de pain etc. (malgré le pardon déjà effectué) ; il en sera donc de même au décès du Nazir. R. Yossah dit : Il est évident, selon R. Aboun b. Hiya (d'accord avec la Mischnâ), qu'après l'annulation du vœu de la femme par le mari, le sacrifice pacifique « ne sera pas accompagné du pain ». D'où vient cette distinction entre l'annulation du vœu et le décès du Nazir ? C'est qu'avant le décès l'obligation d'offrir le pain subsistait, tandis qu'après l'annulation cette obligation a disparu. On a enseigné : même après l'annulation du vœu de la femme, le sacrifice de péché qu'elle devait au préalable (pour être devenue impure pendant l'époque du Naziréat, avant l'annulation), reste obligatoire ; mais ce même sacrifice n'est pas dû après décès de l'obligataire ⁴. Si la femme (en ce cas) meurt, son sacrifice de péché ne sera pas offert ; car nul sacrifice de péché n'est offert après le décès (seul, le sacrifice d'expiation, *Aschâm*, le sera au cas échéant) ; mais si le mari avait déjà annulé le vœu, le sacrifice de péché sera offert, car nul sacrifice ne peut autant que celui-là susciter le pardon (d'être devenue impure). — ⁵.

R. Aba dit au nom de Rab : il peut y avoir « de l'argent destiné aux offres ultérieures d'une façon indéterminée », non un animal à destination indéterminée. En effet, dit R. Schescheth, on a enseigné ⁶ : De ce qu'un verset dit

1. Ci-après, V, 4, au sujet d'un Nazir qu'un sage a relevé de vœu. 2. Pour pouvoir être utilisé. 3. Voir J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98). 4. Une telle victime paîtra jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis sera profane. 5. Suit une page traduite tr. *Scheqalim*, II, 6 (t. V, p. 274). 6. Torath Cohanim, section *Wayiqra* : Cf. B., tr. *Krilhoth*, f. 27.

(Lévitique, IV, 28) : *Si la faute qu'il a commise, lui est connue, il offrira « son » sacrifice, etc.*, le possessif *son* (superflu) indique que le devoir sera exclusivement accompli avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par son père, ni s'il s'agit d'une transgression du même degré, ni s'il s'agit d'un degré différent. Or, on peut croire que l'on ne sera pas dispensé du devoir d'expiation pour une faute légère, en employant une victime mise de côté par le père pour une faute grave, ou à l'inverse, une victime pour faute grave que l'on veut employer à expier la faute légère, ou même une faute d'un degré semblable à celle que l'on veut expier, de même que l'on ne peut pas se raser (accomplir le cérémonial final du Naziréat) en utilisant l'animal destiné au même but par le père ; mais le devoir sera dûment accompli en employant pour cela l'argent mis de côté à cet effet par le père, soit qu'il s'agisse d'une transgression du même degré, soit d'un degré différent, car il est permis de se raser en utilisant l'argent destiné au même but, lorsque celui-ci était mis de côté d'une façon indéterminée, non si cet argent a une destination spécifiée. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : « *son* » sacrifice, c.-à-d. on devra seulement l'accomplir avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par le père. Lors donc que l'on se trouve avoir affaire à l'argent, on peut parler de destination indéterminée (non pour l'animal ; c'est donc que, pour ce dernier, une telle règle est inapplicable).

A l'animal, on n'applique pas la règle de la destination indéterminée pour le commencement (au moment de l'offrir), mais il peut en être question à la fin (lorsque, par suite d'un défaut, on l'échange contre une valeur équivalente). Pour l'argent, au contraire, la règle de la destination indéterminée est applicable au commencement, et elle ne l'est pas à la fin. Ainsi, quant à l'argent, elle l'est pour le commencement, comme il a été enseigné (dans notre Mischna) : « S'il a de l'argent destiné aux offes ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent devra échoir à la caisse des offrandes volontaires ». Pour l'animal, cette règle est applicable à la fin, comme il a été enseigné¹ : « Selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, lorsqu'on a offert trois victimes (en vue d'un cérémonial final d'un Nazir) sans destination spéciale, celle qui peut servir de sacrifice d'expiation sera présentée comme telle, une autre servira d'holocauste, et la dernière sera le sacrifice pacifique. » Pour l'argent au contraire, ladite règle s'applique au commencement, car il a été dit² : Après décès de celui qui a désigné « telle victime comme sacrifice d'expiation, les autres animaux devant servir au reste du Naziréat » (vaguement), ce serait une prévarication d'user de tous les animaux (sacrés en totalité), non d'en disposer par partie. Enfin, ladite règle n'est pas applicable pour l'argent à la fin ; lorsqu'on a échangé l'argent sacré contre une victime, cet argent redevient libre pour tous. La mise de côté d'un âne (qui ne peut servir de sacrifice) équivaut à la destination d'argent (pour le final du Naziréat). Au cas où l'on a fixé à cet effet un bœuf (qui ne peut non plus servir au final du Naziréat), il y a discussion

1. Ci-après, VI, 8 (10). 2. Tossetta au tr. *Meïla*, ch. 1.

entre R. Yossé b. R. Aboun et R. Hya b. Julianos au nom de Saméi : l'un estime cette fixation à l'égal de la mise de côté d'une somme d'argent ; d'après l'autre, elle équivaut à la destination d'un animal pouvant servir à tout autre sacrifice).

5. Lorsqu'une femme engagée au Naziréat a été aspergée par le sang d'un de ces sacrifices, le mari ne peut plus annuler cet engagement. R. Akiba dit : dès que pour elle un seul des trois sacrifices a été égorgé, le mari ne peut plus annuler le vœu du Naziréat par sa femme. Toutefois, cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur ; mais pour se raser à cause d'impureté, le mari peut toujours annuler ce vœu, en prétendant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure en désordre. Selon R. Meir, le mari peut aussi l'annuler lorsqu'il s'agit de se raser à l'état pur, en prétendant qu'il ne veut pas une femme rasée (conséquence inévitable du Naziréat, à la fin de la période d'abstinence).

Comment le mari peut-il annuler le sacrifice¹ que la femme s'est déjà imposé ? On le sait, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yossé b. Hanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *Il annule le vœu qui pèse sur elle* ; cette dernière expression (superflue) indique que le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (tel est p. ex. le sacrifice). R. Eleazar dit : l'avis de notre Mischnâ est conforme à celui de R. Simon (plus loin, VI, 8). R. Yoḥanan dit : elle est justiciable d'après tous (même selon les autres sages) ; car, s'il est vrai qu'il y a interdit, il l'est à titre de précepte affirmatif provenant d'une défense négative (et, dès lors, il n'y a pas d'annulation possible). Or, voici quelle est la discussion : Selon les autres sages, on entend le verset (Nombres, VI, 20) : *Ensuite le Nazir pourra boire du vin*, en ce sens (absolu) que le Nazir sera seulement libéré après toutes les cérémonies ; selon R. Simon au contraire, une seule opération suffit pour le libérer. Hiskia dit que notre Mischna confirme l'avis de R. Eleazar, en s'exprimant ainsi : « Cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur ; mais à la suite d'une impureté, le mari peut toujours annuler le vœu, en disant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure. » Or, pour l'acte de se raser à l'état pur il n'est pas question de faire valoir l'argument de la laideur ; et l'expression d'un tel avis ne saurait émaner de R. Simon. Toutefois, dit R. Yossé b. Aboun, l'avis de Rabbi est aussi justifiable selon R. Simon, car celui-ci enseigne que, même pour l'acte de se raser plus tard à l'état pur, le mari peut annuler le vœu et arguer ne pas vouloir d'une femme enlaidie. R. Jonathan dit : l'avis exprimé par R. Akiba dans notre Mischnâ (quant à la suppression du droit d'annuler le vœu de la

1. Suivant le commentaire *Qorban 'éda*, le présent texte est en harmonie avec le même passage ci-dessus, § 4.

femme) est seulement applicable au cas où la victime déjà égorgée représente le sacrifice d'expiation, parce que celui-ci devient impropre s'il est égorgé en dehors de sa destination spéciale. Il résulte de là que, sous ce rapport (contrairement aux autres consécration), aussi longtemps qu'un tel animal est en vie, il n'est pas considéré comme livré au culte du Très-Haut, et il ne le sera qu'en vertu de l'égorgeement légal.

6 (5) Un homme peut engager son fils par vœu au Naziréat¹, mais une mère ne le peut pas pour son fils; que fera le père lorsque le fils s'est rasé (s'opposant ainsi à ce vœu), ou si des parents l'ont rasé, ou si le fils s'oppose au Naziréat, ou si des proches l'en détournent, bien que le père ait déjà destiné (mis de côté) les sacrifices à offrir après la période d'abstinence? L'animal qui devait servir au sacrifice de péché restera intact jusqu'après sa mort; l'holocauste devra être brûlé en entier sur l'autel, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel; on aura soin de le manger dans la journée, sans l'accompagner de l'offre du pain. Si le père a destiné de l'argent pour ces offrandes d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires; si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (perdue), sans que l'on puisse en jouir, mais sans qu'une telle jouissance soit qualifiée de prévarication des saintetés; pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait une prévarication d'en jouir; enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un sacrifice de ce genre, que l'on devra avoir consommé dans la journée, sans l'accompagner de l'office du pain.

7. Un homme peut se faire raser par suite du Naziréat de son père, mais une femme ne le peut pas pour le vœu de son père. Voici comment: le père pendant son Naziréat a mis de l'argent de côté, en vue des sacrifices à offrir à l'issue de l'engagement, puis il meurt, et le fils dit: « je veux être Nazir à condition de pouvoir me faire raser (mettre un terme au vœu en utilisant l'argent de mon père destiné à cet effet ». En ce cas, dit R. Yossé, la somme d'argent devra échoir à la caisse des dons volontaires, car un fils ne peut se faire raser (mettre un terme au vœu) en utilisant pour cela l'argent destiné au même but par son père. Quel fils donc le pourra? Celui qui s'est trouvé être Nazir en même temps que son père, et comme celui-ci a destiné d'une façon vague de l'argent à la cessation de son Naziréat, puis est mort, le fils peut en profiter pour sa propre cessation de vœu.

—² On a enseigné qu'au sujet de l'enfant voué par son père au Naziréat dès

1. V. tr. *Sota*, III, 9. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sota*, III, 8 (t. VII, p. 269).

le sein maternel ¹, il existe une divergence d'avis, savoir : selon les uns, ce Naziréat subsistera jusqu'à ce que le fils ait les signes de la puberté (duo pilos) ; selon les autres cette période ira jusqu'à ce que le fils ait atteint l'âge d'aptitude à contracter des vœux (13 ans). Tous s'accordent à admettre que si le père veut consacrer au Naziréat son fils parvenu à cet âge, il n'a plus cette faculté. Si le père l'a rasé, ou si de proches parents l'ont rasé, si le père s'est opposé au vœu que ce fils voulait contracter, ou si de proches parents le lui ont défendu, en employant n'importe quelle expression cela équivaut à une défense formelle (et le vœu est nul). S'asseoir devant le barbier ne signifie rien (ce n'est pas un commencement de renonciation) ; est-ce qu'à ce moment un parent peut encore interdire la rupture du vœu, ou non ? (Question non résolue). Est-ce qu'un enfant (en la treizième année) peut assumer à la fois son propre Naziréat et continuer celui que son père lui a imposé ? On peut résoudre la question à l'aide du récit suivant ² : Il était arrivé à Hanina, fils de Hanina, d'avoir été fait Nazir par son père ; R. Simon b. Gamaliel se mit à examiner si le fils était arrivé à l'âge de puberté (pour savoir si le vœu imposé par le père est valable). « A quoi bon m'examiner, dit l'enfant ? Si le Naziréat imposé par mon père est valable, je suis Nazir par son fait ; si non, je me déclare Nazir moi-même à partir d'à présent. » R. Gamaliel se leva alors, l'embrassa au front, et s'écria : « Je suis certain qu'avant de devenir bien vieux, tu enseigneras des doctrines en Israël. » En effet, dit R. Eleazar b. Zadoq, je l'ai vu siéger et présider aux études à Yabneh.

R. Aha ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Hanina demanda : Si le fils déclaré Nazir par le père devient impur et qu'il faille sacrifier pour lui des oiseaux (en signe de purification), est-ce que l'oiseau tordu pourra être consommé ? (Subit-il la loi du *vrai* Nazir dont le sacrifice ainsi offert est admis en consommation, ou n'est-ce qu'un Nazir rabbinique, d'ordre secondaire, dont le sacrifice ne comporte pas le même privilège et reste interdit comme un animal déchiré ?) Mais, fut-il répliqué, cette même question pourrait être faite pour le sacrifice égorgé (aussi sujet au doute, et si la victime n'est pas due, restant profane, elle est d'un accès interdit au parvis du Temple) ? Non ; là (pour l'égorgeage), il n'y a qu'un sujet de doute (de savoir si le sacrifice est dû), tandis que, pour l'oiseau tordu, il y a double doute. Selon R. Mena, même pour ce dernier, il n'y aura qu'un simple doute, ainsi qu'il a été enseigné ³ : la perforation des organes du cou, ou l'acte de les arracher de l'animal, ne constitue pas l'égorgeage défendu d'animaux profanes dans le parvis du Temple (c'est trop irrégulier). Les rabbins de Césarée ajoutent au nom de R. Yossé b. Hanina qu'il n'y a même pas simple doute, d'après l'avis de celui qui dit : le devoir d'égorger l'oiseau n'est pas formellement dit dans la loi, et il n'a pour base que ce verset (Nombres, XI, 32). *Ils les étendirent autour d'eux*, dont le sens peut se modifier en celui-ci : « Ils les égorgèrent ⁴. » —

1. Cf. ci-après, VII, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. 5. 3. V. B., tr. *Houllin*, t. 28. 4. Par l'interversion de SCHATAH (étendre) en SCHAHAT (égorger).

Par les termes de la Mischnâ (disant : « on se rase parfois pour le Naziréat de son père, ») on sait ce qui arrive en cas d'égalité des degrés entre le père et le fils ; mais si le père est une fois Nazir et le fils deux fois, quelle sera la règle ? (Le fils peut-il ajouter aux sommes fixées par le père pour les offrandes et présenter le double) ? Ou si le père est un Nazir pur, et le fils devenu impur, pourra-t-on, pour le même argent, sacrifier les oiseaux de pureté ? (Questions non résolues). — Pourquoi (dans la Mischna) R. Yossé est-il d'avis qu'un fils ne peut pas se raser pour le Naziréat de son père ? C'est que, fut-il répondu, il est écrit (ibid. VI, 14) : *Son sacrifice à l'Eternel, en sus de son Naziréat* ; cette dernière expression indique que le Naziréat doit être antérieur à l'obligation du sacrifice, non à l'inverse, que le sacrifice soit dû avant l'engagement au Naziréat¹. Les compagnons d'étude avaient supposé que R. Juda (le premier interlocuteur anonyme de la Mischnâ) se range à l'avis de R. Yossé (à savoir que si le père et le fils sont Nazir en même temps, ce dernier peut accomplir les offrandes pour tous deux) ; mais on a trouvé au contraire la mention qu'aucun des deux interlocuteurs n'a cédé à l'autre.

CHAPITRE V

1. L'école de Schammaï dit : ce qui a été consacré par erreur reste pourtant sacré ; selon l'école de Hillel, ce n'est pas sacré. Voici comment lorsque quelqu'un déclare vouloir consacrer le premier bœuf noir qui sort de chez lui, et c'est un bœuf blanc. Selon les Schamaïtes, celui-ci est consacré ; selon les Hillélites, il ne l'est pas.

(2). De même, si quelqu'un dit vouloir consacrer le premier dinar d'or qui lui tombe sous la main, et c'est un dinar d'argent : selon l'école de Schammaï, ce dinar sera consacré ; d'après l'école de Hillel, il ne le sera pas. S'il dit vouloir consacrer le premier tonneau de vin qui lui tombe sous la main, et il lui arrive un tonneau d'huile, ce tonneau sera sacré d'après les Schamaïtes, mais non d'après les Hillélites.

— 3. On a enseigné ailleurs³ : Si quelqu'un s'engage à sacrifier une offrande de farine dans une poêle (Lévit. II, 5) et il l'apporte dans un pot profond (ibid. 7), où à l'inverse, confondant la « poêle » avec le « pot », l'offrande apportée sera consacrée, bien que le devoir de remplir le vœu ne soit pas tenu pour accompli. Selon R. Yossé au nom de R. Simon b. Lakisch, cette opinion (d'admettre comme consacré le sujet d'une erreur) doit émaner de l'école de Schamaï, puisqu'aux termes de notre Mischnâ, « l'école de Schammaï est d'avis que ce qui a été consacré par erreur est pourtant sacré ». Mais, demanda R. Zeira devant R. Yossé, pourquoi ne pas expliquer la dite Mischnâ conformément à l'a-

1. Cf. ci-dessus, II, 9. 2. En tête se trouvent deux passages déjà traduits, l'un tr. *Troumoth*, III, 7 (t. III, p. 38), l'autre tr. *Scheqalim*, II, 3 (t. V, p. 272).
3. Tr. *Mehanoth*, XII, 2.

vis de tous (même selon l'école de Hillel), en supposant qu'il s'agit de celui qui dit se souvenir avoir dit d'apporter l'offrande de la poêle, et que malgré cela il l'a remise dans un pot pour un autre vœu (voilà pourquoi le devoir reste à accomplir); mais si cet individu s'est engagé d'abord à apporter une offrande de la poêle, puis il s'est repris et a dit vouloir l'offrir dans un pot, le devoir sera tenu pour suffisamment rempli (la dernière expression l'emporte)? En effet, dirent R. Ḥanina et R. Yossa, au nom de R. Yoḥanan, la Mischnâ en question est justifiée selon l'avis de tous. R. Jérémie demanda: quelle est la règle au sujet de celui qui dit s'engager à remettre l'offrande de farine soit dans une poêle, soit dans un pot, puis il y revient et dit que ce sera dans une poêle, ensuite il y renonce et dit finalement que ce sera dans un pot? (Est-ce une renonciation valable en ses conséquences, ou non)? R. Juda b. Pazi répond au nom de R. Aḥa, ou R. Ḥama au nom de R. Yossé: la détermination de l'une ou l'autre façon a lieu même verbalement (il suffit, aux termes de la Mischnâ, d'avoir dit dans quoi on veut l'offrir, pour déterminer l'obligation, même si la remise n'a pas été effectuée); et l'on a cru devoir en conclure qu'en prenant l'engagement d'apporter cette offrande même à l'un des jours de fête, on y est astreint, de même que la remise dans un vase déterminé (p. ex. dans la poêle) implique l'obligation. On a enseigné ailleurs¹: Selon R. Yossé b. Juda, la confusion faite par erreur subit la même loi que la confusion faite de plein gré lorsqu'il s'agit d'échanger une consécration (Lévit. XXVII, 10); mais l'analogie entre le fait involontaire et le fait volontaire n'est pas applicable aux consécrationes elles-mêmes. Selon Ḥiskia, l'erreur commise au sujet d'une défense négative, entraîne la même pénalité (celle des coups de lanière) que la transgression volontaire d'un même ordre; mais si l'on s'était proposé de déclarer tel animal profane, puis on l'a appelé « holocauste », l'animal sera consacré. De même, dit R. Yoḥanan, si l'on s'est proposé de manger tel animal à l'état profane, puis on le déclare holocauste, il sera sacré; mais à l'inverse, si l'on se proposait de le consacrer en entier, puis on le nomme profane, l'animal ne sera pas sacré (même s'il s'agit d'échange²). L'explication de R. Yoḥanan sur l'avis de R. Yossé b. R. Juda, au sujet de l'échange, équivaut à l'interprétation donnée plus haut par R. Jérémie sur l'opinion de l'école de Schammaï pour les consécrationes (d'après celui-ci, même la consécration faite par erreur compte comme telle, et il en sera de même pour l'échange, par analogie du commencement d'une sainteté et de sa fin).

D'après R. Yoḥanan (qui dit que R. Yossé parle seulement de l'effet de la consécration, non de la pénalité), on comprend son opinion disant qu'à l'égard de l'échange le fait involontaire équivaut au volontaire; mais en quel cas n'y a-t-il pas équivalence entre le fait involontaire et le fait volontaire pour les saintetés? C'est lorsque l'on consacre p. ex. un premier-né (déjà sacré) à

1. Tr. *Temoura*, II, 4. 2. C'est sous cette réserve, dit R. Yoḥanan, que R. Yossé ne compare pas en entier le fait involontaire au volontaire pour les saintetés.

servir d'holocauste (faite par erreur, une telle consécration est nulle). Mais est-ce qu'une telle consécration (même consciente) est réelle? R. Hiya, R. Aḥa et R. Yassa n'ont-ils pas dit au nom de R. Yoḥanan que si quelqu'un consacre un premier-né comme holocauste à l'autel, même pour la valeur, il n'est pas consacré, ou si l'on a consacré à l'autel un animal défectueux, même à titre d'échange, il ne sera pas sacré comme tel? Voici ce que l'on a voulu dire : consacrer en cas d'échange un animal défectueux est commettre une transgression (c'est en ce sens qu'il a été dit qu'une consécration involontaire n'équivaut pas à l'acte volontaire). Mais comment peut-il être question de la pénalité des coups de lanière? Il peut s'agir, dit R. Judan, père de R. Mathnia, du cas où l'on a consacré des animaux sans défaut aux besoins du temple (il y aurait alors transgression de défense négative en cas de confusion), et R. Yossé b. R. Juda adopte l'avis de son père.

Celui qui consacre un animal sans défaut aux besoins du Temple (mode de don volontaire qui est réservé d'ordinaire aux animaux défectueux) transgresse¹ un ordre positif (par dérivation indirecte de ne pas le consacrer comme tel). D'où sait-on que l'on transgresse en ce cas une défense négative? De ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 1) : *L'Éternel parle à Moïse en disant, LÉMOR* ; or, en décomposant ce dernier mot superflu, on peut y voir ce sens : « Une négation dite » LO AMAR (ou : Dis que c'est une négation). Tel est l'avis de R. Juda. Rabbi était occupé à expliquer le passage (talmudique²), traitant de l'interdit pour les Cohanim d'échanger le premier-né (qui leur est remis). Comme le père de Bar-Padiḥ passait, Rabbi le vit et dit : Je prévois ce qu'il me demandera (m'objectera) lorsque j'expliquerai le verset (précité) : *L'Éternel parla à Moïse*, etc., en ce sens que l'on vise une défense négative, selon l'avis de R. Juda. Mais (fut-il objecté), est-il écrit là : « Il ne changera pas »? Selon l'avis de R. Amé, au nom de R. Yoḥanan, on peut soit retrancher, soit ajouter des lettres d'un mot, en vue de l'explication exégétique des termes, depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin³. Il arrive même, ajoute R. Ḥanina au nom de R. Jérémie, que l'on retranche des lettres au milieu des mots, comme dans ce verset (ibid. II, 15) : *Tu verseras dessus de l'huile ; c'est une offrande de farine* ; or, en réduisant les deux mots 'ALÉHA SCHÉMEN (dessus de l'huile) en un seul (MISCHÉMEN), on arrive au sens plus étendu de « verser l'huile sur toutes les offrandes de farine ».

On a enseigné ailleurs⁴ : « La mise en adjudication des biens fonds d'orphelins (par licitation judiciaire pour payer les créanciers) aura lieu pendant trente jours, et pour les immeubles consacrés pendant soixante jours ; chaque matin et chaque soir, on fait la criée ; si quelqu'un consacre ses biens au Trésor sacré, pendant qu'il est encore responsable du douaire de sa femme, il devra, selon R. Eliézer, s'interdire toute jouissance ultérieure de cette femme s'il la répudie ; selon R. Josué, cette précaution est inutile. » C'est que, dit R. Mena,

1. B., tr. *Pesahim*, f. 42. 2. Tr. *Temoura*, I, 1. 3. Au présent cas, on modifie le mot LÉMOR en : LO YÉMAR, 4. Tr. *'Erakhim*, VI, 1.

R. Éliézer craint que cette répudiation soit une ruse de la part du mari (qui répudie la femme pour qu'elle revendique son douaire au trésor sacré, puis la reprendrait avec ce bien reconquis); R. Josué n'éprouve pas cette crainte (selon lui, une telle réclamation n'est plus admissible). R. Yossé b. R. Aboun dit : R. Éliézer, dans cette Mischnâ, se conforme à l'avis exprimé par l'école de Schammaï, et R. Josué se réfère à l'école de Hillel. Or, comme selon l'école de Schammaï, l'homme ne peut plus revenir sur une consécration qu'il a faite, même en demandant à un savant d'être relevé de ce vœu, R. Éliézer dit que le mari détenteur d'un douaire devra, s'il répudie sa femme, formuler le vœu de ne plus jamais vouloir tirer profit d'elle; de même, à l'opposé, l'école de Hillel ayant admis que l'on peut, en cas de consécration, consulter un sage sur la faculté d'annuler un vœu, il n'y a pas à craindre l'emploi d'un subterfuge sous prétexte de divorce, et il ne sera pas besoin, en cas de séparation, de s'interdire le profit ultérieur, puisqu'en cas de regret du vœu, l'homme a la faculté d'y renoncer. R. Josué reconnaît toutefois (comme son interlocuteur) que si quelqu'un (étranger) s'est porté garant du douaire de la femme, le mari ne pourra pas la répudier sans formuler le vœu de s'interdire toute jouissance d'elle à l'avenir¹. Quel est l'avis de R. Josué au sujet d'un don octroyé par un mari? Est-il à supposer que ce don est accordé dans une bonne vue (sans arrière-pensée), et dès lors il n'est pas besoin de s'en interdire la jouissance? Ou bien faut-il tenir compte de ce que le destinataire a des droits inférieurs, le donateur pouvant reprendre le don, et par suite est-il utile de s'interdire la reprise par vœu? On peut résoudre cette question d'après le fait suivant²: Une parente de R. Hagarai était mariée à un homme qui avait contracté une dette par contrat (chartas), le créancier était venu prendre violemment un bien en paiement de son dû. Comme le mari voulait la répudier, on soumit à R. Aha la question de savoir si le mari devra au préalable s'interdire par vœu de tirer nulle jouissance de cette femme après répudiation (de façon à récupérer un jour le montant par la reprise de la femme): R. Aha dit que cet interdit devra être formulé; R. Yossé en dispensa. Les compagnons d'étude observèrent devant eux que R. Aha avait bien fait d'exiger la formule; car si le mari reprend plus tard sa femme, le créancier n'aura plus le droit de revendiquer son dû (car le nouvel acte de mariage hypothèque les biens du mari pour le douaire, et il est à craindre que le divorce momentanément ait eu ce subterfuge pour but). Non, répliqua R. Yossé, les reprises opérées par la femme (qui retournerait auprès de son mari) sont considérées comme des ornements, ou comme des dons paraphernaux³ (et comme le créancier pourra exercer son droit sur eux, il n'y a pas de ruse maritale à craindre lors du divorce). Par Moïse⁴! s'écria R. Hagarai (en jurant), se peut-il que

1. En ce cas, il y a manifestement intérêt pour le mari à simuler un divorce, sauf à l'annuler. 2. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (fol. 17'). 3. Même terme au tr. *Kethouboth*, V, 8 (t. VIII, p. 79). 4. On retrouve souvent cette manière de

R. Yossé s'exprime ainsi ? (la femme ne revendiquera-t-elle pas son douaire ?) En fait, on suivit l'opinion de R. Aha (de faire prononcer la formule d'interdit pour l'avenir, en cas de divorce).

On a dit plus loin (§ 2) : Si après avoir consulté un sage on est délié de son vœu, et qu'il reste un animal déjà destiné au cérémonial final du Naziréat, on laissera paître l'animal jusqu'à ce qu'il ait un défaut et devienne profane » ; comment donc ici, au contraire, en cas d'erreur, la consécration est-elle effective ? Il y a cette différence, dit R. Yossé b. R. Aboun, que plus loin il s'agit de Naziréat, et comme cette libération a été obtenue après consultation, la victime désignée est devenue profane (ce qui est moins qu'une consécration erronée). R. Jérémie au nom de R. Houna, ou R. Hiskia et R. Aha au nom de R. Yohanan disent : tous s'accordent à admettre qu'il n'y a pas lieu de consulter si un échange a eu lieu par erreur (il restera valable) ; il n'y a de discussion que sur une consécration faite par erreur (afin de savoir si on la compare à la règle sur l'échange, ou non) : d'après l'école de Schammaï, comme il n'y a pas lieu de consulter pour l'échange (toujours valable), il n'y a pas de doute non plus pour les consécérations ; d'après l'école de Hillel, on admet la consultation pour les consécérations (et l'on peut avoir regret en cas d'erreur), tandis que ce n'est pas admis pour les échanges. — R. Simon b. Lévi dit au nom de Bar-Qappara : Selon l'école de Schammaï, le doute porte sur la question de savoir si l'individu (engagé par doute) a dit : « le premier bœuf », ou « le premier noir ». Ainsi, lorsqu'on a fait vœu de consacrer « le bœuf noir qui sortira de la maison le premier », mais le premier qui passe est blanc ¹, et les noirs le suivent, il sera saisi par la consécration à titre de premier (en tête) des noirs ; si l'on a dit vouloir consacrer « le bœuf blanc qui sortira de la maison le premier », mais le premier est noir, et les blancs le suivent, il sera saisi par la consécration comme en tête des blancs. Si l'on a dit : « que le bœuf debout près de la crèche soit sacré », et il se trouve accroupi, ou à l'inverse, s'il a dit consacrer « celui qui est accroupi là », et il se trouve être debout, la consécration se rapporte-t-elle à ce bœuf même, quel que soit son état, ou non ? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yohanan² : Si l'on s'est proposé de prélever l'oblation d'un tas de froment, et l'on a libéré la nuit l'orge (par mégarde), cet acte erroné est nul ; mais le jour, l'acte est valable. Si l'on a consacré le blé rouge, et il se trouve que c'est du blanc, un tel acte même le jour est nul. Si au lieu du bœuf il sort un bélier, il ne sera pas sacré ; mais on admet le veau, dont il est dit (Lévit., IX, 2) : *un veau, petit du taureau* ³, *en sacrifice d'expiation* ; enfin si le premier animal qui passe est un mouton, il ne sera pas sacré. De même, la prise d'un *séla* (= 1/2 sicle), ou de petite monnaie, est nulle, s'il s'agit d'un « dinar d'or », qui restera seul sacré (selon Hillel).

jurer ; p. ex. J., tr. *Yoma*, I, 1 ; tr. *Meghilla*, IV, 8, fin. 1. Il sera sacré, malgré le doute, selon Schammaï. 2. Cf. tr. *Troumoth*, II, 2. 3. Il y a donc analogie entre le veau et le taureau.

3 (2). Si quelqu'un après avoir formulé un vœu de Naziréat (d'une façon douteuse), consulte à ce sujet un savant qui le déclare contraint d'observer ce vœu, il comptera la période due depuis l'heure de l'engagement. Lorsqu'au contraire le savant qu'il a consulté le déclare libre (non lié) et qu'il avait déjà destiné des animaux aux sacrifices (à offrir après la période d'abstinence), ceux-ci pourront paître dans la prairie ¹ (jusqu'à ce que l'arrivée d'un défaut permette de les manger). N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié)? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédiment les animaux et que l'on nomme le 9^e animal 10^e (ou dime), et le 10^e pour le 9^e, ou le 11^e comme 10^e, ils resteront consacrés (admettez-le donc aussi pour les dénominations inexactes, citées ci-dessus). Ce n'est pas comparable, répliquèrent les Hillélites, et ce n'est pas la verge indicatrice (colorant la bête) qui la consacre; puisque s'il y a eu erreur et que l'on ait laissé tomber la verge sur le 8^e ou le 12^e animal, on n'a rien fait; c'est qu'en vertu du texte biblique, le terme même de « consécration du 10^e animal » sert aussi à consacrer en ce cas le 9^e ou le 11^e animal (voisin de la dime, non d'autres) ².

On a enseigné ³ : selon l'école de Schammaï, le Nazir (qui après avoir formulé son vœu consulte un savant sur la validité de son engagement) comptera la période d'abstinence depuis le jour de cette consultation seulement; selon l'école de Hillel, il comptera à partir du jour où il a formulé le vœu. En quel cas cette discussion a-t-elle lieu? Si le Nazir n'a pas eu le respect de son engagement (et l'a transgressé avant de consulter), tous reconnaissent que le Naziréat comptera seulement à partir du jour de la consultation; si cet homme n'a pas méconnu le Naziréat, tous s'accordent à dire que cette période due sera comptée depuis le jour de l'engagement; c'est qu'il s'agit du cas où cet homme se propose (en raison du doute) de consulter plus tard un savant (sans que l'on sache s'il a respecté le Naziréat, ou non): Selon Schammaï il est à supposer qu'en raison de cette consultation ultérieure, il aura d'avance négligé le Naziréat; selon l'école de Hillel, on n'éprouve pas d'avance cette crainte, car si l'homme n'avait pas tenu compte du Naziréat, il n'aurait pas eu souci de consulter le savant. Si quelqu'un ayant formulé le vœu du Naziréat n'en tient pas compte, on ne le contraint pas de délier le vœu, à moins qu'il se soit conduit d'une façon interdite, comme aux jours où il s'est conduit à l'instar d'un homme libéré ⁴. Tel est l'avis de R. Juda; selon R. Yossa, cette règle est seu-

1. Cf. ci-dessus, IV, 4. 2. Cf. tr. *Bekhoroth*, IX, 8. 3. Tossefta à ce traité, ch. 3. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, qui est ici plus explicite que le *Pné Mosché*, l'explique ainsi: Si sur un Naziréat de cent jours 60 jours ont été mal

lement applicable au Naziréat de longue durée ; mais s'il est court, il suffit d'un renouvellement de trente jours. A quoi bon cette distinction entre un long Naziréat et un court (puisqu'il s'agit en tous cas de remplacer les jours négligés) ? Voici, en effet, ce qu'a voulu dire R. Yossa : lorsque pendant un long espace de temps du Naziréat on l'a mal observé, il faudra s'abstenir en un espace de temps égal à celui qui a été négligé ; mais si la négligence n'a duré que peu de jours, il suffit de recommencer une période de trente jours (le total serait-il même plus élevé). Sur quel cas de transgression porte la discussion entre R. Juda et R. Yossé ? S'il y a eu négligence en fait de pureté, tous s'accordent à reconnaître que toute la période est ruinée (et devra être recommencée) ; s'il s'agit d'une transgression dans l'abstention de se raser, tous admettent qu'il suffira de compter une période de trente jours comme ruinée (et à renouveler) ? Il faut supposer qu'il s'agit de la transgression commise par le fait d'avoir bu du vin pendant que l'on se trouvait en état de doute (sur le point de consulter) au sujet de son Naziréat (alors, selon R. Yossé, le tout n'est pas annulé) ; mais si l'on se trouve en cet état fautif plus tard (après la consultation), toute la période devra être renouvelée.

On a enseigné ailleurs ¹ : lorsque (par erreur) on a appelé le neuvième animal dixième (dîme), le dixième neuvième et le onzième dixième, tous trois seront consacrés ; seulement, le neuvième sera mangé (comme profane) lorsqu'il sera devenu défectueux, le dixième figurera la dîme, et le onzième servira de sacrifice pacifique ; car, de ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 32) : *le dixième sera sacré* (en termes explétifs), on déduit par extension que la sainteté sera applicable aussi au neuvième animal et au onzième. Est-ce à dire qu'on les sacrifiera tous les deux en sacrifice pacifique ? Non, car il est dit (ibid.) : *un taureau* (bis) ; le second terme (superflu) indique par extension l'obligation du sacrifice échéant aussi au onzième animal, et le terme *jeune taureau* indique l'exclusion du neuvième animal (il ne sera pas sacrifié à titre d'offre pacifique, mais sera réservé pour être mangé lorsqu'il aura un défaut). Comment sait-on que la dite obligation comprend seulement (le cas échéant) le onzième animal, à l'exclusion du neuvième ? C'est que, d'une part, il y a dans le texte biblique un indice d'extension, et, d'autre part, un terme visant l'exclusion, de telle façon que l'on arrive à conclure ceci : quand la consécration produit-elle un tel effet sur l'animal, qu'il ne soit plus possible de l'échanger ? Est-ce avant sa détermination, ou après ? C'est évidemment après ; de même ici (pour la dîme), l'extension comprendra l'onzième animal qui suit immédiatement la dîme consacrée, et on exclura le neuvième animal (désigné pour la dîme par erreur), parce qu'il se trouve en réalité avant la consécration. Jusqu'à présent, on sait la règle si par erreur on a pris le neuvième animal pour le dixième, et qu'on l'ait désigné comme dîme ; mais si le propriétaire savait avoir devant lui le neuvième animal, et que cependant il le désigne (en connaissance de cause) observés, ce nombre de jours devra être strictement tenu, avant de procéder au cérémonial final. 1. Tr. *Bekhoroth*, IX, 9.

pour la dîme, sera-t-il sacré ? Oui, dirent les compagnons d'étude ; selon R. Judan, cet animal ne sera pas sacré. Notre Mischnâ confirme l'avis des compagnons, en ces termes : « N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié) ? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédimant les animaux, et que l'on nomme le neuvième animal dixième (ou dîme), et le dixième pour le neuvième, ou le onzième pour le dixième, ils resteront sacrés. » Or, les Schammaïtes ont dû admettre cet avis ; sans quoi (s'ils adoptaient au contraire l'avis de R. Juda, qu'en cas d'erreur seule l'animal sera sacré), l'école de Hillel répliquerait à celle de Schammaï : Votre objection se reporte d'un objet (la dîme) qui était sacré sans erreur (sans nul doute) sur un autre objet (consécration) qui serait sacré en tous cas, de doute ou non. Il se peut qu'il était dans le cas dont parle R. Imi ¹, à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser ; ou bien il en est de ce cas, comme dit R. Nassa : parfois, un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

4 (3). Si l'on a fait le vœu de Naziréat, et cherchant les animaux à offrir ensuite, on trouve qu'ils sont volés, au cas où ce vœu a précédé le vol, le Naziréat est maintenu ; au cas contraire, non ². En ceci, Naḥum le mède s'est trompé : Lorsque des Naziréens revenant de leur lieu d'exil arrivèrent à Jérusalem et virent le Temple ruiné, ce Naḥum leur dit : Si vous aviez su (lors de votre vœu) que le Temple sera ruiné ³, vous seriez-vous engagés au Naziréat ? Non, dirent-ils. Dès lors, Naḥum les déclara libérés. Mais lorsque les sages eurent connaissance de ce fait, ils dirent à Naḥum : chaque individu engagé au Naziréat avant la ruine du Temple devra rester Nazir ; ceux qui se sont engagés après la ruine ne le seront plus.

De quel cas la Mischnâ parle-t-elle ? Si, à la vue d'un animal passant dans la rue, on s'écrie : « Je veux être Nazir, à condition d'offrir cet animal en sacrifice lors du cérémonial final » (puis on apprend que l'animal a été volé et qu'il devient impossible de l'acquérir), le vœu doit rester valable si même il a été prononcé après le vol de l'animal (qu'en aucun cas cet homme ne possédait lors du vœu) ; si, par erreur, le Nazir supposait avoir un animal, et il se trouve ensuite qu'il n'en a plus (l'animal a été volé), on estimera que cet homme primitivement riche est devenu pauvre ; mais pourra-t-on pour cela lui enlever le Naziréat ? Voici donc quel cas il faut supposer : Si l'homme a dit vouloir être Nazir pour sacrifier à la fin l'animal qu'il a dans sa maison, puis allant prendre l'animal il s'aperçoit du vol, « au cas où l'énonciation du vœu a précédé le vol, le Naziréat sera maintenu ; au cas contraire, il ne le sera pas » (en raison de l'erreur du vœu, qui est mal fondé). Les disciples de

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VI, 2, fin (t. V, p. 86). 2. Le Nazir peut arguer que s'il avait connu le vol, il n'aurait pas prononcé de vœu. 3. Cf. tr. *Nedarim*, IX, 2.

R. Ħiya, par Julianos, dirent que R. Juda demanda : Si les voleurs ont restitué l'animal dans la maison de ce Nazir pendant la nuit, le Nazir sera-t-il désormais rétroactivement engagé (en comptant la période depuis le jour de l'énoncé du vœu), ou le sera-t-il seulement à partir de ce jour, et une nouvelle période devra être observée ? (question non résolue). — ¹.

R. Yoĥanan dit : les compagnons d'étude contestent l'avis de Simon b. Schetaĥ (de ne pas s'associer à l'énoncé d'une bénédiction que d'autres doivent dire, ou d'en dispenser d'autres en la disant). Selon R. Jérémie, ils contestent son premier avis ; selon R. Aba, ils contestent le second (de dispenser autrui en prenant part d'abord au repas qui entraîne le devoir de dire cette bénédiction). Est-ce que R. Jérémie ne se contredit pas lui-même, puisqu'ailleurs² il met en doute le point de savoir si la consommation de verdure seule suffit pour dire la bénédiction du repas en commun, tandis qu'ici c'est un point résolu (il avait suffi à Simon b. Schetaĥ de boire pour dire la formule de bénédiction) ? Là où se trouve le doute, on exprime l'opinion des rabbins en général, et ici où l'on exprime la certitude, figure l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Or, il a été enseigné à ce sujet³ : Si quelqu'un s'est attablé avec d'autres personnes, n'eût-il goûté qu'à la sauce (ou aux légumes), même sans avoir mangé avec eux du blé de la quantité d'une olive, ils feront la bénédiction du repas en commun ; tel est l'avis des sages ; selon R. Jacob b. Aĥa au nom de R. Yoĥanan, ils ne pourront jamais procéder à la bénédiction du repas en commun, à moins que chacun ait consommé la quantité de blé d'une olive. Mais un autre enseignement ne dit-il pas : Si deux individus ont mangé du pain et un troisième de la verdure, ils pourront bénir le repas en commun ? Cet enseignement n'est exprimé que selon R. Simon b. Gamaliel.

5. Lorsque deux hommes sont en route, et un autre vient au-devant d'eux, le premier dit : « je fais vœu de Naziréat (je jurerais) que cet homme est tel et tel », tandis que le second voyageur dit : « je fais vœu de Naziréat que ce n'est pas un tel et tel » ; puis le nouvel arrivant dit : « je fais vœu de Naziréat que l'un de vous deux est Nazir », ou : « vous l'êtes tous deux » ; ou « que nul d'entre vous n'est Nazir » ; enfin un 4^e personnage arrive et dit : « je fais vœu de Naziréat que vous êtes tous trois Nazir » : d'après l'école de Schammaï⁴, tous ces hommes qui se sont ainsi engagés seront Nazir⁵ ; d'après l'école de Hillel, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles⁶ ne sont pas confirmées.

6 (7). Si le nouvel arrivant recule spontanément (sans que l'on se mette à vérifier qui c'est), personne ne sera Nazir⁷. Selon R. Simon, ce-

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Nedarim*, IX, 2 (t. VIII, p. 226), l'autre tr. *Berakhoth*, VII, 2 (t. I, p. 130). 2. Ibid. 3. Tosselta au tr. *Berakhoth*, ch. 5. 4. V. ci-dessus, II, 3. 5. La consécration, quoiqu'erronée, est valable. 6. Elles devaient servir à suspendre l'effet du vœu. 7. On ne s'engage pas sur une base douteuse.

lui qui a formulé le vœu peut dire alors : « Si cet homme était bien celui que je supposais, je suis Nazir par obligation ; si non, je le suis volontairement. »

(8). Si quelqu'un (en compagnie d'autres personnes) a vu l'animal douteux nommé *Kewi*¹, et dit : « je fais vœu de Naziréat que c'est un animal sauvage », un autre dit : « je fais vœu qu'il n'est pas tel » ; un 3^e dit : « je fais vœu que c'est une bête domestique » ; un 4^e dit : « je fais vœu que ce n'est pas une bête domestique » ; un 5^e dit : « je fais vœu que c'est à la fois un animal sauvage et domestique » ; enfin le 6^e dit : « je fais vœu qu'il n'est ni l'un, ni l'autre » ; sur quoi, un étranger dit : « je fais vœu que l'un de vous est Nazir », ou : « je fais vœu qu'aucun de vous n'est Nazir », ou enfin « que vous êtes tous Nazir », tous en effet le seront.

Voici comment il faut rectifier l'assertion de la Mischnâ² (disant § 5 que, « selon l'école de Hillel, ces hommes ne seront pas Nazir, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées ») : sauf celui dont les paroles sont confirmées, à l'opposé du langage exprimé, comme il arrivera à une femme de dire : S'il n'en est pas ainsi, qu'elle n'enterre *pas* son fils, au lieu de vouloir dire : qu'elle l'enterre. On a enseigné que R. Juda dit au nom de R. Tarfon : « Aucun d'eux ne sera Nazir », car le Naziréat n'est applicable qu'après avoir été dûment avisé (en connaissance exacte de la cause du vœu). Volla pourquoi R. Juda a dit³ : le Naziréat douteux est libéré de fait (annulé).

A quel cas se rapporte l'hypothèse de notre Mischnâ (§ 6) : « Si le nouvel arrivant recule spontanément, etc. » ? Si l'un dit : « au cas où c'est Ruben, je me considère comme engagé au Naziréat », et l'autre dit : « Si c'est Simon, je me considère comme engagé », pourquoi alors est-il admis que « personne ne sera Nazir » ? (Ne devrait-on pas vérifier qui c'est, afin que l'autre soit Nazir ?) Et n'en résulterait-il pas que l'un des deux serait engagé, car si c'est Ruben, il sera Nazir, et si c'est Simon, il le sera ? C'est qu'il s'agit du cas où l'un dit vouloir être Nazir si c'est Ruben, pendant que l'autre s'engage de même si c'est Simon (en raison du double doute, l'engagement est nul) ; or, si le nouvel arrivant recule spontanément, ce ne sera ni Ruben, ni Simon, et, par suite, nul ne sera Nazir. C'est conforme à l'avis exprimé par R. Simon⁴ : l'offre du sacrifice ne sera obligatoire qu'en présence de la certitude de vitalité du fils venu au monde. On a enseigné : Le total des formules de vœu (énoncées à la vue de l'animal douteux *Kewi*) s'élève à neuf Naziréats. Mais n'en compte-t-on pas dix ici (selon le présent texte) ? Il est impossible que les paroles de l'un d'eux au moins ne se réalisent pas (il ne reste donc que neuf). Selon R. Yassa au contraire, il faut expliquer notre Mischna selon l'avis de l'école de Schammaï (que tous seront Nazir, même celui dont les

1. V. tr. *Bicourim*, II, 8 (t. III, p. 380) ; peut-être l'antilope. 2. Comp. ci-dessus, II, 2. 3. *Ibid.*, § 8. 4. J., *Ibid.*

paroles ne sont pas confirmées, soit un total de dix Nazir); c'est ainsi que cette école a dit (§ 1) : Même une consécration douteuse est comptée comme telle.

CHAPITRE VI

1. Trois objets essentiels sont interdits au Nazir : l'impureté, la taille des cheveux, et la consommation de ce qui provient de la vigne. Tout ce qui provient d'elle (p. ex. la peau, les pépins, les grains secs) sera joint pour constituer le minimum réglementaire, et l'on n'est coupable d'infraction à l'abstinence qu'en ayant mangé des raisins une quantité égale à une olive. Un ancien enseignement fixait comme mesure d'avoir bu au moins un quart de *loug* de vin. R. Akiba dit : si ayant trempé le pain dans du vin, il en est entré de quoi constituer l'équivalent d'une olive (et on l'a mangé), on est coupable.

« L'impureté » est interdite au Nazir, parce qu'il est écrit (Nombres, VI, 6) : *pendant tous les jours de son Naziréat à l'Eternel, il ne se rendra pas auprès d'un mort* (ce qui est le résumé de l'impureté). « La taille des cheveux » lui est interdite, selon ces mots (ibid. 5) : *pendant toute la durée de son vœu, le rasoir ne devra pas passer sur sa tête*; enfin « la consommation des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *pendant toute la durée de son vœu, de tout ce qui provient de la vigne, etc.* On a enseigné que R. Zacaï dit en présence de R. Yoïanan¹ : si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions. O Babylonien, lui dit R. Yoïanan, tu as passer à pied sur trois fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Comment admettre qu'en aucun cas l'on soit plus d'une fois condamnable? Avant de te briser de tes propres mains (avant de commettre l'erreur d'interprétation), on ne pouvait approuver qu'une culpabilité même au cas de plusieurs actes d'idolâtrie (le tout dans un seul état d'ignorance); mais depuis que tu t'es brisé (commettant l'erreur d'interprétation, que la redondance du mot *gênuflexion* vise la divisibilité des fautes commises), il peut arriver que l'on soit plusieurs fois coupable, et une pénalité ne suffira pas à expier les diverses fautes. — ².

R. Samuel b. Abdima dit : même en admettant qu'un terme biblique (paraissant inutile³) a été exprimé dans un but spécial (vise un point particulier), il semble dit sans portée; or, toute expression en ce cas vise la règle générale. Mais alors (si le détail énoncé inutilement se réfère à la généralité), on devait dire de même ici (dans notre Mischnâ) que d'abord les pépins et la peau fai-

1. V. J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 81). 2. Suit une page traduite ibid., § 2, (t. IV, pp. 88-89). 3. Comme p. ex. la Bible, à la suite de la prescription générale du repos sabbatique, défend à part le détail d'allumer le feu en ce jour.

saient partie du terme général « produit de la vigne », puis ils sont sortis de la généralité, afin d'être comptés isolément comme interdits, sans « être joints » (comme le voudrait notre Mischnâ)? C'est qu'ailleurs (au sujet du Sabbat), on indique d'une part la défense générale, et d'autre part (dans un autre verset) une défense de détail (d'allumer le feu); tandis qu'ici, les deux prescriptions, celle qui est générale et celle qui est de détail, se suivent immédiatement dans un seul verset. Cependant, fut-il objecté, les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit qu'il n'y a pas de différence entre la généralité et le détail exprimés en deux endroits différents, et ceux qui le sont dans un même verset? N'y a-t-il pas toujours généralité et détail (ce dernier ayant un caractère exclusif à reporter sur le tout)? La distinction consiste en ce que là-bas (au sujet du sabbat) la règle générale précède le détail; tandis qu'ici (pour le Nazir), on a d'abord énoncé les détails sur lesquels doit porter l'abstention (le vin et les liqueurs fortes), puis vient la généralité (« tout produit de la vigne »). Mais R. Yossé n'a-t-il pas enseigné : peu importe que la règle générale précède l'énoncé du détail particulier, ou que celui-ci précède la règle générale? N'y a-t-il pas toujours règle générale et détail? Il y a cette distinction à noter qu'au sujet du sabbat le détail du feu était inutile; tandis qu'ici le détail énoncé a un but spécial. Et lequel? D'exclure les feuilles et branches de palmier. Mais n'a-t-on pas enseigné¹ au nom de R. Eliézer que le verset (Nombres, VI, 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe*, implique aussi l'interdit pour les feuilles et les branches? Là (pour le sabbat), la généralité même a besoin d'être énoncée pour indiquer l'obligation de se reposer le samedi, tandis qu'ici la généralité est inutile après l'énoncé des détails interdits; pourtant, ces textes se trouvent conjointement, pour indiquer que les divers produits seront joints, afin de constituer l'interdit.

Par quel texte est-il défendu de manger de la chair morte? Par ce verset (Deutéron. XIV, 21) : *Vous ne mangerez d'aucune chair morte*. On connaît ainsi la règle pour la chair morte (spontanément, sans aucune jugulation rituelle); d'où sait-on la défense de manger de la chair d'un animal déchiré? On le sait, dit R. Yoḥanan, par déduction du terme redondant « d'aucune » (chair). Enfin, pour la consommation d'un membre détaché d'un animal vivant qui a été ensuite déchiré, R. Yossa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord : selon R. Yoḥanan, on est deux fois coupable; selon R. Simon b. Lakisch, on ne l'est qu'une fois. R. Yoḥanan invoque comme motif qu'il y a deux défenses diverses, indiquées séparément dans deux versets : 1° (ibid.) *vous ne mangerez d'aucune chair morte*, 2° (ibid., XII, 23) *tu ne mangeras pas « l'âme » avec la chair*, c.-à-d. une partie d'un animal encore en vie. Quel est le motif de l'avis de R. Simon b. Lakisch? Les compagnons d'étude dirent devant R. Yossa que l'opinion de R. Simon b. Lakisch est conforme à l'interprétation émise par R. Éléazar b. Jacob sur le verset

1. V. J., tr. *Orla*, I, 7 (t. III, p. 327).

(Exode, XXII, 30) : *Vous ne mangerez pas de la chair d'un animal déchiré aux champs*, en ce sens : tu ne devras pas arracher une partie d'un animal pour la manger, comme un produit des champs pour le manger (défense s'appliquant aussi bien à l'animal propre à la consommation, qu'à celui qui est impropre par défaut de jugulation ; et comme un seul verset s'applique à la double défense, il n'y aura qu'une pénalité pour les deux fautes). R. Simon b. Lakisch ne partage pas l'avis de R. Yoḥanan au sujet de l'animal impropre ; car s'il était du même avis, celui qui mangerait un morceau d'un animal vivant impropre enfreindrait deux défenses, et serait deux fois coupable. Non, fut-il répondu, même en supposant que R. Simon b. Lakisch adopte l'avis de R. Yoḥanan (de déduire la règle relative à l'animal impropre d'après celle de la chair morte), il n'impose qu'une culpabilité à celui qui mangerait d'un animal impropre vivant ; seulement, il faut noter le motif, savoir que la Bible a de nouveau compris l'interdit de manger l'animal impropre dans la défense de manger d'un animal vivant (c'est ce qui justifie l'unité de culpabilité). Mais, fut-il objecté, il est écrit (Lévit. VII, 23) : *Vous ne mangerez pas la graisse*, puis (ibid. 26) : *Vous ne mangerez pas de sang*, et d'autre part il est dit (ibid. III, 17) : *Vous ne mangerez aucune graisse ni sang* ; or, puisqu'à côté de chacune de ces défenses énoncées séparément, il y a une défense générale les englobant toutes deux, elles ne devraient entraîner (en cas de transgression) qu'une pénalité pour toutes deux ? Cette observation serait juste, fut-il répondu, si le verset précité (qui généralise) ne contenait que les mots « graisse et sang » ; mais comme il y est dit : *aucune graisse ni aucun sang*, on en conclut qu'il y aura une culpabilité distincte pour chacune de ces fautes à part. Puisqu'il est écrit (Nombres, VI, 3) : *il ne devra boire nulle boisson tirée de raisins infusés*, puis, d'autre part (ibid. 4) : *il ne mangera rien depuis les pépins jusqu'à la peau* (du raisin), comme après le détail, il y a de nouveau une défense générale d'abstention, le Nazir qui enfreint ces diverses transgressions ne devrait être qu'une fois coupable ? Ce serait vrai, fut-il répondu, s'il y avait seulement les mots « pépins et peau » ; mais comme il y a le terme *jusqu'à* (qui sert de séparation), on en conclut que chaque transgression entraîne une pénalité à part. R. Yossé dit aux compagnons : Sachez bien qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. Ainsi, lorsqu'on a divisé en deux parts un membre détaché d'un animal vivant, que l'on a mangé en deux fois successives, on n'est passible d'aucune peine selon l'opinion unanime de tous (le membre devant être entier pour entraîner la culpabilité) ; mais il y a discussion entre les deux docteurs au cas où l'homme a divisé en deux parts le membre qu'il avait déjà dans la bouche et l'a mangé ainsi : selon R. Yoḥanan, le membre placé dans la bouche est considéré comme situé à l'intérieur (et il y a culpabilité) ; selon R. Simon b. Lakisch, une telle situation est considérée comme externe (et en raison de la division en deux parts, on ne sera pas coupable). Les compagnons d'étude demandèrent à R. Yossé quelle opinion il professe ? (Est-ce celle de R. Yoḥanan

ou celle de R. Simon b. Lakisch) ! Je vous dis, répondit-il, que les colonnes du monde (les plus grands savants) sont en discussion, et vous me demandez de me prononcer ! Selon mon avis toutefois, même si l'on a coupé d'avance en deux parties un membre interdit, puis on l'a mangé en deux fois, on doit être coupable, parce qu'il est d'usage de manger (sans avaler un entier d'un coup).

La consommation d'une fourmi, que dans la bouche on a coupée en deux, puis mangée, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (le premier en fait l'objet d'une pénalité ; le second en dispense). R. Mescha demanda à R. Zeira : est-ce que la consommation d'un grain de raisin, qu'un Nazir a divisé en deux parts l'ayant déjà dans la bouche, puis l'a mangé, fait aussi l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? Là-bas (pour le membre arraché d'un animal vivant), fut-il répondu, il y a une double défense, l'interdit de manger d'une chair vivante et l'impureté que propage cette chair détachée, et dès que l'impureté est annulée, l'interdit le sera aussi ; tandis qu'ici (pour le raisin interdit au Nazir), il y a bien l'interdit, mais il ne s'en dégage pas d'impureté (et comme il n'y aura pas d'annulation, l'interdit domine même par chaque moitié). R. Aba b. R. Malal demanda à ce propos : Est-ce que la consommation obligatoire du pain azyme à Pâques, de la grandeur d'une olive, que l'on a divisé en deux parts dans la bouche, et que l'on a mangé ensuite en deux fois, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? (Est-ce que, selon le premier, les parts sont tenues pour jointes, et le devoir serait considéré comme rempli, mais, d'après l'autre, il ne le serait pas) ? En tous cas, répondit R. Yossé b. Aboun, le gosier a certes joui de la valeur entière d'une olive (et, par conséquent, tous considèrent ce devoir pascal comme rempli). Les Rabbins de Césarée disent que R. Nissa demanda : Est-ce qu'au sujet d'un morceau de grenade dans les trois premières années interdites de plantation, que l'on aurait coupé en deux dans la bouche avant de le manger, il y a aussi discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (L'un est-il d'avis de joindre les deux moitiés pour constituer l'interdit, et l'autre non) ? A quel objet, fut-il répliqué, se rapporte cette question ? « Ce ne saurait être au point de vue du liquide qui s'en écoule, puisqu'il a déjà été dit¹ : « Il n'y a de propagation d'impureté, ni de pénalité pour infraction de la loi de l'*orla* (commencement de plantation), qu'à l'égard du jus qui s'écoule des olives ou du raisin » ? On peut supposer, répondent les rabbins de Césarée, qu'il s'agit du cas où l'on a avalé ce morceau (à ce cas se rapporte la question de savoir s'il est l'objet d'une discussion, ou non).

Si l'on a mangé de la chair d'un animal qui de son vivant a été déchiré, puis est mort, quelle est la pénalité ? Selon R. Yossa, petit-fils de R. Yossa au nom de R. Jérémie, il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, une telle consommation entraîne double

1. Tr. *Troumoth*, XI, 3.

culpabilité; selon R. Simon b. Lakisch, on n'est qu'une fois coupable (pour avoir mangé de la chair d'un cadavre). R. Eléazar b. R. Yossa dit devant R. Yossa que l'enseignement suivant ¹ confirme l'opinion de R. Yoḥanan (savoir qu'il y a double état d'interdit): comment se fait-il que le verset (Lévit. XVII, 15) *toute personne qui mange d'aucune chair morte*, se termine par l'expression « et déchirée »? S'il s'agit du cas où l'on a découpé un morceau de chair d'un animal déchiré mais encore en vie, il est évident que cela équivaut à manger de la chair morte; s'il s'agit d'un tel animal mort au moment de prendre un morceau pour le manger, c'est certes de la chair morte? C'est donc pour nous dire que parfois il y a double interdit de la chair, étant d'une bête déchirée et morte. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina ², devant R. Yoḥanan, explique ce verset (ibid. XX, 25): *Vous ne souillerez pas votre corps par certains animaux, oiseaux, ou reptiles de la terre, que je vous ai désignés à part comme impurs*. Comment se peut-il que les animaux soient qualifiés aussi d'*impurs*, puisque l'on donne seulement cet attribut à sept espèces de reptiles? C'est pour indiquer que la même mesure servant à déterminer la quantité qui communique l'impureté est aussi celle qu'il est défendu de manger. Mais, objecta R. Eléazar, les fragments de membres provenant d'un animal pur propagent l'impureté quelque petits qu'ils soient ³, tandis que l'interdit d'en manger n'est applicable qu'à la valeur d'une olive? C'est vrai; aussi, ne faut-il pas croire qu'il ait accueilli cet avis comme définitif, mais seulement comme quelqu'un qui entend énoncer une sentence par le juge sans répliquer; tandis qu'en réalité l'avis de R. Hiya b. Aba prédomine, lorsqu'il dit: toutes les défenses légales de consommation pour chair morte ne sont pas semblables pour la mesure à celle qui propage l'impureté; seule, la quantité interdite à la consommation (l'équivalent d'une olive) est uniforme en ces divers cas. R. Hanina objecta contre R. Yossé b. Hanina: est-ce que les huit sortes de reptiles désignés dans la Loi ne propagent pas l'impureté par fragment de la grandeur d'une lentille, tandis que l'interdit de consommation porte seulement sur l'équivalent d'une olive? D'autre part, R. Samuel b. Sussarti demanda (à l'encontre de R. Yoḥanan, disant plus haut que, pour la consommation d'un morceau de chair détachée d'un animal vivant déchiré on est deux fois coupable): celui qui prend un morceau de chair d'un animal vivant et le mange devrait aussi être deux fois coupable, d'abord en raison du verset (précité): *Vous ne mangerez d'aucune chair morte* ⁴, ensuite, en raison de ce verset (ibid.), *tu ne mangeras pas d'âme avec la chair* ⁵? Est-ce à dire, fut-il répliqué, que l'on règle l'état de ce qui est pur (comme c'est le cas pour le membre d'un animal détaché d'un être pur, encore en vie) d'après ce qui est impur (déjà interdit comme provenant d'un animal déchiré)? Certes, fut-il répondu, selon la même analogie entre le pur et l'impur invoquée par R. Eléa-

1. Torath Cohanim, section *Aharé-Moth*. 2. B., tr. *Me'ila*, t. 16. 3. Tr. *Oholoth*, I, 7. 4. Au moment de la manger, cette chair est morte. 5. Ce verset, est-il dit, s'applique à la chair détachée de l'être vivant.

zar (supposant l'analogie de mesure entre le manger interdit et l'impureté). On peut aussi objecter (contre R. Yoḥanan) que celui qui mange de la chair déchirée d'un animal vivant impur doit être trois fois coupable, en raison des trois défenses : 1. « de manger de la chair morte », 2. « de ne pas manger l'âme avec la chair », 3. à cause des mots (ibid. XI, 11) : *Vous ne mangerez pas de leur chair*.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : Celui qui mange cinq fourmis, même à la fois, et fût-ce dans le même état d'ignorance, sera condamnable pour chaque insecte ainsi consommé, qui (malgré son exigüité) constitue une individualité à part ; mais si après les avoir écrasés il les mange, il ne sera qu'une fois coupable, et encore faut-il que le total corresponde à l'équivalence d'une olive. Si donc il a mangé de ces insectes écrasés, en quantité d'une olive, il est coupable ; si de plus, il a mangé une fourmi distincte à part, il est deux fois coupable. Par conséquent, s'il en est ainsi, celui qui a mangé de ces insectes écrasés une quantité inférieure à la valeur d'une olive, (complétée ensuite par une fourmi entière), sera deux fois coupable ; nous pourrions dire alors que le fait d'avoir mangé une fourmi assez grande pour équivaloir à une olive rendra deux fois coupable (en raison de son individualité distincte et de sa grandeur). Il en sera de même des parties à joindre pour former l'interdit en fait de Naziréat. Ainsi, le grain de raisin p. ex. constitue aussi une individualité, s'il est entier ; et, en cas d'adjonction à la quantité de parties jointes, légalement interdite, le Nazir sera deux fois coupable ; de même encore, si le Nazir mange un grain de raisin de taille équivalente à une olive, il sera deux fois coupable (1° pour le grain entier, à part, 2° pour sa quantité légalement interdite). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan¹ : On doit joindre tous les interdits pour arriver ensemble au total de la valeur d'une olive, entraînant en cas de transgression la pénalité des coups de lanière. Ainsi, lorsqu'en sus de la quantité d'une olive composée d'interdits (quelconques), on mange une fourmi entière (à part), on est deux fois passible de cette pénalité ; et, puisqu'il en est ainsi, celui qui a mangé des objets interdits d'une valeur un peu inférieure à une olive et a complété cette quantité légale par l'adjonction d'une fourmi entière, sera deux fois coupable. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan² : tout ce qui est interdit à la jouissance sera compté à l'instar de l'oignon. C'est conforme à l'avis de R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina³ : Si deux morceaux de chair côte-à-côte, dont l'un provient d'une bête morte et l'autre d'une bête régulièrement égorgée, ont été confondus, le contact d'aucun d'eux ne rend impur, car légalement ils sont annulés l'un par l'autre (malgré l'identité d'espèces, le goût n'est point communiqué) —⁴.

« Un ancien enseignement, est-il dit, fixait comme mesure d'avoir bu au

1. V. J., tr. *'Orla*, II, 1 (t. III, p. 332). 2. J., tr. *Troumoth*, X, 1, fin (t. III, p. 115). 3. B., tr. *Houllin*, I, 97^b. 4. Suit une page déjà traduite au tr. *'Orla*, II, 6 (t. III, pp. 332-3).

moins un quart de *loug* de vin. » C'est que l'on a déduit une analogie à tirer du rapprochement des termes « boisson forte » (employés de part et d'autre) : comme la *boisson forte* dont il est question ailleurs (pour l'interdit imposé⁴ aux desservants du Temple) a pour mesure un quart de *loug*, la mesure sera la même ici pour le Naziréat. Plus tard, on est revenu sur cette déduction, en faisant valoir les termes bibliques (Nombres, VI, 3) : *Il ne mangera, ni ne boira*, et l'on a conclu : comme le minimum de manger interdit est de la mesure d'une olive, de même la boisson sera interdite en cette quantité. « Selon R. Akiba, n'eût-on fait que tremper son pain dans le vin et qu'il y ait de quoi constituer, par la compression, un total équivalent à une olive, le Nazir sera coupable de transgression. » Toutefois, ajoute R. Ḥanania, il faut avoir trempé le pain dans une quantité de vin pur valant une olive (non coupé). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : même pour avoir bu une coupe de vin mêlée d'eau, le Nazir est passible de la pénalité des coups de lanière, parce que c'est une *infusion* (solution) de vin. Quant à l'avis précédent (qui exclut de la pénalité le mélange d'eau), lorsque le délinquant n'a pas reçu avis, même l'*infusion* est interdite ; mais lorsqu'un tel avertissement a été donné, l'exception précitée n'a plus lieu d'être (et la défense subsiste). Il est écrit (ibid.) : *Il ne boira pas d'une infusion quelconque de raisins* ; on sait la défense pour l'infusion des raisins ; d'où sait-on que la même défense existe pour la macération des pépins ? C'est qu'il y a dans ce verset le terme explétif « quelconque », pour viser l'extension de l'interdit à toutes les infusions. L'infusion (mélange) de vin avec le vin pur seront joints pour constituer ensemble la mesure interdite, ainsi que l'infusion des raisins avec des raisins en nature. Mais joint-on aussi l'infusion des raisins avec le vin (dont le nom change) ? (question non résolue). Celui qui a consommé l'équivalent de la moitié d'une olive de vin avec la moitié d'une olive de l'infusion de vin (mélange) sera coupable (par jonction des deux moitiés d'interdit) ; mais s'il a consommé chacune de ces quantités isolément, il n'est pas coupable, l'union seule entraînant la culpabilité. Celui qui a consommé du vin pour la valeur d'une olive et du mélange pour une même quantité ne sera qu'une fois coupable ; mais si les deux consommations ont eu lieu séparément, on sera deux fois coupable ; car, en ce cas, la jonction (produisant l'effet d'un seul avertissement) fait qu'il n'y a qu'une culpabilité.

2. On est coupable pour le vin à part, pour les raisins à part, pour les pépins à part, pour les peaux à part. Selon R. Eleazar b. Azaria, on est seulement coupable après avoir mangé un pépin et une peau. Qu'appelle-t-on *Ḥarḡan* et *Zag* ? L'un désigne l'intérieur, et l'autre l'extérieur (l'entourage). Tel est l'avis de R. Juda. R. Yossé dit : pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal *Zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme *Inbol* (grelot).

1. Lévitique, X, 9.

Il est écrit (ibid.) : *Il ne mangera pas de raisins frais, ni secs* ; il semble que le mot *raisins* exprimé là comprend toutes les sortes, y compris les fraîches ; et pourtant le verset précité parle également de « frais » et de « secs », afin d'indiquer que chacune de ces sortes entraîne (le cas échéant) une culpabilité à part. C'est conforme à l'enseignement de Hiskia : puisque pour certains produits ¹, où le déchet n'est pas considéré à l'égal du fruit, les frais sont soumis à la même règle que les fruits secs ; à plus forte raison ici (pour le Nazir), où le déchet du raisin est égal (en interdit) à ce fruit lui-même, le frais et le sec sont sujets à la même règle ; pourquoi donc le verset parle-t-il de « frais » et de « sec » ? C'est pour indiquer que l'on est coupable pour chacune de ces transgressions à part (le cas échéant). C'est conforme à l'interprétation donnée par R. Ilia de ce verset (Deutéron. XXVI, 6) : *On ne doit pas saisir comme gage une meule inférieure ni une meule courante* ; il semble que le second terme devrait comprendre tout outil pour moudre, et ils sont indiqués tous deux, pour préciser qu'il y a double transgression si on les prend en gage. Le terme « frais » (superflu) indique déjà que le fruit non mûr est compris dans l'interdit, et le pluriel de ce même mot sert à étendre l'interdit au bourgeon du raisin. Cet enseignement émane de R. Yossé, qui a dit ² : le bourgeon est défendu au Nazir à titre de fruit futur.

Il arrive parfois que celui qui consomme une seule grappe de raisin soit plusieurs fois coupable, pour avoir mangé des raisins frais, des secs, des pépins, de l'enveloppe (peau), lorsqu'on l'a trempée dans l'eau pour l'infuser, qu'on l'a comprimée pour en tirer du vin, et que l'on a reçu l'avertissement de l'interdit exprimé dans ce verset (ibid., 4) : *De tout ce que produit la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe, etc.* — R. Aba b. Aha dit : R. Eleazar b. Azariah (dans notre Mischnâ) exige la double consommation des pépins et de la peau pour constituer la culpabilité, parce que cette façon seule constitue l'individualité complète du raisin. De même il a été enseigné : la Bible mentionne les pépins et la peau, pour viser ce qui est compris entre ces deux parties (la pulpe). Mais n'a-t-on pas dit au nom de R. Eléazar ³ que l'expression explétive : « de tout ce que produit la vigne » a pour but d'englober les feuilles et les branches dans l'interdit ? — Comment donc en déduit-il ici l'obligation de manger au moins un grain entier ?) R. Eléazar adopte l'avis de R. Ismaël qui dit ⁴ : Lorsque le texte biblique énonce d'abord une généralité, puis entre dans les détails, on déduit tout selon la règle générale ; or, vu l'extension faite, conformément à l'avis de R. Ismaël, et comme l'énoncé général suivi des détails fait que toute déduction sera faite d'après la règle générale, à quoi bon le texte parle-t-il de « pépins et peau » ? C'est pour indiquer la partie molle qui se trouve entre eux. « Selon R. Yossé, est-il dit, pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal, *zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme *'Inbol* (grelot) ». En

1. Ceux des trois premières années de plantation. V. tr. *'Orla*, II, 6. 2. Ibid., I, 7 (t. III, pp. 327-8). 3. Ci-dessus, § 1. 4. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, I, 4.

voici le motif : si quelqu'un a mangé la valeur d'une demi-olive de pépins et peau d'un seul grain, selon R. Eléazar b. Azaria, il sera coupable, en raison de l'individualité complète); selon les autres sages, il ne l'est pas (en raison du défaut de la mesure prescrite). Pour R. Juda, on explique son avis comme suit : si quelqu'un a mangé pour l'équivalent d'une olive, les pépins et peaux provenant de deux grains, selon l'avis de R. Eleazar b. Azaria, il ne sera qu'une fois coupable (à défaut d'individualités complètes); selon les autres sages, il sera deux fois coupable. R. Aboun dit : l'avis de R. Eleazar b. Azaria (de déclarer coupable le Nazir qui a mangé deux pépins et la peau) est conforme à l'explication de R. Yossé, que la peau est le zag, etc.; car, selon l'explication opposée de R. Juda, il faudrait avoir mangé l'équivalent d'une olive, sans se préoccuper s'il y a deux peaux, ou plusieurs pépins.

3. Le Naziréat indéterminé est de trente jours ¹. L'acte de s'être rasé pendant ce temps (de plein gré), ou de l'avoir été par violence des brigands, renverse la période des 30 jours (et il faut la reprendre). Dès qu'un Nazir s'est rasé, soit avec des ciseaux, soit avec un rasoir, ou s'il a arraché des poils, si peu que ce soit, il est coupable. Il lui est permis de se frotter, même de se gratter, non de se peigner (de crainte d'arracher un cheveu). R. Ismaël dit : il ne devra pas se frotter avec une certaine terre (ou tesson) susceptible de faire tomber les cheveux.

Il est écrit (ibid. 5) : *le rasoir ne devra point passer sur sa tête*; si même le Nazir l'a fait passer (s'est rasé avec n'importe quoi), il est coupable d'avoir transgressé cette défense. *Il laissera croître les boucles des cheveux de la tête* (ibid.); or, pour arriver à cette croissance, il faut un espace d'au moins trente jours. On sait ainsi (par ces versets) quelle est la cause pouvant motiver l'interruption d'une période pour le Nazir pur; mais d'où le sait-on pour le Nazir qui reprend sa période après avoir été impur? C'est qu'il est dit (ibid. 9) : *Il se rasera la tête au jour de sa pureté*; ceci pouvait suffire, et comme le texte ajoute : *Au septième jour il se rasera*, on en conclut que le Nazir devra recommencer de se raser s'il n'a pas attendu sept jours complets après la pureté pour se raser. De plus, l'expression « il rasera » indique que l'on devra se raser complètement non en partie; si donc on a laissé deux cheveux, l'action de se raser est nulle. Par le verset « le rasoir ne devra point passer sur sa tête », on sait seulement que le rasoir est interdit; d'où sait-on que la défense est la même pour un grattoir ², ou des ciseaux? De ce qu'il est dit (en termes redondants) : « ne devra point passer sur sa tête », de façon à englober dans l'interdit tout ce qui enlève; et, malgré cela, il y a le terme spécial « rasoir », pour dire qu'à l'aide de cet instrument seul l'acte de se raser entraîne l'annulation de la période (et il faudra la recommencer). Mais, demandèrent R. Aba b. Mamal et R. Ila devant R. Yossé, s'il est vrai que d'autres instruments pour se raser ne doivent pas entraîner l'annulation

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. V. Tossefta à ce traité, ch. 4.

d'une période de trente jours, ils devraient du moins ruiner et faire renouveler celle de sept jours ? Ceci est certes inadmissible ; l'exclusion de tout autre instrument est complète, et son emploi ne ruine ni la période de trente jours, ni celle de sept jours, car s'il était admis que son emploi ne ruine pas la période de 30 jours, mais bien celle de 7 jours, pourquoi établirait-on la distinction entre le Nazir pur et le Nazir impur ? Or, on a enseigné : il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir pur qui n'existe pas pour l'impur, comme par contre il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir impur qui ne sont pas applicables au Nazir pur. Ainsi, pour le Nazir pur, il y a cet allègement à la loi que l'emploi seul du rasoir motive l'annulation de la période d'abstinence, et l'aggravation que la période à recommencer pour ce fait sera de trente jours ; au contraire pour le Nazir impur, l'aggravation consiste en ce que tout instrument avec lequel on a coupé suffit à ruiner la période d'abstinence, mais l'allègement consiste en ce que la période à recommencer sera seulement de sept jours. Si donc il était admis que pour le Nazir pur, l'acte de se raser par d'autres instruments n'entraîne pas en effet le renouvellement de la période de trente jours, mais celle de sept, il n'y aurait pas lieu d'établir une distinction entre le Nazir pur et l'impur. Il en est (répond R. Yossa) qui réfutent ainsi cette objection : il n'y a pas de différence entre le fait de se raser aux ciseaux, ou avec le rasoir, selon R. Eléazar, qui a dit¹ qu'un Nazir pur, s'étant rasé trop tôt après l'achèvement de sa période, renouvellera sept jours d'abstinence (il n'y a donc pas d'importance, selon lui, à savoir quel outil a été employé à cet effet, et en tous cas la période de sept jours est à recommencer).

On a enseigné ailleurs² : Il y a trois personnes dont l'acte de se raser est un devoir religieux, savoir le Nazir après son abstinence, le lépreux guéri, et les lévites pendant leur service au Temple ; si l'une de ces personnes s'est rasée sans employer un rasoir, ou si elle a laissé deux cheveux, c'est comme si elle n'avait rien fait. R. Eléazar dit : lorsque notre Mischnâ déclare que « le fait de se raser sans employer un rasoir, ou d'avoir laissé sur la tête deux cheveux non coupés, équivaut à un acte nul », elle parle du Nazir devenu impur pendant la période d'abstinence ; pour le Nazir pur au contraire (qui à l'achèvement de sa période accomplit le cérémonial final), il suffit de s'être rasé la majeure partie de la tête, à l'aide d'un instrument quelconque. R. Amé objecta contre cette opinion de R. Eléazar (que notre Mischnâ parle d'un Nazir impur) : puisque le fait même d'exiger l'emploi du rasoir à la fin de la période d'abstinence est dit du Nazir pur, selon ces mots (ibid. 5) : *le rasoir ne devra pas passer sur sa tête jusqu'à l'achèvement des jours etc.*, est-ce seulement en cas d'achèvement (dans un état pur) que le rasoir est nécessaire ? (Son application au Nazir devenu impur, puis purifié, n'est-elle pas une déduction tirée du Nazir ordinaire) ? Il est possible (fut-il répondu) que l'opinion de R. Eléazar ait en vue le cas d'un Nazir ayant été impur et qui, en se

1. Cf. ci-dessus, III, 4, selon l'explication additionnelle du commentaire *Pné-Mosché*. 2. Tr. *Nega'im*, XIV, 4.

rasant, a laissé deux cheveux (cet obstacle, alors, s'oppose à la réintégration du Nazir en son état primitif). R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : tu dois te souvenir que lorsque nous avons étudié le traité Nazir, nous avons dit qu'au sujet du Nazir pur il est indifférent d'employer les ciseaux, ou le rasoir, pour le cérémonial final de se raser ; et R. Eléazar a dit aussi que lorsque dans la Mischnâ précitée on exige l'emploi du rasoir seul pour la cérémonie finale, c'est qu'il s'agit d'un Nazir devenu impur. Pourquoi à l'égard du Nazir pur, n'est-ce pas une cause d'empêchement? C'est que le Nazir pur se rase seulement après avoir eu la tête aspergée du sang de ses sacrifices ; dès qu'il est ainsi sanctifié, la période d'abstinence cesse, et l'on considère ses cheveux comme coupés (peu importe alors l'instrument qui sert à les enlever ; ce n'est pas le cas pour le Nazir devenu impur). Toi (R. Eléazar) tu viens de dire que l'acte de s'être rasé au moins la majeure partie de la tête forme obstacle (en cas d'omission) à la cérémonie finale du Nazir pur pour être dégagé du Naziréat ; si donc on a rasé le tiers seulement, puis sans achever de raser la majeure partie on laisse repousser le tout, suffit-il de raser la partie laissée intacte en commençant, ou faut-il de nouveau raser la majeure partie (y compris le premier tiers)? (Question non résolue). De même, il a été dit au sujet du Nazir impur que, lorsqu'après s'être rasé, il reste deux cheveux, c'est un obstacle à la validité de la purification, et par conséquent la période ruinée devra être renouvelée ; appliquera-t-on aussi cette règle au Nazir pur, et dira-t-on que la présence de deux cheveux non coupés mettent obstacle au dégagement de l'abstinence, exigeant le renouvellement de la période? C'est bien ainsi, répondit R. Yossé b. Aboun, comme il a été enseigné¹ : De même que le reliquat de deux cheveux forme un obstacle à la purification (lorsqu'il a fallu se raser après l'arrivée d'une impureté), de même leur présence forme obstacle si l'acte de se raser (pour le Nazir pur) est accompli d'une façon interdite. R. Jérémie demanda : Si quelqu'un s'est rasé toute la tête et a laissé deux cheveux intacts, de sorte qu'il reste de quoi soumettre la tête au barbier deux fois, puis il les fait couper une première fois (sans enlever tout), dira-t-on qu'en raison de ce nouvel acte en signe de soumission le Nazir est dégagé du vœu, ou faut-il qu'il y revienne une seconde fois, puisqu'il reste de quoi couper encore? (Question non résolue).

R. Ila dit devant R. Yossé : on est passible des coups de lanière dès que l'on a coupé un cheveu pendant la période du Naziréat ; la présence de deux cheveux met obstacle à l'acte de se raser (il faut les enlever) ; enfin, si pendant le Naziréat on en coupe trois, la période d'abstinence devra être renouvelée. Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis énoncé devant R. Yossé (que la coupe d'un cheveu entraîne la pénalité des coups), en disant : « Si peu que l'on ait arraché, on est coupable » ? (Pourquoi exige-t-il un cheveu coupé?) R. Aba b. Mamal dit que R. Yassa explique ainsi la Mischnâ : il s'agit d'un fragment pris d'un cheveu et d'un autre fragment d'un autre che-

1. Tossefta à ce traité, ch. 4.

veu (ce qui équivaut à la coupe d'un cheveu entier, entraînant la culpabilité). Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Ila l'enseignement suivant ¹, où il est dit : Il peut arriver qu'en s'arrachant deux poils on transgresse quatre défenses, celles relatives au Nazir, au lépreux guéri (en ce cas), au repos des jours de fête (si l'on est en ce jour), enfin celle de ne pas se raser les coins de la barbe (si ces poils sont placés là); or, n'est-il pas dit que l'on est coupable pour avoir enlevé un seul poil? Cet enseignement énumère les défenses diverses que l'on s'expose à transgresser en enlevant deux poils; mais la pénalité des coups de lanière est applicable au Nazir qui n'avait coupé qu'un seul cheveu. L'un enseigne ² : le Nazir peut démêler (les cheveux embrouillés) en les frottant d'une étoffe grossière, *κλιξι:α*; l'autre enseigne que c'est interdit de telle façon. R. Hsida dit : le premier avis s'applique à l'homme sain (non exposé par là à devenir chauve); la deuxième opinion se rapporte à un homme faible (qui serait en danger de perdre ainsi la chevelure).

4. Si un Nazir boit du vin une journée ³, il n'est qu'une fois coupable pour ce fait. Mais si on lui a dit plusieurs fois de ne pas boire, et qu'il persiste à boire, il est coupable pour chaque infraction. S'il se rase toute la journée, il n'est coupable qu'une fois; mais si on lui a dit plusieurs fois que c'est défendu, et pourtant il a continué à se raser, il est coupable pour chaque fois. De même, en se rendant impur pour des morts toute une journée ⁴, il n'est coupable qu'une fois; mais s'il a été avisé plusieurs fois de l'interdit, il est condamnable pour chaque infraction.

— 5. Si quelqu'un (Nazir) ayant devant lui deux bouteilles, l'une remplie d'eau, l'autre de vin, boit celle qui est pleine d'eau, et qu'on lui dise : « Sache bien que si, après avoir bu la bouteille d'eau, tu bois celle du vin, elle contient p. ex., l'équivalent de dix olives, et tu seras passible dix fois de la pénalité des coups », il ne sera pas tenu de recevoir un avertissement ainsi formulé ⁶ (ce dernier sera nul); mais si le Nazir a commencé à boire la bouteille pleine de vin, et qu'on lui dise : « Sache bien que si tu la bois entière, elle a une contenance qui équivaut à dix olives, et tu serais dix fois passible de la pénalité des coups », un tel avertissement devra forcément être accepté (et sera valable). De même, lorsqu'en ayant devant soi deux morceaux de chair à la broche, dont l'un provient d'un animal égorgé correctement, et l'on vient vous dire : « Sache bien que si au lieu de manger la chair d'un animal égorgé, tu mangeais celle d'une bête morte, elle a une grandeur équivalente à dix fois celle d'une olive, et tu peux être dix fois passible de la pénalité des

1. Tosseffa au tr. *Maccoth*, ch. 4. 2. V. J., tr. *Beça*, IV, 2 (t. VI, p. 129).
 3. V. ci-dessus, III, 5. 4. V. tr. *Maccoth*, III, 7, et J., même traité, ibid. (f. 48).
 5. Au commencement est un passage déjà traduit ci-dessus, III, 5, auquel le texte même renvoie. 6. L'avertissement produit un effet légal, s'il est énoncé au moment où la faute va être commise.

coups », on ne sera pas tenu d'accueillir un avertissement ainsi formulé (il sera nul) ; mais si l'on a commencé à manger du morceau de chair provenant de l'animal mort, et l'on reçoit l'avis qu'une consommation, forte de la valeur de dix olives, entraînera dix fois la pénalité des coups, cet avertissement devra être accueilli en ses conséquences légales.

5. Trois sortes d'objets (est-il dit) sont interdits au Nazir : l'impureté, la coupe des cheveux, et l'usage des produits de la vigne. Pour les 2 premiers sujets, il y a une gravité de plus que pour le 3^e. en ce que le fait de ne pas s'être abstenu des 2 premiers pendant la période due entraîne l'annulation de celle-ci (et oblige de recommencer), tandis que l'usage de ce qui touche à la vigne ne comporte pas l'annulation de la dite période. D'autre part, cependant, pour l'usage des produits de la vigne, il y a une autre gravité que ne comporte pas l'infraction aux 2 premiers objets : En ce qui concerne l'usage de la vigne, rien n'est détaché de la règle générale pour être permis par exception ; mais pour les 2 premiers sujets, il arrive parfois de se relâcher de la règle générale, et il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux, ou de se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux. L'impureté est plus grave que la question de se raser : si l'on s'est rendu impur, toute la période du Naziréat sera ruinée (à recommencer), et l'on sera tenu d'offrir un sacrifice d'expiation pour infraction à la loi ; mais si l'on s'est rasé, on n'a renversé qu'une période d'un mois, et l'on ne doit pas le sacrifice.

« L'impureté » est interdite au Nazir, comme il est écrit (Nombres, VI, 6) : *Tout le temps de l'abstinence en l'honneur de l'Eternel, il ne doit pas approcher d'un corps mort*¹. « La coupe des cheveux » lui est interdite, comme il est dit (ibid. 5) : *Tout le temps stipulé pour son abstinence, le rasoir ne doit pas efflourer sa tête*. Enfin, « l'usage des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, etc.* Il y a une aggravation pour les deux premiers interdits, l'impureté et la coupe des cheveux, qui n'existe pas pour les produits de la vigne : en cas d'impureté, la période ruinée est à recommencer, parce qu'il est dit (ibid.) : « *Tout le temps (tous les jours) de l'abstinence, il ne doit pas approcher etc.* » (Donc, en cas de transgression, l'ordre des jours est à recommencer). Il en est de même de la coupe des cheveux, dont il est dit (ibid. 12) : *Quant aux « jours antérieurs », ils seront nuls, parce que son abstinence a été violée (c'est donc une question de jours)*. Par contre, on avait supposé cette aggravation, pour les produits de la vigne, que le Nazir ne peut pas non plus boire les quatre

1. Le « corps d'un mort », dit M. le gr. Rab. Wogue en note à sa traduction de ce verset, contamine le vivant au premier chef, soit par contact ou transport, soit par simple voisinage, lorsqu'on se trouve sous le même toit. Cf. ci-dessus, § 1.

verres de vin obligatoires le soir de Pâques¹ ; mais celui qui a dit d'abord qu'il jure de boire du vin, puis a fait vœu d'abstinence, reste libre (un vœu ne l'emporte pas sur un serment), et il n'est plus admis à ne pas boire à Pâques. « Il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux ». En réalité, c'est ainsi, non seulement s'il s'agit par cet acte de donner un signe visible de la cessation d'une plaie, mais aussi, s'il s'agit de faire place nette, afin de pouvoir examiner si le mal (la tache) a grandi, ou non. « On peut se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux », comme nous avons enseigné² : « Lorsque tous deux voyagent ensemble, et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, etc. » « L'impureté est plus grave que le fait de se raser », en ce qu'elle ruine toute la période observée³, selon les mots (ibid.) : « quant aux jours antérieurs, ils seront nuls ; et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit ». Par contre, l'acte de se raser a cette gravité, que l'homme qui rase (le barbier) sera aussi coupable que le Nazir rasé ; tandis que pour l'impureté, celui qui contamine n'est pas condamnable comme l'homme contaminé (seul passible de la pénalité).

6. Comment le Nazir doit-il se raser pour impureté ? Il se fera asperger à l'eau de purification au 3^e et au 7^e jour après l'impureté ; il se fera raser au 7^e, et offrira les sacrifices le 8^e. S'il s'est fait raser le 8^e jour, il offrira les sacrifices le même jour. Tel est l'avis de R. Akiba. Pourquoi, lui demanda R. Tarfon, cette distinction entre le Nazir et le lépreux⁴ guéri ? C'est que, répond R. Akiba, pour le Nazir, l'état de pureté dépend de ses jours (auxquels il s'est fait asperger, puis raser, puis il présente les sacrifices), tandis que pour le lépreux, la pureté dépend du moment⁵ où il s'est rasé ; il ne pourra donc offrir les sacrifices dus que lorsque le soleil sera couché sur lui, après qu'il aura pris le bain légal.

Pour le Nazir impur il est écrit (ibid. 12) : *Il consacrera (de nouveau) à l'éternel les jours de son abstinence, et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit* (après avoir déjà parlé d'expiation et de purification), à partir du jour de l'offre des sacrifices (depuis le huitième) on compte une nouvelle période, selon l'avis de Rabbi ; mais R. Yossé b. R. Juda dit : on compte la nouvelle période depuis que l'on s'est fait raser (depuis le septième jour). R. Zeira au nom de R. Oschia, ou R. Hija au nom de R. Yoħanan dit : la discussion précédente est applicable au cas où le Nazir (qui avait été impur) s'est rasé le septième jour, et a offert les sacrifices dus le huitième jour ; mais, au cas inverse, s'il s'est rasé le huitième jour et qu'il ait offert les

1. On avait cru cet interdit basé sur la Bible, tandis qu'il ne s'agit que d'une prescription rabbinique. 2. Ci-après, VII, 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 3. 4. Puisqu'en se rasant le 8^e jour, il n'offre son sacrifice qu'au 9^e jour ? 5. S'il s'est baigné avant de se raser, l'acte est nul ; donc, en se rasant le 8^e jour (puis se baignant), il offrira le sacrifice au 9^e jour.

sacrifices le même jour, tous s'accordent à reconnaître qu'en ce jour on commence à compter la nouvelle période. Selon R. Yossé, il faut qu'au septième jour le bain de purification ait eu lieu (c'est le point de départ), et si le bain légal a eu lieu le huitième jour, ce retard fait considérer le septième jour à l'égal du huitième, et réciproquement, de sorte que, tout en comptant depuis ce dernier jour, ce sera pour ainsi dire le septième. Si le Nazir, après avoir été impur une première fois¹, le redevient une seconde fois (avant d'avoir offert des sacrifices), il suffira d'offrir les mêmes sacrifices pour les deux périodes. R. Zeira dit : cet enseignement est conforme à l'avis de R. Yossé b. R. Juda, et l'on ne saurait pas l'expliquer selon l'avis de Rabbi, puisque jusque-là (jusqu'après l'offre des sacrifices) le Nazir est pour ainsi dire encore dans la période de l'impureté. Selon R. Ila, au contraire, il n'en est pas ainsi, et la discussion entre Rabbi et R. Yossé b. R. Juda roule sur le point de savoir quand il faudra recommencer à compter la période d'abstinence à l'état pur (selon Rabbi, on recommencera alors à partir du huitième jour ; selon R. Yossé b. R. Juda, on comptera dès le septième), comme il est dit (ibid.) : « Il consacra (de nouveau) à l'Eternel les jours de son abstinence, et il offrira, etc. » ; or, selon Rabbi, il faudra que cette offre ait déjà réellement eu lieu, tandis que selon R. Yossé b. R. Juda, il suffit que l'on paraisse (que l'on soit sur le point de) l'offrir. Mais, pour le sacrifice dû à la suite d'une impureté, tous s'accordent à dire qu'on l'offrira le huitième jour. Aussi, l'on a enseigné² : si le Nazir, devenu impur une première fois au septième jour, le redevient au huitième, il devra offrir un sacrifice à part pour chacune de ces périodes ; or, selon l'explication de R. Zeira, qui dit, d'après Rabbi, qu'un état d'impureté prenant fin au septième jour est considéré comme reporté au lendemain, le premier sacrifice est repoussé (par le fait de la seconde pureté), et l'on offrira le second sacrifice seul ; d'après R. Yossé b. R. Juda (qui ne confond pas les deux jours), le premier sacrifice n'est pas repoussé, et tous sont dus. Selon l'explication de R. Ila, au contraire, l'avis de tous est formulé au dit enseignement, sans désaccord, et le sacrifice n'étant pas repoussé, on les offre tous.

7. Voici comment a lieu l'acte de se raser à l'état pur (à l'issue du Naziréat) ; le Nazir offre 3 victimes, un sacrifice d'expiation, un holocauste et une offrande pacifique ; au moment d'égorger cette dernière, le Nazir se fera raser. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Eliézer, le Nazir se fait raser en vue seule du sacrifice d'expiation, lequel en tous cas précède les autres ; mais quel que soit celui des trois sacrifices après lequel on se soit rasé, le devoir pour la pureté est accompli.

8. R. Simon b. Gamaliel dit³ : lorsque le Nazir amène au Temple les trois victimes sans désigner l'objet de chacune d'elles, celle qui peut

1. Cf. ci-après, IX, 2. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4.

servir au sacrifice d'expiation sera offerte comme telle, puis celle qui peut servir d'holocauste sera brûlée comme telle, enfin la troisième pouvant être destinée à l'offrande pacifique sera offerte à ce titre. Après quoi, il prend les cheveux coupés de sa tête, et les met dans le feu sous la marmite (où cuit ce dernier animal). Même en se rasant hors du Temple, on avait soin de mettre les cheveux coupés sous cette marmite. Toutefois, cette coutume n'est applicable qu'à la coupe de cheveux en vue de la pureté; mais pour une coupe faite par suite d'impureté, on ne les met pas sous la marmite. Selon R. Méir, en tous cas on met les cheveux sous la marmite, sauf seulement en cas d'une impureté pour laquelle on s'est rasé hors du Temple.

R. Josué b. Lévi dit (§ 7) : Comme il est écrit (ibid. 17) : *du bélier « il fera » un sacrifice pacifique*, le terme *faire* (superflu) indique que l'offre des divers sacrifices doit précéder une action importante (de se raser). Mais, objecta R. Hïnena devant R. Mena, puisqu'il est écrit (ibid.) : *le cohen fera* (apprêtera) *l'offre de farine et la libation*, est-ce à dire aussi que ces deux opérations doivent précéder le sacrifice pacifique, au lieu de l'accompagner ? Quel est donc, en somme, le sens de l'expression « il fera » ? Elle signifie, dit R. Hïnena au nom de R. Josué b. Lévi, que si le Nazir s'est rasé après l'offre d'un seul des trois sacrifices, c'est un *acte permis*¹. — R. Zeira demanda devant R. Mena : d'après quel docteur a-t-il été enseigné que « tous les sacrifices d'expiation prescrits par la loi précèdent les sacrifices de délit² » ? (N'est-ce pas l'avis exclusif de R. Eléazar dans notre Mischnâ, disant qu'en tous cas le sacrifice d'expiation précède les autres ?) Ledit enseignement, réplique R. Eléazar, répond à l'avis unanime de tous (par déduction d'un verset; seulement ici R. Juda est d'un avis contraire).

Les compagnons d'étude avaient supposé d'abord que l'expression « sans désigner » (§ 8) se rapporte au moment où le Nazir entre dans le temple; mais qu'à la maison, la désignation avait été faite (sous peine de les intervertir à volonté). Plus tard, ils renoncèrent à cette hypothèse et dirent qu'il s'agit même du cas où nulle désignation n'a été faite non plus à la maison; parce qu'à l'égard des animaux on n'applique pas en principe la règle de l'indétermination³ (sa nature même spécifie sa destination). — R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab que les cheveux coupés de la tête du Nazir (pour être brûlés sous la marmite) seront d'abord trempés dans le jus de ce sacrifice, parce qu'il est dit (ibid. 18) : *Il les placera sur le feu qui est sous le sacrifice pacifique*; il faut donc brûler en même temps une parcelle (extraite) du sacrifice. On a enseigné⁴ : On envoie de tout au feu sous la marmite, sauf pour le Nazir devenu impur à l'intérieur de l'enceinte de la capitale (dont on enterre les cheveux, au lieu de les brûler). Pour le Nazir devenu impur à l'intérieur même

1. Le devoir de la pureté est déclaré accompli. 2. Tr. *Zebahim*, X, 5. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4. 4. Tossetta à ce traité, ch. 4.

du Temple, on brûlera les cheveux sous la marmite du sacrifice de délit, selon l'avis de R. Méir ; mais R. Juda dit : le Nazir pur les porte au feu, soit au Temple, soit au dehors ; tandis que celui qui avait été impur, en aucun cas, ni au Temple, ni à l'intérieur, ne les brûlera pas ; enfin, selon les autres sages, celui qui est impur au temple, ou celui qui est pur à l'intérieur de la capitale, ne les apportera pas là ; seul, celui qui se fait raser à l'état pur (au Temple) placera les cheveux coupés sous la marmite. Comme il est écrit (ibid. 13) : *A l'entrée de la tente d'assignation*, les rabbins en concluent que le Nazir devra être alors digne d'y entrer (pur) et près de là ; selon R. Méir au contraire, il suffira qu'il soit digne (pur), sans être auprès (se fût-il rasé au dehors), ou près de là, sans être encore pur (dans l'un ou l'autre cas, il y fera brûler ses cheveux).

9. Si l'on a cuit ou bouilli le sacrifice pacifique, le cohen prélèvera sur le bélier l'épaule cuite ¹, une pièce de pain azyme du panier et un flan sans levain ; puis il les replace sur les paumes du Nazir et les agite ; après quoi, il est permis au Nazir de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. R. Simon dit ² : dès qu'avec le sang d'une des victimes le Nazir a été aspergé, il peut boire du vin et se rendre impur pour les morts.

— ³. Comme il est écrit (ibid. 19) ; *Le Cohen prélèvera l'épaule cuite sur le bélier*, est-ce à dire que si elle est cuite à part, il peut aussi la prendre ? Non, parce qu'il est dit : « *du bélier* » (l'adhérence semble exigible) ; mais comme, d'autre part, le cohen doit la prendre, il découpera l'épaule, de telle façon qu'elle soit à peine adhérente de l'épaisseur d'un cheveu, que la partie sacrée ne puisse rien absorber du reste du bélier qui est profane, ni celle-ci de ce qui est sacré. — ⁴.

Rab dit : à défaut de l'agitation des prélèvements sacerdotaux par le cohen (ibid. 20), le dégagement du Nazir de son état consacré n'est pas effectué. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on déduit de l'expression biblique « la loi du Nazir » (ibid.), que l'état du dernier sera à l'avenir le même, soit que l'agitation ait eu lieu, soit qu'il n'y ait pas de quoi l'effectuer ? (Cela ne prouve-t-il pas que ce détail n'est pas indispensable) ? Rab parle du cas où le Nazir a les moyens d'offrir les parts dues au cohen (tandis que l'enseignement précité parle du cas où il n'a pas de quoi). On a de même enseigné : pour ce qui est digne d'être agité, ce détail cérémonial est indispensable ; mais pour ce qui est inapte à l'agitation, ce détail n'est pas indispensable. Samuel dit : lorsqu'à défaut de cheveux on ne s'est pas rasé à la fin de la période d'abstinence, on n'est pas dégagé du Naziréat, comme l'agitation des parts sacerdotales est exigible, ou comme pour la purification définitive d'un lépreux guéri, il est

1. V. Nombres, VI, 13. 2. V. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 30). 3. En tête est une page déjà traduite au tr. *'Eroubin*, III, 1 bis (t. IV, p. 223). 4. Suit un long passage déjà traduit au tr. *'Orla*, I, 4 (t. III, pp. 324-5).

indispensable d'oindre d'huile agitée l'orteil. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'en vertu de l'expression biblique « la loi du lépreux » (Lévitique, XIV, 2) il est entendu que le lépreux guéri sera désormais pur, soit qu'il ait des orteils; soit qu'il n'en ait pas (ce qui implique l'impossibilité de cette onction)? Samuel justifie cet enseignement, d'après l'opinion de R. Eleazar, qui dit : à défaut d'orteils, ont met l'huile à leur emplacement (au bout du pied).

10. Si en offrant une des victimes, le Nazir s'est rasé, et il se trouve que ce sacrifice est rejeté (pour une cause quelconque), cette coupe de cheveux est non avenue, et aucune offrande ne compte comme telle. Ainsi, lorsque le Nazir s'est rasé en offrant le sacrifice d'expiation, mais sans le présenter en vue de sa destination spéciale, puis le Nazir a offert les autres sacrifices en vue de leur destination réelle, la coupe des cheveux est non avenue, et aucune des trois offrandes ne compte comme telle. De même, en se rasant lors de l'offre de l'holocauste ou du sacrifice pacifique, dont l'un n'a pas été offert en vue de son objet spécial (du Naziréat), puis le reste des offrandes a été régulièrement présenté, la coupe des cheveux est nulle, et aucune offre n'est agréée. R. Simon dit : le sacrifice seul qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur. Si le Nazir s'est fait raser pour les 3 offrandes dont une seule se trouve valable, la coupe de cheveux est tenue pour valable, et il faudra seulement renouveler les 2 autres sacrifices rejetés.

11. Si un Nazir, après avoir été aspergé du sang d'une des victimes devient impur aussitôt après, selon R. Eliézer, tout l'ordre des offrandes se trouve renversé par ce fait². Selon les autres sages, il devra offrir les autres sacrifices non encore apportés, puis il sera pur. A l'appui de leur avis, ils racontèrent le fait survenu à Miriam de Tadmor³ : On l'avait aspergée du sang d'une des victimes ; et comme on vint lui dire à ce moment que sa fille était dangereusement malade, Miriam s'y rendit aussitôt et la trouva morte : « Il suffit, dirent les sages (informés de ce fait), qu'elle offre le reste des sacrifices qu'elle doit, puis elle sera pure. »

Lorsque R. Simon dit que « les autres sacrifices conservent leur valeur », ils servent au Nazir, ainsi qu'à valider la coupe de ses cheveux ; car si ces offrandes ne comportaient pas cette double valeur, les propres sacrifices du Nazir n'auraient pas non plus d'effet sur son état. R. Yoḥanan demanda : d'après l'avis de R. Simon, est-il permis au Nazir de se raser pour le fait d'avoir offert des sacrifices pacifiques volontaires? Ce n'est pas une question à poser, puisqu'aux termes de la Mischnâ, « R. Simon dit : le sacrifice seul

1. Cf. tr. *Nega'im*, XIV, 9. 2. Après être redevenu libre, le Nazir devra renouveler tous ses sacrifices, afin d'être libéré du Naziréat. 3. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224.

qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur ». Or, si même le Nazir a égorgé ces victimes, elles représentent au moins des sacrifices pacifiques volontaires; cela prouve donc qu'il est permis de se raser à la suite de telles offrandes volontaires, d'après l'avis de R. Simon. R. Yossé b. Aboun dit que R. Yoḥanan n'a pas posé une telle question, mais entre celui-ci et R. Ada b. Aḥa, il y a discussion à ce sujet : selon R. Ada b. Aḥa, la question susdite a été posée; selon R. Yoḥanan, il est évident que R. Simon est d'avis d'autoriser en ce cas le Nazir à se raser. — Est-ce que R. Eliézer n'est pas en contradiction avec lui-même? Il dit plus haut (III, 4) que l'arrivée d'une impureté ruine une période de trente jours qui devra être renouvelée, tandis qu'ici il dit que tout l'ordre se trouve renversé par ce fait? C'est que, répondit R. Yoḥanan, il s'agit de renverser « tout l'ordre des sacrifices » (non la période d'abstinence). Il est évident que si (lors de l'aspersion) le Nazir n'était pas impur, l'homme sera tenu pour dégagé par l'offrande valable (et l'acte de se raser sera valable); pourquoi n'en serait-il pas de même à l'inverse, si le sacrifice offert à l'état pur est approprié, puis le Nazir est devenu impur? (l'offrande devrait rester valable). C'est l'avis de R. Eliézer, répliqua R. Ḥinena; or, ce rabbi est un disciple de Schammaï¹, comme il a été enseigné²: Si un Nazir est chauve, il faut cependant, selon l'école de Schammaï, lui passer sur la tête un rasoir³; selon l'école de Hillel, il en sera dispensé. Voici, en effet, comment il faut rectifier les termes de la Mischnà: « Il sera pur, puis offrira le reste des sacrifices »; de même, il faut rectifier la fin: « elle sera pure, puis offrira le reste des sacrifices. »

CHAPITRE VII

1. Ni le grand-prêtre, ni le Nazir ne peuvent se rendre impurs pour enterrer un de leurs proches parents, mais ils le peuvent si c'est un acte de piété pour le défunt (si personne autre ne l'enterre). Lorsque tous deux voyagent ensemble⁴, et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, selon R. Eliézer, le grand-prêtre seul devra se rendre impur, non le Nazir; selon les autres sages, le Nazir se rendra impur, non le grand-prêtre. Voici l'argumentation de R. Eliézer: le grand-prêtre pourra de préférence se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il n'est pas contraint d'offrir un sacrifice, tandis que le Nazir ne doit pas se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il est astreint au sacrifice. Au contraire, lui répliquèrent les autres sages, il vaut mieux laisser le Nazir devenir impur, parce que sa sainteté n'est pas éternelle, plutôt que de laisser devenir impur le grand-prêtre dont la sainteté est immuable.

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XIII, 8 (t. VII, p. 185). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1.
3. Malgré l'inutilité d'un tel acte, il est indispensable, comme ici pour les sacrifices. 4. V. ci-dessus, VI, 7.

A quel cas doit-on rapporter ce verset (Lévitique, XXI, 11) : *Il (le grand pontife) ne doit s'approcher d'aucun corps mort* ? Ce verset ne saurait avoir en vue les parents éloignés¹, puisque ce contact est interdit au grand-prêtre aussi bien qu'à un simple cohen ? C'est donc qu'en vertu de ces termes, il est défendu au grand-prêtre de se rendre impur même pour les proches. Mais comment admettre que le verset précité, « de tout corps mort », ait seulement pour but d'exclure les proches, lorsque, d'autre part, il est dit aussitôt après : « il ne devra pas se rendre impur même pour son père, ou sa mère » ? Cette déduction relative aux proches, répond R. Hija b. Gamda, est évidente ; sans quoi, un interdit général viendrait inutilement à la suite d'un autre interdit semblable dans le texte biblique ; ce verset donc s'applique aux proches, et de ce que la suite spécifie l'interdit pour « le père ou pour la mère », on déduit qu'il est permis par exception de se rendre impur « par acte de piété pour le défunt » (isolé). Selon d'autres, cette permission spéciale est déduite de ce qu'il est dit (ibid. 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, lui qui est un maître parmi les siens* ; or, pour « les siens » (pour ceux dont la sépulture est assurée), il ne devra pas se rendre impur, mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres encore, cette permission spéciale est déduite de l'expression *pour se profaner* (ibid.) : le grand pontife ne devra pas « se profaner » inutilement (lorsque d'autres personnes enterrent le mort), mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres enfin, cette permission spéciale est déduite du verset (Deutéron. XXI, 23) : *Tu devras l'enterrer, car un pendu est une chose offensante pour Dieu* ; or, celui qui est averti d'avoir à tenir compte de la malédiction de Dieu (tel que le grand pontife) est aussi avisé de prendre soin par piété d'un défunt abandonné ; celui-là seul qui n'est pas l'objet de l'avertissement au sujet de la malédiction divine (le simple particulier) ne reçoit pas d'avis d'exercer sa piété sur un mort abandonné. Mais, fut-il objecté, puisque les idôlâtres sont aussi compris parmi ceux qui sont sujets à l'avertissement de la malédiction divine³, pourquoi n'est-il pas imposé à tous les Noahites d'observer cet acte de piété ? Le verset parle seulement des condamnés à la *pendaison* (strangulation, ou même lapidation, toutes pénalités capitales à subir par les juifs), tandis que les païens condamnés meurent par l'épée (décapitation).

On sait par le terme *enterrer* (exprimé au verset précité) que c'est un précepte affirmatif d'enterrer celui qui a subi la peine capitale ; mais d'où sait-on de plus qu'il faut aussi enterrer l'épée qui a servi à décapiter, ou le bois qui a servi à la pendaison, ou l'étoffe qui a servi à la strangulation ? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Tu devras l'enterrer*, et pour que l'on ne suppose pas qu'il s'agit seulement d'enterrer le corps, le terme redondant est applica-

1. Voir Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 10. 2. Voir une longue note grammaticale par M. le gr. R. Wogue à sa traduction de ce verset. 3. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 45b.

ble au devoir d'enterrer en même temps le bois du supplice, ou les pierres de la lapidation. A cet effet, on creusera un trou ayant au moins trois palmes de profondeur, afin que la charrue (passant un jour sur le même terrain) ne découvre pas ces instruments de supplice. De la même expression « tu enterreras », on conclut aussi qu'il faut enterrer le corps entier, non en partie; si donc on a laissé une parcelle à découvert l'acte est nul. Enfin, on déduit de ce verset que l'on considère comme un mort digne d'un acte de piété, un cadavre dont la tête et la majeure partie du corps sont présents. R. Yassa a enseigné devant R. Yoḥanan : comme l'homme (le cohen) peut se rendre impur pour accomplir l'acte de piété d'ensevelir un cadavre abandonné, de même l'homme se rendra impur s'il s'agit d'enterrer dans telles conditions un membre à part. Mais, lui dit R. Yoḥanan, en est-il bien ainsi? (N'a-t-on pas dit que l'acte de piété est seulement applicable au mort dont la majeure partie est présente?) On peut expliquer l'avis de R. Yassa, répondit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, en disant qu'il s'agit du cas où, après être devenu impur une première fois par un cadavre abandonné, on trouve un membre abandonné; on devra l'ensevelir aussi. On a enseigné que R. Yossé dit ¹ : On ne devra pas se rendre impur pour un membre (de la chair) détaché de son père encore en vie (par suite d'une ablation chirurgicale); mais il le faudra pour un ossement provenant de son père décédé, fût-ce de la grandeur d'un grain d'orge. Selon R. Juda, au contraire, comme l'homme se rendra impur pour un ossement grand comme un grain d'orge provenant de son père décédé, de même il se rendra impur pour un fragment de chair détaché de son père vivant. Ainsi, il est arrivé à Yossé b. Paxos ² d'avoir au pied une tumeur, νομή; un médecin dut venir la couper. R. Yassa lui dit : « Lorsque tu l'auras détachée au point qu'il n'y ait plus qu'une adhérence de l'épaisseur d'un cheveu, tu m'avertiras. » Le médecin agit en conséquence et avisa Yassa au moment convenu. Celui-ci appela son fils Neḥonia et lui dit : « Mon fils, jusqu'à présent c'était ton devoir filial de m'assister pendant cette opération; mais à partir de ce moment, sors; car un cohen ne doit pas se rendre impur par la présence d'un fragment de membre détaché de son père vivant ». Lorsque ce fait arriva à la connaissance des sages, ils s'écrièrent qu'il faut lui appliquer ce verset (Ecclésiaste, VII, 15) : *Il existe tel juste qui se perd en sa justice* ³, dans ce sens : le juste se perd, et la justice s'en va avec lui. — On nomme un cadavre « abandonné, qu'il faut ensevelir par piété » (fût-on grand-prêtre), lorsqu'à sa vue on appelle du monde à l'aide, et nul habitant ne vous répond, ni survient. Si des habitants arrivent, le grand-prêtre devra aussitôt s'abstenir. Jusqu'à quel nombre devra s'étendre celui des gens présents, pour qu'il soit interdit au grand-prêtre

1. V. Sifra, section *Emor*, commencement. 2. Un cohen. V. tr. *Semahoth*, ch. 5. 3. Tout en perdant de ses forces par l'opération, le père avait encore la force d'instruire son fils. Le sens ordinaire est : « Tel juste périt nonobstant sa justice. »

d'ensevelir ce mort ? Lorsqu'il y a les porteurs de la bière, leurs remplaçants et les suppléants de ces derniers, à condition que l'on n'ait plus besoin du grand-prêtre ; mais si l'on a besoin de lui, il ne devra pas se retirer. Toutefois, il est vrai que son concours est exigible lorsque ce mort est inconnu ; mais si ce dernier est connu, le grand-prêtre ne devra pas l'ensevelir (ce soin incombera à d'autres proches du défunt). C'est vrai encore lorsque ce mort ne mérite pas tant d'honneurs (même de la part du grand-prêtre) ; mais lorsque le décédé mérite les honneurs de tous, il n'y a aucune limite. Ainsi, pour rendre les honneurs suprêmes au *Naci* (chef de la captivité), tous doivent prendre part à la cérémonie funèbre — 1.

Si l'on trouve un cadavre abandonné, que par piété chacun doit enterrer, on doit aussitôt se mettre à l'œuvre et l'enterrer à la place qu'il occupe. Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'on a trouvé ce cadavre hors de la limite sabbatique d'une ville ; mais si c'est à l'intérieur de cette limite, on devra apporter ce cadavre au cimetière et l'y enterrer. R. Akiba raconte quelle a été la cause première pour laquelle il s'est mis à servir les sages 2 : « Un jour, me trouvant sur la grande route, j'ai vu un cadavre abandonné ; je l'ai transporté pendant un espace de quatre milles, jusqu'à ce qu'arrivé au cimetière j'aie pu enfin l'enterrer. En rencontrant R. Eliézer et R. Josué, je leur dis ce qui s'était passé. Pour chaque pas que tu as accompli inutilement, me répondirent-ils, tu t'es rendu pour ainsi dire aussi coupable qu'un assassin (de n'avoir pas enterré ce mort sur place). Je me suis alors écrié : si au moment où j'avais l'intention de bien faire je me suis rendu coupable, combien dois-je l'être lorsque je ne me suis pas appliqué à bien faire ! Depuis ce moment, je n'ai plus négligé d'écouter les enseignements des savants ». R. Akiba aussi a formulé le même principe en ces termes : Celui qui ne sert pas les sages (ne suit pas leur cours) est passible de la peine de mort.

Un cadavre abandonné acquiert la place qu'il occupe (comme sépulture) dans un rayon de quatre coudées, fût-ce dans un champ entièrement consacré à du saffran, *κρόκος* ; car à cette condition, Josué a remis la Terre-Sainte en partage aux Israélites 3. Toutefois, cette prise de possession est seulement vraie lorsqu'un cadavre se trouve abandonné dans un champ ; mais si c'est sur une grande route, on l'enterrera, soit à droite, soit à gauche de la route. Si d'un côté il y a un champ en friche, et de l'autre un champ labourable, on l'enterrera dans le champ en friche (sans causer de préjudice) ; s'il faut choisir entre un champ labourable et un autre déjà ensemencé, on l'enterrera dans le premier ; s'il faut choisir entre un champ contenant de la vigne et un autre semé de blé, on l'enterrera dans le champ ensemencé (de valeur moindre) ; enfin, s'il faut choisir entre une vigne et un potager, selon les uns, on enterrera ce cadavre dans le champ planté de vigne ; selon d'autres, on l'enterrera dans un

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, pp. 58-9), sauf une intervention sans importance. 2. Tr. *Semahoth*, ch. IV, § 34 ; tr. *Derekh erez Zouta*, ch. 8. 3. V. B., tr. *Bava qamma*, f. 81b.

potager. La première opinion, disant de l'enterrer dans la vigne et non au potager, formule cet avis, de crainte que la jonction des branches d'arbres forme comme une tente au-dessus du cadavre (et rende l'espace impur). L'opinion contraire est d'avis d'enterrer ce cadavre au potager, non dans la vigne, éprouvant plutôt la crainte qu'au moment de la vendange, par suite du dépôt de paniers avec raisins, il y ait une propagation d'impureté par les fruits humides. En cas d'interversion (si l'on a enseveli le mort dans le champ à préserver), R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'on transgresserait la prescription négative (Deutéron. XXI, 23), *de ne pas rendre le sol impur*. Si les deux champs (voisins du mort) sont en friche, ou tous deux labourables, ou tous deux ensemencés, on pourra ensevelir le mort dans n'importe lequel des deux. Si un cohen et un lévite trouvent ensemble un tel mort, le lévite seul devra se rendre impur ; si un lévite et un simple israélite le voient ensemble, l'israélite seul fera l'enterrement. Mais au point de vue de la pureté, ne sont-ils pas égaux ? Il s'agit, dit R. Abin, du moment où le lévite va prendre son service au temple ¹.

Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eliézer ², que si un grand-prêtre en même temps qu'un Nazir trouvent un tel mort, le Nazir seul devra se rendre impur, et non le grand-prêtre (dont le degré de sainteté est supérieur) ; par contre, il y a désaccord entre eux lorsqu'un simple Cohen et un Nazir trouvent un tel mort (en ce cas, R. Eliézer prescrit que le Cohen se rend impur, non le Nazir ; selon les autres sages au contraire, le Nazir se rendra impur, non le Cohen). Pourquoi les autres sages attribuent-ils une sainteté supérieure au Cohen en raison de sa naissance ? Ne peut-il pas arriver qu'il se trouve un Nazir voué à l'abstinence par son père dès le sein maternel ? C'est que, pour le Cohen, il y a consécration de par la Loi, tandis que pour le Nazir c'est une désignation humaine. R. Houna dit au nom de R. Joseph : L'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Eliézer est conforme à celui de l'école de Schammaï, qui a dit ³ : lorsqu'il se présente concurremment un cas de fréquence et un cas de sainteté, c'est le cas de la fréquence qui prédomine ; de même ici, R. Eliézer dit que l'on se trouve en présence d'un cas fréquent (celui du Nazir, qui peut exister chez tous, soit de simples israélites, soit des cohanims), et d'un cas de sainteté (le représentant de race sacerdotale) ; par conséquent, le cas le plus fréquent aura la prééminence (et le Nazir ne devra pas se rendre impur). — Si des deux personnes qui trouvent un tel mort, l'un est un Nazir voué à une abstinence de trente jours, et l'autre l'est pour cent jours, le premier seul devra se rendre impur, non le second ; si des deux personnes, l'une a fait vœu de s'abstenir cent jours et l'autre a prononcé des vœux à perpétuité, le premier seul devra se rendre impur, non le second. Si, des deux personnes, l'une est consacrée pour toujours et l'autre l'est pour un

1. Cf. J., tr. *Horaïoth*, III, 7 (l. 48b). 2. C'est l'opinion d'une Braïtha, opposée à notre Mischnâ. 3. Cf. J., tr. *Berakhoth*, VIII, 1 ; tr. *Pesahim*, X, 2 ; tr. *Yoma*, VII, 2 ; tr. *Taanith*, IV, 2.

grand nombre de fois (ce qui, au fond, revient au même) : selon les uns, celui qui est consacré à perpétuité devra seul se rendre impur ; selon d'autres, le second qui a contracté beaucoup d'engagements se rendra seul impur. La première opinion, disant que le Nazir à perpétuité devra de préférence se rendre impur, a pour motif que le compagnon engagé pour un grand nombre de fois offre le plus souvent ses sacrifices (et il comporte, par suite, un degré supérieur de sainteté) ; la seconde, disant que le Nazir maintes fois engagé devra seul se rendre impur, a pour motif que l'autre Nazir engagé à perpétuité se fait raser plus souvent (et sa sainteté en est d'autant plus élevée). En cas d'interversion des rangs déterminés, on lui appliquera ce qu'a dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, que c'est transgresser un précepte négatif (*ibid.*), *de ne pas rendre le sol impur* (applicable aussi aux hommes).

2. Pour les impuretés suivantes, le Nazir devra se raser les cheveux : pour un mort, ou pour l'équivalent d'une olive d'un mort, ou pour une partie molle (en décomposition) d'un corps équivalent à une olive, ou pour une cuillerée pleine de cendres d'un mort, pour une épine dorsale, ou pour un crâne, ou pour un membre de mort, ou pour un membre d'un être vivant sur lequel il y a suffisamment de chair, ou pour un demi cab d'os, ou pour un demi loug de sang, soit en touchant un de ces objets, soit en les portant, soit en se trouvant sous la même tente ¹, ou en touchant un os de la grandeur d'un grain d'orge, ou en le portant. En tous ces cas, le Nazir se rase, puis se fait asperger aux 3^e et 7^e jours, l'ordre des jours déjà observés se trouvera renversé par ce fait ; la période ne recommencera qu'après la pureté et après l'apport des sacrifices.

Un vieillard demanda à R. Yoḥanan : Si un fragment de cadavre équivalent à la grandeur d'une olive rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur (Pourquoi donc le texte mischnique parle-t-il des deux) ? C'est dit, répond R. Yoḥanan, pour englober dans la même règle un avorton, qui, tout en étant un corps entier, est parfois plus petit qu'une olive. Le vieillard adressa ensuite une autre demande : Si un membre isolé d'un cadavre rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur ? On a voulu par là, répondit R. Yoḥanan, étendre la règle à l'avorton dont les membres ne sont pas encore solidifiés (car, en raison de leur mollesse, ils ne portent pas encore le nom de membres). Quoi ! s'écria R. Yossé, ce vieillard est-il si peu instruit qu'il ne sache pas poser des questions ? Du moment qu'il a posé la première question, qui a été résolue, il n'aurait pas dû poser la seconde question (résolue de même). Ou bien encore, s'il a voulu poser deux questions, il aurait dû commencer par la seconde, puis passer à la première. Les disciples de R. Yossé b. Ḥalafta formulèrent seulement la seconde question, non la première ; car, dès que le premier point fut résolu, en disant qu'il peut

1. V. tr. *Edouyoth*, VI, 3.

y avoir un mort inférieur à la grandeur d'une olive, il devint non moins certain de résoudre la seconde question, en notant qu'il peut y avoir tel mort dont les membres n'ont pas encore été consolidés (tel que l'avorton). R. Mena dit à R. Hiskia : tu te souviens que R. Jacob b. Aha a occupé la chaire ici (dans cette salle d'étude), et les deux questions ont été soulevées par ledit vieillard au sujet de l'impureté communicable par le séjour sous une même tente¹ ; or, dans quel but s'était-il informé ? N'était-ce pas pour qu'en conséquence le Nazir doive se raser ? On peut aussi déduire la corrélation des sujets, de ce que R. Yoḥanan a dit : J'avais d'abord cru qu'un avorton ne donne pas l'impureté légalement ; mais, de ce que pour eux la mère en couches est tenue d'observer les jours de pureté² (comme pour un enfant né viable), cela prouve que la présence d'un avorton mort donne une impureté légale. — On a enseigné que R. Simon b. Yoḥai dit : On a dit qu'un fragment de reptile de la grandeur d'une lentille suffit à rendre impur, parce que c'est la mesure qu'il a en naissant. R. Judan demanda : Pourquoi alors un mort ne rend-il pas impur même en étant inférieur à la grandeur d'une olive, comme R. Yoḥanan a dit d'englober dans cette mesure l'avorton inférieur à une olive, de même que pour une bête morte le fragment rend impur s'il a la taille d'une fève, selon l'avis de R. Ḥanina qui dit avoir vu un avorton de veau de la forme d'une fève dans l'ovule ? D'où vient cette opinion ? J'énonce là de simples explications³ ; à toi de les interpréter, et tu seras récompensé.

Qu'appelle-t-on partie molle ? La chair d'un cadavre qui s'affaisse (tombe en décomposition), ou l'humeur (sérosité) qui s'en écoule et devient solide. Est-ce à dire qu'une telle chair, aussi longtemps qu'elle est encore dissoute, ne rend pas impur ? R. Ḥanina n'a-t-il pas dit au nom de R. Ḥelbo que si l'on a fait fondre (dissoudre) un morceau d'un mort, on devient impur à ce contact, mais si l'on fait le même acte après avoir coupé le mort en petites parts (inférieures à une olive), on reste pur ? R. Judan et R. Yossé justifient diversement cet enseignement : d'après l'un, le fait de la solidification se rapporte seulement à

1. Voir tr. *Oholoth*, II, 1. 2. Cf. tr. *Nidda*, III, 5. 3. C'est la réponse de R. Simon b. Yoḥai, dit le *Pné-Mosché*. Dans les notes marginales sur ce passage écrites par Lonzano (éditées par S. Buber dans le recueil *Haassif*, an II, 1885, p. 326), ce talmudiste s'étonne de l'interprétation, vraiment hardie pour son temps, qu'en donne l'auteur des *Schilté ha-Guiborim*, qui a lu *Amouna* au lieu d'*Amina* dans le texte, et s'exprime ainsi (p. 97) à ce propos : « Est-ce que les explications midraschiques forment un « article de foi » ? Il résulte donc de là que nos sages n'ont pas prétendu énoncer le *Midrasch* (les interprétations d'exégèse) comme un sujet de croyance, ou un principe de foi ; c'est seulement une des nombreuses manières d'expliquer la Bible et ses difficultés. » Lonzano cherche, sans trop y réussir, à amender cette observation, et le super-commentaire de M. Buber, tout en insistant sur les détails de lecture d'un mot douteux, ne fait que corroborer implicitement le sens général, contre lequel il semble vouloir entrer en lutte, rappelant en passant la leçon confirmative *Amina*, donnée par De' Rossi, dans son *Meor 'Enaïm*, ch. XV, qui se retrouve en effet dans les bonnes éditions, depuis celle de Venise jusqu'à celle de Jitomir.

la sérosité qui découle du cadavre, non au corps ; d'après l'autre, comme en raison de l'état liquide l'humeur ne peut se mesurer, on suppose la solidification pour savoir s'il y a cette grandeur d'une olive ; mais dès que l'on sait estimer cette quantité, il y aura propagation d'impureté même pour l'humeur à l'état de solution. On a enseigné¹ : Selon R. Yossé, la chair d'un cadavre desséché, qui tout en étant maintes fois trempé dans un liquide ne reprend pas son aspect primitif, ne communique pas d'impureté. Pourquoi R. Yossé professe-t-il cet avis (opposé à celui de autres sages)? N'est-ce pas par déduction de la règle à l'égard de la bête morte², que l'on connaît la loi de l'impureté par contact d'un mort ; or, comme pour la bête morte le fragment une fois desséché ne donne plus de l'impureté, il en sera de même du fragment d'un mort desséché. R. Amé demanda : puisqu'il est tenu compte de l'analogie avec la bête morte, aussi bien que cette dernière même lorsqu'elle commence à sentir mauvais ne communique pas d'impureté, lorsqu'un cadavre humain sent mauvais il ne rend pas non plus impur ? Et faut-il en conclure que, selon R. Yossé, la chair en décomposition n'est pas un cas d'impureté ? Non, car on trouve un enseignement qui dit expressément qu'en ce cas, selon R. Yossé, il y a propagation d'impureté (et l'analogie ne porte pas sur ce point). Les compagnons d'étude objectèrent ensuite devant R. Yossé : puisque pour la bête morte il ne saurait être question de pourriture³, ne devrait-on pas (par analogie) s'exprimer de même au sujet d'un cadavre humain ? C'est que, fut-il répondu, R. Yossé n'établit pas d'analogie entre la bête morte et le cadavre humain pour les ossements, mais seulement au sujet de la chair ; or, pour la chair il n'y a pas de « pourriture », comme elle existe à l'égard des ossements, puisqu'il est dit (Proverbes, XIV, 30) : *la jalousie est la « pourriture » des os*. R. Yanai dit de conclure des mots (Nombres, XIX, 18), *ou s'il a touché à un tombeau*, que si même on a touché la tombe d'Adam le premier homme, on devient impur à ce contact. Les compagnons d'étude disent d'interpréter les mots bibliques précités, en retournant les lettres du mot *qéber* (tombe) pour les lire : *réqeb* (pourriture), afin d'établir l'analogie entre ces deux idées et conclure à l'égalité d'interdit. En effet, Bar-Qappara a enseigné : soit par l'une, soit par l'autre, on devient impur. R. Judan b. Pazi dit : le Seigneur [béni soit-il] a pris une pelletée de terre à l'emplacement sur lequel devait figurer plus tard l'autel du Temple, et avec elle créa le premier homme, en s'écriant : Puisse l'homme, en étant créé à l'aide de ce sol qui sera plus tard consacré, y trouver un appui moral. C'est pourquoi il est dit (Genèse, II, 7) : *L'éternel Dieu forma l'homme en prenant de la poussière de « la terre »* (cette dernière, ainsi déterminée, doit faire allusion à un sol spécial) ; et d'autre part il est dit (Exode, XX, 21) : *Tu m'érigeras un autel en terre*. Or,

1. Tr. *Nidda*, VII, 1. 2. V. Siffri, section *Houqath*, n° 127 et 130. 3. Ce terme n'est applicable qu'à l'homme, dit le commentaire *Pné-Mosché*. 4. Cf. *Midrasch Rabba* sur Genèse, ch. 14.

comme dans ce dernier texte biblique il y a corrélation entre la terre et l'autel, il faut aussi la supposer dans le premier des versets précités.

Il est écrit aussi (Genèse, VI, 3) : *Ses jours étaient de cent vingt ans* ; cependant, puisqu'Adam a vécu près de mille ans, comment la Bible dit-elle que « ses jours étaient de cent vingt ans » ? C'est une allusion à ce fait qu'au bout de 120 ans de sépulture, la dépouille mortelle d'Adam se trouvait réduite par la décomposition à une pelletée. Mais, fut-il objecté (contre l'adoption d'une telle mesure), est-ce qu'au bout de 120 ans de sépulture du géant Og, roi de Basan, aussi bien que d'un enfant âgé d'un jour¹, la dépouille mortelle sera réduite à la même mesure uniforme d'une pelletée ? (Cette objection reste sans réponse). La mesure à laquelle est réduite le corps décomposé peut tenir dans l'espace compris entre la naissance des doigts et leur extrémité ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, c'est la mesure d'une grande main pleine. R. Zeira ou R. Hija au nom de R. Méir montrait lui-même quelle était la mesure admise par R. Méir (la grandeur des doigts), et quelle était la mesure admise par les autres sages (la main pleine).

Quel est le mort qui représente (sans mélange) sa dépouille réduite par la décomposition (et rende impur) ? Celui qui a été enterré nu² dans une bière de marbre, ou mis sur un dallage de pierres, ou sur une planche (tabula) de marbre ; mais s'il a été enterré avec son vêtement dans une bière de bois, ou sur une tablette de bois, ce n'est pas là une réduction seule du corps (rendant impur), mais une addition de terre sépulcrale, et il faut par conséquent un peu plus que ladite mesure. R. Yoḥanan dit : dès qu'un corps étranger, si petit qu'il soit, a été enterré en même temps, il n'a pas le caractère contaminant du corps réduit. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Lorsque deux cadavres ont été enterrés l'un à côté de l'autre, ils sont considérés comme ayant apporté un mélange étranger de l'un à l'autre ; car, en tous cas, on ne saurait affirmer que l'un a reçu une partie de mélange, non l'autre (et, par conséquent, ils ne rendent pas impur par leur contact). Mais, objecta R. Aba b. Nathan à R. Yassa, suppose le cas où l'on aura apporté une demi-mesure de corps réduit d'un mort, et autant de corps réduit d'un autre, qu'ensuite l'on a réunies ; cet ensemble n'a-t-il pas le caractère contaminant ? Pendant que R. Yassa réfléchissait à cette objection, il voyait rire R. Aba b. Nathan (de ce que l'objection restait sans solution) ; R. Yassa se fâcha contre son interlocuteur, qui en mourut. Ainsi, s'écria R. Yossa (un homonyme), un savant homme est parti, sans que nous ayons su son avis à cet égard. Quelle est en somme la règle en cas de mélange des restes de deux morts ? (En ce cas n'y a-t-il pas contamination ?) Voici la distinction : pour deux morts couchés côte-à-côte, il n'y a pas de quoi remplir ladite mesure avec la réduction d'un seul corps (en raison du mélange immédiat) ; tandis qu'ici, lorsqu'on a pris deux demi-mesures de deux corps enterrés séparément, il y avait de quoi constituer de chaque côté ladite mesure réglementaire (et, dès lors, il y a pro-

1. Tossefta au tr. *Oholoth*, ch. 2. 2. Ibid,

pagation d'impureté). Si le corps, au moment de l'ensevelissement, avait déjà un pied coupé depuis la cheville et au-dessus (il est défectueux d'un membre), il ne sera pas considéré comme corps réduit (et ne propagera pas d'impureté); mais s'il manque seulement à ce corps la partie du pied depuis la cheville et au-dessous, il conserve le caractère d'un entier (et devient contaminant). Si la plante du pied (détachée d'avance) a été ensevelie avec le corps, elle est considérée comme un élément étranger; si c'est la partie du pied depuis la cheville et au-dessus, ce n'est pas un corps étranger (et il contaminera). Les compagnons d'étude demandèrent en présence de R. Samuel b. Abdima: si l'on considère comme un corps étranger toute parcelle du pied provenant depuis la cheville et au-dessous, même lorsque cette partie n'a pas été détachée du corps, faut-il aussi la considérer comme ayant été découpée d'avance et constituant un mélange étranger? Non, puisqu'elle est adhérente, l'ensemble constitue un corps entier (avec ses conséquences légales). S'il ne manque au corps qu'une partie de membre, le considère-t-on aussi comme défectueux et n'ayant pas le caractère contaminant? On peut conclure qu'il n'a pas ce caractère, puisqu'il est dit: S'il manque une parcelle d'un corps, celui-ci n'a pas le caractère contaminant; il n'entraîne pas la nécessité de déplacer en même temps sa couche de terre (comme c'est l'usage d'ordinaire¹), pas plus que l'on n'observera à son égard la règle « du voisinage des tombes » (en vertu de laquelle on enterre sur place un mort abandonné). R. Yoḥanan demanda: de combien devra être la défectuosité, pour que le corps soit dépourvu du caractère contaminant? Ce sera conforme à ce qui a été enseigné ailleurs²: Une quantité telle, que si on l'enlevait d'un être vivant, celui-ci en mourrait, constitue la défectuosité qui met obstacle à la propagation de l'impureté; la même quantité sera adoptée ici. Mais n'arrive-t-il pas que si l'œsophage est troué, bien qu'il ne manque rien, on ne peut plus vivre? Il faut dire qu'il y a seulement défectuosité réelle lorsqu'il manque un membre, comme il vient d'être dit: Si le pied se trouve avoir été détaché du corps avant l'ensevelissement et qu'il manque depuis la cheville et au-dessus, le corps n'a plus de caractère contaminant; si c'est depuis la cheville et au-dessous, il a ce caractère; lorsque le pied (détaché) a été enterré en même temps, s'il n'est détaché que depuis la cheville et au-dessous, on considère cette plante de pied comme un corps étranger (qui met obstacle à la contamination); mais si c'est depuis la cheville et au-dessus, ce n'est plus un corps étranger.

Est-ce que l'avorton enterré a un caractère contaminant? D'après celui qui est d'avis qu'un quart de *loug* de sang qui se serait écoulé de ce corps rend impur³, le contact même de l'avorton rend certes aussi impur; mais d'après celui qui n'est pas d'avis d'accorder au quart de mesure d'un tel sang le caractère contaminant (savoir selon R. Akiba, l'interlocuteur des autres sages), quelle est la règle pour le contact de l'avorton entier? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit⁴: La poussière provenant des monticules de terre est

1. Ci-après, III, 9. 2. Tr. *Oholoth*, II, 3. 3. Ibid. 4. Tossefta au même

impure ; et pourquoi cela ? Parce que les femmes y enterrent leurs avortons : (c'est donc que ces derniers, à l'état décomposé, communiquent l'impureté). Mais, observa R. Judan, père de R. Mathnia, ne peut-on pas donner pour raison que les lépreux y enterrent les membres gangrenés (détachés de leur corps), et peut-on dire de ces derniers que leur décomposition rend impur ? (Ne vient-il pas d'être dit que les membres isolés n'ont pas ce caractère) ? La raison d'impureté est donc différente : c'est la crainte du contact d'un ossement, fût-il petit comme un grain d'orge (mais l'avorton réduit par la pourriture ne rend plus impur). Mais n'a-t-on pas enseigné² : Si l'on a pris de la poussière d'un tel monticule sur laquelle on a adossé d'autre terre, celle-ci reste pure ? (Est-ce que l'on n'éprouve pas la crainte du contact) ? On peut expliquer cet enseignement (au sujet de l'adossement), en disant qu'il est conforme au suivant, où il est dit : Lorsqu'on a déplacé de la terre du monticule, elle reste impure ; selon R. Simon b. Gamaliel, elle ne l'est plus ailleurs (la question de décomposition n'est pas en cause).

R. Simon b. Eléazar dit (au sujet de l'impureté par la présence de l'épine dorsale, ou du crâne d'un mort) que notre mischnâ est conforme à l'opinion de R. Simon, énoncée dans l'enseignement suivant³ : Lors même que l'épine dorsale, ou le crâne, se trouverait écrasé comme de la bouillie, ou réduit en miettes, l'impureté se propagera, parce que la tombe réunit en réalité ces fragments, et l'homme qui est en contact avec eux se trouve contaminé comme sous une tente déjà impure. La Mischnâ dit ensuite que le Nazir devient impur en présence d'une demi-mesure d'ossements et d'autant de sang (réunis) : c'est l'avis de Eléazar b. Azaria, car on a enseigné⁴ que R. Eléazar dit : En principe, les tribunaux étaient divisés sur cette question, et selon les uns on avait décidé qu'un quart de mesure, soit de sang, soit d'ossement, constitue l'interdit pour toutes sortes de consécration, qu'il s'agisse de celle du Nazir, ou de celle du cohen qui devra manger de l'oblation, ou d'autres saintetés ; selon d'autres, la demi-mesure constitue l'interdit en ce cas ; mais les collègues suivants ont décidé que le quart de la dite mesure constitue l'interdit à l'égard du cohen qui devra consommer de l'oblation ou des saintetés, et la demi-mesure sera interdite au Nazir comme à tous les autres qui se présentent au Temple (et doivent être purs). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de Simon : c'est une tradition apprise de la bouche des prophètes Hagi' et Malakhi, que, pour le Naziréat, la demi-mesure constitue l'interdit.

3. Au contraire, pour la toiture composée de branchages⁵, ou pour les brèches des murs⁶, ou le champ de division (comprenant des os de mort), ou aux pays païens, ou le couvercle, ou les côtés, ou un quart de mesure de sang, ou une tente couvrant la même quantité impure, ou les

traité, ch. 16. 1. Cf. B., tr. *Kethouboth*, fol. 20b. 2. Tossefta, *ibid.* 3. Tossefta, même traité, ch. 2. 4. Tossefta, *ibid.*, ch. 5. 5. S'il se trouve au-dessous un fragment de mort, et le Nazir ignore s'il a passé auprès, ou non. 6. Doute analogue sur la présence d'une impureté.

vases ayant touché le mort, ou pour le temps du compte (les 7 jours après la guérison d'une lèpre), ou ceux de l'achèvement (pour le même mal), en aucun de ces cas le Nazir ne se rase, ni se fait asperger les 3^e et 7^e jours, ni annule les jours précédents de la période d'abstinence. Il recommence aussitôt après à compter la période, sans avoir à offrir le sacrifice de pureté. En vérité, il est dit : les jours d'observance pour gonorrhée d'homme ou de femme, ainsi que ceux pendant lesquels le lépreux sera enfermé, comptent dans le nombre exigible pour un Naziréat.

Dans quel sens faut-il expliquer la déduction contradictoire (énoncée après) à tirer de la présente Mischnâ et de celle qui la précède ? Selon R. Yoḥanan, on adoptera à cet égard l'opinion la moins grave ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire, on adoptera la mesure la plus sévère. On applique une telle déduction au cas où le Nazir se trouve en présence d'un membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, sur lequel il n'y a pas de la chair en quantité notable (dont la présente Mischnâ ne parle pas, tandis que la précédente le cite, si la quantité est suffisante comme cause de rupture d'une période d'abstinence) : selon R. Yoḥanan, de ce que précédemment la présence d'un membre couvert de chair suffisante constitue l'interdit, celui-ci n'existe pas en cas de chair insuffisante ; selon Resch Lakisch, comme le cas de chair insuffisante n'est pas énoncé ici à titre de cas permis, on déclare que c'est aussi une cause d'interdit pour le Nazir. R. Yossé objecta à ce dernier : on sait, pour l'ossement, qu'il propage l'impureté s'il a au moins la grandeur d'un grain d'orge, par déduction de l'expression biblique (Nombres, XIX, 16) : *ou à l'os d'un homme* ; comment donc se fait-il que d'ordinaire on adopte comme mesure minimum le grain d'orge, tandis qu'ici tu prétends qu'une quantité même moindre peut entraîner l'impureté ? C'est que, dit R. Samuel b. Abdimma, ce même verset a aussi le terme « ou à un cadavre », terme général applicable à une parcelle quelconque, par exemple, le membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, qui n'est pas revêtu d'une quantité notable de chair.

R. Yoḥanan dit : bien que l'impureté provenant « d'une toiture de branchage, » ou « de la brèche d'un mur » constitue légalement l'interdit au point que le Cohen atteint de ce contact ne pourra pas manger d'oblation ¹, elle ne fait pas interrompre une période de Naziréat. R. Jérémie objecta : A quel point du vue la dite impureté est-elle un interdit légal pour l'oblation ? Il ne saurait s'agir de brûler cette dernière, puisque la combustion est obligatoire même en cas d'impureté douteuse, par ordre rabbinique ? C'est qu'il s'agit de la pénalité des coups de lanière à encourir au cas où le cohen aurait consommé en cet état. R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie l'enseignement suivant ², qui est en opposition avec l'avis de ce rabbin (et n'impli-

1. Cf. J., tr. *Schebouoth*, II, 1. 2. Cf. ci-après, § 4, fin ; Sifra sur Lévitique, ch. 12.

que pas la dite pénalité) : Pour toute impureté provenant du contact d'un mort, dont la présence cause la rupture du Naziréat, on est condamnable en entrant dans cet état au Temple ; mais si la dite impureté (moins grave) n'a pas la même conséquence de rupture, elle ne provoque pas de culpabilité à l'égard de celui qui entre au Temple en cet état. R. Yoḥanan dit : le Nazir est tenu aussi de se raser (de recommencer la période d'abstinence interrompue) s'il a contracté une impureté par le séjour sous le branchage touffu d'un espace de quatre palmes carrés ¹. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque le Nazir se tient en ayant une main (ou un côté) sous le dit abri contenant l'impureté, et l'autre main placée au dessus, il ne sera pas tenu de se raser (d'interrompre la période et la reprendre plus tard). R. Yossé objecta contre cette opinion : Si le dit abri constitue une tente au point de vue de l'impureté, cette dernière devrait être réelle, même en n'y étant que par un côté ? Si au contraire le dit abri n'englobe pas complètement l'impureté parce qu'on n'est pas en entier au dessous, il ne devrait pas non plus former séparation et ne pas épargner l'impureté au delà ? R. Yoḥanan répond (par analogie) : Si le mort est à la maison, et le Nazir sous un lit, le Nazir est tenu de se raser ; à plus forte raison est-il tenu de se raser lorsqu'il se trouve dans la maison, et le mort est sous le lit. R. Yoḥanan dit : Si un mort et le Nazir se trouvent abrités ensemble sous le même lit (constituant une tente au-dessus de l'impureté), ou s'ils sont ensemble sous le large ventre d'un chameau, ou sous les parois du seuil de la maison, ou sous le porche d'entrée, *μελαθρα*, le Nazir ne sera pas considéré comme impur ni tenu de se raser (pour renouveler sa période d'abstinence), pas plus qu'il n'y a propagation d'impureté sous aucun abri servant seulement à protéger contre le dehors (sans être clos). Lorsque Hiskia l'entendit, il s'écria : « autant dire que l'on déclare purs les morts » (selon lui, ce sont de vraies tentes, avec leur conséquences légales). — R. Yoḥanan dit : Si le mort est dans la maison et le Nazir est dans la pièce d'intérieur (tricladium), le Nazir devra se raser (se considérer comme devenu impur en se trouvant sur le lieu de passage de l'impureté), et à plus forte raison y sera-t-il contraint si le mort est dans la pièce d'intérieur et lui Nazir est dans la maison. R. Mena objecta (contre cet à-fortiori de R. Yoḥanan) : Si la pièce d'intérieur formant enclos sur l'impureté laisse échapper l'impureté au dehors, admettra-t-on aussi qu'elle attirera à elle l'impureté sise dans le reste de la maison ? Donc, on a parlé d'a fortiori parce que dans la première hypothèse on ne suppose pas l'absorption de l'impureté par la pièce d'intérieur, attirée du reste de la maison ; est-ce à dire alors que l'impureté a disparu, et pourquoi imposer au Nazir de recommencer la période d'abstinence ? Il s'agit, dit R. Yoḥanan, du cas où l'impureté se trouve dans la partie d'un mur tourné vers l'extérieur de la maison et dont l'autre moitié est sise à l'intérieur ², de sorte que la maison n'est pas en contact avec l'impureté ; le Nazir qui se trouve placé au dessus de ce mur, quoi-

1. Un tel espace constitue une tente, propageant l'impureté. 2. V. tr. *Oholoth*, VI, 3.

qu'au dehors, sera tenu pour impur et devra se faire raser (pour renouveler la période d'abstinence). R. Yoshia dit ¹ : Si une impureté se trouve enfouie dans le sol de la maison qu'habite un Nazir, celui-ci sera tenu pour impur et devra se raser (pour renouveler la période). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia : Si même la majeure partie du corps et le plus grand nombre des membres d'un mort se trouvent dans une maison (sans constituer, à l'état décomposé, la mesure prescrite), le Nazir ne deviendra pas impur à leur contact et ne sera pas tenu de se raser.

« En vérité il est dit, etc. » (selon les termes de notre Mischnâ) : c'est conforme à ce que dit R. Eliézer², qu'en tous lieux où l'on emploie l'expression « en vérité », on a en vue une doctrine qui remonte par tradition à Moïse sur le Sinâi. — Il est dit (Nombres, VI, 12) : *les premiers jours tomberont, car le Nazir est devenu impur* ; ce dernier terme superflu est une allusion à ce qu'il faut défalquer de la période les jours consacrés au cérémonial de la fin (dont parle la Mischnâ). Pourquoi alors ne pas renverser toute la période d'abstinence, y compris aussi les *premiers* jours ? C'est que la période entière sera seulement ruinée s'il s'agit du contact d'un mort. Pourquoi les jours du compte supplémentaire ne figurent-ils pas pour la période totale ? Car si l'on admet dans ce nombre les jours auxquels le lépreux enfermé (douteux) rend impur par contact ce surquoi il est assis ou couché, à plus forte raison, devrait-on admettre les jours auxquels ce degré d'impureté par propagation n'a plus lieu³ (comme pour le Nazir) ? Pourquoi donc notre Mischnâ dit-elle que ces jours ne comptent pas ? C'est que, répond Rabbi au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (ibid. 5) : *Il laissera croître les boucles de sa chevelure*, on comptera dans la période du Naziréat les jours auxquels « croissent les boucles de la chevelure », non ceux où ils ne croissent pas, de suite après l'acte de se raser. On sait ainsi qu'il faut défalquer de la période les jours où le Nazir se rase ; mais d'où sait-on que l'on ne compte pas non plus les jours de « l'achèvement » ? On le déduit, répond R. Yohanan au nom de R. Yanaï, de ce qu'il est écrit (ibid. XII, 12) : *Ne sois pas comme un mort*⁴, (par analogie entre le lépreux certain et un mort) ; or, comme le Nazir doit défalquer les jours d'impureté par contact d'un mort, on n'admettra pas non plus les jours analogues à ceux où le lépreux est enfermé par doute. Un disciple de l'école de Rabbi énonça cette opinion de R. Yohanan devant R. Simon b. Lakisch, qui ne l'accueillit pas, en objectant ceci : tantôt on déduit de ce verset qu'il faut défalquer les jours douteux où le lépreux est enfermé, tantôt on en conclut de l'appliquer aux jours d'impureté certaine. C'est impossible ; il est donc certain que R. Yohanan a conclu du verset (précité) « ne sois pas comme un mort », et de l'expression « qu'elle soit enfermée », qu'à l'instar du nombre des jours de pureté pour un mort, qui est de

1. Ci-après, IX, 2, fin. 2. Cf. p. ex. J., tr. *Troumoth*, II, 1 (t. III, p. 19).
 3. Tr. *Negaim*, XIV, 3. 4. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : *Apathique*, insensible, Cf. tr. *Moèd qaton*, III, 5 (t. VI, p. 333).

sept, celui de la clôture pour doute de lèpre est aussi sept (rien de plus).

4 R. Eliézer dit au nom de R. Josué¹ : toute impureté causée par un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser (et recommencer la période d'abstinence) entraîne une culpabilité, si, en cet état, l'on pénètre au Temple. Celle qui au contraire ne contraint pas le Nazir à se raser n'entraîne pas non plus la culpabilité pour celui qui, en cet état, pénètre au Temple. Toutefois, dit R. Meir, cette impureté ne doit pas être moindre que celle du reptile (celui qui entre au Temple en cet état est coupable). Voici, dit R. Akiba, quel raisonnement j'ai tenu devant R. Eliézer : puisque, pour un os de mort, équivalent à un grain d'orge, l'homme ne devient pas impur en se trouvant sous la même tente, mais le Nazir est tenu de se raser en y touchant, ou en le portant, à plus forte raison pour un quart de mesure du sang d'un mort, qui provoque l'impureté d'un homme ordinaire se trouvant sous la même tente, le Nazir est tenu de se raser en y touchant ou en le portant. Qu'est-ce cela, Akiba ? me répliqua R. Eliézer, en ces questions on ne raisonne pas par *a fortiori*. Lorsque je vins ensuite exposer mon sujet d'étude devant R. Josué², il me dit : Tu t'es bien exprimé (avec perspicacité) ; seulement, les sages ont en effet adopté pour règle de ne pas déduire de telles déductions.

On a enseigné ailleurs³ : « Il arrive parfois que, de deux objets devenus impurs par contact d'un mort, l'un reste impur pendant sept jours, et l'autre le sera seulement jusqu'au soir du premier jour. D'autres fois, sur trois objets devenus impurs au contact d'un mort, deux restent impurs pendant sept jours, et le troisième l'est seulement jusqu'au soir. D'autres enfin, sur quatre objets devenus impurs au contact d'un mort, trois restent impurs pendant sept jours et le quatrième l'est seulement jusqu'au soir du premier jour. Voici comment cela arrive pour deux objets contaminés au contact d'un mort : l'homme qui touche directement le mort reste impur pendant sept jours : mais l'homme qui touche celui-ci (premier degré dérivé) sera seulement impur jusqu'au soir. De même pour trois objets etc. » R. Yohanan dit au nom de R. Yanai⁴ : tous les cas qui viennent d'être énumérés sont considérés comme des impuretés d'ordre légal (entraînant la propagation impure jusqu'au 4^e degré dérivé) au sujet de l'oblation ; mais pour l'entrée au Temple, on n'est coupable qu'au second degré d'impureté par contact à un premier degré dérivé, car il est écrit (Nombres, XIX, 20) : *Si un homme est devenu impur et ne se purifie pas* (avant d'entrer au Temple), il sera exterminé ; celui qui est soumis à la purification par les cendres de pureté (jusqu'au second degré) serait coupable s'il entrait

1. V. tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Même procédure au tr. *Yebhamoth*, XVI, 7. 3. Tr. *Oholoth*, I, 1. Cf. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 100. 4. Cf. J., tr. *Sota*, V, 2.

en cet état au Temple ; mais celui qui n'y est pas soumis n'est pas coupable en y entrant. Mais, fut-il objecté, si un homme touche à des ustensiles qui ont touché un mort, il devra être purifié par les dites cendres, bien qu'il soit au troisième degré? (N'est-ce pas contraire au précédent avis de restreindre le devoir de purification aux deux premiers degrés?) R. Abin b. Ḥiya répond au verset précité, il est question seulement de l'homme devenu impur au contact d'un autre homme (devant entraîner la culpabilité de celui qui entrerait comme tel au Temple), non d'une impureté contractée au contact d'ustensiles. Il résulte donc de l'avis de R. Abin b. Ḥiya que celui-là seul qui a touché l'impureté première est coupable s'il entre au Temple, puisqu'il résulte du texte biblique que si même un homme a touché un autre homme impur, on sera seulement coupable au contact de la première impureté ; de même ici on sera seulement coupable pour le premier contact (s'agit-il, ou non, de vases). R. Yossé dit : l'homme (second) n'est pas coupable d'entrer au temple s'il a touché quelqu'un qui a déjà pris le bain de purification (et sera complètement pur le soir) ; mais si cet homme ne s'est pas encore purifié, il est dans l'état primitif d'impureté (avec toutes ses conséquences), conformément à l'avis de Rabbi, qui a dit : tous les gens impurs restent en cet état, jusqu'à ce qu'ils aient passé par l'eau du bain. R. Ila dit : Il y a culpabilité si l'homme même que l'on touche a touché le mort (non pour avoir touché des vases contaminés¹). Il a émis cette opinion et l'a justifiée par ce motif : comme est il écrit (ibid.) : *Si un homme devient impur*, il s'agit seulement d'une impureté contractée au contact d'un homme. N'y a-t-il pas lieu alors de l'étendre à un troisième degré (en supposant l'intermédiaire d'un homme qui avait touché un vase contaminé)? Non, c'est comme l'a dit R. Abin b. Ḥiya, il s'agit de l'impureté d'un homme contaminé par un autre homme (lui-même impur par un mort), non d'un homme contaminé par un ustensile. R. Zeriqan dit au nom de R. Hamnona : un enseignement émis ailleurs conteste l'opinion de R. Ila : si un ustensile, est-il dit², est composé à moitié de terre (argile) et à l'autre moitié d'excrément roulé, on ne sera pas coupable lorsqu'à la suite d'un tel contact contaminé par un mort on est entré au Temple. Or, on échappe à la propagation, parce que la moitié seule de la matière employée est de la terre ; mais si le vase était entièrement composé de terre, l'homme mis en contact avec lui serait impur, et par suite, coupable en cas d'entrée au Temple ; et qui devient coupable? N'est-ce pas celui qui a touché ces vases devenus impurs par contact, ou l'homme impur au second degré par contact d'un vase impur comme premier degré? On peut justifier cet enseignement, dit R. Pinhas devant R. Yossé, en supposant qu'il s'agit du cas où l'homme a jeté directement dans le Temple le vase impur (alors, il est coupable, en raison du premier degré d'impureté). Mais, fut-il objecté, comment un tel homme peut-il être coupable d'avoir jeté un effet?

1. Contrairement à l'avis de R. Yohanan, qui condamne, même pour ce dernier contact, celui qui en cet état entre au Temple. 2. Tossefta au tr. *Kélim*, ch. 1.

N'est-ce pas à ce sujet qu'il a été enseigné¹ : faute des'être lavé le corps avant d'entrer au temple, on est passible de la pénalité du retranchement en y pénétrant, et l'homme revêtu d'habits impurs est passible de la pénalité de 40 coups de lanière ? Il est coupable pour avoir fait entrer (jeté) au Temple des vêtements impurs. R. Éléazar b. Yossé dit devant R. Yossé : nous avons aussi appris un avis confirmatif de la première opinion (conforme à celle de R. Abin et R. Ila, qu'au premier degré seulement d'impureté on est coupable d'entrer au Temple, non au second), car on a enseigné : R. Éléazar dit au nom de R. Josué que pour toute impureté par contact d'un mort, qui suscite au Nazir l'obligation de se raser (d'interrompre la période d'abstinence), on est coupable d'entrer au Temple en cet état ; lorsque l'impureté par contact d'un mort n'a plus le degré de gravité qui entraîne l'interruption de la période du Naziréat, on n'est pas coupable d'entrer en cet état au Temple (comme p. ex. s'il y a eu l'intermédiaire d'ustensiles contaminés). Ainsi, pour le premier degré d'impureté contracté, qui oblige le Nazir de se raser, on sera coupable d'entrer en cet état au Temple ; tandis que pour le second degré d'impureté, qui n'impose pas au Nazir l'obligation de se raser (de recommencer sa période), on ne sera pas coupable d'être entré en cet état au Temple. R. Yoḥanan dit : la règle énoncée par la Mischnâ a besoin d'être appliquée, non au contact direct d'un mort, mais à ce qui en est secrété, savoir au quart de loug de sang, ou au quart de cab (autre mesure) d'ossements ; comme pour ceux-ci le Nazir n'est pas tenu de se raser (de renouveler la période d'abstinence), on ne sera pas non plus coupable d'entrer en cet état au Temple ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets², le Nazir est tenu de se raser, et de même on sera coupable d'entrer au Temple après un tel contact. On avait supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Ila porte seulement sur la question d'obligation du sacrifice d'expiation à offrir si l'on est entré au Temple en cet état douteux d'impureté par mégarde (le différend porte sur le second degré par intermédiaire d'un vase) ; mais en cas d'acte conscient, tous s'accordent à imposer au délinquant la pénalité des coups de lanière, même au troisième et jusqu'au quatrième degré d'impureté³. Toutefois, R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie un enseignement qu'il oppose à ce dernier, savoir : toute impureté d'un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser, est un obstacle à l'entrée en cet état au Temple ; mais toute impureté du même genre moins grave, pour laquelle le Nazir n'est pas tenu de se raser, n'entraîne pas la culpabilité de celui qui entrerait en cet état contaminé au temple (et il ne sera passible d'aucune pénalité, ni sacrifice, ni coups). R. Yossé b. R. Aboun dit qu'il n'y a pas d'objection à tirer de notre Mischnâ, car R. Yanai et R. Yoḥanan ont déjà exposé que la règle énoncée par la Mischnâ s'applique à l'impureté contractée par contact de la sécrétion d'un mort (non de celui-ci directement) : pour le quart de mesure du sang ou des ossements, le Nazir n'est pas tenu de se

1. Torath Cohanim, sur le verset précité. 2. V. ci-dessus, § 2, fin. 3. Cf. tr. *Oholoth*, ibid.

raser, et de même celui qui entre en l'état d'un tel contact au Temple ne sera pas coupable ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets, le Nazir est tenu de se raser, et de même celui qui entre en cet état au temple sera coupable.

CHAPITRE VIII

1. Lorsque quelqu'un dit à 2 Nazirs : « j'ai vu l'un de vous devenir impur, mais je ne sais lequel de vous deux c'était », ils devront se raser et offrir deux sortes de sacrifices, pour l'impureté de l'un et la pureté de l'autre, en disant ceci : « Si je suis l'impur, le sacrifice d'impureté est pour moi, et celui de la pureté est pour toi. Si au contraire, je suis pur, le sacrifice de la pureté est pour moi, et celui de l'impureté est pour toi. » Puis ils compteront une nouvelle période et offriront les sacrifices de pureté, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice de l'impureté a dû compter pour moi et celui de la pureté pour toi ; aussi j'offre maintenant celui de la pureté pour moi. Si au contraire j'avais été pur, celui de la pureté aurait été offert pour moi, et celui de l'impureté pour toi ; voici donc maintenant celui de la pureté pour toi. »

Si l'un des 2 meurt, selon R. Josué, il est prescrit au survivant de se chercher quelqu'un dans la rue qui à la place du défunt fasse vœu de Naziréat ; puis il dira : « Si j'ai été l'impur, je te déclare Nazir de suite ; si j'ai été le pur, sois Nazir après 30 jours. » Puis on comptera la période nouvelle de 30 jours, et l'on offrira ensuite un sacrifice d'impureté et un autre de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, alors le sacrifice d'impureté est présenté pour moi, et celui de la pureté est pour toi ; ou j'ai été pur, alors le sacrifice de pureté est dû pour moi, et celui de l'impureté est offert en raison du doute. » Puis on comptera une nouvelle période de 30 jours, et l'on offrira le sacrifice de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, le sacrifice d'impureté m'incombait alors, et le sacrifice de pureté était pour moi ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour moi. Ou j'ai été pur, le sacrifice de pureté m'incombait alors, tandis que le sacrifice d'impureté n'était offert qu'en vue du doute ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour toi. » Ben-Zoma dit alors à R. Josué : Qui voudra en ce cas écouter le survivant et faire vœu de Naziréat à la place du défunt ? Il vaut mieux alors offrir pour sacrifice d'expiation un oiseau et un animal en holocauste, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice expiatoire était obligatoire pour moi et l'holocauste était volontaire ; si j'ai été pur, l'holocauste était obligatoire, et le sacrifice expiatoire a été offert en vue du doute. » Puis on comptera une nouvelle période de 30 jours, et l'on offrira un sacrifice de pu-

reté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, et comme le 1^{er} holoeauste était volontaire, voici l'obligatoire ; ou j'ai été pur, et comme le 1^{er} holocauste était obligatoire, celui-ci est volontaire, et le reste est mon sacrifice restant dû. » Il se trouvera ainsi, dit R. Josué, qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit. Mais les autres sages se sont rangés à l'avis de Ben-Zoma et l'ont adopté ¹.

En réalité, non-seulement « lorsque quelqu'un a dit à deux Nazirs avoir vu l'un d'eux devenir impur, sans savoir lequel d'eux deux c'était », la période d'abstinence devra être interrompue pour être reprise plus tard ; mais encore lorsque ce témoin unique aura dit : « J'ai vu l'un de vous contracter le vœu de Naziréat, mais je ne sais lequel de vous deux c'est », tous deux devront suivre les règles du Naziréat d'après ce témoignage. Toutefois, on lui ajoute seulement foi lorsqu'ils ne le démentent pas ; mais lorsqu'ils le démentent, le témoignage isolé contraire est sans valeur. Si un double témoignage affirmatif est contesté par les deux personnes auxquelles le Naziréat est attribué, quelle sera la règle ? Ce sera un sujet conforme à la discussion émise dans la Mischnâ suivante ² : « Si un témoin affirme qu'un tel est devenu impur, et celui qui est imputé comme tel le nie, il restera considéré comme pur ; si deux témoins le déclarent impur, et il le nie, on ajoutera foi aux deux témoins, dit R. Meir. Selon les autres sages, malgré ce double témoignage, l'homme incriminé reste digne de foi (pur). » Selon R. Juda au nom de Rab, il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Meir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après les autres sages, d'accord avec R. Juda, cet homme restera pur. R. Yoḥanan dit qu'il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Méir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après R. Juda, cet homme restera pur (mais les autres sages n'adoptent pas son avis). A l'appui de l'avis de R. Yoḥanan, on peut citer les paroles des rabbins suivants : R. Gorion dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Juda est seulement d'un avis opposé à celui des autres sages pour une ancienne impureté, au sujet de laquelle l'homme incriminé peut dire avoir été en effet un moment impur, mais qu'il s'est purifié depuis lors. On a de même enseigné : soit qu'il s'agisse d'une accusation portée par deux témoins qu'un tel a mangé du suif, soit qu'il s'agisse d'accuser un homme d'être entré au Temple à l'état impur, on le croit s'il nie ce fait (parce qu'il pourrait éviter l'obligation du sacrifice d'expiation imposé pour le doute, en s'accusant d'un fait involontaire, auquel cas seul les sages adoptent le même avis). Mais, demandait-on, pourquoi les sages ne se rangent-ils pas à l'avis de R. Juda, d'ajouter aussi foi à celui qui, étant accusé d'impureté, déclare avoir pris le bain de purification ? C'est en raison de l'impureté survenant au Nazir, auquel cas celui-ci

1. Les éditions de Venise et celles qui l'ont suivie divisent cette Mischnâ en 5 §§, nous avons adopté la réunion logique en un seul §, comme l'a l'édition de Jitomir. 2. Tr. *Toharoth*, V, 3 ; cf. tr. *Kerithoth*, III, 1.

ne peut arguer (en faveur de la confiance à inspirer) qu'il pourrait prétendre s'être volontairement rendu impur ; puisqu'encore en ce cas il ne lui suffit pas de s'être purifié par le bain, et il doit aussi offrir les sacrifices du cérémonial final, que l'on peut demander à voir (comme preuve).

Pourquoi les autres Sages n'adoptent-ils pas l'avis de R. Juda pour l'oblation, d'ajouter foi à celui qui, étant accusé de l'avoir mangée à l'état pur, s'en défend (puisque'il pourrait arguer l'avoir mangée sciemment, pour échapper à la pénalité de l'amende) ? Toutes ces objections et distinctions ont été posées par R. Hanina. Mais R. Mena les a établies, d'après la fin de cette Mischnâ ¹ : Lorsque deux témoins accusent quelqu'un d'avoir mangé de la graisse interdite, et il le nie, selon R. Meir, cet homme est déclaré coupable (convaincu de ce péché) ; selon les autres sages, il ne l'est pas et on le croit, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu répondre l'avoir mangée sciemment (de façon à échapper ainsi au sacrifice du péché involontaire ²). En cas d'accusation d'avoir cohabité avec une esclave émancipée, ce dont l'homme incriminé se défend, quelle argumentation peut-il faire valoir de pouvoir échapper quand même à la pénalité, puisque ce dernier est aussi bien coupable en cas de fait conscient, qu'en cas de fait involontaire ? On croit cet homme qui nie le fait, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu se contenter de reconnaître avoir commencé un tel acte de copulation, sans l'achever (sine seminis emissionem) ; ou bien encore on peut adopter l'avis émis à ce sujet par R. Simon b. Lakisch, savoir que l'homme peut arguer s'être trouvé contraint à cette cohabitation, par suite des sortilèges que cette femme a exercés sur lui (en ce cas, l'homme n'est pas coupable). En fait de Naziréat, pourquoi croit-on l'homme incriminé, puisqu'il est en tous cas tenu d'offrir le sacrifice de cessation, soit qu'il s'agisse d'une impureté involontaire, soit qu'il s'agisse d'un fait conscient (de plein gré), soit d'un fait par violence, puisque de l'expression biblique *subitement* (Nombres, VI, 9), on conclut que le sacrifice est dû en cas d'impureté involontaire, et de l'expression (pléonastique) *inopinément* (ibid.) on conclut que même en cas de transgression volontaire il faut offrir le sacrifice de péché ? Il peut arguer avoir établi en lui la condition de ne pas compter de Naziréat s'il devient impur (rétroactivement), ou d'en assumer un nouveau ; alors, il ne doit le sacrifice en aucun cas jusque là. Pourquoi croit-on l'homme incriminé en fait de serment ? Que peut-il arguer, puisque le sacrifice est dû, soit pour le fait involontaire, soit volontaire, et, de plus, on n'a pas pu parler de condition mentale inapplicable aux serments ³ ? C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba ou R. Juda : le sacrifice est obligatoire aux deux cas lorsqu'en sachant l'interdit du serment, on en ignorait la pénalité ; mais si l'on dit avoir supposé que ce n'est pas un serment, on est dispensé du sacrifice (comme cas de force majeure). Donc, pour tous les sujets énoncés, on ne peut pas prétendre que les Sages

1. Tr. *Krithoth*, III, 1. 2. En un tel cas donc, comme pour le Naziréat, les Sages sont d'accord avec R. Juda. 3. Tr. *Nedarim*, III, 1 ; tr. *Schbouoth*, III, 1.

contestent l'avis de R. Juda¹, sauf les cas énoncés plus loin (que l'on ne peut pas nier). —².

« Ils apporteront en commun, dit la Mischnâ, le sacrifice pour l'impureté survenue et celui de la pureté » (du cérémonial de la fin). C'est seulement vrai lorsqu'ils se trouvent à la fin du mois de Naziréat ; mais si ce mois n'est pas encore écoulé, il faudra attendre la fin ; en outre, il faut qu'il s'agisse d'une durée égale du Naziréat d'un mois pour tous deux, mais si l'on avait un engagement d'abstinence d'un mois et l'autre de cent jours, il faudra attendre jusqu'à la fin des cent jours, pour pouvoir procéder au cérémonial de cessation (se raser et offrir les sacrifices en commun). R. Jacob du Darom (Midi) demanda en présence de R. Yossé : si pendant ces jours d'attente le premier Nazir (dont la période est achevée) devient impur (de sorte qu'il devra recommencer plus tard la même période), quelle sera sa situation par rapport à l'autre nazir ? Il sera comme mort pour l'autre qui devra se chercher un compagnon sur la place publique (une autre personne), lequel fera vœu à son tour et observera deux périodes d'abstinence. Si le premier Nazir a bu du vin pendant le premier mois, il subira la peine des coups de lanière (soit qu'on le considère comme impur et n'ayant pas encore achevé son engagement, soit qu'on le suppose pur et étant encore tenu d'offrir le sacrifice final) ; mais si l'on est déjà dans le second mois d'abstinence (dont l'obligation est douteuse), le Nazir remplaçant ne subira pas la dite pénalité. Si le passant pris sur la voie publique comme remplaçant a bu du vin pendant ces périodes d'abstinence, il ne subira pas la dite pénalité, ni dans le premier mois, ni dans le second. Toutefois, il est vrai que ce suppléant échappe à la dite pénalité, lorsqu'il a été averti des défenses pour la première période à part, et pour la seconde à part (de sorte qu'en raison du doute, nul avertissement n'a d'efficacité légale) ; mais, si pour les deux périodes simultanément il a été averti de la défense de boire du vin en ces jours, ce sera l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch de savoir si l'avertissement a une conséquence légale ; car, au sujet du redoublement du jour de fête pour les juifs de la captivité (en dehors de la Palestine), il y a discussion³ : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement effectué 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.

Si quelqu'un déclare avoir pris un engagement de Naziréat, sans plus savoir quel engagement il a pris, s'il s'agit de la période immédiate du mois, ou de celle qui suit, on lui dira d'observer les deux périodes, l'actuelle et la suivante (en raison du doute, avec obligation d'un seul sacrifice). S'il boit du vin pendant la première période, il ne sera point passible de la pénalité des coups de lanière (en raison de la possibilité de reculer la période due) ;

1. Ils admettent, comme lui, que l'on croit celui qui nie l'accusation. 2. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 293). 3. J., tr. *Pesahim*, V, 4 ; tr. *Yebhamoth*, XI, 9 (t. VII, p. 167) ; B., tr. *Maccoth*, f. 16.

mais dans la seconde période (à observer strictement, jusqu'à l'offre du sacrifice), le Nazir sera plutôt passible de cette pénalité. Mais n'y a-t-il pas à craindre, au contraire, que, par suite de l'échéance immédiate du Naziréat, les premiers trente jours comptent pour la vraie période d'abstinence (devant entraîner une pénalité en cas d'infraction), tandis que les derniers jours, observés en superfétation de la période due, ne devraient pas entraîner ladite pénalité? C'est qu'il est écrit (Nombres, VI, 4) : *Tous les jours de son Naziréat etc.*, pour indiquer que les jours qui suivent l'accomplissement du vœu doivent être aussi bien respectés, pour l'interdit de boire du vin, de se rendre impur, ou de se raser (jusqu'après l'offre des sacrifices de la fin). — Quant à ce que la Mischnâ dit : « Selon R. Josué, il se trouvera ainsi qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit », qu'importe de les offrir en deux parts? C'est vrai, et R. Josué s'en rendait bien compte; seulement, il a émis son avis pour habituer les disciples à ne pas cesser de trouver des réponses aux cours faits dans la salle d'études (en les imitant par cet exemple). — 1.

2. Lorsqu'un Nazir doute s'il est impur par contact d'un mort, ou s'il l'est pour avoir été déclaré présumé lépreux², il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après 2 périodes), et boire du vin ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (4 périodes); car l'acte de se raser à cause d'une plaie (de lèpre) supprime seulement le devoir de se raser en raison du Naziréat, lorsque la lèpre est certaine; mais lorsqu'il y a doute à cet égard, nulle suppression n'a lieu.

Qu'appelle-t-on « déclaré de présomption telle par doute »? Lorsque deux personnes viennent consulter sur leur état un cohen, qui déclare l'une d'elles impure avec certitude, et à peine a-t-il désigné celle des personnes qui est impure, qu'aussitôt elles se confondent, chacune des deux sera présumée impure par doute. C'est là ce qu'a enseigné R. Hîya³ : Le doute qu'éprouve le Nazir est de savoir s'il est impur ou pur, tout en étant certain d'être en état de Naziréat; de même, le lépreux doute s'il est en état d'impureté ou non, tout en étant certain d'avoir été lépreux (le doute porte sur le point de savoir à qui se réfère la déclaration faite par le cohen). « Il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après deux périodes d'abstinence), et boire du vin, ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (quatre périodes). » Voici comment cela aura lieu : Si l'un des doutes est survenu au premier jour de la période, on dira au Nazir qu'il est peut-être impur, et, par suite, il devra compter sept jours de pureté, pendant lesquels il se fera asperger deux fois, pour se préparer à se raser et à offrir le sacrifice de la cessation; seulement,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Le texte a seulement le mot *Mouhlat* (déclaré par présomption); mais on sait qu'à défaut de désignation contraire, il s'agit, par ce terme, du lépreux. 3. Tossefta à ce traité, ch. 6.

lorsqu'après le compte des sept jours, il voudra procéder à l'acte de se raser, on lui dira : « Tu es peut-être un Nazir pur, et malgré le compte de 7 jours déjà commencé, achève la période de trente jours » (selon la règle en cas de pureté). Lorsqu'enfin il voudra le trentième jour se raser, on lui dira encore : Peut-être es-tu resté Nazir pur, et un Nazir pur se fait seulement raser après les diverses sortes de sacrifices offerts. Par conséquent, il offrira l'holocauste, après lequel il se fera raser¹, puis le sacrifice d'expiation par un oiseau, en établissant la condition suivante : Si j'ai été impur, ce dernier sacrifice était dû, et l'holocauste représentera un simple don volontaire ; si, au contraire, je suis resté pur, l'holocauste représentera l'offre obligatoire, et le sacrifice d'expiation, figuré par l'oiseau, est offert en raison du doute. En quoi consistera l'augmentation (l'aggravation due en se rasant la première fois, à cause de l'impureté de lèpre) ? A offrir d'abord (pour doute de la lèpre) deux oiseaux en liberté², dont le Nazir égorgera l'un au-dessus d'un vase d'argile, près de l'eau vive, qu'il enterrera dans un trou creusé sur place, afin de n'en tirer aucune jouissance ; puis, il se rasera la tête, la barbe, et jusqu'aux sourcils, selon l'usage de raser les lépreux guéris ; après quoi il comptera une période complète de Naziréat de trente jours, et il sacrifiera ensuite un nouvel holocauste, en énonçant le raisonnement suivant : Si j'ai été impur, le premier holocauste sera considéré comme don, et le second est obligatoire, outre que le sacrifice d'expiation sera offert comme il est dû ; si j'ai été pur, le premier holocauste offert devra être considéré comme obligatoire, le second (offert maintenant) est un don volontaire, comme le sacrifice d'expiation est présenté pour cause du doute. Puis, il procédera de nouveau à l'acte de se raser la tête, la barbe et les sourcils. R. Simon dit : le lendemain (selon la règle pour le lépreux guéri), cet homme offrira le sacrifice de péché, accompagné d'un *loug* d'huile, en vertu de ce raisonnement : Si j'ai été impur, je remplis mon devoir ; sinon, je l'offre à cause du doute. On égorgera le sacrifice au nord de l'autel, il faudra que l'aspersion sur les orteils ait lieu ; la partie comestible de l'animal sera réservée aux mâles jusqu'à minuit du jour de l'offre. Les autres sages ne partagent pas cet avis de R. Simon (de raisonner dans la double hypothèse, à cause du doute) ; car, il peut arriver ainsi qu'un sacrifice non dû (offert, en ce cas, comme don) soit rélégué indûment, à titre de reliquat tardif, dans la salle des chairs devenues impropres³.

Pour faire face en ce cas à l'obligation qui naît lors de l'acte de se raser la seconde fois (vu le doute), on ne saurait offrir pour sacrifice d'expiation un quadrupède, puisque ce Nazir est incertain d'être astreint à une telle offre ; et il ne saurait apporter non plus un sacrifice d'expiation consistant en un

1. En raison de la possibilité qu'il s'agisse d'une cessation du Naziréat pour impureté. 2. Non domestiqués. 3. La faculté pour les *cohanim* de manger la chair des sacrifices obligatoires a une durée moindre que celle de manger des dons volontaires ; or, telle chair, déclarée impropre au premier titre, pourra être valable encore à titre de don.

oiseau, puisqu'un homme riche qui apporterait un tel sacrifice assigné pour un pauvre n'a pas rempli son devoir¹ : comment donc faire ? Il fera d'abord une donation écrite de ses biens à un autre ; puis (devenu ainsi pauvre), il offrira le sacrifice d'oiseau incombant aux pauvres ; il se trouvera donc que cet homme, quoique riche en réalité, offrira seulement un oiseau pour sacrifice d'expiation, en raisonnant toujours de même : Si j'ai été impur, c'était mon devoir ; sinon, ce sera une offre volontaire faite par suite du doute. Cet homme sera alors complètement apte (finalement pur) à manger de suite même des saintetés ; cependant (en raison du doute), il ne peut encore ni boire du vin, ni se rendre impur pour un mort, car les jours à compter pour la cérémonie de guérison de la lèpre ne comptent pas pour ceux de l'abstinence. Comment donc faire, après le double acte final, pour se raser ? On adoptera le procédé conforme à l'avis de Ben Zôma (§ 1), savoir : on comptera une nouvelle période² de trente jours, après quoi on offrira une victime en holocauste qui précédera l'acte de se raser, puis un sacrifice d'expiation par un oiseau, en raisonnant ainsi : Si j'ai été impur, le sacrifice d'expiation a été offert par devoir et l'holocauste constitue un don ; si j'ai été pur, l'holocauste a été offert pour remplir mon devoir, et le sacrifice d'expiation a été offert à cause du doute. Il comptera donc une période de trente jours, puis offrira les trois sacrifices réglementaires au complet, en raisonnant de même : Si j'ai été impur, le premier holocauste représentera un don, et celui qui est offert maintenant le sera comme devoir obligatoire ; si j'ai été pur, le premier aura été offert comme devoir et celui-ci comme don, tandis que le sacrifice d'expiation sera douteux, puis le Nazir se rasera, et aussitôt après il pourra boire du vin et se rendre impur pour un mort (définitivement il sera libéré) . — Tout ce qui vient d'être dit (par rapport aux divers états hypothétiques) est vrai lorsqu'il s'agit d'un simple Naziréat de trente jours ; mais s'il s'agit d'un Naziréat d'un an, sur lequel sont venues se greffer des complications pour doute d'impureté de lèpre, le Nazir se rasera une première fois au bout d'un an ; il pourra manger des saintetés après un espace de deux ans (à la suite d'un second cérémonial), et il ne sera complètement libre de boire du vin et de se rendre impur pour les morts qu'après quatre ans (après une dernière cérémonie).

R. Yoïanan dit : Selon Ben-Zôma, il suffit pour expier le doute³ de sacrifier un oiseau (en dehors de l'holocauste représenté par un animal) ; mais, selon les autres sages, l'homme qui avait été supposé impur reste dans un tel état déclaré, jusqu'après l'offre du sacrifice de péché accompagné d'une mesure d'huile, que le cohen doit présenter et agiter. Mais, objecta R. Jérémie, se peut-il que la situation de cet homme subsiste et dépende uniquement de cette agitation ? Certes, répliqua R. Yossé, on trouve bien des fois que les sacrifices de péché sont ajournés (et renouvelables) à cause du doute, comme

1. Tr. *Negaim*, XIV, 12. 2. En raison de l'hypothèse que les précédentes aient servi pour le final de la lèpre. 3. Le défaut d'un sacrifice réel de péché, — s'il était dû, — ne serait pas un obstacle à la pureté de l'homme.

il a été enseigné¹ : lorsque par suite d'erreur un sacrifice de péché a été confondu avec une offrande pacifique, R. Simon prescrit d'égorger les deux victimes au nord de l'autel, et, pour la consommation, d'observer les règles du plus grave des deux sacrifices (réservé aux mâles des Cohanim, un jour et une nuit) ; les autres sages ne sont pas de cet avis, car, disent-ils, il ne faut pas qu'à cause du doute le sacrifice offert indûment (et qui est peut-être un don volontaire) soit apporté en vain dans la cellule des chairs impropres² (on devra laisser paître les animaux jusqu'à l'arrivée d'un défaut qui permet de les racheter, puis on acquerra pour l'offre le plus bel animal de chacune des deux sortes dues, en ajoutant de l'argent profane pour payer le surplus du rachat ; c'est donc que, selon les sages, les sacrifices de péché sont parfois ajournés). R. Jacob de Darom demanda en présence de R. Yossé : pourquoi est-il défendu à ce Nazir de boire jusqu'après le soixantième jour, et ne pas établir, en faveur du vin, un allègement (pour libérer cet homme à cause du doute) ? C'est que, répondit R. Yossé, il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir se rasera à l'entrée de la tente d'assignation* ; cette faculté (avec ses conséquences légales) est accordée à celui qui est en état d'entrer au Temple (complètement pur), excepté celui qui n'en est pas digne (à cause du doute, et, par suite, il sera privé de boire). R. Zeira dit au nom de R. Judan qu'une Mischnâ³ le confirme, en disant : « Selon R. Simon, dès que le Nazir a été aspergé par le sang de l'un de ses sacrifices, il lui sera permis de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. »

A l'égard du Nazir qui est en état de doute d'impureté par la lèpre, quelle sera la règle pour sa chevelure ? (Est-il permis d'en tirer profit, ou non ?) R. Jacob b. Aha dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : R. Yoḥanan interdit tout profit à tirer de cette chevelure ; R. Simon b. Lakisch ne le défend pas. R. Zeira demanda : sur quoi porte cette discussion ? S'agit-il entre ces deux docteurs d'un homme devenu sujet au doute d'impureté par la lèpre, avant le Naziréat, ou d'un Nazir atteint ensuite de cette impureté (avec certitude) ? Car, si la première hypothèse se réfère à la discussion, tous s'accorderaient à défendre la jouissance dans la seconde hypothèse ; mais si la discussion se réfère à cette dernière, ils s'accorderaient tous à déclarer libre le premier cas ? Il est évident, répondit R. Jérémie, qu'il y a discussion pour l'homme sujet au doute de la lèpre avant de devenir Nazir ; mais tous s'accordent à déclarer l'interdit pour le Nazir devenu lépreux.

En cas de doute, est-ce que l'acte de se raser par devoir obligatoire (même les angles de la chevelure ou de la barbe) l'emporte sur la manière ordinaire de se raser (en réservant les angles, Lévitique, XIX, 27) ? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ci-dessus) : « Il se rasera la tête, la barbe, et jus-

1. Tr. *Zebahim*, VIII, 3. 2. Comme ci-dessus, p. 178, note 3. 3. Ci-dessus, VI, 11. Cette phrase, placée plus bas dans les éditions, est disposée ici par le commentaire *Pné-Mosché*.

qu'aux sourcils » (dès la première fois); or, n'y a-t-il pas à craindre que l'acte de se raser par devoir soit douteux (en raison de la possibilité de la pureté), et n'enfreint-on pas le précepte « de ne pas détruire » (l'angle)? Donc, même en cas de doute, ce dernier précepte cède la place au précepte obligatoire de se raser entièrement. Ceci ne prouve rien, dit Samuel b. Aba, car il peut s'agir d'un eunuque, qui n'a pas de barbe. Comment admettre cette supposition, puisqu'il a été question de « raser la barbe »? On ne saurait donc expliquer cet enseignement que d'après l'avis de R. Jacob au nom de R. Yohanan : lorsqu'on a enlevé lesdits angles en procédant de bas en haut, on enfreint le précepte négatif, non lorsqu'on a commencé par raser toute la tête, (donc, même pour le doute, le précepte devra être violé). R. Yossé b. Aboun dit que la défense subsiste en tous cas, sans distinction entre l'acte de raser de bas en haut, ou de haut en bas (mais, malgré le doute, le devoir de se raser l'emporte sur cette défense).

Si un Nazir est dans le doute d'impureté et a été déclaré lépreux avec certitude¹, il sera en état de manger des saintetés au bout de huit jours (à la suite de l'acte de se raser pour cause de lèpre, et il pourra boire du vin, ou se rendre impur pour des morts, après 68 jours (en raison des deux périodes successives de 30 jours à observer encore pour cause du doute avant de se raser à nouveau). Si le Nazir, devenu impur avec certitude, est sujet au doute d'atteinte de la lèpre, il ne pourra manger des saintetés qu'après 37 jours (en raison de l'impossibilité de se dégager du doute de lèpre immédiatement, et il devra, après la période d'un mois, attendre encore une semaine); pour pouvoir boire du vin ou se rendre impur par les morts, il faudra attendre le double de temps, soit 74 jours; enfin celui qui est impur sans doute, et de même déclaré lépreux, pourra manger des saintetés au bout de huit jours, puis boire du vin et se rendre impur aux morts après 44 jours (après le second acte de se raser, le 8^e jour, on compte encore une semaine avant de commencer la période d'un mois d'abstinence, seulement le 15^e jours; soit en total : 44 jours). Ceci prouve, dit R. Aba Maré, frère de R. Yossé, que l'interruption produite dans le Naziréat par le rasoir (par le fait de se raser pour la lèpre) entraîne un compte de sept jours pour le raser de l'impureté.

CHAPITRE IX

1. Les païens ne peuvent pas faire le vœu d'être Nazir; mais les femmes et les esclaves le peuvent. Le Naziréat sera plus sévère pour les femmes que pour les esclaves, puisque le maître peut au besoin contraindre son esclave à rompre le vœu, tandis qu'un mari ne peut pas y contraindre sa femme. Il y a une sévérité de plus à l'égard des esclaves, qui n'est pas applicable aux femmes : c'est que le maître peut (d'avance) annuler le

1. Selon le texte de la Tossefta à ce traité, ch. 6.

vœu de sa femme, non celui de son esclave. Lorsqu'un mari annule le vœu de sa femme, cette annulation est faite pour toujours ; mais si le maître annule le vœu de son esclave, de sorte que celui-ci sorte affranchi, il devra compléter ensuite la période du Naziréat. Si l'esclave s'est enfui devant lui, selon R. Méir, il ne pourra pas boire (en punition de sa fuite); selon R. Yossé, il pourra boire.

De ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 2) : *les fils d'Israël*, on déduit que ceux-là seuls peuvent contracter des engagements de Naziréat, non les païens. Pourquoi au contraire ne pas conclure de cette expression une déduction contraire, comme il est dit au sujet des sacrifices : on déduit du terme redoublé *homme* (Lévitique, XXII, 4) que les païens peuvent offrir des présents et des dons à l'égal des Israélites? Pourquoi ne pas leur étendre aussi la faculté d'être Nazir? Il y a une distinction à établir pour ce dernier vœu, parce qu'il est dit à ce sujet (Nombres, VI, 11) : *Il lui fera avoir le pardon*; ce vœu ne sera donc applicable qu'à l'homme susceptible de pardon (au juif), non aux païens pour lesquels il n'y a ni péché, ni par conséquent de pardon. On a enseigné ailleurs ¹ : Selon R. Meir, si un israélite s'engage à livrer au trésor sacré le montant de l'estimation d'un tel païen, il le devra remettre au cohen ; mais le païen qui aurait pris un tel engagement pour lui-même ne sera pas soumis à cette obligation ; selon R. Juda au contraire, le païen peut assumer de payer l'estimation de quelqu'un (ou de soi-même), mais l'engagement pris par l'israélite de payer le montant de la valeur du païen est nul. L'un et l'autre admettent d'accord que les païens peuvent formuler des vœux d'interdit, ou être l'objet d'un tel vœu. R. Jérémie demanda : est-ce à dire que les mêmes rabbins sont en désaccord au sujet du Naziréat, savoir comme l'un (R. Juda) accorde au païen la faculté de consacrer l'estimation d'un homme, il l'autorise aussi à contracter l'engagement du Naziréat, et l'interlocuteur (R. Méir) qui admet seulement la validité de la consécration du montant de cette estimation faite par un israélite, autorise aussi seulement le païen à être voué au Naziréat par un israélite, non de lui-même? Mais, fut-il répliqué, l'hypothèse d'un tel homme déclaré Nazir est-elle possible? Et si l'israélite déclare Nazir un païen, ce dernier l'écouterait-il? Il s'agit seulement du cas où l'israélite qui a dit vouloir être Nazir a été entendu par le païen, lequel a déclaré se charger de fournir les sacrifices dûs par l'israélite ; le païen ne fait alors que solder la dette contractée par l'israélite (sans qu'il soit question du Naziréat même). De même, il ne saurait être question de vouer autrui au Naziréat, ni qu'un païen voue ainsi un juif (par extension supposée du terme précité *homme*), car si un juif ne peut ainsi vouer son prochain ², à plus forte raison un païen ne saurait y pousser un israélite. Il ne peut pas non plus s'agir qu'un païen dise vouloir être Nazir, et qu'un israélite l'entendant ait répondu vouloir prendre l'engagement pour lui ; qu'y a-t-il lieu

1. Tr. *'Erakhim*, I, 2. 2. Sauf le vœu imposé par le père au fils, autorisé par exception.

alors d'en exclure? (Si donc le Naziréat n'incombe pas au païen, le dire de l'Israélite d'assumer l'engagement de ce dernier sera nul, et la dite exclusion sera complète).

La défense de « ne pas profaner sa parole » (Nombres, XXX, 3) n'est applicable qu'aux Israélites, non aux païens. Cette exclusion, dit R. Yona, est justifiée en ce que pour les Israélites on déduit du même précepte la faculté accordée aux Sages de délier un vœu, faculté non applicable aux païens. R. Yossé dit : l'exclusion a lieu, car l'Israélite a besoin de l'intervention du sage pour être libéré du vœu, tandis que le païen s'en passe (et renonce parfois spontanément au vœu). L'opinion de R. Yossé est conforme à la mesure prise par R. Abahou : Une païenne vint un jour chez ce rabbin lui demander de la délier d'un vœu qu'elle avait formé, et R. Abahou dit à Abimé b. Toubi « d'aller la dégager par de l'imprévu » (manière indirecte de dire qu'une telle intervention est inutile). L'opinion de R. Yona est conforme à celle de R. Aha qui dit : Laban est le même que *Couschan Rischâtaïm* (Juges, III, 8), et pourquoi a-t-il reçu ce surnom? Pour avoir accompli deux méfaits¹, d'abord d'avoir violé le serment qu'il avait prêté à son gendre Jacob (Genèse, XXXI, 21), ensuite (par suite de la ruse de substitution de Léa à Rachel) d'avoir soumis Israël à un esclavage de huit ans.

Pourquoi « un mari ne peut-il pas contraindre sa femme »? R. Houna n'a-t-il pas dit² que malgré le vœu de la femme, interdisant que le mari jouisse d'elle, celui-ci peut la contraindre à remplir le devoir conjugal (sans annuler le vœu), et seulement si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu? La distinction réside, fut-il répondu, en ce que le mari cause à la fois sa jouissance à lui et à elle. Pourquoi, par contre, le maître fait-il contraindre l'esclave à rompre le Naziréat? Il y a une distinction à établir au sujet du Nazir, dont il est dit (Nombres, VI, 7) : *Il porte sur la tête la couronne divine³ de son abstinence*; celui qui n'a pas d'autre maître (l'Israélite libre) sera sujet au Naziréat, non l'esclave déjà soumis à son maître, et si même ce dernier a la capacité matérielle de s'opposer à l'ordre de son maître (pour se maintenir dans son abstinence), on lui dira que la règle est pour lui d'obéir aux paroles du maître (au lieu d'être Nazir). Si par suite de la contrainte du maître (avant l'annulation du vœu) l'esclave est devenu impur, sera-t-il astreint d'offrir un sacrifice pour l'expiation de l'impureté? Certes, il n'était plus Nazir; depuis l'instant où il a été contraint par le maître de se rendre impur, on ne saurait lui imposer l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation. Si par suite de la contrainte du maître (qui n'a pas encore annulé le vœu) l'esclave est devenu impur, la période sera-t-elle annulée et à recommencer plus tard? Certes non, car il n'est plus Nazir; depuis l'instant où il a été contraint par son maître de se rendre impur, on ne saurait plus lui imposer l'obligation de

1. *Risch'ataïm* signifie littéralement : deux méchancetés (au duel). 2. J., tr. *Nedarim*, XI, 1, fin (t. VIII, p. 243). 3. M. le gr. Rab. Wogue traduit : l'aurole. Voir sa note à ce verset.

recommencer. Il est évident que, si après l'impureté survenue, l'esclave a été affranchi, il sera tenu d'offrir le sacrifice de purification ; la question est de savoir s'il y est tenu lors même que le maître a contraint l'esclave de se rendre impur, ou est-ce seulement lorsque le maître ne l'y a pas contraint ? Il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la seconde hypothèse ; car, s'il s'agissait du cas de contrainte par le maître, on ne pourrait soumettre l'esclave à l'obligation du sacrifice de la pureté. D'après ton explication, au contraire, qu'il s'agisse du cas où le maître ne l'a pas contraint à se rendre impur, l'esclave devrait achever sa période d'abstinence pendant qu'il reste chez son maître (et il n'y avait pas lieu de supposer l'hypothèse d'affranchissement ; on ne l'admet donc pas ainsi). R. Yossé dit: Nous supposons que son maître l'a contraint (après l'impureté) à observer les règles du Naziréat, afin que l'on ne suppose pas qu'en raison de l'affranchissement survenu, le Naziréat n'est supprimé que par suite de l'impureté ; c'est pourquoi il a fallu dire que (même à partir du moment de l'impureté) l'esclave comptera les jours réglementaires pour le Naziréat.

R. Yossé dit: Si un esclave a déclaré vouloir être Nazir lorsqu'il sera libéré, le maître le contraindra (en l'affranchissant) à observer de suite l'abstinence (qui lui incombe dès lors). Toutefois, on contraint seulement l'esclave d'observer la période d'abstinence, mais non de se conformer aux vœux faits, ou aux serments prêtés (puisque son corps n'est pas à lui). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : Si un esclave après avoir été contraint par son maître au Naziréat est devenu impur, sera-t-il passible de la pénalité des coups de lanière (comme pour une transgression légale), ou ne sera-t-il pas passible, puisqu'il s'agit d'une simple règle rabbinique ? Et comment envisagera-t-on cette règle ? Est-ce à supposer que le Naziréat soit une question de règle, et que le maître peut obliger l'esclave d'enfreindre le Naziréat, de sorte que la dite pénalité subsiste ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure (soit le Naziréat de l'esclave, soit la contrainte imposée par le maître à l'esclave) sont d'ordre rabbinique, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups ? R. Mena répond que, certes, pour l'infraction de la règle rabbinique, on ne saurait être passible des coups ; mais la question a été ainsi posée : Est-il admis que le Naziréat de l'esclave est d'ordre légal, et qu'en présence de la règle rabbinique que le maître peut contraindre l'esclave d'enfreindre le vœu, le maître sera passible des coups de lanière ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure sont d'ordre rabbinique, et par conséquent il n'y a pas lieu d'infliger ladite pénalité ? (question non résolue). Si un maître a contraint l'esclave d'enfreindre le Naziréat sous un seul rapport (soit de boire du vin, soit de se rendre impur aux morts, soit de se raser), en conclura-t-on que le maître peut le contraindre aussi à enfreindre les autres interdits, ou un seul (de sorte que l'esclave devra s'abstenir des autres interdits) ? C'est un point en litige entre R. Meir et R. Yossé, selon les termes de notre Mischnâ : « Si l'esclave s'est enfui devant le maître, selon R. Meir, il ne pourra pas boire (en

punition de sa fuite) ; selon R. Yossé, il pourra boire ». Or, à quoi se rapporte cette discussion ? S'il s'agit du cas où le maître, en annulant le vœu de l'esclave, lui a formellement permis de boire en sa présence ou en son absence, R. Meir reconnaît aussi que l'esclave peut boire même et ayant fui ; si le maître, au contraire, a spécifié qu'il restreint l'autorisation à sa présence, R. Yossé reconnaîtrait aussi que l'esclave ne peut plus boire en ayant fui. C'est qu'il s'agit du cas où l'autorisation de boire a été donnée vaguement : alors, selon R. Meir, l'esclave pourra seulement boire en présence du maître, non en son absence ; selon R. Yossé, au contraire, il résulte de l'autorisation vague que l'esclave pourra boire en tous cas, soit en présence, soit en l'absence du maître.

2. Après qu'un Nazir s'est rasé (et a offert les sacrifices réglementaires), il apprend qu'il avait été impur pendant son abstinence : s'il s'agit d'une impureté qu'il pouvait connaître, la première période de Naziréat se trouvera annulée de ce fait (et à recommencer) ; mais si c'était une impureté au fond de l'abîme¹, la première période ne sera pas annulée ; si enfin il s'aperçoit de l'impureté avant de se raser (avant la cérémonie finale de libération), l'ordre de la périodicité se trouvera renversé (et il faudra la reprendre). Ainsi, en descendant prendre son bain de purification à la caverne, le Nazir trouve un cadavre nageant à l'ouverture², il sera impur. Mais si ce cadavre était enfoui dans les parois de la caverne et que le Nazir y soit allé se rafraîchir, celui-ci reste pur ; si c'était pour se purifier d'une impureté de mort, il redevient impur. L'état antérieur de pureté ou d'impureté subsistera, selon la présomption³.

R. Yoḥanan dit : d'après qui a-t-on enseigné d'établir une distinction entre le fait accompli de s'être rasé, ou de ne pas l'être ? Ce doit être d'après R. Eliézer⁴ ; car selon les autres sages, aussi longtemps que le Nazir n'a pas été aspergé du sang de ses sacrifices, il est possible de ruiner et recommencer la période, non au cas contraire (de cet acte dépend la reprise). Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eleazar que R. Eliezer fonde son opinion sur ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir rasera sa tête consacrée, etc.* ; selon la Loi, l'achèvement du Naziréat dépend de l'état de la chevelure ; ainsi, lorsqu'après avoir achevé la période de Naziréat, avant d'avoir eu le temps de se raser, le Nazir apprend qu'au fond de l'abîme (sur lequel il se trouve) il y a une tombe, sa période d'abstinence sera annulée par ce fait nouveau (selon tous) ; la question est de savoir (selon les autres sages) si, après avoir déjà déterminé les sacrifices pour le cérémonial de cessation, mais avant de s'être rasé, le Nazir a connaissance de la présence d'une tombe au fond de l'abîme, la période sera encore ruinée, ou non ? Certes, répondit R. Zeira en présence de R. Mena,

1. S'il se souvient avoir passé à un endroit au fond duquel se trouvait un cadavre, inconnu jusque-là à tout le monde. 2. Cf. tr. *Toharoth*, IV, 7. 3. Littéralement : la cause reste sur pied (en l'état). 4. Ci-dessus, VI, 7 (8).

on peut résoudre cette question d'après notre Mischnâ : comme celle-ci établit une distinction entre le Nazir qui a accompli le fait de s'être rasé et celui qui ne l'a pas encore accompli, conformément à l'avis de R. Eleazar ; de même, selon les autres sages, tout dépend de la question de savoir si le Nazir a déjà été aspergé du sang de ses sacrifices ; au cas contraire, la période d'abstinence est renouvelable — 1.

R. Yossé b. R. Aboun dit que Bar-Piqah demanda à Rabbi : Entend-on par les termes de notre Mischnâ que telle est la règle si le Nazir, en se baignant, voit un mort surnager à la surface de l'eau d'une caverne voûtée ? Ou en est-il de même lorsque la caverne n'est pas voûtée (à découvert) ? Non, Bar-Piqah est d'avis qu'il n'y a pas de doute d'impureté pour celui qui nage sur l'eau (sauf en cas de voûte, de crainte de considérer l'espace comme un bien privé). Rabbi lui dit : Bar-Piqah se trouve maintenu en son état de sottise, et c'est certes impur, car en fait de doute sur l'impureté qui nage à la surface de l'eau, on n'admet comme pur que le reptile en cet état ; mais le mort même, s'il surnage, est considéré comme étant debout (et c'est l'impureté). Ainsi il a été enseigné² : Tout objet jeté d'un endroit à un autre, pour lequel on doute s'il y a eu contact, ou non, restera pur, à l'exception d'un morceau de cadavre de la grandeur d'une olive (sujet au même doute), ou la toiture formée provisoirement en enjambant une place où est un mort ; on est alors impur, comme au contact de ce qui contamine de bas en haut (pour avoir été assis dessus, p. ex. comme pour le gonorrhéen). N'est-ce pas contraire³ à l'avis exprimé par R. Yoschia, qui dit⁴ : Lorsqu'on trouve une impureté enfouie dans le sol d'une maison habitée par un Nazir, celui-ci est tenu d'interrompre la période d'abstinence et de se raser, étant devenu impur de cette façon ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yoḥanan, que R. Yoschia parle du cas où l'impureté est en face (ce qui entraîne le devoir de se raser), tandis qu'ici il s'agit du cas où elle est de côté. R. Ezra dit au nom de R. Judan : il peut s'agir aux deux cas, soit d'une impureté de côté, soit de face ; car, dans notre Mischnâ, la déclaration d'impureté implique certes le fait de se raser.

3. Si le Nazir trouve inopinément un mort couché⁵ comme d'ordinaire (dans le terrain qu'il habite), il pourra le déplacer avec la terre qui sert de couche au mort. S'il trouve deux cadavres dans ces conditions, le Nazir pourra aussi les déplacer avec leur couche. S'il en trouve trois, au cas où un espace de quatre à huit coudées les sépare, c'est là un indice du voisinage d'un cimetière (d'où il est défendu d'enlever les morts). En ce cas, on fouille à partir de cet endroit jusqu'à vingt coudées au-delà. Si au bout des vingt coudées, on trouve un cadavre, on fouillera de

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, VII, 7 (t. V, p. 106).
 2. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 5. 3. La fin de la Mischnâ, où il n'est pas question de se raser. 4. Ci-dessus, VII, 3. 5. Cl. J., *Bava bathra*, V, 1 (t. 15^a).

nouveau jusqu'à une égale distance, car la présence d'un cimetière est fort probable en ce cas, bien qu'en trouvant d'abord (tout-à-coup) un mort isolé, on puisse le déplacer avec sa couche.

On appelle un mort « couché comme d'ordinaire », celui dont les pieds sont étendus et les mains repliées sur le corps ; mais si le mort se trouve recroquevillé (les membres déplacés), on suppose qu'un monceau de pierres ou de terre aura surpris l'homme et l'aura tué (la couche de terre sur laquelle repose le mort ne sera pas à déplacer). Mais une Braïtha ne dit-elle pas que si l'on trouve deux morts dont la tête est placée du côté des pieds, on pourra les déplacer avec leur couche ? N'est-ce pas à dire que, par un cadavre recroquevillé, on entend celui dont la tête se trouve déplacée près des pieds ? Non, dit R. Isaac b. R. Eléazar, dans cet enseignement on parle de deux morts qui, au lieu d'être couchés côte-à-côte, le sont à la façon des poissons rôtis, dont la tête de l'un est à côté de la queue de l'autre, et la queue du second est près de la tête du premier (cela n'empêche pas la régularité de position de chaque mort à part). R. Isaac b. Goufta demanda devant R. Mena : il est dit ailleurs¹ que lorsqu'on enlève un cadavre d'un champ, il suffit d'avoir glané chaque ossement isolé pour que le sol soit désormais pur (sans prendre de la terre), tandis qu'ici il est prescrit d'enlever aussi la couche de terre ? R. Mena lui répondit de tenir compte de la fin de cette Mischnâ, disant : si dès le principe ce champ a été destiné à servir de tombe, il faudra aussi enlever la couche de terre sur laquelle le mort a reposé. De quelle étendue sera cette couche de terre ? D'une épaisseur de trois doigts dans le sol, jusqu'à la profondeur atteinte par la sérosité du mort².

R. Hisda dit : résulte-t-il de l'expression de la Mischna « le Nazir pourra le déplacer », qu'il est permis de débarrasser le sol d'un mort isolé à enterrer par pitié ? (N'est-il pas dit au contraire qu'un tel mort acquiert pour tombe la place où il est ?) On peut répondre, dit R. Zeira, que notre Mischnâ suppose le cas où un tel mort a été enterré sur le sol sans l'autorisation du propriétaire, ou seulement d'une façon temporaire (de là vient le défaut d'acquisition). Pourquoi, au lieu de cette hypothèse, ne pas admettre qu'il s'agit d'un mort à enterrer par pitié (qu'il est défendu de déplacer) ? C'est que, pense R. Zeira, de tels cas ne sont pas fréquents (il est donc inutile de s'en préoccuper). Il résulte de ce qui vient d'être dit qu'il existe trois sortes de règles pour les tombes³ : 1° Si un propriétaire trouve à l'improviste une tombe dans son champ (sans l'avoir autorisée), il pourra l'enlever de là ; le sol sera pur (n'étant pas reconnu comme champ funéraire), mais il sera défendu d'en tirer profit ; 2° Si le propriétaire sait d'avance quel mort on enterre dans son bien, il ne devra pas le déplacer ; si cependant l'enlèvement a eu lieu, le sol ainsi débarrassé devient pur et il est permis d'en tirer profit ; 3° Enfin, un tombeau qui gêne le passage public (placé sur la voie publique et rendant impurs les passants)

1. Mischnâ, tr. *Oholoth*, XVI, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, V, 1 (l. 15^a).
3. Tosselta sur le même traité, ch. 17. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 47.

devra être enlevé de là, et après cet enlèvement, le sol reste pourtant impur (par crainte qu'il y ait d'autres tombes auprès), et, par suite, il est défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Aba b. Cohen a enseigné au village d'Akabis (où se trouvait une tombe placée sur la voie publique) qu'il est permis de tirer profit de l'emplacement (une fois débarrassé). Est-ce à dire que cet avis de R. Aba est opposé à l'enseignement précédent? Non, ce dernier parle du cas où la tombe existait avant l'érection de la ville (laquelle a motivé l'enlèvement de la tombe préalable, et la place acquise comme telle reste d'une jouissance interdite), tandis que R. Aba parle du cas où la ville existait avant la tombe (cette dernière, placée là indûment, ne rend pas le sol impropre pour toujours).

On a enseigné¹ : Lorsque des tombes entourent la ville de trois côtés, il faudra enlever deux des côtés qui obstruent (pour cause d'utilité publique). Selon les uns, il faudra débarrasser la voie ; selon d'autres, c'est inutile. R. Hida explique que le premier avis, qui exige l'enlèvement, parle du cas où la tombe se trouve dans la banlieue de la ville, à un rayon de 70 mètres et une fraction (elle est alors considérée comme sise à l'intérieur), tandis que le second avis, qui dispense d'enlever la tombe, suppose qu'elle est placée à une distance supérieure. Ou bien encore, le premier avis suppose la présence des tombes disposées en forme de Γ , ce qui englobe des habitations ; la seconde opinion se réfère à une disposition des tombes en forme de H (de sorte qu'il n'y a pas d'enclos). — Toute tombe pourra être enlevée², sauf celle des rois d'Israël ou des prophètes. Mais, fut-il objecté, au contraire les tombes des fils de David peuvent être enlevées, tandis que celles des fils de la prophétesse Houlda³ restèrent intactes à Jérusalem, sans que jamais personne y touchât? Ceci même prouve, répondit R. Akiba, que sous ces tombes il y avait des cavités, par où l'impureté se frayait une voie pour passer au canal de Kedron. Il a été enseigné ailleurs⁴ : « Si quelqu'un vend un terrain à son prochain pour l'employer à une tombe, ou si quelqu'un accepte d'autrui un terrain dans le même but funéraire, il devra fournir des cavernes, dont l'intérieur ait 6 coudées de long sur 4 de large ; la caverne aura donc 2 parois ayant chacune une étendue de 6 coudées, et une paroi de 4 c. Dans chacune, on fera trois excavations... Il y aura une cour à l'entrée de la caverne d'un espace de 6 coudées carrées, tel qu'il le faut pour pouvoir porter la bière du défunt et laisser de la place aux porteurs ». Comment donc se fait-il que notre Mischnâ parle de « fouiller de quatre coudées jusqu'à huit »? Là (au point de vue de la vente), il suffit que la bière puisse y tenir largement (il suffit d'un espace de 4 coudées au carré), tandis qu'ici il s'agit d'un espace supérieur que les porteurs du mort puissent se retourner (on fouillera sur un plus grand espace). Jusqu'à quelle mesure ira-t-on? Il faut compter la place nécessaire aux por-

1. Tr. *Semathoth*, ch. 14. 2. Pour cause d'impureté. Cf. Sifri, section *Schoftim*, n° 188. 3. Voir vérité israélite, 1862, t. VIII, pp. 407-8. 4. Tr. *Baba bathra*, VI, 8.

leurs des morts, à leurs remplaçants et aux substituts de ces derniers. — 4.

Jusqu'où impose-t-on au Nazir la fatigue d'examiner à plus de vingt coudées? Selon R. Yossé, au nom de R. Meischa b. Jérémie, jusqu'à 40 coudées. Si après avoir fouillé sur vingt, on trouve encore un mort, il faut encore fouiller autant (de crainte qu'il y ait une nouvelle tombe, dans une seconde caverne). Selon une autre version, lorsqu'après avoir fouillé dix coudées on trouve encore un mort, il faut de nouveau fouiller autant.

4. En principe, tout point douteux qui surgit dans les questions de lèpre est considéré comme pur, jusqu'à ce qu'il y ait une conviction d'impureté; après que quelqu'un a été convaincu d'impureté, il reste considéré comme impur en cas de doute. Par sept objets on examine le gonorrhéen (douteux), avant qu'il soit convaincu d'avoir cette maladie avec certitude pour savoir s'il ne s'agit pas d'un simple accident externe): par le manger, le boire, le port d'une lourde charge, l'action de sauter, une maladie (différente), la vision (pouvant provoquer un écoulement), les pensées indécentes. Si l'homme est déclaré gonorrhéen (plusieurs fois impur), on ne l'examine plus (une autre fois); en ce cas, soit l'écoulement par suite d'une violence, soit celui qui est douteux, sive semen, sont déclarés impurs; car les faits antérieurs constituent la probabilité².

(5). Si quelqu'un a frappé son prochain au point de le laisser pour mort³, ensuite ce dernier se trouve mieux, puis finalement retombe plus mal et meurt, le meurtrier est coupable d'homicide. Selon R. Néhémie, il n'est pas condamnable, puisque l'on a constaté qu'il n'y a pas eu meurtre immédiat⁴.

Comme il est écrit (Lévitique, XIII, 3) : *Il (le cohen) le déclarera impur*, il déclarera impur celui qui l'est avec certitude, non celui qui est dans le doute (lequel reste dans la présomption de pureté). Mais « une fois que quelqu'un a été convaincu d'impureté », il reste dans l'état impur jusqu'à ce que l'on ait la conviction contraire, car il est dit (ibid. 6) : *puis il déclarera pur etc.*, il constatera un tel état lorsqu'il sera certain, non en cas de doute. Quant au gonorrhéen, il reste dans la présomption de pureté, jusqu'à la conviction d'impureté (en dépit des sept procédés d'examen). Il est écrit (ibid. XV, 33) : *Pour la femme menstruée qui souffre de son flux, et pour le gonorrhéen dont l'écoulement se prolonge*; on établit une analogie entre ces deux cas, et comme la menstruée communique l'impureté même lorsqu'elle est en ce cas par suite d'une violence, de même le gonorrhéen propage l'impureté lorsqu'il est en cet état par suite d'une violence. S'il en est ainsi, on devrait admettre la propaga-

1. Suit un passage traduit au tr. *Kilaim*, V, 2 (t. II, pp. 274-5). 2. Mot à mot, le fait reste sur pied (il est indéniable). 3. V. tr. *Synhédrin*, IX, 1. 4. Littéralement : que la cause est sur pied (était restée en l'état).

tion d'impureté, même après avoir vu un premier écoulement? Il faut pourtant, répond R. Zeira, qu'il y ait parité avec l'état de la menstruée (après plusieurs constatations, il y a impureté effective au point de vue de la propagation). Par « violence », dit R. Eléazar, on entend celle qui a réellement eu lieu (non pas douteuse). Par « doute », on entend le doute entre l'écoulement prolongé et le simple accident. Quant au « semen », ne rend-il pas impur en tout cas (sans conviction préalable)? C'est vrai, et l'on a seulement voulu dire que l'on ne fait plus dépendre d'une périodicité fixe la propagation d'impureté par écoulement (lorsqu'il y a eu conviction).

Voici comment il faut rectifier les avis de la Mischnâ (§ 5, au sujet de l'homicide) : « Selon R. Néhémie, cet homme n'est pas condamnable ; selon les autres sages, il l'est, car le fait reste sur pied ¹ ». Le motif de chaque avis est exposé comme suit : les sages pensent que deux suppositions (lorsque la première et la dernière fois on a tenu le blessé pour frappé à mort) l'emportent sur l'une (l'intermédiaire, par laquelle on a cru le blessé rétabli) ; R. Néhémie au contraire admet que la supposition intermédiaire l'emporte sur les deux autres. R. Néhémie base son opinion sur ce qu'il est dit (Exode XXI, 19) : *S'il se lève et peut marcher au-dehors, appuyé sur son bâton, celui qui a frappé sera libéré etc.* ; or il n'a pu venir à l'idée de personne que, dès l'instant où le blessé peut sortir, celui qui l'a frappé soit passible de la peine de mort, et l'on a voulu dire que si même le blessé, un moment remis, finit par mourir de sa première blessure, celui qui l'a frappé échappe à la condamnation. Les autres sages basent leur opinion sur l'explication d'un passage du même chapitre (ibid. 10), où il est dit : *s'il ne meurt pas, ou qu'il soit forcé de s'aliter* ; or, l'une de ces expressions est superflue, et l'on sait bien que si le blessé n'est pas mort, il restera couché pour se guérir ; mais l'on a voulu viser le cas où l'on a supposé d'abord que le blessé n'en mourrait pas. Mais alors, pourquoi est-il dit auparavant : « si le blessé se lève et peut sortir, appuyé sur la béquille, celui qui l'a frappé sera libéré » ? N'en résulte-t-il pas que si le blessé ne se relève plus, le meurtrier sera condamné, ce qui est contraire à la règle de ne plus condamner celui qui est libéré pour le même fait ? Il faut donc comprendre les deux déductions diverses dans le même verset, l'estimation du blessé comme devant mourir, ou comme devant guérir : Si après l'estimation du blessé comme devant mourir, il se remet, puis retombe malade et meurt, le meurtrier sera condamné ; lorsqu'au contraire on a supposé que le blessé ne mourrait pas, de sorte que le meurtrier a été seulement condamné à payer au blessé « le dédommagement pour incapacité de travail », le meurtrier est tenu pour définitivement libéré, lors même que le blessé viendrait à mourir ensuite. Mais, si l'on peut aussi expliquer ce verset dans l'hypothèse que le blessé mourra, comment peut-il être question de « payer au

1. Cette incidente se réfère, non à l'avis de R. Néhémie, mais à l'avis contraire des autres sages qui condamnent ce meurtrier. Cf. J., tr. *Synhédrin*, IX, 3 (fol. 27^a).

blessé un dédommagement pour incapacité de travail » (pénalité non prévue en cas de décès)? R. Il a répondu au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est précisément une déduction nouvelle tirée de ce verset que le meurtrier devra payer un dédommagement, bien que le coupable n'ait pas été jugé sous ce rapport. R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : on suppose rétroactivement qu'il y a eu une appréciation erronée (voilà pourquoi on l'estime condamné déjà à payer l'amende). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux explications ? Il y en a une au cas où l'état du blessé s'est amélioré par rapport à ce qu'il était d'abord : d'après le premier avis, disant que, par déduction nouvelle tirée de ce verset, le coupable devra payer un dédommagement, il est évident qu'en cas de remise faite du paiement, il est valable ; mais si le coupable n'a pas encore payé avant l'aggravation, puis le blessé meurt, sera-t-il dispensé de payer en raison de la condamnation à la peine capitale, ou restera-t-il en l'état d'allègement primitif, condamné aussi à payer ? D'après l'autre explication, disant que l'on suppose une estimation rétroactivement erronée, on raisonne à l'inverse, et il est évident au contraire que si le coupable n'a rien payé avant le décès du blessé, il ne payera rien, car certes la supposition première, d'avoir frappé mortellement, se réalise, sans erreur ; mais si l'homme qui a frappé avait déjà payé, devra-t-il lors du décès reprendre le paiement auquel il n'a pas été contraint, ou devra-t-il le laisser ? Il y a un enseignement à l'appui de la première opinion, et un autre enseignement confirme la seconde opinion¹. L'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Yossé b. Hanina dit ceci : Si le blessé a été estimé avoir été frappé mortellement, et pourtant il survit, puis il meurt, il est évident que le paiement est seulement dû lorsque l'état du blessé s'améliore (mais si la remise n'a pas été effectuée, elle ne sera pas due finalement, puisque la supposition d'amélioration n'était pas définitive). D'autre part, l'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Simon b. Lakisch, s'exprime ainsi : Si l'on a estimé le blessé comme devant vivre et il meurt, le meurtrier devra payer aussi ce dédommagement, lors même de l'aggravation (le paiement est toujours dû, puisqu'il est prescrit par la Bible). Non, dit R. Yossé, il faut rectifier ce dernier texte et le lire ainsi : le paiement est dû, non à partir du moment où l'état du blessé s'aggrave, mais lorsqu'il s'améliore (donc on ne conclut rien de là).

Lorsque quelqu'un a frappé violemment son prochain sur la main, au point que celle-ci s'est enflée, et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel (de gangrène), celui qui a frappé devra-t-il payer le montant de la valeur estimée pour la main ? (Le dispensera-t-on, en raison de ce que l'homme qui a frappé n'a pas eu l'intention de couper la main, ou en est-il responsable comme auteur indirect de la perte d'une main) ? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ibid. 22) : *Si deux hommes se querellent et disputent, etc.* ; or, ces deux faits sont exactement semblables, et ils sont pourtant exprimés tour à tour pour dire qu'il y a parité d'état coupable entre celui qui a

1. V. B., tr. *Synhédrin*, fol. 78^b et 79^a.

directement eu la pensée d'accomplir un dommage, et celui qui n'a pas eu une telle pensée directe. Cependant, si même celui qui n'a pas formé un tel projet directement est coupable, celui qui l'a conçu directement ne l'est-il pas à plus forte raison ? (Et pourquoi alors en parler) ? Voici donc comment il faut rectifier cette règle : Si quelqu'un a eu la main frappée au point qu'elle enfle et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel, l'auteur du mal sera-t-il condamné à payer la valeur de la main ? Oui, par déduction du dernier verset cité (par prescription biblique), l'homme qui a été la cause indirecte de l'avortement d'une femme devra la dédommager ; de même ici, la déduction biblique sera étendue au présent cas, et l'auteur indirect de la perte d'une main devra en payer la valeur.

5. Samuel (le prophète) avait été Nazir, selon l'avis de R. Nehoraï, car il est dit (I Samuel, I, 11) : *Le rasoir ne devra pas passer sur sa tête*. Or, le même terme *rasoir* est employé aussi bien pour Samson (Juges, XIII, 5), que pour Samuel ; et comme l'un était Nazir, l'autre l'était aussi. Mais, objecta R. Yossé, le mot *Morah* (au sujet de Samuel) ne désigne-t-il pas la prévention des humains ? Ce sens est inadmissible, lui dit R. Nehoraï, puisqu'il est dit d'autre part (I Samuel, XVII, 2) : *Samuel dit : comment puis je aller, car si Saül l'apprend, il me tuera*. C'est que déjà il avait la crainte des humains.

R. Yanai conclut¹ de ce qu'il est écrit (Isaïe, VII, 26) : *Toutes les montagnes qui sont sarclées avec un sarcloir²*, puis (ibid. IX, 17) : *Il n'y surgira pas de crainte des ronces et des épines*, que le terme « crainte » (ou prévention) n'est pas seulement applicable aux humains. Comme la semence craint le fer (la serpe qui doit un jour couper ses produits), de même les cheveux craignent le fer (le rasoir³).

1. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 2. 2. Ou mieux : cultivées avec la pioche.
3. Par conséquent, le mot *MORAH* (rasoir) a le même sens que *IRAH* (crainte), parce qu'il fait « peur » aux cheveux.

TRAITÉ QIDDOUSCHIN

CHAPITRE PREMIER

1. Le mariage est validé par un des trois moyens suivants : par l'argent donné à la femme pour l'épouser, par l'acte de mariage, ou par la cohabitation ¹. La femme redevient libre de 2 façons : par la lettre de divorce, ou par la mort du mari. Pour la veuve qui incombe au beau-frère par lévirat, le mariage est validé par la cohabitation, et elle devient libre par le déchaussement (Deutéron. XXV, 9), ou par la mort du beau-frère.

Quant à l'argent, selon l'école de Schamaï, ce sera un dinar ou la valeur d'un dinar ; selon l'école de Hillel, ce sera une *Prouta*, ou la valeur d'une prouta², dont le montant vaut $\frac{1}{3}$ d'Assarion italien (de la Grande-Grèce).

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : ladite acquisition se fera *ou* avec de l'argent, ou par contrat, ou par la cohabitation. De même, R. Hiya a enseigné : en réalité, les trois conditions énoncées ne sont pas exigibles, et l'une d'elles suffit pour la validité de l'union. D'où sait-on que l'argent est un des modes d'acquisition ? De ce qu'il est dit (Deutéron. XXII, 13) : *Si un homme prend* (achète) *une femme*, ce qui est une allusion à l'acquisition contre argent. D'où le sait-on pour la cohabitation ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *et qu'il vienne à elle* (l'épouse) ; ce qui est une allusion à la manière d'acquiescer par la cohabitation. Jusque-là on aurait pu croire qu'il faut les deux conditions pour valider l'union ; d'où sait-on qu'il suffit au besoin à cet effet d'avoir remis l'argent à la femme, sans avoir aussi cohabité avec elle, ou d'avoir cohabité avec elle sans remise préalable d'argent ? Il est dit, répond R. Abahou au nom de R. Yohanan (ibid. 22) : *Si l'on trouve un homme dormant près d'une femme mariée à un mari* ; or, on peut supposer le cas où le mari avait seulement acquis sa femme par la cohabitation (seul acte dont le verset parle), et pourtant la Bible dit qu'en cas d'adultère, celui qui le commet sera puni par la pénalité de la strangulation (donc, ce seul acte suffit à valider l'union en ses conséquences légales).

Finalement, il en sera ainsi, non-seulement lorsqu'un mari aura épousé sa femme (inivit) régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité³. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, que le texte

1. A l'encontre des païens, qui reconnaissaient la cohabitation seule pour valider un mariage, la loi juive exige que cet acte soit accompagné de diverses cérémonies. 2. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, p. 20) ; tr. *Edouyoth*, IV, 7. 3. *In vasa indebito*. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 6 (t. VIII, p. 42).

a dû nous enseigner l'efficacité du mariage en ses conséquences légales ; car, s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari l'a constituée comme épouse ? Pourquoi ne serait-ce pas aussi bien un autre (le second survenant) ? C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs ¹ : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de deux hommes, le premier sera passible de la lapidation, et le second de la strangulation (la pénalité du second est telle, parce que la fille n'était plus vierge ; c'est donc que toute copulation quelconque du mari entraîne l'union). — Il est donc admis que la cohabitation constitue l'union, même sans remise d'argent ; mais d'où sait-on qu'à l'inverse la remise de l'argent constitue aussi l'union, même sans cohabiter ? De ce qu'il est dit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement sans rançon* ; et auparavant il a été dit (ibid. 10) : *S'il en prend une autre, etc.* Or, comme pour cette « autre » il s'agit d'une acquisition à prix d'argent, de même toute femme pourra être légalement acquise par de l'argent.

Le « contrat » est aussi un mode d'acquisition, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il (le mari) lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains, puis il la renverra de sa maison ; elle sortira de sa maison, s'en ira et sera ensuite à un autre homme.* Or, on compare sa nouvelle existence (union) à sa sortie : comme la sortie (séparation) s'effectue en vertu d'un acte (de divorce), de même l'union sera célébrée par un acte (ou contrat). R. Abin dit que R. Hiskia a enseigné la déduction suivante ² : de l'expression précitée « s'il prend », on déduit que la femme sera acquise par de l'argent, et c'est de toute justice ; car, si l'esclave juive, que l'on n'acquiert pas par la cohabitation ³, pourra être acquise par de l'argent, à plus forte raison peut-on acquérir avec de l'argent l'épouse, susceptible d'acquisition par la cohabitation. On peut opposer à ce raisonnement le fait d'une veuve incombant à autrui par lévirat, que le beau-frère survivant au mari défunt acquiert par la cohabitation sans remise d'argent ; on pourrait donc aussi admettre, sans susciter d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition à l'aide de la cohabitation, ne le serait pas par une remise d'argent ? C'est pourquoi il est dit : « S'il prend », expression qui fait allusion à l'acquisition par l'argent, puis « qu'il l'épouse », expression qui fait allusion à l'acquisition par la cohabitation. Cette déduction paraît fort juste ; car si la veuve, qui incombe par lévirat à son beau-frère, et ne saurait lui être acquise à prix d'argent, devient son épouse réelle par la cohabitation, à plus forte raison l'épouse ordinaire, que l'on peut acquérir par l'argent, sera également unie par le fait de la cohabitation. Contre ce raisonnement, on peut opposer le fait de l'esclave juive, susceptible d'être acquise à prix d'argent, bien qu'elle ne le soit pas par le fait de la cohabitation ; on pourrait donc aussi admettre, sans provoquer d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition par de l'argent, ne le sera pas à l'aide de la cohabitation ? C'est pourquoi il est dit :

1. Tr. *Synhédrin*, VII, 15. 2. Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 268. 3. Selon la déduction faite ci-après.

« S'il prend », ce qui est une allusion au fait de l'acquisition par la voie de l'argent, et « qu'il l'épouse », ce qui est une allusion à l'union par la cohabitation (il faut les deux expressions pour valider l'union en tous cas).

On conclut à la validité de l'union par le contrat, de la façon suivante : Puisque l'argent, qui ne sert pas à effectuer la séparation, peut servir à faire entrer une femme au domicile conjugal, à plus forte raison un contrat, qui peut servir aussi à répudier, servira à unir. Ceci ne prouve rien ; car, par contre, l'argent sert par voie d'échange à faire sortir la consécration de son état sacré, tandis que le contrat ne pourrait pas servir à un tel usage et n'y suffirait pas. Puis donc que le raisonnement *a fortiori* se trouve rompu, il faut en revenir au texte écrit, qui s'exprime ainsi : « Il (le mari) lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains ; puis il la renverra de sa maison, d'où elle sortira ; elle s'en ira et sera ensuite à un autre homme. » Là, on compare l'existence (l'union) avec un autre, à sa sortie de chez le premier mari : comme cette séparation sera effectuée à l'aide d'un contrat, il en sera de même pour le premier mariage. R. Judan dit : il conviendrait d'attribuer à une fille libre la faculté d'acquisition à titre de présomption, dès qu'elle a accompli l'un des travaux qui lui incombent à titre d'épouse, par raisonnement *a fortiori*, et voici comment : puisqu'une esclave cananéenne, qui n'est pas acquise par la cohabitation, le sera par la présomption de possession ; ce dernier mode devrait à plus forte raison servir à l'acquisition d'une personne (libre), qui par la cohabitation devient une épouse. C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « Et qu'il l'épouse » ; la femme sera acquise par la cohabitation, non par la possession. Ne pourrait-on retourner le raisonnement *a fortiori* et dire que la servante cananéenne est susceptible d'être acquise par la cohabitation, en raisonnant comme suit : Puisqu'une personne libre, non susceptible d'être acquise par possession, sera acquise par voie de cohabitation ; à plus forte raison celle que l'on acquiert par la possession (l'esclave) sera acquise en cas de cohabitation ? C'est pourquoi il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettez en héritage à vos fils après vous, comme une possession de propriété, etc.*, à l'instar de cette dernière, l'esclave pourra être acquise par la possession, non par la cohabitation.

Jusqu'à nous savons quelles sont, au sujet d'une israélite, les trois manières d'acquérir une femme, soit avec de l'argent, soit à l'aide d'un contrat, soit par la cohabitation. D'où sait-on que ces modes sont aussi applicables aux païens ? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Eléazar, il est écrit (Genèse, XX, 3) : *Tu devras mourir à cause de la femme que tu as prise, car elle a été « épousée » par son mari* ; donc, les païens aussi (tel que le roi Abimélek) sont condamnables en s'unissant aux femmes mariées, non au sujet des fiancées. Il résulte de l'avis émis (ci-après) par R. Eléazar que (pour le païen) l'union est effective s'il a en vue d'acquérir ainsi la femme ; tandis que, selon l'avis opposé de Samuel, lors même que le païen n'a pas l'intention d'acquérir la femme par la cohabitation, elle lui sera désormais unie. Or, R. Yôna a

dit au nom de Samuel : lorsqu'avec une païenne libre, placée à la fenêtre (en vue de tout venant), deux hommes ont cohabité, le premier ne mérite pas de pénalité ; mais le second est passible de la peine capitale, par suite de l'union avec le premier (ce qui constitue l'adultère) ; or, le premier n'a pas eu l'intention d'acquérir la femme en mariage, et pourtant l'union est légale en ses conséquences.

Il est écrit (Lévitique, XVIII, 6) : *Tout homme, etc.* ; on déduit de la répétition superflue du mot « homme » que les lois prescrites dans ce chapitre sont applicables par extension aux païens, et les péchés de relations illicites commis par les gens de nations étrangères seront jugés selon les lois de ces nations, de même que s'ils ont eu des relations illicites avec des femmes israélites ils seront jugés d'après les lois en vigueur parmi les Israélites. R. Eléazar dit : de toutes ces lois, il n'y a qu'une loi complémentaire à ajouter au sujet des païens, c'est la relation avec une fiancée juive ; car si un païen cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable ; mais si c'est avec une fiancée païenne, il ne le sera pas. On vient de dire que s'il cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable. Sera-t-il passible de la pénalité des païens, ou de celle des Israélites ? S'il est condamné par le statut de ces derniers, il ne sera condamné à mort que sur l'attestation de deux témoins et par un tribunal composé de vingt-trois juges, et, après avoir été averti des conséquences de son crime, il subira en cas d'infraction la pénalité de la lapidation ; s'il est admis au contraire, qu'il subira la loi en vigueur chez les païens, il suffira pour le condamner du témoignage d'un seul témoin, la sentence sera rendue au besoin par un seul juge, sans avertissement préalable, et le coupable sera décapité avec l'épée. R. Juda b. Pazi ajoute que la peine de mort sera appliquée par la strangulation, en vertu de ce verset (Genèse, IX, 6) : *Celui qui verse le sang de l'homme verra son sang versé « en l'homme »* ; or, le sang n'est versé dans le corps même du criminel qu'en cas de strangulation. Il y a encore une autre différence à savoir s'il dépend de la législation juive, ou de celle des païens : Si ce païen est soumis aux lois des Juifs, et qu'après son crime il se convertit au Judaïsme, il reste toujours coupable au même degré (sans modification) ; s'il dépend au contraire de la législation païenne, il restera dispensé de la pénalité pour ce fait, même lorsqu'il sera ensuite converti, car R. Hanina dit ¹ : Un Noaïde, eût-il même blasphémé contre la Divinité, échappe à toute pénalité ultérieure lorsqu'il se convertit plus tard, puisqu'il change alors de législation ².

R. Eléazar dit au nom de R. Hanina ³ : d'où sait-on que même les Noaïdes sont avisés de ne pas commettre de relations illicites entre eux aussi bien que les Israélites ? De ce qu'il est dit (Genèse, II, 24) : Il (l'époux) *s'attachera à*

1. B., tr. *Synhédrin*, fol. 71. 2. En somme, observe le commentaire *Pné-Mosché*, le texte ne résout pas la question de savoir par quelle juridiction le païen qui a commis le crime précité sera examiné et condamné. 3. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XI, 4.

sa femme, non à celle d'autrui ; « il s'attachera à elle » (ce qui est dit avec superfluité), mais il n'aura d'union ni avec un homme, ni avec un animal. R. Samuel, R. Abahou, ou R. Eléazar dit au nom de R. Hanina : un noahide qui cohabite avec sa femme irrégulièrement mérite la peine de mort, en vertu du verset précité : *Il s'attachera à sa femme, et ils ne formeront qu'une chair*, in loco quo ambo uniti¹. R. Yossé demanda² : Est-ce que l'acte de copulation à l'égard d'un homme, ou avec un animal, est considéré comme union (passible de pénalité, ou non) ? Oui, certes, par déduction d'analogie avec la loi sur la femme menstruée, dont on déduit tous les cas spéciaux de relations illicites (et l'on en conclut que même une union imparfaite, ou inachevée, est condamnable) ; il en sera de même pour les rapports avec un mâle, ou un animal. Ainsi, l'on connaît la défense pour un israélite ; mais d'où le sait-on pour un païen (non assujéti à la loi sur les menstrues) ? On peut le conclure, dit R. Mena, du même verset précité, « il s'attachera à sa femme », non à celle d'autrui, même si peu que ce soit, et au même titre se trouve défendue l'union avec un mâle, ou avec un animal, si minime qu'elle soit.

Nous avons donc appris (plus haut) que, pour les païens, il n'y a pas de consécration en mariage anticipée (en dehors de la cohabitation). Sont-ils sujets à la loi du divorce ? R. Juda b. Pazi et R. Hanin disent au nom de R. Houna le grand à Cippori³ : ou il faut admettre pour eux qu'ils ne procèdent pas au divorce régulier (par acte), ou que les deux conjoints se séparent à volonté (sans formalité). R. Yoïanan de Sephoris, ou R. Aha, R. Hinena, au nom de R. Samuel b. Nahman, dit d'interpréter ce verset (Malakhi, II, 16) : *Car l'Eternel, le Dieu d'Israël, a dit qu'il hait qu'on la renvoie* ; on infère de là que la loi sur le divorce subsiste seulement à l'égard des Israélites, non parmi les représentants d'autres nations. R. Hanania au nom de R. Pinhas observe que, dans tout ce chapitre prophétique, l'Eternel est désigné sous le nom de Dieu Sabaôth, tandis que dans ce dernier verset il est nommé « Dieu d'Israël », afin d'enseigner que, pour la question de divorce, le nom du Dieu unique n'est mentionné qu'à l'égard d'Israël. On sait, par l'avis qu'émet ci-après R. Hija le grand, que les païens ne sont pas sujets à la loi du divorce, car R. Hija a enseigné : Si un païen a répudié sa femme, laquelle a épousé un autre homme, qui l'a répudiée à son tour, puis les deux hommes se convertissent au Judaïsme, on ne leur appliquera pas ce précepte (du Deutéron. XXIV, 4) : *son premier mari qui l'a répudiée ne pourra plus (alors) la reprendre* (et le païen sera libre de la reprendre). En effet, on a enseigné : un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de Rabbi, qui autorisa l'union nouvelle.

« Par le contrat » (est-il dit dans la Mischnâ). On entend par là un contrat n'ayant pas même la valeur d'une prouta (même monnaie) ; car, s'il avait cette

1. *Per genitalia*. 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, I, 3 (t. VIII, p. 11). 3. V. Mi drasch Rabba sur la Genèse, ch. 18.

valeur, il serait inutile d'en parler, puisqu'alors ce serait l'équivalent de l'argent en espèces. De même R. Hiyā a enseigné : En réalité, il n'est pas besoin d'employer un contrat qui représente une valeur quelconque, puisque d'ailleurs on peut consacrer une femme par tout objet qui représente un minimum de valeur d'une *prouta*¹ ; eût-on même écrit le contrat sur un tessou d'argile, ou sur un chiffon de papier, puis on l'a remis à la femme, celle-ci sera consacrée comme épouse. Si un contrat de divorce a été écrit sur un objet dont il est défendu de tirer un profit quelconque, est-il valable ? R. Hanin a enseigné qu'un cas de ce genre a été exposé devant Rabbi, qui a dit : la femme en question dans ce divorce sera ainsi légalement répudiée ; selon R. Eléazar, elle ne le sera pas. R. Zeira dit que ces mêmes rabbins doivent aussi différer d'avis pour la question de mariage : le second interlocuteur doit être d'avis qu'un contrat rédigé de cette façon ne sera pas effectif, pas plus que la répudiation ne sera légale ; d'après le préopinant au contraire, un tel contrat servira, soit à consacrer une femme, soit à la répudier. Les autres compagnons d'étude n'adoptent pas cette analogie et disent d'adopter l'interprétation la plus sévère. Qu'est-ce que l'on entend, demanda R. Yossé, par le sens « le plus sévère » ? La femme sera-t-elle à la fois consacrée et répudiée (en raison du doute), et la sévérité consiste en ce que, malgré la consécration, il faut la recommencer, de même qu'en cas d'un tel divorce la femme sera impropre au Cohen à titre de répudiée, bien qu'aux deux cas la femme devrait se dégager d'une seconde consécration à autrui par un nouveau divorce ? Ou dira-t-on qu'il n'y a pas de divorce, et pour les deux cas on observe la sévérité de considérer la femme comme mariée ? Quelle est en somme la règle pour la consécration en mariage ? Des Rabbins de Césarée disent au nom de R. Jacob b. Aha : le second interlocuteur, qui déclare un tel divorce valable, admet aussi un tel mariage comme légal, en supposant qu'il s'agit d'un interdit de jouissance par ordre rabbinique ; le préopinant au contraire déclare qu'aucun de ces actes n'a de valeur, parce qu'il s'agit d'un interdit d'ordre légal. Donc, par un acte rédigé sur une matière interdite d'ordre rabbinique, selon tous, le mariage est valable. S'il en est ainsi, c'est opposé à ce que Rab dit² : même selon R. Meir (qui dit qu'à partir de midi du 14 Nissān, le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6^e heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme aurait accompli un acte sans valeur. C'est qu'au sujet du pain levé, il s'agit d'une consécration faite par cet objet même, qui n'a plus de valeur après la sixième heure, outre qu'il est interdit par les rabbins ; tandis qu'ici il s'agit d'avoir consacré la femme par les conditions inscrites au contrat. Mais alors (si l'on ne tient pas compte de la matière sur laquelle le contrat est rédigé), même si le contrat est fait sur un interdit de jouissance d'ordre légal, la femme devrait être tenue pour consacrée ? Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui qui n'a aucune valeur intrinsèque (servant, malgré cela, à consacrer une femme) ? La première sorte

1. Tossefta à ce traité, ch. 1. 2. V. J., tr. *Pesahim*, I, 4 (t. V, p. 10).

de contrat ne peut pas même servir à achever le mariage (à titre d'interdit légal, la matière n'a aucune valeur brute); tandis que le second peut servir du moins à achever le mariage.

On a enseigné ailleurs¹ : Les juges défèrent le serment en cas d'aveu partiel, lorsque l'objet de la contestation a au moins une valeur de deux pièces d'argent, et l'aveu porte sur un minimum de la valeur d'une *prouta* ; selon les Schammaïtes, l'objet de la contestation pourra n'être que d'un *maa* ; selon les Hillélites, elle devra être de deux *maas*. Est-ce que l'école de Schammaï n'est pas en contradiction avec elle-même ? D'une part (pour les mariages), elle est d'avis que, par pièce d'argent, on entend le Dinar², tandis que d'autre part (pour le serment), il est question de *maa* pour représenter la pièce d'argent ? De même, l'école de Hillel n'est-elle pas en contradiction avec elle-même ? D'une part (pour le mariage), elle est d'avis d'entendre par pièce d'argent une *prouta*, tandis qu'ici elle entend par là deux *maas* ? En voici l'explication, dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Hanina : pour le mariage, l'école de Schammaï adopte comme terme d'analogie le principe de la vente d'une servante juive ; comme en principe elle sera vendue pour un dinar, de même la consécration en mariage se fera pour une pièce d'argent de cette valeur³. L'école de Hillel au contraire adopte, pour terme d'analogie, la diminution de valeur (ou le montant de la diminution de valeur de la servante juive lors de sa sortie de chez le maître) ; et comme cette réduction peut aller jusqu'à une *prouta*, la même valeur sera admise comme minimum pour la consécration en mariage. Or, pourquoi l'école de Schammaï admet-elle comme unité de valeur le dinar ? C'est qu'il est écrit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (ou rançon) ; or, il va sans dire qu'elle n'a pas d'argent à recevoir, et cette expression (superflue) a pour but d'indiquer qu'elle sera vendue pour de l'argent (deux *maas*) supérieur à la consécration légale (un *maa*). Est-ce à dire qu'en principe elle a été vendue pour un peu plus d'un dinar, le mot *argent* signifiant un dinar ? Ou désigne-t-il une *prouta*, et l'on suppose qu'elle a été vendue pour une somme supérieure, ou deux *prouta* ? Finalement, il faut admettre que le type minimum de l'« argent » est le *maa*. Pourquoi alors n'est-ce pas le *maa* (au lieu du dinar) que l'on adopte comme unité du prix de vente ? R. Aboun au nom de R. Juda b. Pazi dit : en cas de vente d'une fille juive pour un dinar, lorsqu'elle voudra diminuer la valeur, on défalquera un *maa* par chacune des années de service (un dinar = six *maas*), après quoi elle peut sortir sans rien devoir. Mais pourquoi ne pas admettre (en cas de vente primitive à raison d'un *maa*) que la diminution annuelle sera d'une *prouta* (= 1/8 de *maa*) ? Il faut tenir

1. Tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. V. J., *ibid.* (fol. 36'). 3. En quittant son maître pour cause de désaccord (Exode, XXI, 8 à 11), la fille juive qui lui a été vendue comptera pour quelle somme elle est entrée au service et combien d'années elle y a passées ; puis, défalquant une diminution pour chaque année écoulée à ce service, elle rendra au maître la différence entre son prix versé et celui de la valeur actuelle.

compte, répond R. Aboun, du cas où cette fille voudrait invoquer la diminution de valeur dès le commencement de la sixième année ; or, si le maa était l'unité de mesure, comment supposer que le commencement de la diminution en cette sixième année et la fin soient de même d'une prouta ? Il faut donc forcément dire qu'il s'agit d'une vente primitive pour un dinar, pour laquelle la diminution calculée au commencement de l'année sixième sera d'un maa, et à la fin de cette même année elle ne sera que d'une prouta.

L'école de Hillel adopte l'avis opposé, prenant pour mesure le reliquat final sur les diverses diminutions de valeur de cette fille ; comme il suffit au besoin qu'il ne reste qu'une prouta, une telle menue monnaie peut suffire aussi à la consécration en mariage ; or, s'il ne restait qu'une valeur de prouta à ladite servante, cet état de diminution ne l'empêchera pas de sortir, de même une telle valeur, quoiqu'infime, peut suffire à consacrer une femme en mariage. Cependant, l'école de Hillel reste en contradiction avec elle-même, puisqu'ici (pour la question de mariage) elle se contente d'une prouta, tandis qu'ailleurs (pour le serment déféré en cas d'aveu partiel) elle appelle « argent » deux maas ? C'est qu'il est dit (ibid. XXII, 6) : *Lorsqu'un homme remettra à son prochain de l'argent, ou des ustensiles à garder, etc.* ; or, le mot « argent » de ce verset ne saurait indiquer qu'un procès ne peut pas être soulevé pour moins d'une prouta, puisqu'il est déjà écrit (Lévitique, V, 26) : *pour se rendre coupable par elle*, expression superflue qu'il faut entendre en ce sens : il n'y a pas de « culpabilité » (qui nécessite le pardon) pour une valeur inférieure à une prouta : pourquoi donc y a-t-il le mot « argent » ? Pour conclure de là que l'oa déférera seulement le serment en cas d'aveu partiel, si la cause porte sur une valeur d'au moins deux maas, ou : plus d'argent. Ou bien faut-il admettre que le mot « argent » désigne une prouta, et supposer un dépôt d'une valeur supérieure à ce minimum, soit de deux prouta ? Non, car il faut admettre finalement que le type minimum est d'un maa. Mais alors pourquoi l'école de Hillel parle-t-elle (au sujet du serment) d'une valeur de deux maas, et ne pas s'en tenir à l'unité du maa (augmenté d'un faible excédant, ou prouta) ? C'est qu'il est dit (ibid.) : *ou des ustensiles* ; par analogie entre les deux termes, comme le nombre des « ustensiles » (au pluriel) est au moins de deux, la valeur de l'argent sera au moins de deux maas. Quel compte les Schammaïtes tiennent-ils de cette forme au pluriel du mot « ustensiles » ? Ils l'appliquent d'une façon conforme à l'enseignement de R. Nathan¹, qu'il faut déduire du terme « ou des ustensiles » l'extension aux vases d'argile (quelqu'infime que soit cette valeur).

Samuel dit² : Si le débat porte sur deux parts de froment, et le défendeur avoue devoir l'une de ces parts, il sera tenu au serment pour le reste. Toutefois, ajoute R. Hinenà, il faut que les deux parts valent au moins deux prouta, de telle façon que, si le sujet du débat vaut plus d'une prouta, l'aveu

1. Cf. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 15. 2. V. B., tr. *Schebouoth*, l. 11 et 40.

porte sur un minimum d'une prouta. Ceci est conforme à l'avis des Schammaïtes, qui déduisent du mot « argent » (dans le verset précité) qu'il devra être semblable aux « ustensiles » (d'au moins deux Maas) ; tandis que, selon l'école de Hillel, par analogie entre les termes « argent » et « ustensiles », tous deux devront se composer d'au moins deux objets ; et, par réciprocité, comme il est entendu que l'argent sera d'au moins deux maas, les « ustensiles » devront aussi être au moins deux (d'une certaine valeur). — 1.

Combien vaut la prouta ? La huitième partie d'un Assarion italien². On a enseigné³ : l'Assarion est $1/24$ du dinar d'argent ; celui-ci est un 24^e du dinar d'or. R. Hija a enseigné : un *selà* vaut quatre dinars ; six Maas d'argent valent un dinar ; celui-ci vaut deux pondion⁴ ; deux Pondion valent un Maa ; deux Assaria (Ἀσσαρία), valent un pondion ; deux *Semisses* (de ἡμισσημα), valent un As ; deux Quadrans (Κορδάντης, ou teruncius, Τριούγκιον), valent un Semis ; deux Prouta valent un Quadrans. Il résulte de là que cette dernière constitue la 32^e part d'un Maa. R. Zeira dit : au temps de R. Simaï, nos sages ont décidé (attribuant un peu plus de valeur à la Prouta) qu'elle représenterait la 24^e part du Maa. De même, R. Simon b. Gamaliel a enseigné : deux grains (= d'orge, Hordea) valent un Maa⁵ ; deux Ennéades (Ἐννεάς = $1/9$ de Sesterce), valent un Hordeum ; deux huitièmes (de cette monnaie) donnent donc deux prouta ; il en résulte que cette dernière est un 24^e du Maa. R. Hanina et R. Mena émettent deux avis divers à ce sujet : Selon R. Hanina, la monnaie de cuivre conserve toujours sa valeur, tandis que celle d'argent tantôt vaut moins, tantôt vaut plus ; R. Mena au contraire dit : la monnaie d'argent conserve toujours sa valeur, tandis que celle de cuivre tantôt vaut moins, tantôt vaut plus. Or, selon l'avis de R. Mena, on peut toujours consacrer jusqu'à six femmes par le montant d'un Assarion (= 6 prouta) ; selon l'avis de R. Hanina, l'Assarion (en raison de sa valeur mobile, de tantôt 6 prouta, tantôt 8 pr.) peut servir parfois à consacrer six femmes, et parfois à huit. Hifia put ainsi résoudre la question posée, car il avait fait un pari⁶, en disant : Je m'assois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Hija le grand, qu'on me jette à l'eau. On commença par lui observer : R. Hija n'a-t-il pas enseigné qu'un Selà vaut quatre dinar ? Nous avons de même appris⁷, répondit-il, qu'un Selà ne sera pas encore considéré comme défectueux et n'entraînera pas de tromperie sur sa valeur aussi longtemps que, selon R. Méir, on rendra quatre As par pièce, ce qui fait un As par dinar. N'a-t-il pas été enseigné aussi par

1. Suit un grand passage traduit au tr. *Yebhamoth*, I, 6, fin (t. VII, p. 21).
 2. Cf. t. VIII, p. 100. 3. Tr. *Edouyoth*, IV, 7 ; Tossetta à *Bava bathra*, ch. 5.
 4. Ou mieux : Dupondium. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Münze*, p. 23. 5. Maïmoni donne à ce propos le montant du dinar (si fréquent dans le Talmud) : selon lui, le dinar pèse 56 grains d'orge ; le Issar est $1/4$ de drahme, ou Dirhem en arabe ; le dinar vaut 6 drachmes ; donc, le Issar pèse (vaut) 4 grains et une fraction. 6. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 89). Cf. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. IV, p. 488. 7. Tr. *Bava mecia'*, IV, 4.

R. Hiya, lui fut-il observé, que six Maa d'argent équivalent à un dinar ? En effet, répondit-il, nous l'avons appris d'autre part (ibid.) : Ce serait une fraude de prendre quatre pièces d'argent sur 24 par Selà, ou un sixième de change sur une vente (c'est donc que le dinar vaut 6 Maa). On lui observa ensuite : R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que deux Pondion représentent un Maa ? En effet, répondit-il, nous le savons d'ailleurs par ce texte ¹ : Lorsqu'au lieu de consacrer un champ dès après le Jubilé (dont le rachat devra être opéré pour 50 sicles d'argent), on le consacre seulement deux ou trois ans avant le Jubilé, il suffira de payer en équivalence au trésor un Selà et un Pondion (puisqu'en divisant 25 sicles = 50 selà, par 49 années d'activité en dehors de celle du Jubilé, il reste un selà à répartir sur toutes ces années, soit un 48^e en plus, ou un Pondion ; donc, celui-ci = 1/48^e de sela, ou = 1/2 Maa, car 2 Pondion = un Maa). D'autre part, lui fut-il observé, R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que deux Assaria valent un Pondion ? En effet, répondit-il, nous le savons aussi par le texte suivant ² : « Celui qui a déposé un As pour employer le montant à racheter des produits désignés comme seconde dîme dont il a mangé la moitié, puis se rend dans une autre localité où ces mêmes produits valent un Pondion (le double), aura le droit de manger encore le montant d'un As pour parfaire l'équivalence » (c'est donc qu'un Pondion vaut deux As). On lui observa enfin : R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que deux Semisses valent un As, deux Quadrans valent un Semis, et deux prouta valent un Quadrans ? En effet, leur répondit-il, nous avons aussi appris (dans notre Mischnà) : « Quelle est la valeur de la Prouta ? La huitième part de l'Assarion italien. »

« La femme, est-il dit, s'acquiert elle-même (reprend possession d'elle-même) par le divorce », comme il est dit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il lui écrira une lettre de divorce*, etc. ; « ou par la mort du mari, » comme il est écrit (ibid. 4) : *Ou si le dernier homme épousé meurt* etc. Jusque-là on sait ce qu'il en est par la mort du dernier mari ; mais d'où sait-on qu'il en est de même par la mort du second ? On l'apprend par raisonnement à fortiori : puisque la femme est libérée par la mort du second, dont le décès n'est qu'une libération partielle (la femme restant encore interdite au premier mari), à plus forte raison sera-t-elle libérée par le décès du premier mari, la libération par ce fait est complète (à l'égard de tous, la femme devient ainsi libre). R. Houna dit : un texte même de la Bible indique que la mort du mari libère la femme, en disant (ibid. XXV, 5) : *Lorsque des frères habitent ensemble, et l'un d'eux meurt sans laisser d'enfant*, etc. (il y aura l'évirat) ; si donc il a laissé un enfant, le défunt libère la femme par son décès. R. Yossé b. R. Aboun dit : s'il n'était pas admis que la mort du mari libère la femme, à quoi bon dire qu'une veuve est interdite au grand-prêtre seul (non au simple cohen), selon le verset qui l'interdit, comme la femme répudiée ou celle qui a déchaussé est interdite au simple cohen. Ceci ne prouve rien, réplique R. Yoḥanan b. Marieh, car on peut expliquer qu'en ce cas l'interdit subsiste si le grand-prêtre était le beau-

1. Tr. *Erakhim*, VII, 1. 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 8 (t. III, p. 241).

frère par lévirat, tandis que cette cause pourrait la laisser libre à autrui, tout en supposant qu'en dehors de ce motif elle reste interdite à tous. — 1.

Pourquoi, demanda R. Isaac, notre Mischnâ ne dit-elle pas que la veuve qui incombe par lévirat au beau-frère redevient libre, soit en le déchaussant elle-même, soit grâce à cette cérémonie accomplie par la femme adjointe (s'il y a deux veuves)? En effet, répondit-il, il est dit : « par le déchaussement, » soit par elle-même, soit par l'adjointe. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est dit que la veuve sera acquise au beau-frère en lévirat par la cohabitation, peut-on dire qu'il importe peu qu'elle cohabite, ou que ce soit l'adjointe? (De même, le déchaussement devra être fait par elle-même?) La première question manque de base, parce que la Mischnâ parle d'une seule veuve en lévirat, tandis que la question posée par R. Isaac se réfère au cas où il y a deux veuves². R. Samuel b. R. Isaac demanda : de quelle façon une esclave fiancée à un homme peut-elle rentrer en possession d'elle-même (être libre) pour qu'en cas de cohabitation avec autrui elle soit dispensée de la pénalité des coups de lanière, et l'homme soit dispensé d'offrir le sacrifice de péché? Il est certain qu'elle ne quittera pas la maison du maître en vertu d'un acte de divorce, puisque R. Hija a dit au nom de R. Yoḥanan³ : Celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi aura consacré une femme n'aura pas contracté une union légalement valable ; de même la répudiation d'une femme effectuée par lui sera sans valeur légale. Il est certain aussi qu'elle sera libre pour tous à la mort du mari⁴, car, comme l'a dit R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, le prosélyte Aquilas a interprété⁵, en présence de R. Akiba, le verset suivant (Lévitique, XIX, 20) : *Elle est une esclave promise à un homme*, dans ce sens : Elle est comme touchée (inita) par l'homme, ainsi qu'il est écrit (II Samuel, XVII, 19) : *Et elle répandit dessus des grains battus*⁶. R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan que R. Eleazar b. R. Simon a expliqué de même, en présence des autres sages, le verset : « C'est une esclave promise à un homme, » en ce sens qu'elle a été épousée par lui, comparativement à une expression un peu analogue (Proverbes, XXVII, 22) : *Au milieu des grains que l'on bat (émonde), est mon mari*. La question est de savoir si l'esclave reprendra possession d'elle-même, à la mort de son maître et lors de l'achèvement de six années de service? Or, cette question ne saurait être posée d'après R. Akiba, qui dit (ibid.) : Une esclave juive fiancée est considérée, selon la Bible, comme encore à moitié esclave et à moitié affranchie si elle est fiancée à un homme libre (et qu'importe alors, pour sa libération, que le maître soit mort)? La question est donc posée selon R. Ismaël, qui dit : le texte biblique en question parle d'une esclave cananéenne épousée par un esclave hébreu, bien que

1. Suit un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, II, 1 (t. VII, pp. 22-23). 2. Ce point est résolu au tr. *Yebhamoth*, IV, 12, et la cérémonie accomplie par une veuve libère en même temps l'autre veuve, ou l'adjointe. 3. Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1, et ci-dessus, tr. *Guittin*, IV, 5. 4. V. B., tr. *Krithoth*, fol. 11. 5. V. Grætz, *ibid.*, t. IV, p. 437. 6. Jeu de mots entre *Haraf* et *Ha-rifouth* des deux versets.

ce soit là un mariage légal, selon le verset (Exode, XXI, 4) : *Si son maître lui donne une femme*, et l'on a demandé ceci : Est-ce qu'une telle esclave reprend possession d'elle-même à la mort de son maître et lors de l'achèvement des six ans de service (au point de vue des pénalités de la cohabitation avec elle), conformément à celui qui dit : un esclave hébreu ne reste pas soumis à l'héritier du maître ? (Question non résolue).

2. On acquiert un esclave hébreu par de l'argent, ou par un acte écrit. Il devient libre après un nombre d'années (au bout de six ans de service), ou par l'arrivée du Jubilé ¹, ou en se rachetant par déduction de valeur pour les années écoulées de service. La servante juive a cet avantage sur lui (un moyen en plus) que sa libération s'effectue aussi lorsqu'elle a les signes de la puberté. L'esclave qui se laisse percer l'oreille ² est acquis au maître par cette opération, et n'est libre qu'au jubilé, ou à la mort de son maître.

Il est écrit (Deutéron. XV, 12) : *Lorsque ton frère hébreu, ou une femme hébreue te sera vendu*, etc., on compare donc, sous ce rapport, l'esclave mâle hébreu à l'esclave femme hébreue, et comme celle-ci est acquise par de l'argent et le contrat, on acquerra de même l'homme. On comprend le mode d'acquisition par de l'argent, parce qu'il est écrit d'autre part (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (sans rembourser le prix de son achat) ; mais d'où sait-on aussi que l'on peut acquérir l'esclave femme par un contrat ? On le sait pour l'esclave femme par analogie du mode d'acquérir (en mariage) une fille libre, et l'on déduit cette faculté d'acquisition à l'égard de l'esclave homme par analogie de l'esclave femme. Il en résulte que l'on déduit une règle d'analogie de celle qui est déjà l'objet d'une déduction semblable. Ceci est admissible, d'après R. Akiba, qui autorise ces sortes de déductions même indirectes ; mais comment justifier la même explication d'après R. Ismaël, qui n'autorise pas ces sortes de déductions indirectes ? On a trouvé par contre qu'un enseignement de R. Ismaël énonce cet avis sur l'expression (du Lévitique, XIX, 20) : *à qui la liberté n'a pas été accordée* (après avoir appliqué ce dernier texte à l'esclave cananéenne, mariée avec un esclave hébreu, on déduit que l'esclave hébreu pourra comme celle-ci, être acquise à l'aide d'un contrat, et cette déduction est ensuite reversible sur la juive esclave). Comment se fait-il que nulle part R. Ismaël n'admette la faculté de tirer une déduction d'une autre déduction, tandis qu'ici il l'admet ? On a enseigné au nom d'un sage (inconnu) : d'où R. Ismaël tire-t-il la règle de pouvoir acquérir l'esclave hébreu par un contrat ? De l'analogie entre deux expressions contenant le terme « renvoyer » : Comme ailleurs (au sujet du divorce), l'expression « il la *renverra* de sa maison » (Deutéron. XXIV, 1) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « tu le *renverras* libre » (Ibid.

1. Lévitique, XXV, 41. 2. Celui qui ne veut pas quitter son maître après 6 ans de service : Exode, XXI, 5.

XV, 12) implique l'emploi d'un contrat. Mais n'y a-t-il pas défaut d'analogie ? Car le contrat (de divorce) sert à ce que la femme se reconquière elle-même, tandis qu'ici (pour l'esclave) il s'agit d'être acquis par d'autres ? En effet, répond R. Mathnia, on déduit la règle relative à l'acquisition d'un esclave hébreu, par analogie entre deux expressions contenant le terme « vendre » : comme ailleurs l'expression « s'il a *vendu* de son patrimoine » (Lévit. XXV, 35) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « lorsque ton frère hébreu te sera *rendu* » (Deutéron. XV, 12) implique la présence d'un contrat. Pourquoi ne pas admettre une autre analogie et dire ceci : aussi bien que l'esclave cananéen pourra être acquis par la prise de possession (sans contrat), l'esclave hébreu pourra être acquis de même ? Aussi, dit R. Hija b. Ada, l'analogie existe de fait entre l'esclave mâle hébreu et l'esclave femelle (sans qu'il soit besoin d'une déduction ; ils sont tous deux l'objet de la même règle).

« L'esclave sera acquis par de l'argent » (dit la Mischnâ), comme il est écrit (Lévit. XXV, 50) : *c'est contre argent qu'il sera rendu* ¹ ; aussi, seulement contre argent l'on pourra racheter l'esclave hébreu, mais ni contre du blé, ni contre des ustensiles. Pourquoi en tous lieux admet-on une valeur comme équivalent à de l'argent, tandis qu'ici on ne l'admet pas comme telle ? Cette distinction, dit R. Aba-Maré, a pour cause la répétition du terme « argent » dans le verset biblique en question. Toutefois, R. Hija b. Ada reconnaît que si l'esclave demande à son maître d'être diminué de valeur (en raison du nombre d'années déjà écoulées à son service), il pourra être racheté même par des objets en nature, à l'aide de blé, ou d'ustensiles. Il est vrai, dit R. Judan, père de R. Mathnia, que l'on ne peut racheter l'esclave à l'aide de produits en nature (mais seulement contre espèces), lorsque ces produits n'ont pas été estimés à une valeur fixe ; mais dès qu'ils ont été estimés, ils représentent l'argent.

D'où sait-on que si, pendant l'intervalle des six ans, l'esclave est tombé malade, il n'a pas besoin de remplacer le temps perdu en restant au delà des six ans ? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. 2) : *La septième année il sortira libre gratuitement*. Est-ce à dire qu'il en est de même si l'esclave s'est enfui pendant ce laps de temps ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *Il servira six ans*. D'où sait-on qu'il y a lieu de faire une extension de règle (en faveur de l'esclave qui a été malade), et, d'autre part, une restriction de règle (à l'encontre de l'esclave fuyard) ? C'est qu'après la généralité exposée par la Bible (dans la première partie), elle vise l'exclusion ; donc, on étendra la règle à l'esclave qui est resté dans le séjour du maître, non à celui qui n'est pas resté. R. Aboun b. Hija dit que R. Oschia demanda : On comprend que si l'esclave, d'abord malade, s'est ensuite enfui, il soit tenu de remplacer tout le temps perdu ; mais quelle est la règle si l'esclave s'est d'abord enfui, puis est tombé malade (au dehors) ? R. Hija b. Aba dit que l'on peut conclure la

1. Littéralement : *le prix de sa vente sera* (comparée), etc.

réponse de l'enseignement suivant¹ : Si une femme se refuse à son mari, on mentionne sur le contrat de mariage la constatation du refus. Et R. Hiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou si elle tombe malade, ou si elle est menstruée, on mentionnera sur le contrat une note écrite constatant le refus. Or, il ne saurait s'agir du cas où elle s'est refusée à son mari pendant les menstrues, puisqu'alors la loi interdit formellement toute relation matrimoniale ; c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant qu'elle était menstruée, et elle l'est devenue ensuite. Or, en un tel cas, cette femme ne doit pas être jugée comme une rebelle, et pourtant il est dit que l'on inscrit son refus dans le contrat de mariage ; de même ici, lorsque l'esclave qui s'est enfui est tombé malade au dehors, il devra remplacer au maître le temps perdu, parce que celui-ci peut lui dire : Si tu étais resté auprès de moi, tu n'aurais pas eu la mauvaise chance de tomber malade. R. Hinena dit : on peut faire valoir aussi ce raisonnement pour la première hypothèse, que l'esclave doit remplacer le temps perdu lorsqu'il a d'abord été malade, puis s'est enfui, car le maître peut arguer ainsi : Si tu avais été près de moi (si tu n'avais pas prémédité la fuite), tu te serais trouvé bien portant rétroactivement.

« L'esclave se reconquiert lui-même, est-il dit, par le cours des années de service. » Selon un enseignement, il peut se vendre pour une durée inférieure à six années, mais non au-delà de six ans ; selon un autre enseignement, il ne pourra se vendre ni pour une durée inférieure à six ans, ni pour un laps de temps supérieur à six ans. R. Jérémie explique ainsi le motif de chacun de ces avis (qui, selon lui, ne sont pas en désaccord) : le premier se rapporte au cas, survenant parfois, où l'esclave a été vendu deux ou trois ans avant le jubilé, lequel en arrivant libère forcément l'esclave (c'est alors qu'a lieu une vente bien inférieure à une durée de six ans). — « Ou par le jubilé », comme il est dit (ibid.) : *Il sortira au jubilé*. Ou encore « par une diminution (une perte) d'argent », comme il est écrit (en parlant de la cession à un païen, Lévitique, XXV, 51-52) : *S'il y a encore de nombreuses années jusque-là, il devra selon leur proportion restituer une somme équivalente sur le prix d'acquisition à titre de rachat. Mais s'il ne reste qu'un petit nombre d'années, jusqu'au jubilé, il en sera tenu compte ; d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat*. Or, ne sait-on pas que parfois le nombre des années est considérable, et parfois moindre ? (Pourquoi n'est-il pas dit seulement, selon la fin : « d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat » ?) Ce supplément d'expressions, répond R. Ila, a pour but de nous enseigner que parfois le nombre des années² est supérieur au salaire fixé ; d'autres fois, au contraire, le nombre des années en question est inférieur au salaire convenu.

Lorsque l'esclave a été vendu pour sa valeur (alors réelle) d'un Maneh, puis

1. V. J., tr. *Kethouboth*, V, 40 (t. VIII, p. 79). 2. Pour lequel la stipulation est faite.

il s'est amélioré jusqu'à valoir le double, soit deux Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec l'esclave pour son rachat, il ne comptera que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 50) : *de l'argent de son achat* (c'est d'après le moment de la vente qu'a lieu l'estimation en vue du rachat). Lorsqu'au contraire l'esclave a été vendu pour deux Maneh, et qu'ayant perdu de sa valeur il est réduit à un Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec cet esclave pour le rachat, il ne comptera non plus que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 59) : « d'après le nombre des années, il restituera le prix de la délivrance » (selon la valeur actuelle ; on compte donc, en chaque cas, sur le pied le plus réduit). — Nous savons que lorsque l'esclave hébreu a été vendu à un païen, il conserve lors du rachat la supériorité de pouvoir (en cas de doute) ; d'où sait-on qu'il en est de même à l'égard d'un esclave qui avait été vendu à un maître israélite et a été racheté de ses propres mains ? On le sait par analogie des termes « mercenaires » employés pour l'un comme pour l'autre (ibid. 40 et 50) ; or, comme lors du rachat d'un tel esclave vendu à un païen, l'hébreu reprend sa suprématie, il en sera de même en cas de rachat d'un esclave qui avait été vendu à un Israélite. Rabbi, au contraire (n'admettant pas l'application de ladite analogie), interprète le triple emploi des expressions « il le rachètera » usitées à ce sujet (ibid. 48, 49) : elles ont pour but une extension, à savoir que pour tous les rachats on adoptera la règle usitée au premier cas.

*S'il n'est pas racheté par ceux-ci*¹ (ses parents), est-il dit (ibid. 54), *il sortira libre à l'époque du jubilé* ; selon R. Yossé le Galiléen, par *ceux-ci* il sera libéré, et par le rachat de toute autre personne étrangère il sera soumis au service jusqu'au jubilé ; selon R. Akiba, au contraire, l'esclave que des parents rachètent restera soumis à *ceux-ci* (jusqu'au jubilé), et par le rachat de toute autre personne il est aussitôt libéré. R. Abahou dit au nom de R. Yoïanan qu'ils basent leur avis sur l'interprétation du même texte biblique, « s'il n'est pas racheté par ceux-ci » : selon l'explication de R. Yossé le Galiléen, si l'esclave n'est pas racheté par ceux-ci, mais par d'autres, il sera soumis jusqu'au jubilé et ne deviendra libre qu'à ce moment ; selon l'explication de R. Akiba, si l'esclave n'est racheté que par ses parents, il devra compléter les années de service jusqu'au jubilé (tandis que, par le rachat d'étrangers, il serait libre de suite). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yassa au nom de R. Yoïanan, un tel esclave, racheté par n'importe qui, devient aussitôt libre.

On a enseigné de même : par l'expression (ibid. 26), *sa main a atteint* (a retrouvé des sources suffisantes), on entend que l'homme vendu en esclavage a trouvé par lui-même, *et il a trouvé de quoi se racheter* (par d'autres) ; or, comme l'acquisition faite par sa main propre l'est en vue de lui-même (de façon qu'il évite l'esclavage), de même l'acquisition par la main d'autrui est

1. Soit par l'une de ces personnes (énumérées précédemment), soit par lui-même, soit par un juif quelconque.

faite dans son intérêt à lui (de sa libération). R. Jacob b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : même d'après celui qui est d'avis qu'en cas de rachat par autrui l'homme vendu reste soumis au service, il ne s'agit plus de l'esclavage usuel, mais seulement d'achever la période ordinaire de six années de service. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'à la suite du rachat opéré (par autrui) cet homme sera comme vendu à nouveau et devra servir six ans avant d'être libéré? En effet, dit R. Aba Maré, il faut corriger les mots : « il devra servir six ans avant d'être libéré », en ceux-ci : Il devra compléter la période des années de service pour être libre. — Si les parents veulent dès la première fois (lorsque leur proche est au service d'un païen) le racheter, ils le peuvent ; mais à la seconde fois (lorsque cet homme n'est plus à ce service), si les parents veulent le racheter, ils n'ont plus cette faculté (réservée désormais seulement à des étrangers). R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : c'est conforme à l'opinion de celui qui dit que par le terme ceux-ci, on entend le rachat qui a pour but l'affranchissement complet (la libération par rapport au païen) ; mais s'il a été racheté par toute autre personne, il restera soumis au service (de ce coreligionnaire).

Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : puisqu'il est dit d'une part (ibid. 50) : *Il complera avec son acquéreur*, et il est dit d'autre part (ibid. XXVII, 18) : *le Cohen lui complera*, pourquoi à l'égard de l'esclave racheté compte-t-on en déduction de sa valeur les années de service et même les mois (si l'on se trouve au milieu d'une année) pour sa libération, tandis que l'on n'établit pas le détail du compte par mois pour l'estimation du champ d'un patrimoine consacré au culte divin¹ jusqu'au Jubilé? Il y a une différence entre ces deux sujets, fut-il répondu, en ce que l'esclave a été comparé au mercenaire, et comme ce dernier travaille en comptant avec détail les mois et les ans, l'esclave établira le même compte exact (tandis qu'il n'y a pas lieu de l'établir pour les champs).

Elle sortira gratuitement (Exode, XXI, 11), est-il dit (ce verset sert de base à l'avis de la Mischnâ que « la servante hébreue a une supériorité sur l'esclave ») ; cette expression signifie qu'à l'arrivée de la puberté, la servante hébreue est libérée ; *sans argent*, est-il dit ensuite, mais elle est affranchie par une autre cause, par les signes de l'adolescence. Pourquoi le texte biblique ne se contente-t-il pas d'exprimer l'un de ces termes (lequel eût impliqué les deux conséquences)? Et s'il y avait eu une seule expression, on aurait conclu ceci : comme cette fille sera déjà libérée par la présence des signes d'adolescence, elle sera à plus forte raison libérée lors de la puberté? S'il en avait été ainsi (si le texte n'employait qu'un terme), on aurait supposé qu'il faut exclusivement s'attacher à l'idée qu'aux jours de puberté seulement cette fille est libérée, car la logique semble comporter le mode suivant de raisonnement : au moment où elle est affranchie de la tutelle paternelle, elle est libérée aussi de l'autorité de son maître ; or, comme elle est affranchie de la tutelle paternelle

1. V. tr. *'Erakhim*, VII, 1.

au moment d'avoir les signes de la puberté, elle ne devrait aussi être affranchie de l'autorité du maître qu'au moment d'avoir ces signes ; c'est pourquoi le texte biblique emploie successivement les deux expressions : « elle sortira gratuitement », aux jours de puberté, « sans argent », en vertu des signes de l'adolescence. Pourquoi ne pas dire au contraire que le premier terme est applicable à la première adolescence, et le second à la puberté réalisée ? C'est pourquoi, dit R. Tanhouma au nom de R. Houna, de la seconde expression « sans argent » on déduit que lorsque la valeur est encore aux mains du père (quand la fille, dans sa première adolescence, reste soumise au père), il n'y a pas d'argent pour le maître d'une telle fille (elle devient libre de son autorité).

S'il ne l'a pas destinée à lui-même, il la laissera s'affranchir, est-il dit (ibid. 8). Il résulte de là que le maître ne devra pas se la destiner (à la fin de la sixième année), à moins qu'il reste encore un peu de temps en ce dernier jour pour qu'il puisse la racheter, que le travail de ses mains donne une valeur d'une prouta, ou que le maître l'estime réduite de la valeur d'une prouta (par rapport au prix de l'acquisition, moyennant quoi il pourra se la destiner). Selon l'avis de R. Yossa b. R. Juda, les autres sages disent que le maître peut toujours se la destiner jusqu'au coucher du soleil du dernier jour de la sixième année (en se référant à l'argent versé pour l'acquisition). R. Hiya b. Ada dit : tous reconnaissent que s'il ne reste pas à l'esclave hébreu au moins la valeur d'une prouta, on ne pourra pas exercer à son égard la loi de la diminution. On comprend bien l'avis de R. Yossé b. R. Juda ; mais quel est le motif de l'avis des autres sages ? Comme la fille n'a ni argent, ni le temps de faire un travail, d'où resterait-il au maître de quoi payer cette consécration en mariage ? Au besoin, répond R. Zeira, le maître pourra se destiner la fille par des paroles (en disant devant témoins qu'il l'épouse). Or, R. Oschia a enseigné : Comment opère-t-on cette destination en mariage ? Le maître dira à la fille devant deux témoins qu'il se la destine. Selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, le maître lui donnera l'argent (qui lui reste d'elle) à la fin du temps de service, et avec le montant il se la destina. Selon l'avis des autres sages, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage. Entre ces deux explications, quelle est la différence pratique ? Elle est relative au travail manuel de cette fille : d'après la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille pour la fin du temps de service, le produit du travail effectué par elle au dernier moment appartient au mari ; d'après la seconde explication, disant que, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage, le produit du travail effectué par elle au dernier moment revient au père (dont elle dépend encore à ce moment de transition). Toutefois, on peut dire, même d'après cette seconde explication, que le produit du travail manuel effectué par cette fille à la fin des six ans appartiendra au mari ; car si le maître est censé dire à cette femme

qu'il la consacre à la condition de prendre pour lui le produit de son travail dès l'instant qui suit le mariage (de même ici, en raison de l'argent remis en principe, celui-ci sert à la fois pour le mariage et pour l'attribution maritale du gain de la femme). Si après avoir été marié à la sœur de cette fille esclave (de sorte que cette dernière est interdite) ladite sœur meurt, le maître récupère la faculté de se destiner l'esclave en question; en ce cas, selon la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille vers la fin du temps de service, le maître qui reprend le droit de se la destiner devra lui remettre une nouvelle somme d'argent en vue du mariage; d'après la seconde explication, disant que dès le premier moment l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquiescer en mariage, le maître n'aura plus besoin de lui remettre une nouvelle somme (par mesure rétroactive). Toutefois, même d'après cette seconde explication, le maître devra dans ce cas remettre à la fille une nouvelle somme d'argent. Pourquoi? Parce que tous s'accordent à déclarer que la consécration d'une personne, dont la relation est illicite, devient nulle (seulement après le décès de ladite sœur, l'esclave, étant libre, pourra être épousée). Est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, la destination d'une telle fille, pour être épousée par le maître, équivaut à tout autre mariage légal? R. Aboun répond que l'avis de R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar, dans cet enseignement¹: Si quelqu'un dit à une femme: « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main, » puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); si non, l'union n'est pas valable. S'il lui dit: « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en main », puis elle va le vérifier et trouve que ce prêt a été volé ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta (comme elle est responsable de cette dette, c'est comme si elle avait reçu le montant à cette heure). R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir: un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée en mariage; si non, elle ne le sera pas. Or, comme R. Simon b. Eléazar établit une analogie entre le prêt et le dépôt, de même R. Yossé b. R. Juda compare au prêt la destination d'une fille par son maître pour devenir son épouse (voilà pourquoi, sur la somme que cette fille a reçue en principe pour l'acquisition, il devra lui rester au moins la valeur d'une prouta, pour la destination au mariage). — 2.

Si un homme vend sa fille à l'un, et la consacre en mariage à un autre, il est admis que le père s'est moqué du maître (il s'est réservé de ne pas lui laisser la faculté d'épouser la fille après les six ans de service, et la fille épousera l'autre); selon les autres sages, un tel abus d'autorité paternelle n'est pas admis (et l'acquéreur garde la faculté de se destiner la fille); car le maître équi-

1. Voir ci-après, II, 1 (f. 62^b); Tosseffa à ce traité, ch. 1. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, X, 7 (t. VII, p. 130).

vaut à celui qui dirait à une femme : « Tu me seras consacrée après trente jours ». Or, si quelqu'un contracte un tel engagement ultérieur avec une femme, puis un autre vient pendant ce laps de temps la consacrer pour lui, elle sera certes comme engagée aux deux prétendants (et restera dans le doute), car il est dit ¹ : « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis, avant ce délai, un autre l'engage dans les mêmes conditions, elle sera en partie consacrée, et en partie ne le sera pas. » Si dès le principe le père a convenu que, dès le moment de l'acquisition de la fille, le même argent servira au maître à se la destiner en mariage s'il le désire lors de la fin de la période du service, tous reconnaissent que, malgré la promesse faite par le père de livrer la fille à un autre, ce dernier ne pourra pas l'épouser (et le maître qui a acquis la fille n'aura pas la faculté de se la destiner, en raison du doute).

Comme servante, est-il dit (Exode, XXI, 11). Donc, un père peut spécialement vendre sa fille comme servante à un maître, et établir avec ce dernier la condition qu'il ne pourra pas se la destiner en mariage, selon l'avis de R. Méir; selon les autres sages, poser une telle condition est un fait sans valeur, car ce serait fixer une condition opposée au texte biblique, et l'établissement d'une telle condition est non avenue ². Mais R. Méir n'admet-il pas aussi que la fixation d'une telle condition, opposée à la Loi, est annulée d'avance? Certes, il l'admet; seulement, il diffère d'avis en ce que, selon lui, la validation de la condition s'applique au cas où finalement, il sera possible de la maintenir: et c'est précisément le cas ici (puisque le maître est libre de ne pas se destiner la fille; il s'agit donc d'une condition réalisable, et elle n'est pas contraire aux termes bibliques). Est-ce que les autres sages ne tiennent pas compte d'une condition dont la réalisation est finalement possible? Ils admettent seulement qu'une telle condition reste valable s'il s'agit d'un paiement en argent, tandis qu'ici il s'agit d'une condition relative au corps (de savoir si le maître se destina la fille, ou non; une telle condition est, par le fait, nulle d'avance). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un homme en se mariant peut établir avec la fille la condition qu'il ne lui donnera ni l'entretien, ni les vêtements, ni l'affection conjugale? Or on comprend l'établissement d'une telle condition pour « les vivres et les vêtements » (qui comportent une question d'argent); mais comment la justifier pour « l'affection conjugale »? N'est-ce pas une condition corporelle (qui pourtant est valable)? On peut l'expliquer, répond R. Hija b. Ada, en disant qu'il s'agit d'une enfant non encore nubile.

L'auteur de l'opinion disant qu'une condition ainsi faite est nulle, ne tient-il pas compte de l'expression « comme servante » (exclusivement)? Elle a pour but, se'on lui, d'enseigner que le père peut vendre sa fille veuve à un grand prêtre, ou une fille répudiée ou qui a déchaussé son beau-frère à un simple cohen (en ce cas, comme ce maître ne peut plus se la destiner, il l'a acquise exclusivement comme servante). Quel compte tient de cette même expres-

1. Ci-après, III, 1. 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1, fin (t. VIII, p. 111).

sion « comme servante » celui qui est d'avis de ne plus laisser au père la faculté de vendre sa fille après qu'elle a été mariée? On peut expliquer, répond R. Yossé b. Aboun, que, selon lui, il s'agit d'une veuve par fiançailles seulement (voilà pourquoi la fille est encore dépendante du père et pourra être vendue par lui). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un père peut céder deux fois sa fille en mariage¹, ou deux fois la vendre² comme servante; cette fille peut bien devenir une épouse après avoir été servante, mais non devenir servante après avoir été mariée (ou fiancée? Reste donc à savoir quel compte est tenu, d'après ce docteur de l'expression susdite « comme servante »?) R. Yoḥanan dit: il y a deux opinions diverses à ce sujet; d'après celui qui est d'avis que le père peut vendre sa fille veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille peut parfois être vendue comme servante après avoir été mariée; d'après l'opinion opposée, disant qu'un père ne peut plus vendre sa fille devenue veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille ne peut plus devenir esclave après avoir été mariée. Comment celui qui professe cette dernière opinion (de ne plus pouvoir vendre comme esclave la fille mariée) explique-t-il l'expression « comme servante »? Selon lui, répond R. Mathnia, il s'agit d'un maître marié à la sœur de celle qu'il acquiert comme servante (comme en ce cas, le mariage avec cette dernière est impossible, elle est vendue exclusivement « comme servante », sans autre destination).

R. Simon b. Yoḥaï a enseigné: de même qu'une telle fille après avoir été mariée ne sera plus vendue comme esclave, de même elle ne pourra plus être vendue une seconde fois comme servante, après l'avoir été une première fois. R. Simon b. Yoḥaï fonde son opinion sur l'interprétation des mots: *en l'abandonnant* (ibid. 8); il pourra bien l'abandonner (la céder), une fois, non deux fois. Que répliquent les autres docteurs à cette interprétation de R. Simon b. Yoḥaï (puisqu'ils admettent la faculté de la vendre deux fois)? Selon eux, la dite expression indique ceci: du moment que le maître a étendu son manteau³ sur cette fille (en signe de destination au mariage), le père n'a plus de droit sur elle (en ce cas seul, il ne peut plus la vendre; ce serait l'astreindre au service après le mariage). R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan: Est-ce que l'esclave hébreue (mariée à un autre) ne doit pas être libérée de son maître, par raisonnement *a fortiori*: puisqu'à la vue des signes de puberté, cette fille, qui n'échappe pas encore pour cela à l'autorité paternelle, n'est plus soumise à l'autorité de son maître, à plus forte raison doit-elle échapper à l'autorité de ce dernier lorsqu'elle se marie avec un autre, ce qui l'affranchit de la tutelle paternelle? Quant à moi, répondit R. Yoḥanan, je sais seulement ce qu'en dit la Mischnâ supplémentaire, savoir que la servante

1. Lorsqu'après les fiançailles elle est devenue veuve, ou a été répudiée.
2. Si elle est encore mineure lors de sa libération, soit par la fin de la période des 6 ans de service, soit par le jubilé, soit par la mort du maître.
3. Jeu de mots sur le double sens du mot *Béguén* qui signifie d'ordinaire « abandon, déception », et a aussi le sens de « vêtement ».

hébreue se reconquiert elle-même (devient libre) à l'apparition des signes de puberté (rien de plus). Bar-Padieh dit : la servante hébreue est libérée par le fait de la mort de son maître (sans échoir, par héritage, au service du fils ou de la fille du maître), en vertu de ce qu'il est écrit (Deutéron. XV, 17) : *Tu agiras de même envers ta servante*, et auparavant il est dit (ibid.) : *Il sera pour toi un esclave à perpétuité* (mais il ne restera engagé ni au fils ni à la fille). Or, on établit une analogie entre la servante hébreue et celui qui a eu l'oreille percée (pour refus de quitter son maître) : comme ce dernier devient libre lors du décès de son maître, de même la servante hébreue devient libre au décès du maître. L'opinion de Bar-Padieh (d'où l'on infère que l'esclave ordinaire est tenu de servir même l'héritier de son maître) est conforme à cet enseignement : Un esclave hébreu échoit par héritage au fils de son maître défunt, non à la fille ; au contraire la servante hébreue devra rester au service de la fille du maître défunt, non au service du fils. Selon un autre enseignement, ni la servante fille, ni le servant, ne resteront soumis au service, ni du fils, ni de la fille, après la mort du maître ¹. Mais alors quel compte l'auteur de cet enseignement tient-il de l'analogie déduite plus haut entre les expressions « Tu agiras de même envers ta servante » et « Il sera pour toi un serviteur à perpétuité » ? Selon lui, on peut expliquer cette analogie en l'appliquant aux dons remis à l'affranchi. Ainsi il a été enseigné : Voici ceux que l'on charge de présents ², le servant qui sort au bout des six années de service, ou lors du jubilé, ainsi que la servante hébreue qui reconquiert sa liberté à l'apparition des signes de puberté ; mais on ne chargera pas de présents le serviteur libéré en vertu d'une diminution de valeur (par arrangement avec son maître), ou par suite du décès de son maître.

Il est écrit (Exode, XXI, 6) : *Son maître l'amènera devant les tribunaux* (littéralement : vers les dieux), *et il le fera approcher de la porte*, etc. D'où vient cette divergence de procédure ? (Pourquoi, d'une part, ce recours aux tribunaux, et d'autre part, un arrangement à l'amiable ?) Au premier cas, il s'agit d'un homme vendu par autorité judiciaire (pour vol), et le tribunal interviendra ; au second cas, il s'agit d'un esclave qui s'est vendu lui-même ³, et le maître seul lui percera l'oreille (en cas de refus de libération). R. Amé demanda : Il est évident que si un esclave a été vendu par autorité de justice, le tribunal émet à son propre nom le contrat de vente ⁴ ; mais s'il se vend lui-même, qui dictera le contrat de vente ? (question non résolue). — Il est écrit (Deutéron. XV, 18) : *Qu'il ne t'en coûte pas trop pour le renvoyer libre de chez toi ; car il a gagné deux fois le salaire d'un mercenaire en te servant six années ; le mercenaire travaille seulement le jour, non la nuit*,

1. Selon lui, dit le commentaire *Pné-Mosché*, la durée du service est spéciale au maître, et ne se reporte ni sur le fils, ni sur la fille, par interprétation du verset du Deutéron. XV, 12. 2. Le présent d'adieu, visé dans Deutéronome, XV, 14. 3. V. Mekhilta, section *Mischpatim*, § 2. 4. Selon la formule désignée ci-dessus, commencement de ce §.

tandis que l'esclave sert son maître le jour et la nuit¹. Pourquoi dans la Bible est-il écrit (Lévitique, XXV, 53) : *qu'on ne le régente pas avec dureté en ta présence*², et ici au contraire un travail pénible est supposé (de jour et de nuit)? Ceci se rapporte, dit R. Amé au nom de Yoḥanan, au cas où le maître a fait épouser par l'esclave une femme cananéenne; alors, l'esclave se trouve comme astreint à un service de jour et de nuit. Mais, demanda R. Aba b. Mammal devant R. Amé, qu'arrivera-t-il si le maître a acheté un esclave cohen? (Peut-on alors supposer son union avec une cananéenne, aussi bien qu'avec un simple israélite, ou non?) Certes, fut-il répondu, à l'israélite assujetti, on a permis une telle union d'ordinaire défendue; il en sera donc de même pour le Cohen. Lorsque R. Aba b. Mammal eut entendu l'explication suivante donnée par R. Juda, il renonça au doute qu'il avait exprimé; or, R. Juda b. R. Abouna a interprété le mot *percer* (Exode, XXI, 6), en ce sens: le lobe de l'oreille sera percé chez l'esclave (qui refuse de partir), pour que, si c'est un cohen, il ne devienne pas inapte au service sacerdotal³. Selon R. Meir, on perceait l'esclave au cartilage de l'oreille, et R. Meir concluait même de là que le cohen (en cas d'assujettissement au service) ne pouvait pas avoir l'oreille percée, de crainte qu'il reçoive ainsi un défaut corporel et devienne, de la sorte, impropre au service du culte divin. Mais pourquoi (selon l'avis de R. Meir) ne pas admettre que le cartilage pourra être percé dans une mesure assez petite pour ne pas laisser passer une vesce⁴ au travers du trou? C'est qu'il est à craindre d'atteindre cette limite en perceant l'oreille du cohen. Mais, si l'on arrivait à cette limite, où serait le mal? C'est contraire à l'expression biblique (Lévitique, XXV, 27), qui dit: *Il rentrera dans son patrimoine*, il devra rentrer à l'état naturel (sans déféctuosité). — Quant à la faculté pour le cohen vendu d'épouser une servante cananéenne imposée par le maître, si elle ne lui était pas accordée, il serait inutile de dire si la déféctuosité par le percement de l'oreille est permise à son égard, ou non: il suffirait d'observer qu'il n'y a pas lieu d'invoquer « son amour pour sa femme et ses enfants » s'il n'est pas marié (donc, en un tel cas, la fille cananéenne lui est permise).

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *avec une alène* (on lui percera l'oreille). Il semble ainsi que cet outil devra être employé à cet effet; d'où sait-on qu'il est permis aussi d'employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Il lui percera l'oreille* (ibid.), de toutes façons. Cette déduction est admise, selon R. Akiba (qui accepte les interprétations); mais comment le sait-on d'après son adversaire R. Ismaël? On a enseigné que R. Ismaël dit⁵ : En trois cas (seulement),

1. Voir une longue note, dans le même sens, par M. le gr. R. Wogue, à sa traduction de ce verset. 2. Les Israélites libres ne doivent pas permettre à l'étranger des vexations ou des sévices à l'égard de son esclave hébreu, et ils ne doivent pas fermer les yeux s'il les permet, selon la remarque de M. le gr. R. Wogue en note à ce verset. 3. Cf. Sifri, section *Reeh*, n° 123. 4. V. tr. *Bekhoroth*, VI, 1. 5. Cf. J., Derenbourg, *Essai*, etc., p. 392 et n. 4.

l'explication doctrinale est contraire au texte de la Tora (Pentateuque), et en un seul cas, elle s'oppose à l'explication par le Midrasch (exégèse). Ainsi, 1° le texte biblique dit que le divorce se fera par un *libelle* (Deutéron. XXIV, 1), sur parchemin, et l'explication doctrinale autorise¹ d'employer à cet effet tout ce qui est détaché du soi (n'importe de quelle matière). 2° Il est prescrit de couvrir le sang d'un oiseau ou d'un animal sauvage égorgés, *avec de la terre* (Lévitique, XVII, 13); tandis que, selon l'explication rabbinique², on peut se servir à cet effet de tout ce qui fait germer les plantes. 3° Le texte biblique dit de percer l'oreille de l'esclave *avec une alène*; mais selon l'explication doctrinale on peut aussi employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre. Enfin, il y a un cas analogue en fait d'exégèse; car R. Ismaël a enseigné : les mots *Au septième jour il rasera tous ses cheveux* (Lévitique, XIV, 9), forment une généralité, et les mots *de la tête, de la barbe et des sourcils* (ibid.), sont des détails, et d'autre part il est dit (ibid. 8) : *il se rasera tous les cheveux*, expression qui implique de nouveau la généralité; or, lorsqu'il y a tour à tour une généralité, des détails, puis une généralité, on se réglera pour le tout d'après l'état des détails énumérés. Cela revient à dire ceci : comme dans les détails énumérés il s'agit d'un assemblage de cheveux ou poils sur une partie visible du corps (la tête seule); de même, la règle générale n'a en vue que les mêmes conditions d'assemblage visible, et pourtant il est de tradition que le lépreux guéri devra se raser toutes les parties velues du corps (même cachées), aussi lisses qu'une courge.

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *Avec une alène*; comme cet outil est en métal, on ne pourra employer qu'un objet en métal pour percer l'oreille de l'esclave; selon Rabbi, on emploiera seulement le grand poinçon (spécial); enfin R. Yossa b. R. Juda dit qu'il s'agit d'un rabot. — Il est dit (ibid.) : *Il (le maître) le fera approcher de la porte*; ce n'est pas à dire que la « porte » pourra se trouver même enlevée de ses gonds; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *ou vers le linteau*, et comme ce dernier est toujours debout, la porte en question devra être dans le même état. Enfin, de l'expression *vers sa famille* (Lévitique, XXV, 41), on conclut que cette persistance à vouloir servir le maître au-delà de six ans, est une honte pour cet esclave et pour sa famille. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : Pourquoi percer l'oreille « sur la porte »? Grâce à elle (en regardant les linteaux aspergés de sang, Exode, XII, 23), les Israélites ont passé en Egypte de l'état d'esclavage à la liberté.

Les disciples ont demandé à R. Yohanan b. Zacaï : pourquoi a-t-on de préférence, percé l'oreille de l'esclave, plutôt que toute autre partie du corps? L'oreille, leur dit-il, a entendu sur le mont Sinaï le second précepte du Décalogue (ibid. XX, 3) : *Tu n'auras pas d'autre dieux devant ma face*; malgré cela, elle a secoué le joug du culte divin et lui a préféré le joug d'un homme (du maître). Cette oreille a entendu dire, devant le mont Sinaï (Lévitique, XXV, 53) : *car les enfants d'Israël sont mes serviteurs à moi*, et cet homme

1. V. tr. Guitin, II, 4 (t. VIII, p. 272). 2. Tr. Houllin, VI, 7, fin.

a préféré se donner pour maître un homme. C'est pourquoi on percera cette oreille qui n'a pas observé ce qu'elle a entendu. — Quant au choix de l'oreille, comme il est dit d'autre part (ibid. XIV, 35) que l'oreille droite sera aspergée, de même ici (pour l'esclave) l'oreille droite sera percée. — Il est écrit (Exode, XXI, 5) : *Si le serviteur se met à dire*; ce dernier terme est exprimé doublement, pour indiquer que l'esclave a cette faculté lors de la fin de sa sixième année de service, ou même au commencement de la septième; une première fois, à la fin de la sixième année, lorsqu'il est encore assujéti, selon le terme « serviteur » et une seconde fois au commencement de la septième année, en vertu des mots : « Je ne veux pas sortir libre ». — *J'aime mon maître, ma femme, mes enfants* (ibid.); il résulte de ces derniers mots que l'on ne procédera au percement de l'oreille d'un esclave que si celui-ci est marié ayant des enfants, et que son maître ait femme avec enfants, qu'il aime son maître, que celui-ci l'aime, au point que la prospérité s'étend, grâce à lui, sur les biens de la maison. Ainsi, il est écrit (Deutéron. XV, 16) : *parce qu'il aura été heureux avec toi*. Il reconquiert sa liberté au Jubilé, comme il est dit (Lévitique, XXV, 54) : *Il sortira au Jubilé, lui et ses fils avec lui*, ou lors du décès du maître, comme il est dit (Deutéron. XV, 17) : *Il « te servira in léfiment, durant toute la vie de ce maître, non au-delà*.

3. On acquiert un esclave païen, par l'argent, ou par un acte écrit, ou par la *hazaqah*¹. L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, ou par un acte d'affranchissement : il peut l'acquérir par l'argent, quand même ce serait payé par les mains d'autres personnes, ou par un acte d'affranchissement que le maître remet dans sa main à lui; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent : il peut acquérir la liberté par l'argent qu'il donne de ses propres mains au maître, ou par un acte que d'autres personnes reçoivent pour lui. S'il se rachète par de l'argent, il faut que ce soit par celui des autres².

Il est écrit (Lévitique, XXV, 46) : *Vous les transmettez en héritage à vos fils après vous, comme une acquisition de propriété*; il résulte de ces mots qu'il y a analogie entre les serviteurs et les propriétés en biens-fonds, et comme l'on acquiert ceux-ci avec de l'argent, ou par un contrat, ou la prise de possession, on acquerra de la même façon l'esclave cananéen. Et d'où sait-on que l'on acquiert les immeubles avec de l'argent, ou par contrat, ou à l'aide de la prise de possession? De ce qu'il est écrit (Jérémie, XXXII, 16) : *Ils acquirent des champs à prix d'argent, que l'on inscrit dans un registre scellé, et j'ai pris des témoins*³. En raison de la superfluité de cette dernière expression, on déduit que les premiers témoins confirment le contrat (en le signant), et les seconds confirment la prise de possession par leur dé-

1. La prise de possession, 3^e mode d'acquisition semblable à celle pour les immeubles. 2. D'ordinaire, l'esclave n'a pas d'argent, puisqu'il travaille pour son maître. 3. Cf. ci-après, § 3 (fol. 60); Midrasch Rabba sur Ruth, ch. 7.

claration (on acquiert donc aussi la terre par la prise de possession). Mais peut-être est-il seulement question de viser le contrat de vente par les témoins? C'est qu'après avoir parlé d'*écrit*, le texte mentionne le « sceau » (Donc, l'expression suivante, « confirmé par des témoins », ne peut se référer qu'à la prise de possession). R. Yossa dit au nom de R. Mena b. Tanhoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan¹ : Nulle terre ne peut être acquise à moins de la valeur d'une Prouta, en raison du verset précité : « Ils acquièrent des champs à *prix d'argent*. » R. Yoḥanan est opposé à l'avis de R. Ḥanina qui dit² : Chaque fois qu'il est question de Sicles dans le Pentateuque, ce sont des *Sela* : dans les Prophètes, on a en vue par là des Livres (*liira* = 25 *sela*), et dans les Hagiographes, on désigne par là des Talents (= quintal). Toutefois, dit R. Juda b. Pazi, il y a une exception à la première règle pour les sicles du terrain d'achat d'Ephron (Genèse, XXIII, 8), qui étaient des quintaux, parce qu'il y est dit (ibid. 11) : *Il me le donnera pour de l'argent plein* (ce dernier qualificatif vise la plus grosse pièce d'argent, ou le quintal = talent), et il n'y a pas d'opposition de la part de R. Yoḥanan, car l'analogie n'est pas complète : ailleurs, il y a le mot *argent* (ce qui implique, pour l'achat de la terre, un minimum d'une Prouta); tandis qu'ici R. Ḥanina traite seulement de sicles à propos de leur mention auprès de l'argent. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, à l'égard de celui qui commet une violence sur une jeune personne (Exode, XXII, 15, 16), on trouve aussi la mention seule de l'*argent*, et pourtant tu admets que par *sicles* on entend des *sela* (il en résulte donc que l'avis de R. Ḥanina se réfère même à la mention de l'*argent* seul, à l'opposé de R. Yoḥanan).

L'avis précité (d'acquérir un terrain par la prise de possession) n'est pas conforme à l'avis de R. Eléazar, qui dit : le fait d'y marcher implique l'acquisition. Or, il a été enseigné : Si l'on a marché dans un champ en long et en large, on a acquis tout l'espace parcouru, d'après l'avis de R. Eléazar; mais, selon les autres sages, on ne l'acquiert qu'au moment de la prise de possession³. Tous reconnaissent que la vente d'un sentier à son prochain, dès que celui-ci l'a parcouru, équivaut au transfert de l'immeuble. Pourquoi? Parce qu'il est dit (Genèse, XIII, 17) : *lève-toi, parcours le pays en longueur et en largeur, car à toi je le remettrai* (le fait de parcourir un bien est donc un mode d'acquisition).

Selon un enseignement, les esclaves sont considérés comme des immeubles; selon un autre enseignement, on les considère comme des objets mobiliers. Selon la première opinion, ce sont des immeubles, ainsi qu'il a été enseigné ailleurs⁴ : « Il y a présomption de possession pour les maisons, les puits, les citernes, les cavernes, les bains, les pigeonniers, les pressoirs, les champs en

1. V. J., tr. *Eroubin*, VI, 3 (t. IV, p. 260). 2. Rabba sur Genèse, ch. 23; sur le Cantique, ch. 31; Tanhouma, section *Réeh*. 3. Il faut, pour cela, modifier quelque peu l'aspect du sol, soit par une clôture, soit par une haie, ou même par une légère brèche. 4. Tr. *Bava bathra*, III, 1.

friche, les esclaves, etc. » (donc, pour ces derniers aussi, il y a présomption de possession au bout d'un espace de temps de trois ans, comme pour le sol). D'après le second enseignement, les esclaves sont considérés comme objets mobiliers, que l'on acquiert par la traction, ainsi qu'il a été enseigné : on constate la présomption de possession pour un esclave, lorsqu'il chausse son maître, ou s'il lui défait la chaussure, ou s'il porte les vêtements du maître au bain ; selon R. Simon, si le maître a soulevé de terre l'esclave, c'est une prise de possession, et si lui soulève le maître (le porte), il n'y a pas de plus forte preuve de possession. Il résulte de l'avis exprimé plus loin par d'autres docteurs que les esclaves sont considérés comme biens mobiliers, car R. Yossé a énoncé au nom des rabbins ces deux règles : 1° En faisant une donation à son prochain (à moins de spécifier vouloir en rester responsable), on n'est pas soumis à ses conséquences juridiques ; 2° un créancier ne peut pas se faire payer son dû en réclamant des esclaves aux héritiers du défunt, comme il a des droits sur leurs immeubles. R. Mena demanda à R. Séméi : quels sont ces rabbins anonymes ? Ce sont, répondit-il, R. Isaac et R. Imi. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire) ; on soumit le cas à R. Isaac¹, qui déclara que la prise est valable en garantie (en raison du fait accompli, mais non en principe). Aussi, R. Imi fit reprendre cette esclave des mains de la veuve, car celle-ci avait cru que l'esclave lui appartient, ce qui n'est pas (l'esclave est un bien mobilier).

Ils ne sont pas considérés comme des immeubles, car il a été enseigné² : Si quelqu'un vend à autrui des terrains et des esclaves, le fait d'avoir pris possession des terrains n'entraîne pas celle des esclaves ; or, s'il était admis que les esclaves sont considérés comme immeubles, la prise de possession de ces derniers impliquerait celle des esclaves, et cela équivaldrait à ce qu'a dit R. Yassa au nom de R. Yoïanan : Si l'on possède deux champs, dont l'un est situé dans la Judée et l'autre en Galilée, dès que l'acquéreur a pris possession du champ situé en Judée, pour posséder celui de la Galilée, ou celui de la Galilée pour acquérir celui de la Judée, il a acquis le tout. — Les esclaves ne sont pas non plus des objets mobiliers ; or s'ils étaient considérés comme objets mobiliers, il suffirait d'avoir pris possession des terrains pour avoir acquis les esclaves, comme il a été enseigné³ : « si un plaideur est obligé de prêter serment pour un objet mobilier, on peut l'obliger en même temps de prêter serment pour l'immeuble » (on ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble).

« L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, dit la Mischnâ, quand même ce serait payé par les mains d'autrui ». Il est seulement vrai, dit R. Jérémie, que l'esclave reprend sa liberté lorsque d'autres ont versé au maître le montant du rachat de cet homme ; mais si le maître a remis de l'argent à autrui pour qu'à l'aide d'un tiers l'esclave ait de quoi se racheter et devenir

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 3 (t. VIII, p. 117). 2. V. B., tr. *Baba gamma*, fol. 12 ; et ci-après, § 4 (fol. 60'). 3. Ci-après, § 5 (fol. 60').

libre, l'affranchissement n'est pas de rigueur (le maître n'ayant alors rien reçu en dédommagement). Certes, dit R. Zeira, même en ce dernier cas, l'affranchissement a lieu ; car, ce que l'autre a dépensé du maître en fait d'argent l'a été en vue de la libération de l'esclave. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : quelle sera la règle si une tierce personne dit (au sujet de la possession d'un champ, hypothéqué au profit d'un créancier) : « Voici de l'argent pour être remis à un tel, afin de libérer ton champ » ? Ce champ pourra être affranchi de telle façon indirecte (car, on peut faire avoir un bien à un tiers sans qu'il s'en doute). Mais si quelqu'un a déclaré vouloir payer le créancier « à condition que ce champ soit abandonné à tout venant », en ce cas le champ n'aura pas changé de propriétaire. D'où vient la différence entre ces deux cas ? Au premier cas, celui qui a payé fait acquérir le champ à une personne connue ; au second cas, on ne met par là en possession aucune personne distinctement. Mais supposons que l'emprunteur soit sourd ; qu'arrivera-t-il au cas précité ? Cela ne fait rien, car en raison du terme *homme* employé là (Lévitique, XXV, 10), même un sourd pourra être mis en possession. Qu'arriverait-il si l'emprunteur en question était un enfant, non encore un *homme* ? Cela rovient au même, car l'enfant est destiné à grandir.

R. Yona dit : l'avis exprimé précédemment par Zeira (que même l'argent remis par le maître à autrui peut servir à racheter l'esclave) est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar ; car on a enseigné que ce dernier dit (à l'opposé de la Mischnâ), au nom de R. Méir : Même à l'aide d'un contrat remis par les soins d'autrui, l'esclave pourra être affranchi (et non pas seulement par un acte d'affranchissement, que le maître remet dans sa main à lui), mais non de lui-même (l'esclave ne possède pas la faculté légale requise pour recevoir dûment un acte). Or, lorsqu'il vient d'être question de la remise du contrat de libération par autrui, non à l'esclave même, n'est-ce pas que le maître a délivré un tel acte à un tiers, pour que de cette façon l'esclave soit libéré ? De même ici, pour la remise de l'argent, le maître pourra le donner à un tiers pour libérer l'esclave.

R. Aboun dit : l'avis exprimé dans cette Mischnâ ¹, qu'un homme peut se trouver parfois être à moitié esclave et à moitié libre, est conforme à Rabbi, qui dit : On peut affranchir la moitié de son esclave (et l'acquérir ainsi pour le reste). Est-ce que, selon les autres sages, un tel demi-affranchissement n'est pas admis ? Oui, le cas de la Mischnâ précitée est applicable à l'esclave constituant le bien de deux associés (il peut y avoir alors divergence de vues) ; mais il n'en est pas de même pour l'esclave appartenant à un seul homme ; car, l'affranchir à moitié, c'est agir comme si l'on remettait l'affranchissement de la main droite à la main gauche (c'est un acte nul d'avance). Est-ce que Rabbi ne reconnaît pas aussi que c'est faire acquérir à la gauche par la droite ? (Pourquoi donc l'autorise-t-il ?) Il suppose qu'il s'agit là du cas où l'esclave a reçu l'acte de demi-affranchissement par un autre (voilà pourquoi l'acquisition

1. Tr. *Guitin*, IV, 5.

sera valable). Est-ce que les autres sages ne peuvent pas aussi admettre ce mode de transmission? Selon eux, celui-là seul (l'affranchi en entier), qui est apte d'acquérir par lui-même, peut aussi entrer en possession par autrui; mais celui-là qui n'a pas cette faculté légale (étant à moitié esclave) ne peut pas non plus acquérir par autrui. Rabbi ajoute, au contraire: bien que cet homme ne soit pas en état d'entrer en possession par lui-même (étant encore à moitié assujéti), il est déjà apte à acquérir par autrui. Si l'esclave a soulevé la trouvaille qu'il a faite (ce qui équivaut à la prise de possession), en disant: « par cet acte, je me réserve formellement d'avoir seul la jouissance de ma trouvaille, non mon maître », dira-t-on, que forcément, par son acquisition, le maître sera en possession (en vertu du principe que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître), ou dira-t-on qu'ici en particulier l'esclave seul acquiert, non le maître? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit¹: « Si quelqu'un a formulé par vœu l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter: « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit; tu le réserveras pour ton propre usage seulement. » Sur quoi on a enseigné: le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle (On voit donc dans quelles conditions de réserve on s'écarte parfois du principe de la communauté de possession). Une telle règle, dit R. Zeira, doit émaner de R. Méir, qui a enseigné ailleurs²: la main de l'esclave (en ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, par suite, l'objet qui est aux mains de ce dernier appartient au maître). Puisqu'en fait de donation on adopte l'avis de R. Méir, à savoir que l'objet détenu en la main de la femme appartient de droit à son mari (à moins d'avoir stipulé le contraire), est-ce à dire qu'en fait de trouvaille on adopte l'avis opposé des autres sages? (N'admettra-t-on pas à plus forte raison que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître?) Il y a une distinction à établir, répondit R. Zeira devant R. Mena, entre la donation à la femme et la trouvaille faite par l'esclave: la donation à la femme lui est acquise par l'assentiment d'autrui (de son père); voilà pourquoi ce qu'elle acquiert serait acquis au mari (sauf réserve). Précisément, lui répliqua R. Mena par a fortiori, si pour la donation faite à la femme par l'assentiment d'autrui on maintient le principe que l'acquisition de la femme appartient au mari; à plus forte raison pour la trouvaille de l'esclave, la prise de possession par ce dernier est au profit du maître.

Pourquoi n'est-il pas dit dans notre Mischnâ que l'esclave peut devenir libre par « l'extrémité des membres³, qui ne font pas retour »? C'est, répond R. Yohanan b. Marieh, en raison de la divergence des avis: selon les uns, l'esclave estropié devra au préalable être pourtant muni de l'acte d'affranchis-

1. V. J., tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247). 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 4; tr. *Kethouboth*, VI, 4. 3. Autrement dit: pour la perte d'un membre, sans espoir de retour.

sement ; selon d'autres, il n'en aura pas besoin. Il est évident qu'un esclave peut recevoir un don de quelqu'un pour un tiers, ou d'autrui pour son maître, ou de son maître pour lui-même ; mais si un autre lui donne un objet, il n'y a pas non plus doute. C'est un point en litige entre R. Méir et les autres sages : ainsi, lorsqu'on fait un don d'argent à l'esclave, en spécifiant que le maître n'aura pas de droit sur ce bien, la possession de l'esclave appartient pourtant au maître, selon R. Méir ; mais, selon les autres sages, l'esclave seul le possédera, non le maître. Il n'y a de question posée que lorsque l'esclave reçoit un objet de son maître pour un tiers : Dira-t-on qu'à l'instar de la possibilité d'acquérir d'autrui pour son maître, l'esclave peut aussi acquérir de son maître pour autrui ? La solution est déduite de ce qui est enseigné au sujet de l'emprunt d'une vache, où l'esclave acquiert aussi de son maître pour autrui — 1.

R. Zeira et R. Hija disent au nom de R. Yoḥanan² : il semble logique qu'un esclave puisse acquérir pour un autre esclave un acte d'affranchissement, parce qu'il est lui-même sujet à être gratifié d'un tel acte ; mais il ne peut pas recevoir d'un mari un acte de divorce pour une femme, puisqu'il n'est jamais en état de recevoir un tel acte. Il n'y a pas à objecter qu'un enseignement semble contenir déjà cette déduction, car il est dit : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (par anticipation) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis d'avance l'affranchissement pour l'enfant futur (ceci prouve qu'une esclave peut acquérir l'affranchissement pour autrui) ; car il y a cette distinction à noter pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (comme si ce dernier le recevait de la main, laquelle se trouve affranchie du coup). En effet, dit R. Aba b. Hija au nom de R. Yoḥanan, il paraît logique que l'esclave puisse accepter (même pour autrui) un acte d'affranchissement, tandis qu'il ne peut pas recevoir un acte de divorce, et il n'y a pas à invoquer l'antériorité de la Mischna où il est enseigné : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (d'avance) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis l'affranchissement pour l'enfant futur ; ceci ne prouve rien, car il y a lieu de distinguer pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (susceptible de recevoir l'acte en question).

Si avant de mourir quelqu'un dit : « Je fais à une telle, mon esclave, un acte en vertu duquel elle ne devra pas être soumise au service de mes héritiers », sa promesse d'affranchissement aura-t-elle un effet légal, ou non ? R. Eleazar et R. Simon b. Yaqim allèrent exposer le fait devant R. Yoḥanan, qui répondit : le maître n'a pas entendu par là frustrer tout à fait ses fils de ce bien, car les enfants de cette esclave resteront assujettis comme elle ; seulement on a voulu la faire bénéficier d'une diminution de travail. Cette sorte

1. Suit un passage traduit au tr. *'Eroubin*, VII, 6 (t. IV, p. 238). 2. Cf. J., tr. *Guitin*, II, 6 (t. VIII, p. 274).

de transaction, disent tous deux R. Aba et R. Yossa, doit émaner de Rabbi, lequel est d'avis qu'un homme peut affranchir son esclave à moitié.

Si quelqu'un a légué tous ses biens par écrit à ses deux esclaves, tous deux deviennent libres de ce fait, et tous deux doivent se libérer réciproquement (chacun d'eux étant possesseur de la moitié de l'autre). R. Judâ dit au nom de R. Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, qu'une telle mesure doit émaner de Rabbi, qui est d'avis qu'un homme a la faculté d'affranchir l'esclave à moitié. Mais, demanda R. Zeira à R. Aba, n'en résulte-t-il pas que l'esclave peut avoir la faculté d'acquérir un objet de son maître pour autrui (puisque chacun, encore à moitié esclave, commence par acquérir la moitié afférente à l'autre)? (N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut, que l'esclave n'a pas cette faculté?) Il ne faut pas croire, répondit R. Aba, qu'après avoir acquis chacun la moitié des biens, ils s'affranchissent mutuellement; mais du même coup (dès le décès du maître¹), les esclaves ont été affranchis, ce qui les a mis en possession des biens légués. — Si quelqu'un déclare affranchir son esclave, mais en faisant la restriction que l'enfant sera esclave, l'enfant devient libre avec sa mère; tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen; selon les autres sages, une telle déclaration est nulle de fait. R. Eléazar dit que R. Oschia le père de la Mischna² l'a ainsi expliqué: tous deux, en ce cas, la mère et l'enfant, deviennent libres. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan que tous deux restent esclaves. Selon l'explication de R. Yoḥanan, on comprend qu'il y ait des avis divers à ce sujet (ceux de R. Yossé et des autres sages); mais d'après R. Eléazar, comment justifier cette divergence d'avis? Voici, en effet, comment il faut rectifier la version dudit enseignement: les paroles énoncées par le maître (de libérer l'esclave, tout en déclarant l'enfant assujéti) seront valables, d'après R. Yossé le Galiléen; mais, selon les autres sages, de telles paroles restent sans conséquence (sont nulles). Ainsi, l'on s'explique la divergence des explications données sur l'opinion des sages: R. Eléazar dit que, selon l'interprétation donnée par R. Oschia, le père de la Mischna, tous deux, la mère et l'enfant, deviennent libres par suite des paroles du maître; mais, d'après R. Amé au nom de Yoḥanan, tous deux restent esclaves (les paroles n'auront pas de valeur). Quant à l'opinion de R. Yossé le Galiléen (qui consiste à admettre les paroles du maître pour valables), elle est conforme à celle de Rabbi, qui a dit: un homme a la faculté d'affranchir son esclave à moitié (et le présent cas est considéré de même).

4. On acquiert du gros bétail en l'attirant à soi, et du petit bétail en le soulevant; c'est l'opinion de R. Méir et de R. Eliézer. Les autres docteurs disent que l'on fait l'acquisition du petit bétail en le trainant.

R. Houna dit: le fait de l'attraction ne suffit pas pour acquérir des biens

1. En vertu d'un acte spécialement remis à chacun des deux esclaves, dit le *Pné-Mosché*. 2. Il est cité, dans les mêmes termes élogieux, au tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 115), avec le sens de « le plus savant ».

d'un prosélyte ¹. R. Hiskia, R. Aba, ou R. Eleazar demanda : Lorsque dix chameaux sont attachés les uns à la suite des autres, et que la transmission de l'un d'eux a été faite, pourra-t-on du même coup les acquérir tous, ou n'acquiert-on que le seul chameau transmis? Non, dit R. Hiska, l'acquisition ne se réfère qu'au dernier, puisqu'en disant : « Attire cet animal pour l'acquérir ² », le prochain l'aura fait acquérir à son interlocuteur ; mais s'il lui dit : « c'est pour acquérir ses petits », ces derniers seuls seront transmis, non la mère ; seulement, lorsque le prochain spécifie de lui transmettre la possession de la mère avec les petits, l'interlocuteur acquiert le tout. Pourquoi, en cas de transmission des petits seulement, le prochain n'a-t-il pas compris la possession de la mère? N'y aurait-il pas eu aussi bien acquisition si l'animal avait été chargé d'un fardeau quelconque? C'est vrai, dit R. Yossé, lorsque la bête n'était pas enceinte (alors les petits sont comptés à part) ; mais s'il s'agit d'une bête enceinte, ils sont considérés comme une charge (à compter avec la mère). R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab ³ : Si quelqu'un attire (pour l'acheter) une outre de vin ⁴, et elle se déchire au moment de la prendre, le preneur n'est pas responsable de la perte du vin (non encore acquis). R. Yossé b. R. Aboun dit : Rab n'a dû parler de ce fait que pour le cas où le preneur aurait même déjà fait entrer ce vin dans son magasin (il n'est pas responsable d'un objet qui n'est pas encore dans sa possession légale), car il s'est seulement appliqué à faire mettre cette outre de côté pour qu'un autre ne l'acquière pas (se réservant d'en prendre possession lors de la convention du prix). Ne devrait-elle pas lui être acquise alors sur le pied du minimum de la valeur (et entraîner la responsabilité selon cette base)? Non, dit R. Hagai au nom de R. Yossé, une Mischnâ dit que l'acquisition n'a pas lieu sur ce pied, car il a été enseigné ailleurs ⁵ : « Lorsqu'un Israélite vendant son vin à un païen a convenu avec celui-ci du prix de vente, avant de mesurer (verser) le vin dans les ustensiles du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'Israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a été mesuré avant l'accord pour le prix (de sorte que le vin, alors qu'il appartenait encore à l'Israélite, a été contaminé par le contact de ce païen), le montant du prix à toucher devient interdit à l'Israélite, comme représentant un objet dont il n'est plus permis de tirer un profit. » Or, il en résulte qu'à défaut de fixation du prix, on ne suppose pas d'acquisition sur le pied de la valeur minimum ; car, si elle était admise, lors même que l'on a versé le vin avant l'accord du prix, on devrait considérer que la convention a eu lieu avant la transmission du vin, pour conclure qu'il est permis de disposer de la valeur du montant.

Samuel dit : si quelqu'un prend de la main d'autrui une volaille (à examiner avant l'achat), et elle lui échappe des mains, le preneur en est-il responsable (malgré l'absence de convention pour le prix)? R. Samuel b. Abdima dit : ce

1. C'est que, dit le Talmud B., tr. *Bava mecia'*, fol. 12^a, il n'y a pas alors un prochain qui opère la transmission. 2. Tr. *Bava bathra*, III, 1. 3. Tr. *Aboda zara*, V, 10. 4. Avant d'être d'accord sur le prix à payer. 5. Ibid.

doute sur la responsabilité est applicable à une grande ville comme Tyr, avec sa banlieue, ou Césarée avec ses environs (qu'il est impossible de fouiller, en raison de leur étendue); tandis que dans d'autres localités, il est d'usage que celui qui l'a laissé s'échapper soit tenu de le rechercher, jusqu'à ce que la bête trébuche dans sa course et soit prise. — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanai¹ : Celui qui vend du menu bétail à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il a livré le « guide ». Qu'entend-on par ce dernier terme? Selon les uns, c'est la houlette; selon d'autres, c'est la flûte (ou sonnette); selon d'autres, c'est le mouton conducteur. — R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : Celui qui vend une citerne à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il lui livre le seau (cela équivaut à la prise de possession du total). R. Amé dit au nom de R. Yohanan : Celui qui achète une maison de son prochain l'a acquise de lui (et en supporte les conséquences légales), lorsqu'il y entasse ses effets personnels. R. Juda b. Pazi demanda : si le propriétaire a seulement livré la clef de la maison, quelle sera la règle? (craindra-t-on qu'un homme ignorant ait touché les comestibles sans être en état suffisant de pureté?) Ceci, répondit R. Zekharîa, le gendre de R. Lévi, fait l'objet d'une discussion entre R. Simon et d'autres sages; or, il a été enseigné² : Si l'on confie la clef d'une maison à un homme ignorant, la maison reste dans la présomption de pureté, car on lui a seulement confié la garde de la clef (sans éprouver la crainte que l'homme sera entré dans la maison) Selon R. Simon au contraire, est-il enseigné³, la maison qui se trouve en ce cas sera réputée impure. —⁴.

« Selon les autres docteurs, dit notre Mischna, on fait l'acquisition du petit bétail en le traînant. » Par quelle raison professent-ils cet avis? C'est qu'il est écrit (Exode, XII, 21) : *Entraînez et prenez-vous un agneau pour chaque famille* (on voit donc que c'est la façon d'acquérir le menu bétail). De même, R. Juda fit demander comment l'on acquiert le gros bétail? Par la livraison, fut-il répondu (ou l'attraction). C'est ce que je sais déjà, répliqua-t-il, par le texte de notre Mischnâ, disant : « On acquiert du gros bétail en l'attirant ». En effet, selon une autre version, R. Juda demanda ceci à R. Eléazar : Si dans le mois de sa naissance⁵ un premier-né a été dévoré par une bête fauve, est-on tenu de verser la somme due au cohen? Non, fut-il répondu, c'est comme si l'enfant était mort naturellement⁶, et le père est dispensé de verser les cinq sela pour rachat du fils.

R. Juda fit demander à R. Eleazar : Au cas où une femme a eu une fausse-couche (par hémorragie) qui est en partie du jour et en partie du lendemain, à partir de quel moment devra-t-elle compter les jours de la période⁷

1. J., tr. *Bava bathra*, X, 8; B., *ibid.*, fol. 52. 2. Tr. *Toharoth*, VII, 1. 3. Tossefta au même tr., ch. 1. 4. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 197), l'autre ci-dessus, tr. *Guitin*, VIII, 1. 5. Pour l'homme, il faut qu'un enfant vive au moins trente jours, pour ne pas être considéré comme avorton. 6. B., tr. *Bava gamma*, 1. 11; *Menahoth*, 1. 3. 7. Lévitique, XII, 2 et 5. V. J., tr. *Nidda*, III, 4 (fol. 50').

de pureté? En raison du doute, fut-il répondu (comme on ignore le sexe du fœtus qui l'a provoquée), on prolongera d'une part, dès le premier jour, la période de pureté exigible à la naissance d'un garçon, et d'autre part la période d'impureté plus longue pour une fille, en comptant à partir du second jour. R. Mathnia dit : le doute existe lorsque, lors de la perte éprouvée par la femme, nul fœtus n'est issu ; mais s'il en est sorti un fœtus, on devra compter à partir de ce dernier fait, tant pour la période de pureté que pour celle de l'impureté. — R. Juda fit demander à R. Eléazar : Lorsqu'un premier gardien¹ livre à un autre gardien le dépôt qui lui a été confié (puis ce dépôt se trouve volé, ou perdu, ou enlevé), lequel des deux gardiens en sera responsable? Selon R. Yoḥanan, le premier sera responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en un tiers) ; selon R. Simon b. Lakisch, le second est responsable (par transmission) —².

R. Juda fit demander à R. Eléazar : Si des frères ont partagé l'héritage provenant de leur père, puis l'un d'eux a épousé sa belle-sœur qui lui incombait par lévirat, héritera-t-il la part totale qui lui revient du frère défunt comme époux de la veuve (levir), ou non (en raison du partage à accomplir entre les survivants avant le lévirat)? Non, fut-il répondu, on distribuera la part du frère défunt au même titre que l'héritage total du père. Oula b. Ismaël dit : Comment peut-on justifier la fin de l'opinion de R. Eléazar, et n'y a-t-il pas de distinction entre le cas où le partage des biens a précédé le lévirat, et celui où le lévirat a été accompli avant le partage, de sorte qu'en tous cas les biens du défunt frère seront à répartir entre tous? Pourquoi donc s'est-il exprimé vaguement? Sur la question posée, R. Eléazar a répondu (sans qu'il soit question de distinguer entre le lévirat préalable ou non). Mais pourquoi R. Juda n'a-t-il pas posé la question sur ce sujet? Elle était inutile, comme R. Abina au nom de R. Assé s'est exprimé sur ce sujet³ : Lorsqu'un fils aîné a pris sur l'héritage paternel une simple part (égale à celle de ses frères), il y a présomption qu'il a renoncé à recevoir davantage (de même ici, comme après le lévirat, lorsque le frère levir qui avait droit aux biens du défunt n'a pas pris au-delà de son avoir, tout l'héritage paternel a été réparti en parts égales entre les survivants ; il y a présomption de maintenir cette répartition). — R. Juda demanda à R. Eleazar : si des frères, après avoir été un temps associés pour jouir des biens de leur père, veulent se séparer, comment y procèdent-ils? Ils partageront, fut-il répondu, la valeur des effets qu'ils portent sur eux, non ceux de leurs fils ou de leurs filles (réciproquement abandonnés). R. Imi dit : en un tel cas d'association, celui qui a fait faire des effets de prix à sa femme devra porter à son propre compte cette valeur, comptée pour une part qui lui incombe à moitié ; mais si un bijou a été donné dans ces conditions à la femme, on ne sera pas tenu de compter le montant pour le partager,

1. J., tr. *Guitin*, III, 5 (t. VIII, p. 281). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 5, presque en entier (t. VIII, pp. 118-120). 3. B., tr. *Bava bathra*, fol. 126.

à condition qu'il s'agisse d'un objet servant même la semaine (définitivement acquis par la femme), non s'il s'agit d'un bijou des fêtes : il faudra alors le partager.

R. Mena dit : pour un vêtement servant seulement aux jours de fête, il faudra porter la valeur en compte de partage ; mais la question est de savoir si le vêtement des sabbats (assez fréquent) devra être porté en compte de partage, ou tenu pour acquis ? Il est évident, dit R. Abin, que l'on devra porter en compte de partage les objets servant le sabbat, et même ceux des jours de fête. R. Zeira demanda en présence de R. Mena comment il faut considérer le miroir (βέλος) ? (Est-ce un bien à partager, ou un ornement acquis ?) Tu sais bien, répondit R. Mena, qu'il y a beaucoup de miroirs, et certes il faut les reporter en compte de partage (vu leur valeur). — R. Juda fit encore demander à R. Eléazar : Est-il permis pour le paiement d'une créance, de réclamer des esclaves¹ au même titre que des immeubles ? Oui, fut-il répondu, ils valent comme tels, et c'est aussi ce qu'a enseigné R. Eléazar aux disciples de l'école de R. Yanaï. R. Juda fit enfin demander à R. Eléazar² : Comment règle-t-on le dommage causé par un brigand, ou un voleur, ou celui qui enlève de force du bétail, ou d'autres objets détériorés ? (Tient-on compte de la valeur soit des objets restant, soit de la chair de l'animal, ou bien le voleur sera-t-il tenu de restituer les objets primitifs ?) Il y a présomption, fut-il répondu, que le maître n'est pas associé au préjudice (mort de la bête, ou bris d'objets, causé par le vol). Et d'où sait-on que le maître n'y est pas associé ? De ce qu'il est dit (Exode, XXII, 3), répond R. Aba b. Mamal, *vivant, il paiera double*, d'où l'on infère que le paiement se fera pour un animal en vie, non mort. Cette explication est légitime pour le vol ; d'où le sait-on pour le brigandage (avec violence) ? C'est que, dit R. Aboun, il est écrit (Lévitique, V, 23) : *Il restituera le vol qu'il a enlevé*, pour bien spécifier qu'il faut rendre les objets tels qu'ils étaient primitivement (sans modification).

5. On acquiert les immeubles par un des 3 moyens suivants : l'argent, l'acte de vente, ou la *hazaqah*. Il n'y a qu'un moyen d'acquérir les meubles ; c'est l'attraction. Si l'on achète en même temps un meuble et un immeuble, on peut employer pour ce dernier un des 3 moyens susdits. D'autre part, si un plaideur est obligé de prêter serment pour un meuble, on peut l'obliger de prêter en même temps serment pour l'immeuble³.

En principe, on acquérait en déchaussant le soulier, comme il est dit (Ruth, IV, 7) : *Voici ce qui se passait autrefois en Israël, pour le rachat (la vente), ou l'échange (le remplacement), l'homme tirait sa chaussure, etc.* Qui opérerait le déchaussement ? (Était-ce le vendeur ou l'acquéreur ?) On a enseigné ailleurs qu'il y a discussion à ce sujet entre Rab et Lévi : selon le premier,

1. Cf. ci-dessus, § 3. 2. Cf. J., tr. *Bava gamma*, I, 1, fin (fol. 2°). 3. On ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble.

c'est l'acquéreur ; selon l'autre, c'est le vendeur. Cette discussion est conforme à la suivante, car il a été enseigné : Booz donna (uné somme) au parent de Ruth ; selon R. Juda, le parent donna à Booz. Plus tard, les acquisitions se firent par des contrats. — 1.

« Par un contrat », est-il dit. R. Jérémie avait cru devoir dire que le contrat suffit à constituer l'acquisition lorsqu'il ne s'agit pas d'argent à verser (d'un simple don) ; mais lorsque le contrat a pour conséquence une remise d'argent (s'il s'agit d'une vente), l'acquisition sera seulement achevée lors du versement de la somme d'argent (qui achève la cession). Non, disent R. Yona et R. Yossa ; selon tous deux, même avant la remise de l'argent, l'acquisition est complète par le contrat. L'enseignement suivant ² confirme l'avis de R. Yona et R. Yossa : Lorsqu'on a vendu à son prochain dix champs à la fois, dès que celui-ci a pris possession de l'un d'eux, il est réputé les avoir acquis tous ; mais s'il n'a versé que le montant de l'un d'eux, ou s'il a seulement rédigé l'acte d'achat (כֹּוֹנֵן) pour l'un d'eux, ce champ seul sera tenu pour acquis. Or, si le contrat seul ne suffisait pas pour acquérir, il ne saurait être question d'un acte de vente pour un seul champ (l'acte seul étant nul) ; et l'on ne saurait supposer que cette rédaction restreinte d'acte pour un seul champ sous-entend le versement des sommes d'argent pour le tout, puisqu'il a été dit d'abord que l'on a versé seulement le prix d'un champ : c'est donc qu'il suffit, pour l'acquisition, d'employer l'un ou l'autre mode (le paiement ou le contrat).

« Avec de l'argent », est-il dit. R. Aba avait cru devoir dire que le paiement en argent suffit à constituer l'acquisition, lorsqu'il ne s'agit pas de contrat à rédiger ; mais s'il est stipulé que le versement en espèces sera accompagné d'un contrat, l'acquisition sera seulement définitive lors de la remise du contrat de vente. Non, disent R. Yona et R. Yossa, également opposés à l'avis de R. Aba, et ils sont d'avis que la remise de l'argent suffit à valider l'acquisition. L'avis contraire de R. Aba est conforme à celui qu'expose plus loin Samuel, et celui de R. Houna (R. Yona) est en accord avec celui de R. Yoḥanan. Ainsi, l'avis de R. Aba est d'accord avec celui de R. Samuel, car celui-ci a demandé à R. Houna ³ : Si quelqu'un, en égorgant un animal, ne se propose pas d'en faire un objet de sainteté (préoccupé d'autres sujets), comment considère-t-on le sacrifice ? R. Houna dit : puisqu'il est écrit (Lévitique, XXII, 15) : *à votre volonté* ⁴ (au sujet des sacrifices volontaires), on conclut à l'exclusion de celui qui s'occupe seulement du sacrifice sans y porter sa pensée. Si pour faire une donation on a rédigé un contrat de vente, est-il valable ? C'est, fut-il répondu, lui fournir deux chevaux de selle ⁵. R. Aba énonça cet avis ; mais Samuel ne l'accepta pas. Qu'entend-on par « monter sur deux chevaux » ? (Est-ce un

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Kethouboth*, II, 10, fin (t. VIII, p. 34), l'autre ci-dessus, § 3. 2. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 9. 3. Mischnà, tr. *Bava bathra*, VIII, 5. 4. Le sens ordinaire est : *en votre faveur*, pour vous attirer la faveur divine. 5. Cf. J., *ibid.* (fol. 16^b). V. Schulh, *Sentences*, p. 94.

avantage, ou non?) On a supposé que cela équivaut à l'apport de deux chevaux sauvages que le cavalier voudrait monter ; mais comme chaque bête tire de son côté, on se trouve tirailé sans avancer (de même d'une part le don n'est pas susceptible de garantie, et d'autre part le contrat de vente en offre une). Non, dit R. Yossé de Malhia, on entend, par cette expression, consolider la cession à l'aide d'une double base : 1° le contrat sert de garantie à la vente (contre l'aide toute revendication de créance), que n'a pas le don; 2° le vendeur ne cède pas tout (il fait des réserves), tandis que le donateur donne tout (il y a donc similitude d'avis entre Samuel qui refuse de reconnaître cette consolidation de motifs, et R. Aba qui est d'avis d'exiger la rédaction de l'acte outre le paiement pour valider une acquisition).

R. Houna (d'après lequel le double mode d'acquisition a pour but de la consolider) est d'accord avec R. Yoḥanan. Ainsi, un homme avant de mourir donna l'ordre verbal de léguer tous ses biens à un tel ; puis il dit d'écrire en faveur de cet homme un acte de donation, et de lui donner ensuite les biens¹. Sur quoi, R. Eléazar et R. Simon b. Yaqim allèrent porter devant R. Yoḥanan cette question qui pouvait être le sujet d'un litige (en raison de la présence du contrat, celui-ci seul confère l'acquisition, et d'autre part l'acte n'a plus lieu d'être après décès du testateur). R. Yoḥanan leur dit : Si le défunt n'a parlé de rédiger un contrat que pour mieux faire acquérir ses biens au légataire, celui-ci aura acquis les biens d'après l'avis de tous ; mais si le défunt avait formellement pour but de transmettre ses biens au légataire par l'acte, tous en reconnaissent la nullité après décès du testateur ; comment donc savoir quelles étaient les intentions du défunt ? On peut répondre à cela qu'il y avait des témoins présents à cette déclaration (qui savent dans quel sens il faut l'entendre). Mais qu'arrivera-t-il s'il n'y a pas eu de témoins présents ? R. Yossé répond : le champ est toujours présumé rester en la possession de son maître, jusqu'à ce que le demandeur ait pu fournir la preuve à l'appui de sa demande. — 2.

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un doit acquérir deux champs, dont l'un est situé en Judée et l'autre en Galilée, dès qu'il a pris possession de celui qui est situé en Judée pour acquérir celui qui est en Galilée, ou s'il a pris possession de celui qui est en Galilée pour acquérir celui qui est en Judée, il a acquis le tout ; mais s'il s'agit de biens provenant d'un prosélyte, l'acquisition de l'un n'entraînera pas le reste, n'y eût-il qu'un sentier étroit de séparation entre les deux. R. Zeira demanda en présence de R. Yossé : Qu'arrive-t-il si l'on se propose d'acquérir le sentier étroit de séparation entre les deux champs ? Il n'y a pas répondu³. R. Hisda dit : Pour les biens d'un prosélyte, si l'on a pris possession de la partie méridionale en vue d'acquérir la partie septentrionale, ou la partie septentrionale en vue d'acquérir la partie méridionale, sans appliquer son attention à acquérir la partie

1. B., *ibid.*, fol. 135. 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 8 (t. II, pp. 48-49). 3. Littéralement : Il l'a laissé tomber. V. J., tr. *Péa*, II, 1 (t. II, p. 30).

médiate, l'acquisition sera nulle et n'aura d'effet que lors de l'acquisition du milieu. L'enseignement suivant est opposé à R. Hisda, car il est dit¹ : Si après la mort d'un prosélyte, un Israélite a dispersé les biens de ce dernier, celui qui possédera le sol sera astreint à payer toutes les redevances (sacerdotales, ou de lévites) ; celui qui détient le blé en gerbe sera tenu de laisser aux pauvres les parts du glanage, de l'oubli et de l'angle des champs, mais il sera dispensé de payer les diverses dîmes. Or, il y a certes de l'air entre un épi et l'autre, qui leur sert de séparation (et pourtant il est admis que le tout est acquis, sans souci de cette disjonction). — On a enseigné ailleurs² : L'achat du chanvre n'entraîne l'acquisition qu'après déplacement de la matière ; si ce chanvre adhère encore au sol, et que l'on ait arraché si peu que ce soit, l'acquisition est valable. Selon Samuel, l'acquéreur ne possède en ce cas que la tige détachée. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas formellement qu'en cas d'adhérence au sol, il suffit d'avoir détaché si peu que ce soit, pour acquérir le tout ? En effet, dit R. Yossé, R. Abdima Neḥoutha (le descendant³) a confirmé que Samuel fait seulement cette restriction (d'exiger l'arrachage total) pour les biens provenant d'un prosélyte.

R. Yoḥanan demanda : est-ce que l'on peut acquérir, en les traînant à terre, les objets mobiliers (qu'il est d'usage de soulever) ? Or, explique R. Aba b. Mamal, cette question s'applique aux peaux dures (trop lourdes à être soulevées) ; mais, pour les peaux molles (de jeunes animaux), il est évident que l'acquisition sera seulement effectuée en les soulevant. Un enseignement est opposé à cette distinction de R. Aba b. Mamal ; car il est dit⁴ : Si quelqu'un vole la bourse de son prochain, et, de plus, la transporte le sabbat, il sera tenu de la payer, car il est condamné pour le fait d'avoir volé, avant l'arrivée du sabbat (pour la profanation duquel il sera passible d'une peine) ; mais s'il sort avec cette bourse en ce jour en la laissant traîner, il échappera à la seconde des pénalités, qui toutes deux, celle de la peine capitale et celle du paiement, lui incomberaient en même temps (et la plus forte seule subsiste) ; si donc elles n'incombaient pas à la fois, l'homme serait tenu au paiement, sans avoir soulevé l'objet, et n'est-ce pas contraire à R. Aba ? On peut l'expliquer, répond R. Mathnia, en disant qu'il s'agit de grandes bourses qu'il est d'usage de laisser traîner —⁵.

6. Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent⁶, se trouve pour l'un acquis à titre d'échange, dès que le prochain possède l'équivalent. Ainsi p. ex. en opérant l'échange d'un bœuf contre une vache, ou d'un âne contre un bœuf⁷, dès que l'un l'a acquis, l'autre est responsa-

1. Tossefta au tr. *Péa*, ch. 2. 2. V. tr. *Bava bathra*, V, 9. 3. De Palestine en Babylonie. 4. V. B., tr. *Kethouboth*, fol. 31. 5. Suit une page traduite au tr. *Sota*, II, 5 (t. VIII, p. 251). 6. C'est l'interprétation que la Ghemara rapporte au nom de R. Judah, c.-à-d. tous les objets à l'exception des pièces de monnaie ; cf. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 1 (f. 9). 7. V. tr. *Sota*, VIII, 1.

ble de l'échange ¹. Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré (de culte, ou d'aumône) est acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite (יִשְׂרָאֵלִי) est acquis par la possession. La promesse (seule) en consécration équivaut à la livraison du profane ².

On a enseigné ailleurs ³ : En règle générale, tous les objets mobiliers sont acquis par voie de réciprocité (soit en cas d'échange, soit en cas d'accord pour le prix ; dès que l'un a attiré l'objet cédé de son côté, le prochain entre en possession de son avoir). R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : même un monceau de blé contre un monceau de blé situé ailleurs (dont on ne connaît pas le montant exact) pourra être acquis à titre d'échange. R. Eléazar dit au contraire : aux termes de notre Mischnâ, il est seulement question d'objets « dont la valeur est fixée en argent » ; c'est donc que l'on devra avoir établi l'estimation au moment de procéder à l'échange. L'avis de R. Houna est d'accord avec R. Yohanan, et celui de R. Eléazar est conforme à son opinion, car il est dit : « Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32) ; mais dès qu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. » Sur quoi R. Eliézer dit ⁴ : la dispense de la dîme d'animaux a lieu, lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense comme plus tard l'association) ; mais s'ils ont partagé en 2 parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur) en prenant chacun un même nombre de chevreaux et de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yohanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition, et ils sont dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs ⁵ : ce qui a été acheté, ou obtenu en don, est dispensé de la dîme des animaux.

« Des frères associés, est-il dit, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux » ; c'est vrai lorsqu'après avoir partagé l'héritage paternel ils se sont réunis en association ; d'autre part, « s'ils doivent payer cette dîme, ils sont dispensés du droit de change », lorsqu'ils n'ont pas fait de partage pour leur patrimoine (restant de suite associés ⁶). — R. Aba dit au nom de R. Juda ou au nom de Samuel : le possesseur d'une vache et le possesseur d'un âne ont échangé leurs animaux l'un contre

1. Dès que le 1^{er} a acquis la vache, le 2^e est tenu pour possesseur du bœuf, et la perte de ce dernier lui incombe, le cas échéant. 2. Cf. tr. *Eraḥim*, VIII, 2. 3. Tr. *Bava meciâ*, IV, 1. 4. J., tr. *Scheḡalim*, I, 7 (t. V, p. 265 et 267). 5. B., tr. *Bekhoroth*, f. 56^b. 6. Donc, selon R. Yohanan, même sans partage par estimation, l'acquisition est dévolue à chacun, d'accord avec R. Houna ; tandis que, selon R. Eléazar, la vente n'est réciproque qu'après l'estimation de chaque côté.

l'autre, et réciproquement ; le propriétaire de l'âne est venu tirer la vache ; lorsque le propriétaire de cette dernière est venu à son tour retirer l'âne, celui-ci a été trouvé mort, le propriétaire de l'âne devra fournir la preuve que son âne existait encore au moment du retrait de la vache (pour répliquer à l'argument du propriétaire de l'âne que ce dernier était déjà acquis au prochain par le retrait de la vache, et que cette perte lui incombe) ; car, malgré l'axiôme ordinaire qu'il incombe au demandeur de fournir la preuve du bien-fondé de sa réclamation (bien que le propriétaire de l'âne soit présumé bon possesseur, et que le propriétaire de la vache soit demandeur), il n'en est pas de même en fait d'échange, car, vu le doute sur le fait même de l'acquisition, il n'y a pas de présomption ; celui qui ne juge pas ainsi ne sait rien en droit civil. Quant à moi, dit R. Zeira, je ne partage pas cet avis ; car R. Zeira dit à R. Aba qu'aux termes de la Mischna suivante ¹, il y a opposition à l'avis exprimé ici par Samuel : « Si à la fiancée il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (s'il y a refus du fiancé de maintenir son engagement, et que le père de la fille lui réclame le douaire dû, contrairement à l'avis de R. Samuel, qui impose ici au propriétaire de l'âne la charge de prouver qu'il possédait déjà la vache). Mais, puisque le demandeur est tenu de prouver son dire, n'est-ce pas au mari de fournir la preuve de sa réclamation, pour pouvoir obtenir le montant de la consécration, réclamé au père ? On peut répondre à cette objection, dirent les disciples de R. Yona, qu'il s'agit d'une consécration si minime que le mari n'en réclamera pas le montant au père. — Un jour, R. Houna, R. Pinhas et Hiskia allèrent s'informer de l'état de santé de R. Joseph, afin d'apprendre par lui quelque règle de doctrine : N'est-ce pas, lui dirent-ils, que la fin de la même Mischna confirme l'avis de Samuel (le mari doit prouver qu'il peut conserver le douaire), car il y est dit : « Une fois que la fille a pénétré au domicile du mari, ce dernier est tenu de prouver que les défauts de la fille sont antérieurs aux fiançailles » ; or, si le possesseur présumé n'était pas tenu de prouver son droit de possession, pourquoi ne pas obliger le père à prouver qu'il est bien fondé à réclamer du mari le douaire convenu ? Ceci ne prouve rien, leur répliqua R. Joseph ; Samuel reconnaît bien que si le propriétaire de la vache a déjà emmené l'âne (qui est mort chez lui, avant la convention d'échange), ce propriétaire est tenu de prouver sa réclamation (et de dissiper le doute à ce sujet) ; de même, pour le fiancé d'une fille qui a eu des défauts, dès qu'il l'a fait entrer chez lui, comme celui qui avait mené l'animal, il est tenu de prouver que les défauts ont existé avant l'intégration au domicile conjugal.

R. Aba, R. Hamnona, ou R. Ada b. Ahva dit au nom de Rab : Quelqu'un a vendu sa vache au prochain contre espèces ; comme le vendeur le presse pour toucher le paiement en espèces, et l'acquéreur lui demande ce qu'il

1. Tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 97).

compte faire de cet argent, celui-ci apprend qu'il s'agit d'acheter un âne, qu'il consent à lui céder sur son dû ; bien que l'âne ait été emmené par le maître de la vache, celle-ci n'est pas acquise au prochain par traction, aussi longtemps que le possesseur de l'âne n'a pas emmené la vache, qui a été cédée pour un prix convenu, et non comme échange ; mais l'âne sera-t-il acquis à titre d'échange convenu pour lui, ou non ? Selon R. Aba, l'âne sera acquis à ce titre ; selon R. Yossé, il ne le sera pas ; car R. Aba supposait qu'il y a eu en ce cas échange, tandis qu'en réalité ce n'est pas un échange (un simple paiement, en nature, d'un prix convenu). R. Mena dit au nom de R. Yossé : il arrive parfois (de même) qu'il y a un commencement d'achat pour chaque animal (sans qu'il y ait échange, ni cession réciproque). Voici en quel cas : Lorsqu'après la vente d'une vache contre espèces il reste dû quelques proutas par l'acquéreur, et comme au lendemain celui-ci trouve devant lui le réclamant, lequel, après question faite, lui dit avoir besoin du reste des proutas dues sur le prix convenu, afin d'acheter un âne pour le montant, sur quoi, l'acquéreur de la vache dit au prochain : « Je te remets l'âne » ; la traction d'un animal ne comporte pas du même coup la traction de l'autre, mais chaque acquisition devra être faite isolément (en raison de la diversité de l'achat, il n'y a pas d'échange).

« Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré, est-il dit, sera acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite sera acquis par la possession. » Voici comment : Si le trésorier a payé des objets mobiliers avec l'argent du trésor sacré, ceux-ci seront acquis par lui en tous lieux, comme il est dit (Ps. XXIV, 1) : *A l'Éternel est la terre et son contenu, l'univers avec ses habitants.* « La promesse seule en consécration équivaut à la livraison du profane. » Voici comment : Si quelqu'un achète au trésor sacré une vache pour 200 zouz, et au moment où il veut verser cette somme la vache ne vaut plus que la moitié, il devra pourtant verser ladite somme entière, en vertu de l'axiôme précité : l'engagement verbal en fait de consécration a autant de valeur que la livraison du profane. Pourtant, lorsqu'après avoir acheté au trésor sacré une vache pour un manch, elle vaut le double de prix au moment de la remise, l'acquéreur sera tenu de payer la valeur réelle, ou double, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 19) : *Il paiera un cinquième en sus du prix estimé, et la terre lui restera* ; c'est pour dire qu'en cas d'addition de $\frac{1}{5}$ au prix convenu (trop infime), ledit bien acquis restera à l'acquéreur ; mais si ce supplément n'a pas été remis en son temps, ce bien ne lui sera acquis qu'à sa nouvelle valeur. Si quelqu'un a désigné un bœuf comme holocauste, ou une maison en sacrifice (au culte), le trésor sacré l'aura acquis en tous lieux, comme il est dit (ci-dessus) : « A l'Éternel est la terre et son contenu » ; mais le bien profane n'est acquis qu'au moment de l'avoir saisi.

7. Tous les devoirs qu'un père doit accomplir pour son enfant¹ in-

1. Les éditions du Talmud babli ont, à l'inverse, « ce qu'un fils doit accomplir

combent au père ; les hommes y sont soumis, non les femmes (non la mère). Tous les devoirs qu'un fils doit accomplir pour les parents, incombent aux fils et aux filles. Tous les commandements qu'il faut observer dans un temps fixé¹, sont obligatoires pour les hommes, et non pour les femmes. Tous les commandements dont l'observation ne dépend pas d'un temps fixé sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes². Toutes les prohibitions, qu'elles dépendent ou non d'un temps fixé, sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes, sauf les défenses de ne pas anéantir les angles³, de ne pas couper les coins⁴, et de ne pas se rendre impur aux morts si l'on est cohen⁵.

8. L'imposition des mains, la présentation des offrandes en les agitant, l'apport simple, la prise d'une pincée de farine, l'encensement, l'action de tordre le cou (d'un oiseau), l'aspersion de purification, la réception (du sang d'une victime), ce sont tous actes⁶ qu'accomplissent les hommes, non les femmes, sauf l'offrande de farine par la femme soupçonnée, ou par celle qui a fait vœu d'abstinence : elles l'offrent elles-mêmes en l'agitant.

C'est le devoir du père de circoncire son fils, de le racheter de la captivité, de lui enseigner la Loi, de lui faire apprendre un métier et de le marier⁷ ; R. Akiba ajoute : de lui faire apprendre à nager⁸. Il doit le circoncire, comme il est dit (Lévitique, XII, 3) : *Au huitième jour il circoncira la chair de son prépuce*. Il doit le racheter de la captivité, comme il est dit (Exode, XIII, 13) : *tu rachèteras tout premier-né mâle parmi les enfants*. Il doit lui enseigner la Loi, comme il est dit (Deutéronome, XI, 19) : *Vous les enseignerez à vos fils*. R. Ismaël a enseigné⁹ : la Bible recommande l'exercice d'une profession manuelle par ces mots (ibid. XXX, 19) : *tu choisiras la vie*¹⁰. Le père doit le marier, parce qu'il est dit (ibid. IV, 9) : *Tu les feras connaître à tes fils et à tes petits-fils* ; or, pour qu'un père puisse avoir le bonheur d'instruire ses petits-fils, il lui faut d'abord marier jeunes ses fils. Selon R. Akiba, un père doit aussi apprendre au fils à nager, parce qu'il est dit (ibid. XXX, 19) : *pour que tu vives toi et ta postérité* ; le père doit avoir souci de faire échapper sa postérité au péril de se noyer. Est-ce que ces devoirs sont de simples recommandations religieuses, ou sont-ils des obligations, dont la non-observance entraîne une pénalité ? On peut répondre à cette question à l'aide du fait suivant : Bar-Trouma se rendit auprès de R. Imi, et le pria d'engager son père

pour son père », ainsi qu'à la phrase suiv. « le père pour le fils ». 1. J., tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62). 2. Phrase omise au texte jérusalémite. Il s'agit p. ex. du précepte de la charité, que les femmes doivent observer comme les hommes. 3. Lévitique, XIX, 27. 4. Ibid. 5. Ibid., XXI, 1. 6. Enumérés au tr. *Meghilla*, II, 6 (t. VI, p. 233). 7. V. Schuhl, *Sentences*, p. 160. 8. Cf. Tossefta à ce traité, ch. 1. 9. J., tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 10. Ce qui fait vivre.

à le prendre avec lui (pour l'instruire). R. Imi alla intercéder en faveur du fils ; mais le père ne s'y engagea pas. Il résulte de ce fait que les devoirs en question sont recommandés, mais non obligatoires ; sans quoi, R. Imi y aurait contraint le père de Bar-Trouma.

D'où sait-on que si le père n'a pas rempli envers son fils les devoirs en question, l'homme doit les remplir envers lui-même ? C'est qu'il est écrit par exemple (Exode, XIII, 13) : ... *parmi l'homme tu rachèteras* ; la redondance de cette expression indique que ce devoir incombe à l'homme, comme les expressions : *vous circoncierez* (Genèse, XVII, 11), *vous-mêmes*, ou : *vous enseignerez* (Deutéron. XI, 19), ou : *vous ferez connaître* (ibid. IV, 9), ou : *afin que tu vives* (ibid. XXX, 19), que tu protèges toi-même ta vie. — On a enseigné ailleurs ¹ : Par le mérite du père, le fils acquerra des ornements, de la force, la richesse, la sagesse, le grand nombre d'années (la vieillesse). On le sait pour les ornements, de ce qu'il est dit (Ps. XC, 16) : *On aperçoit ton œuvre sur tes esclaves, et ta splendeur sur leurs fils* ; on le sait pour la force, comme il est dit (ibid. CXII, 2) : *Sa postérité sera forte dans le pays* ; on le sait pour la richesse, comme il est dit (ibid. XXXVII, 15) : *J'ai été jeune et je suis devenu vieux, mais je n'ai pas vu de juste abandonné dont la postérité manquât de pain* ; On le sait pour la sagesse, parce qu'il est dit (Deutéron. XI, 19) : *Vous les enseignerez à vos fils pour qu'il en soit parlé etc.* ; on le sait pour la vieillesse, parce qu'il est dit (ibid. 21) : *afin d'augmenter vos jours et les jours de vos fils*. Comme le père fait bénéficier son fils de ces cinq objets, celui-ci lui est redevable, par reconnaissance, pour autant d'objets, savoir : il devra lui donner à manger, à boire, le vêtir, le chausser, le conduire. Par contre, les défauts du père peuvent aussi influencer sur l'état du fils, au nombre de cinq ², comme il est dit (II Samuel, III, 29) : *que ce sang retombe sur la tête de Joab et sur toute la maison de son père, que la maison de Joab ne soit jamais sans quelqu'homme découlant, ou qui ait la lèpre, ou qui s'appuie sur un bâton, ou qui tombe par l'épée, ou qui ait besoin de pain*. Or, par « découlant » (gonorrhéen), on entend le faible ; par « lépreux », on entend celui qui, à cause de sa laideur, est abandonné ; par « celui qui s'appuie sur un bâton », on entend le paralysé d'esprit, ou sans intelligence ; « il tombera par l'épée », ou verra ses jours diminuer ; « il aura besoin de pain », faute de ressources. Lorsque Salomon se présenta pour tuer Joab, celui-ci lui dit : « Ton père a prononcé à mon égard cinq condamnations ; accepte-les, et je me tue ». Salomon les accueillit, et toutes se réalisèrent dans la maison de David ³. Ainsi, Roboam était gonorrhéen, comme il est dit (I Rois, XII, 18) : *Le roi Roboam se hâta de monter sur un charriot, pour s'enfuir à Jérusalem* ; or, d'après les uns, l'emploi du « charriot » est un indice du mal dont il souffrait ; d'après les autres, ce roi était faible (*ἀσθενής*) et dut fuir. Ozias était lépreux, comme il est dit (II Chroniques, XXVI, 20) : *le roi Ozias était lépreux*

1. Tr. *'Edouyoth*, II, 9. 2. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. 16. 3. Midrasch sur Nombres, ch. 23 ; B., tr. *Synhédrin*, fol. 48.

jusqu'au jour de sa mort. Joas était paralysé, puisqu'il est dit (ibid. XXIV, 24) : *Ainsi les Syriens exécutèrent sur Joas des jugements*, comme on en prononce contre les femmes munies de béquilles (ou sorcières). Ceci prouve, enseigne R. Ismaël, qu'on avait dressé contre lui des violents célibataires, qui n'ont jamais connu de femme et ont voulu abuser de lui comme d'une femme. Ainsi, il est écrit (Osée, V, 5) : *Aussi la fierté d'Israël témoignera contre sa face*, en ce sens : Il violera en face celui qui est l'orgueil d'Israël. Josias tomba sous les coups du fer, comme il est dit (II Chroniques, XXXV, 23) *Et les archers tirèrent contre le roi Josias* ; or, dit R. Yohanan, ils percèrent son corps comme un crible. R. Ismaël a enseigné ¹ : trois cents flèches seront lancées contre l'oint du Seigneur (le Messie). Enfin, Joaquin a manqué de pain, puisqu'il est dit de lui (II Rois, XXV, 38) : *Pour son entretien, un ordinaire continuuel lui fut établi par le roi.* — ².

« Sauf les défenses, est-il dit, de ne pas anéantir les angles, de ne pas couper les coins, et de ne pas se rendre impur aux morts (si l'on est cohen). » Selon Issi, les femmes sont aussi dispensées d'observer le précepte de « ne pas se faire de calvitie » (Deutéron. XIV, 1). Pourquoi échappent-elles à cette loi ? Pour les hommes, qui ont à observer la défense relative à l'angle de la barbe, il faut aussi tenir compte de la loi sur la calvitie ; mais comme les femmes n'ont pas de barbe, la loi sur la calvitie ne les concerne pas. De plus, comme le verset, contenant cette dernière loi, commence par le mot *filis*, on en déduit qu'il s'agit seulement des fils, non des filles. Selon R. Eléazar au contraire, les femmes sont également soumises à la dite loi, parce qu'il est dit ensuite (ibid. 2) : *Car tu es un peuple saint devant l'Eternel* ; or, le mot *peuple* comprend les hommes et les femmes. Mais comment R. Eléazar justifie-t-il le mot *filis* (qui implique l'exclusion des filles). Selon lui, ce mot veut dire : lorsque les Israélites accomplissent les volontés de Dieu, ils sont ses fils ; mais lorsqu'ils désobéissent, ils ne sont plus considérés comme tels. Rab recommandait aux disciples de son école, et R. Hamnona rappelait à ses compagnons, de recommander ceci aux femmes : lorsqu'elles se trouvent devant un mort à le déplorer, elles ne devront pas s'arracher les cheveux, pour ne pas s'exposer à pratiquer une calvitie. Quelle sera la mesure minimum de cette dernière pour qu'il y ait infraction ? Selon les uns, elle est considérée comme telle, si petite qu'elle soit ; selon d'autres, elle devra avoir au moins la largeur d'un pois. La première opinion a pour base que le terme biblique est illimité ; la seconde opinion se fonde sur l'analogie entre le terme employé au verset précité et celui qui est dit au sujet de la lèpre (Lévitique,

1. Cf. B., tr. *Taanith*, fol. 22 ; et Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 18.
2. Suit un long passage, composé de plusieurs pages traduites : 1° au tr. *Sabbat*, I, 5 (t. IV, p. 12), 2° au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, pp. 11 à 13), 3° au tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62), 4° au tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 123). Le présent texte a été corrigé à l'aide de celui du tr. *Sabbat* par Lonzano, dans ses notes éditées par S. Buber au recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325 ; ce savant fait remarquer combien de fois le texte du tr. *Sabbat* est préférable à celui du présent traité.

XIII, 42); or, comme ce dernier a pour mesure minimum la grandeur d'un pois, il en sera de même pour la calvitie en question ici.

R. Yossé b. Mamal dit¹ : Il est permis à une fille de cohen de sortir du territoire de la Terre-Sainte, car il est dit (au sujet des lois de pureté, Lévit. 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 de quitter la Palestine 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.

Le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande². Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, la femme 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. Iliya a enseigné : pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviendront et agiteront l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente).

9. Tout précepte qui ne dépend pas du sol est aussi bien applicable en Terre-Sainte (Palestine) qu'au dehors; mais ce qui dépend du sol n'est applicable qu'en Palestine, sauf l'interdit de l'*orlah* (des premières années de production d'un plant) et celui des mélanges hétérogènes. R. Eliézer défend aussi de manger des nouveaux fruits de l'année (avant l'offre des prémices) —³.

10. Celui qui accomplit un seul précepte religieux sera favorisé pour ce fait, verra ses jours se prolonger, et aura une part d'héritage de la terre (future); mais celui qui n'accomplit pas un seul devoir ne jouira d'aucun de ces bienfaits. L'homme instruit dans la Bible⁴, dans la Mischnâ, et au courant des usages du monde, ne péchera pas facilement, comme il est dit (Ecclésiaste, IV, 12) : *Le triple fil ne sera pas rompu aisément*; mais celui qui n'a ni instruction, ni conduite, ne fait pas partie du monde habité (est un être insociable).

N'est-il pas admis que celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux,

1. V. J., tr. *Sota*, III, 7, fin (t. VII, p. 269). 2. V. même traité, III, 4 (ibid., p. 235). 3. Tout le texte talmudique sur ce § se trouve déjà traduit : 1° au tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 375), 2° au tr. *Orla*, III, 9 (t. III, p. 355). 4. La version du Talmud de Jérusalem diffère notablement et dit : « L'homme qui n'est instruit ni dans la Bible, ... ne fait pas partie du monde habité; mais à celui qui possède ce triple avantage on applique le verset, etc. » Ce texte, moins clair que celui qui a été adopté ici, paraît être une corruption de l'autre.

tandis qu'aux termes de la présente Mischnâ, « celui-là seul qui aura accompli un précepte religieux sera favorisé pour ce fait » ? C'est qu'ici il est question d'un homme d'une situation intermédiaire (qui a commis autant de péchés que de bonnes actions) : dès qu'il accomplit un seul précepte religieux¹, il fait pencher la balance en sa faveur, ses jours seront prolongés, et il aura droit à une part du sol sacré. Enfin, celui qui transgresse une seule défense ne sera pas favorisé, ne verra pas ses jours se prolonger et ne jouira pas d'une part d'héritage dans le sol sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné² : Celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux ? On entend par là, répond R. Zeira, celui qui a été exposé à une transgression douteuse et s'en est aussi abstenu ; selon R. Yossé b. Aboun, on entend par là celui qui s'est assigné pour tâche l'accomplissement d'un précepte religieux, et ne l'a jamais transgressé. Quel est le précepte d'une telle importance ? C'est, répondit Mar'Ouqban, le devoir d'honorer père et mère. R. Mena explique ce verset (Ps. CXIX, 1) : *Heureux ceux qui sont dans un chemin intègre, qui marchent selon la loi de l'Eternel*, savoir que l'intégrité (ou l'abstention du mal) équivaut à la marche dans la voie divine (à l'accomplissement d'un précepte). R. Aboun déduit la même conclusion de ce verset (ibid. 3) : *Ils n'ont pas commis non plus d'iniquité, ils ont suivi sa voie*, en ce sens : même ne pas faire de mal équivaut à accomplir une bonne action, digne de Dieu. R. Yossé b. R. Aboun explique aussi ce verset (Ps. I, 1) : *Heureux l'homme qui n'a pas suivi le conseil des méchants* ; le fait seul de n'avoir pas suivi le conseil des méchants équivaut à celui d'avoir suivi le conseil des justes.

Ben-Azaï a interprété ce verset (Ecclésiaste, X, 3) : *Les mouches mortes infectent et font fermenter l'huile du parfumeur* ; on déduit de l'emploi des verbes au singulier (quoique le sujet soit au pluriel) qu'une seule mouche morte pouvait également infecter l'huile du parfumeur, et de même l'homme qui n'aurait commis qu'un péché³ perd ainsi le bénéfice qu'il tire de ses bonnes œuvres. R. Akiba explique le verset suivant (Isaïe, V, 14) : *C'est pourquoi le séjour des morts a ouvert la bouche, élargi sa gueule, sans frein (loi)* ; or, ce dernier mot est employé au singulier, pour indiquer quel sort funeste est réservé à celui qui n'a pas une bonne action en excédant sur les mauvaises, de façon à faire pencher ainsi la balance en sa faveur. Toutefois, cette appréciation sévère est seulement applicable au jour du jugement pour le monde futur ; mais, en ce bas monde, y eût-il 999 actes en défaveur de l'homme, et une seule bonne œuvre plaide pour lui, l'Eternel tiendra compte de cette dernière action et fera pencher la balance en sa faveur, puisqu'il est dit (Job, XXXIV, 23-24) : *S'il se trouve pour lui un ange intercesseur, un entre mille qui annonce à l'homme la voie qu'il doit suivre, Dieu a com-*

1. Tossefta à ce traité, ch. 1, fin. 2. J., tr. *Maccoth*, III, 17 (f. 32^b). 3. Une faute commise de plus que les bonnes œuvres fait pencher la balance en la défaveur de cet homme.

passion de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse ; j'ai trouvé une rançon (pour lui). R. Yohanan dit : lorsque tu entendas une sentence émise par R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, ouvre l'oreille comme un entonnoir pour l'écouter ; car R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, a dit : Si même 999 actes blâmables viennent accuser un jour la conduite de l'homme, tandis qu'une seule bonne œuvre plaide en sa faveur, l'Eternel tiendra compte du bien et fera pencher la balance de ce côté. De plus, il ne sera pas seulement tenu compte d'une telle bonne action entière ; y eût-il même 999 parts de cet acte qui soient blâmables, et n'y eût-il qu'un côté favorable dans cette action, cette part suffit pour que Dieu fasse pencher la balance vers le bien, parce que dans l'expression (précitée) « s'il y a un ange intercesseur », il n'est pas dit : « un sur mille » mais « un d'une part de mille », autrement dit : un millième de cette action. Après quoi, il est dit (ibid.) : « Dieu a pitié de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse, j'ai trouvé sa rançon ; » ainsi, lors même que l'ange dirait de le « délivrer » (éprouver) par les souffrances, Dieu répondra avoir déjà « sa rançon ».

La distinction établie dans notre Mischnâ, entre celui qui accomplit un seul précepte religieux et celui qui ne l'a pas accompli, s'applique à ce bas monde ; mais, quant au monde à venir, si le nombre des bonnes actions l'emporte, l'homme jouira des splendeurs de l'Eden ¹ ; si le nombre des mauvaises actions est supérieur, cet homme aura l'enfer en partage. Lorsque les actions de l'homme se divisent en deux parts égales, les unes bonnes, les autres mauvaises, selon R. Yossé b. Hanina, Dieu lève (pardonne) la faute (Exode, XXXIV, 7), en ce sens qu'il lèvera le plateau de la balance où sont les péchés de façon que l'autre côté favorable l'emporte ; selon R. Abahou, l'emploi au singulier du mot « faute » (ibid.) indique que la Providence (en cas de partage des œuvres) enlève une des fautes, de sorte que les bonnes œuvres l'emportent. R. Eléazar explique ce verset (Ps. LXII, 13) : *A toi aussi, Seigneur, la bonté ; car tu rends à chacun selon ses œuvres*, en ce sens : Si un tel n'a pas d'œuvres, tu en lui en donnes du tien. C'est aussi l'opinion de R. Eléazar ; il interprète les mots *qui a beaucoup de grâce* (Exode, XXXIV, 7) en ce sens : Dieu penche vers la grâce. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac fit une objection ². Il est dit (Proverbes, VIII, 6) : *La justice garde celui dont la voie est intègre ; mais la méchanceté cause la ruine des pécheurs*, puis (ibid. 21) ; *Le malheur poursuit ceux qui pèchent ; mais le bonheur récompense les justes*, et enfin (I Samuel, II, 9) : *Il garde les pas de ses bien-aimés ; mais les méchants seront anéantis dans les ténèbres* ; est-ce à dire qu'il sera fait un enclos à l'enclos, ou une ruine à la brèche ? (Comment justifier cette extension du mal ?) Certes, il arrive de faire un enclos à l'enclos ou une ruine à la brèche ³. Voici, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac, comment il

1. V. J., tr. *Pêa*, I, 1, fin (t. II, pp. 21-22) ; B., tr. *Rosch ha-schana*, f. 17a.
2. J., tr. *Schebouoth*, I, 7 (fol. 33'). 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, XI, 1 (fol. 27').

faut l'entendre : Si l'on se garde deux ou trois fois du péché, désormais Dieu vous garde, comme il est dit (Job. XXXIII, 29) : *Voilà tout ce que Dieu fait, deux fois, trois fois avec l'homme.*

R. Zeira dit : l'assertion de la Mischnâ, qu'un tel homme « ne péchera pas facilement », est vraie à condition de ne pas se départir de la voie juste, car il est dit (Ecclesiâs. IV, 12) ; *Le triple fil ne sera pas rompu* ; or, il n'est pas dit qu'il ne se rompra *jamais*, mais qu'il ne se rompra pas *aisément*, car si on le fatiguait trop, il se briserait (et le même effet aurait lieu par l'écart de la voie juste). R. Houna dit au nom de R. Abahou : certes, à l'égard de la Providence il ne saurait être question d'oubli¹, et pourtant à l'égard d'Israël, Dieu oublie (le mal), en raison de ce verset (Michée, VII, 18) : *Quel Dieu est semblable à toi, qui pardones l'iniquité qui « oublies » les péchés*, en attribuant aussi le sens d'oubli au mot *Nassa*². De même David a dit (Ps. LXXXV, 3) : *Tu as pardonné l'iniquité de ton peuple ; tu as couvert tous ses péchés. Selah.*

CHAPITRE II

1. On peut consacrer une femme pour épouse par soi-même, ou par un délégué. La femme peut aussi épouser un homme par elle-même ou par un intermédiaire (qui recevra pour elle l'argent, ou l'acte des fiançailles). Le père peut recevoir lui-même, ou par un autre individu, l'argent ou l'acte des fiançailles pour sa fille, si elle est encore à la première majorité.

Si un homme dit à une femme : « sois engagée envers moi par cette datte, ou par celle-ci », si l'un des objets ainsi désignés a une valeur d'une prouta, la consécration est définitive ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la consécration est proposée par 3 de ces fruits, au cas où les 3 réunis valent une prouta, la consécration est formelle ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la femme a mangé ces fruits un à un, au fur et à mesure que le mari parlait, elle n'est consacrée qu'au cas où même la dernière datte représente la valeur d'une prouta.

D'où sait-on que le délégué d'un homme équivaut à l'homme même ? C'est que, dit R. Eleazar, il est écrit (Exode, XII, 6) : *Tous les membres de la communauté d'Israël égorgeront l'agneau pascal vers le soir* ; or, ce n'est pas à dire que tous l'égorgeront, puisqu'un seul sacrificateur sera chargé de ce soin pour tous ; cela prouve qu'un homme agissant par délégation remplace tous les mandants. Et quel verset indique cette substitution ? Celui où il est dit (ibid.) : *Chacun devra se procurer un agneau par famille, un agneau par maison* ; du moment qu'un agneau devait suffire à toute la famille, tous n'en prennent pas, mais un chef pour tous les siens ; donc le délégué représente tous ses mandants. En effet, dit R. Yossé, le premier texte ne prouve

1. V. J., tr. *Yoma*, III, 11, fin (t. V, p. 200). 2. Jeu de mots sur le sens de ce terme, qui signifie d'ordinaire : *lever*.

rien, car il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir (et puisque cet assentiment n'est pas nécessaire, il n'y a pas lieu de parler de délégation pour l'égorgement visé au premier verset précité). C'est bien du second verset, parlant de « prendre l'agneau », que l'on déduit le principe de la délégation, et l'on ne saurait supposer que la destination se fait aussi sans prévenir le prochain, car R. Zeira dit au nom de R. Eléazar ¹ : Il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, mais il faut avoir eu toutefois son assentiment pour déterminer la victime. D'après l'école de Schammaï, le messenger ne peut pas être compté pour servir de second témoin (dans cette même affaire de consécration d'une femme); d'après l'école de Hillel, le messenger peut compter comme tel, et ce dernier avis se rapporte même au cas où deux messagers ont été envoyés; alors, d'après l'école de Schammaï, il faut, en dehors du messenger, deux témoins qui attestent le mariage; d'après l'école de Hillel, y eut-il trois messagers, ils peuvent tous trois servir comme témoins. R. Aboun b. Hiya dit : il paraît logique que le messenger puisse attester le mariage s'il s'agit d'une consécration par contrat; mais si la consécration se fait pour de l'argent, le messenger semble intéressé au témoignage (et il ne mérite pas d'être cru). R. Yossé dit : du moment que la loi a déclaré le messenger digne de foi, lors même qu'il s'agit d'une consécration par de l'argent, on ne soupçonne pas cet homme d'être intéressé à attester faussement. R. Aba raconte qu'un fait de ce genre fut soumis à Rab, qui autorisa le messenger à servir de témoin. Ainsi, un homme mit en dépôt un tonneau de vin dans le parc de son prochain, lequel nia l'avoir reçu; sur quoi, dit R. Pinhas, la cause fut soumise à R. Jérémie, qui dit : le messenger sera déclaré apte à attester qu'il a apporté le vin, et à imposer comme tel ² au défendeur l'obligation de prêter serment n'avoir pas reçu le dépôt. Selon un enseignement, le délégué d'un homme est son représentant absolu; selon un autre enseignement, il ne le représente pas.

De ce qu'il est dit (Lévitique, XXVII, 10) : *S'il l'échange* (avec redondance), ou (Nombres, XXX, 14), *Il l'annulera* ³, on avait cru devoir conclure que le délégué de l'homme a la même faculté; seulement, il y a par contre une exception à cette règle habituelle, exception visée par les mots (ibid. I, 4) : *Il appuiera la main sur le sacrifice, etc.*, à l'exclusion de la main du fils, ou de celle de son serviteur, ou de celle de son envoyé ⁴. De même, du verset (Exode, XXI, 6) : *Et son maître percera son oreille avec un poinçon*, on déduit que cet acte devra être accompli par le maître, mais non par le fils du maître, ni par son envoyé : c'est donc qu'en dehors de ces exclusions spéciales, le messenger d'un homme est absolument comme son mandant. Selon un autre enseignement, c'est le contraire : on déduit de la conjonction « et il

1. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122). 2. Littéralement : par l'épaule (du porteur). Donc, même un seul messenger peut servir de témoin. 3. Cf. J., tr. *Nedarim*, XI, 6 (t. VIII, p. 246). 4. B., tr. *Menahoth*, fol. 93; Sifra à Lévitique, ch. 4.

percera », que cette faculté s'étend au délégué (d'après ceux qui sont d'avis qu'en thèse ordinaire, on ne délègue pas autrui). Cette extension est justifiable, d'après R. Akiba (qui admet l'interprétation de chaque particule explétive); mais comment R. Ismaël l'explique-t-il ? Selon lui, l'expression (superflue) « son maître » indique qu'il en sera de même pour tout ce qui sera fait par ordre du maître —¹.

R. Hamnona dit au nom de R. Assé : si une mineure s'est elle-même promise comme fiancée, puis elle veut se refuser à donner suite au projet de mariage, ayant les signes de la puberté (duo pilos), le père devra formuler ce refus, non elle-même (qui avait d'abord accepté). Cet avis n'est d'accord ni avec celui de R. Yoḥanan, ni avec celui de R. Simon b. Lakisch². Ce ne saurait être d'accord avec R. Yoḥanan, puisque, selon lui, une telle consécration en mariage étant nulle, il n'est pas besoin que la fille se refuse à donner suite. Ce ne saurait être non plus d'accord avec R. Simon b. Lakisch, puisque, selon lui, l'engagement ainsi contracté est légal, et le père ne saurait le dissoudre. Toutefois, l'avis de R. Hamnona peut s'expliquer selon l'opinion de R. Yoḥanan ; et s'il est vrai que, selon lui, de l'aveu de tous, la consécration seule faite par le père est valable, non par elle-même, il admet pourtant ici que le père devra formuler pour elle le refus de donner suite au mariage (comme il n'a pas empêché le projet, le mariage resterait valable). R. Aba b. Cahana et R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi disent : Si une mineure s'est fiancée selon l'assentiment de son père, et elle entre au domicile conjugal sans l'autorisation du père, celui-ci a le droit d'annuler l'union ; lorsqu'un fait de ce genre survint, le père de la fille la fit sortir du dais nuptial sous lequel elle se trouvait déjà.

R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué avait adopté pour signe mnémotechnique que R. Josué b. Lévi (par son avis exprimé ici) conteste l'avis exprimé plus haut par R. Simon b. Lakisch (que la fille peut se marier elle-même, sans empêchement possible de la part du père). Toutefois, on peut admettre que cet avis de R. Jacob n'est pas opposé : comme R. Simon b. Lakisch dit plus haut qu'il ne dépend pas tout à fait de la fille de se marier seule, ou de laisser perdre le produit de son travail manuel, qui appartient au père, de même R. Josué b. Lévi adopte ici cet avis en tous points conforme (en cela ils sont tous d'accord, et quoique fiancée du consentement de son père, elle ne peut pas se marier sans l'autorisation de ce dernier, ni rien détourner de son travail). Aussi R. Aba b. Cahana, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, vint dire ceci : lorsqu'une fille, fiancée du consentement de son père, veut réaliser le mariage sans son autorisation, fait qui arriva un jour, le père peut annuler la consécration (et c'est là ce qui a été rapporté selon l'avis de R. Yossé).

Est-ce qu'en un tel cas d'union, d'abord autorisée, puis accomplie sans l'autorisation paternelle, une telle femme mariée à un cohen pourra manger de

1. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Guitin*, VI, 2. 2. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2 (t. VII, p. 14).

l'oblation ? Rab dit qu'elle le peut ; Samuel dit que cette consommation lui est interdite. Selon R. Mena, voici quel est le motif de Rab : Puisque les fiançailles ont eu lieu du consentement du père, il y a présomption que le mariage a été accompli dans les mêmes conditions (et l'on n'éprouve pas la crainte que le père s'y oppose plus tard). Selon R. Yossé b. R. Aboun, voici quel serait le motif de Rab : aux termes d'un premier enseignement, même une fille d'Israélite à peine fiancée à un cohen a la faculté de manger l'oblation ; seulement, par réserve rabbinique, elle devra attendre l'accomplissement du mariage (par crainte d'un obstacle ultérieur ; cette crainte est inapplicable à notre cas). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux motifs du même avis de Rab ? Oui, il y en a une pour le produit du travail de cette personne : selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, ce produit revient au mari (en raison de l'hypothèse qu'à défaut d'opposition du père, il a consenti au mariage, qui est tout à fait légal) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun (de considérer cette personne à l'égal d'une fiancée), le même produit revient encore au père. — Si une telle personne meurt (avant que le père ait formulé son opposition), qui héritera d'elle ? (Le père ou le mari ?) Selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, le mari sera l'héritier (en raison de l'explication précitée) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun, le père héritera d'elle. Puis R. Yossé b. R. Aboun dit formellement : selon Rab, si cette personne meurt, le mari héritera d'elle. Si elle s'est fiancée sans le consentement du père et s'est mariée de même, peut-elle (en cas d'union avec un cohen) manger de l'oblation ? Samuel l'y autorise. Est-ce possible ? Puisqu'en cas de fiançailles du consentement du père et d'accomplissement de mariage sans autorisation, Samuel défend de manger de l'oblation, comment peut-il le permettre au présent cas (où tout se passe sans le consentement paternel, et où le mariage doit être plutôt nul) ? Samuel compare le présent cas à celui d'une orpheline, qui se passe entièrement de toute autorisation.

Notre Mischnâ déclare que lorsque quelqu'un a dit à une femme : « Sois-moi consacrée par cette datte », elle est dûment mariée, et toute la Mischnâ parle du cas où la femme réplique ne pas accepter tel objet, mais tel autre en signe de consécration, ou bien tel et tel objets joints (il faut alors qu'un de ces objets ait à lui seul une valeur d'une prouta ; à défaut de cette spécification, on admet même que plusieurs objets réunis aient cette valeur). D'après qui suppose-t-on la présence de la conjonction *et* (impliquant la réunion de plusieurs objets) ? D'après R. Juda¹ ; tandis que, selon R. Meir, on admet la présence de la conjonction *ou* (soit l'un, soit l'autre de ces objets, devra valoir une prouta). Selon R. Jérémie au nom de Rab, si quelqu'un a dit : « Sois-moi consacrée pour ce *seld* à valoir au bout de trente jours », bien que dans l'intervalle de temps cet argent ait été dépensé, la consécration conserve sa valeur. R. Simon b. Eléazar aussi est de cet avis (de maintenir le mariage,

1. Cf. ci-dessus, tr. *Guitin*, IX, 6 ; tr. *Nazir*, I, 2, et IV, 1 ; tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36').

bien qu'il ne reste plus d'argent). D'où vient la distinction entre cette règle et celle qui est applicable au prêt (pour laquelle R. Simon exige au moins un reliquat présent d'une prouta)? Le prêt n'a pas été remis en principe pour servir à la consécration, tandis que l'argent de la consécration a eu ce but spécial dès le commencement (il n'a donc plus besoin d'être là lors du mariage). Mais n'est-il pas dit dans notre Mischnâ : « Si la femme a successivement mangé ces objets, le mariage ne sera valable que s'il subsiste au moins l'équivalent d'une prouta »? Est-ce donc à dire que si même il ne reste plus la valeur d'une prouta, la consécration sera maintenue? (Et pourquoi spécifier la présence exigible de cette valeur)? On peut expliquer que la règle précitée (exigeant un reliquat d'une prouta) est applicable au commencement (où il est question de consécration pour tel objet précis, non à la fin, où il est dit de joindre les divers objets évalués). Mais s'il s'agit du commencement, à quoi bon dire que « si la femme a mangé ces objets, le mariage sera seulement valable au cas où il y a un reliquat suffisant d'une prouta »? En effet, dit R. Eléazar, la règle énoncée doit émaner de R. Simon b. Eléazar (qui compare les valeurs spécifiées pour la consécration à un prêt, comportant la nécessité d'un reliquat pour valider le mariage); car il a été enseigné¹ : Si l'un dit à une femme : « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main », puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); sinon, l'union n'est pas valable. S'il lui dit : « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en mains », puis elle le vérifie et voit que ce prêt a été volé, ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta. R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir : un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée; sinon, elle ne le sera pas. R. Eléazar dit : cette explication donnée par R. Simon b. Eléazar, que le prêt équivalant à un dépôt (de façon à exiger le reliquat d'une prouta) se réfère à une dette par suite d'une vente, est d'accord avec R. Meir. Or, celui qui s'est chargé pour son prochain, par exemple de teindre une laine en rouge, et l'a teinte en noir, est responsable de ce changement, selon R. Meir; car, selon lui, le fait d'avoir changé l'intention du propriétaire équivaut à un vol²; de même, R. Simon b. Eléazar considère à l'égal d'un vol le changement survenu; car il l'entend en ce sens, qu'à la suite d'un ordre d'achat de froment, l'homme ayant acheté de l'orge a acquis un profit à partager avec la femme, et pour cette part de profit il la consacre : c'est donc un prêt qui provient d'un dépôt. Mais, puisque le bénéfice provenant de ce changement constitue un vol, peut-il servir à consacrer une femme en mariage? Il arrive, répliqua R. Yossé, que l'on s'acquitte par fractions d'une prouta pour payer une grande dette comme un dinar; mais arrive-t-il de payer une si

1. Ci-dessus, I, 2. 2. V. B., tr. *Bava qamma*, fol. 102; J., tr. *Bava mecia'*, VI, 3 (fol. 11^a).

petite somme pour la dette de cette même fraction, à côté d'une forte somme ? (il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte).

Selon un enseignement, on peut engager une femme à l'aide d'un objet volé ; selon un autre enseignement, un tel objet ne peut pas servir à cet effet. R. Mena explique que ces deux avis ne se contredisent pas : le premier se rapporte à un vol qu'il ne serait pas possible de réclamer par voie juridique (c'est donc équivalent à un bien acquis au voleur) ; le second avis se réfère à un vol que l'on peut faire restituer par voie de justice (équivalent au bien volé). R. Yossé b. R. Aboun dit, au nom de R. Samuel b. R. Isaac, de l'expliquer ainsi : le premier avis se réfère à un objet volé, auquel les propriétaires ont renoncé (dûment acquis désormais) ; le second avis se réfère au vol avant la renonciation du propriétaire. — R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : L'enseignement précité (disant qu'un reliquat d'une prouta suffit à valider le mariage) parle seulement du cas où le futur a déclaré engager la fiancée « par le dépôt que tu as en mains de moi » ; mais s'il a déclaré l'engager « par le dépôt entier que tu as en mains », le mariage sera seulement valable à condition que la totalité du dépôt subsiste à ce moment.

Pourquoi y a-t-il une distinction entre un dépôt et un prêt ? C'est l'usage de dépenser le montant d'un prêt (et l'on peut appliquer le dû à un mariage) ; tandis qu'un dépôt n'est pas confié pour être dépensé (il devra donc être entièrement présent). Mais comment R. Abahou exige-t-il la présence du dépôt entier si la déclaration le spécifie ? Notre Mischnâ ne dit-elle pas que si la femme a successivement mangé les divers fruits ayant servi à l'engager, il faut qu'il reste la valeur d'une prouta lors du mariage pour le valider (pas davantage) ? Ne devrait-il pas être admis que le reliquat de la valeur d'une prouta ne suffit pas à valider le mariage, et qu'il faut la présence de tous les fruits destinés à cet effet ? On peut répondre à cela que l'hypothèse de la Mischnâ, d'une consommation successive des fruits, se réfère au commencement (où il ne s'agit pas de plusieurs objets) ; mais comment cette hypothèse peut-elle se référer au commencement (où il est question d'un seul fruit), tandis que, selon les termes précités, « si elle mange les fruits un à un, le mariage sera seulement valide à la condition qu'il subsiste la valeur d'une prouta » ? En effet, dit R. Aboun, ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre : il n'y a pas à objecter que tous les fruits devraient subsister lors du mariage, car, d'après R. Juda, il est tenu compte de la conjonction *et* (lorsqu'à la fin de la Mischnâ il s'agit de plusieurs fruits servant à consacrer la femme). Or, a dit R. Yoḥanan¹, selon R. Juda, en cas de dépôt de froment, d'orge et d'épeautre, le serment imposé à ce sujet peut parfois n'entraîner qu'un sacrifice (si chacun de ces objets ne vaut qu'un tiers de prouta, il faut les joindre pour constituer le minimum de valeur), et d'autres fois on devra trois sacrifices isolés pour chacun de ces objets valant une prouta ; de même ici, au sujet de la consécration d'une femme, il arrive tantôt de réunir à cet effet les objets destinés à

1. J., tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36b).

la consécration (si leur total n'équivaut qu'à une prouta), tantôt de pouvoir les compter séparément, fût-ce pour trois consécrations diverses (si chaque objet a la valeur d'une prouta).

Si un homme dit à une femme : « Sois-moi consacrée pour ce Sela », et elle lui dit de jeter cette pièce dans la mer ou dans un fleuve, elle ne sera pas consacrée (faute de recevoir ce selà) ; mais si elle charge le mari de remettre cette pièce à un pauvre, elle sera consacrée. Puisqu'en aucun cas, ni au premier, ni au second, l'argent n'est entré dans la main de la femme, pourquoi l'union est-elle valable au second cas, non au premier ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : au second cas, il est manifeste que le mari a voulu la consacrer par cette pièce d'argent, en même temps que la femme apparaît faisant du bien à un pauvre (c'est une satisfaction, d'un gage suffisant à valider l'union). Cette opinion, dit R. Pinḥas, est conforme soit à l'avis de R. Zeira, soit à celui de R. Ila, car il a été enseigné¹ : Un maître peut remettre un dinar à un ouvrier ignorant, en lui disant d'employer ce salaire à manger, ou à boire, sans éprouver la crainte que l'ouvrier utilise cet argent à acheter des fruits provenant de la septième année agraire, ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles (et que le maître soit la cause indirecte de ces infractions aux défenses) ; mais si le maître a dit à l'ouvrier : « va acheter à ton usage un pain, que je paierai pour toi au boulanger », ou : « va acheter pour toi un quart de mesure de vin, dont je paierai le montant au marchand », le maître serait responsable des conséquences de cette consommation, et il doit craindre que l'ouvrier emploie l'argent à acheter des produits défendus, tels que des fruits de la septième année ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles. Or, dit R. Zeira, voici pourquoi c'est défendu : le marchand, devenu le délégué du maître, met les dits objets en la possession de l'ouvrier consommateur, ce qui équivaut à les lui faire manger et commettre l'infraction de l'interdit. Selon R. Ila, voici l'explication : l'ouvrier fait acquérir au maître l'achat fait chez le marchand, puis l'acquiert pour son compte de la part du maître (c'est comme si ce dernier donnait à manger de l'interdit). Par conséquent, il en est de même ici pour l'avis de R. Yoḥanan : selon R. Zeira, le mari, qui a reçu le selà de la femme, à la charge de faire l'aumône, est devenu le délégué de la femme pour faire acquérir le selà au pauvre (la satisfaction qui en résulte est le gage de l'union). Selon R. Ila, le pauvre a commencé par faire acquérir le selà à la femme de la part de son mari, en le recevant pour elle, puis il acquiert ce selà à son tour pour lui-même. Y a-t-il une différence pratique entre le motif allégué par R. Zeira et celui de R. Ila ? Oui, si le marchand est sourd : Selon l'opinion de R. Zeira, il s'agit d'une délégation de pouvoir, et elle est inapplicable au sourd ; mais selon R. Ila, comme il s'agit d'une transmission de propriété, elle est applicable même par l'intermédiaire d'un sourd. Il y a encore une distinction si l'ouvrier est sourd : selon R. Ila, on n'éprouve pas lesdites craintes

1. J., tr. *Demai*, VI, 13.

de responsabilité pour le maître, puisque le sourd, inapte à acquérir par autrui, n'a pu être mis en possession par le marchand ; tandis que selon R. Zeira, il ne s'agit pas d'une telle transmission indirecte, et ladite crainte subsiste pour le maître. Si un homme reçoit un selà des mains d'une femme, puis lui en fait don, en lui déclarant l'engager comme épouse par cet argent, l'union sera valable. Pourtant, par quoi l'a-t-il consacrée (puisque ce selà était à elle)? Il est possible, répond R. Hagai au nom de R. Pedath, qu'elle consente à être engagée par la satisfaction que son mari lui doit un autre selà. Toutefois, dit R. Yossé, s'il s'agissait d'un vase, on comprendrait le désir qu'elle a de l'échanger contre un autre ; mais on ne s'explique pas le désir d'échanger un selà contre un autre.

Si un homme dit à une femme d'accepter de lui un selà en dépôt¹, et au moment de le lui remettre, il lui déclare la consacrer comme épouse, elle sera unie de fait (par son silence). Si au moment de la remise du selà il la consulte, et elle répond consentir à l'union, celle-ci sera validée ; mais si elle ne dit rien, cela équivaut à un refus (son silence n'est plus un acquiescement). S'il lui dit : « Voici le selà que je dois », et au moment de le lui remettre, il lui déclare l'engager pour épouse, lorsqu'elle déclare y consentir, l'union sera validée ; si elle ne dit rien, l'union n'est pas validée (la femme n'a fait que reprendre son bien). Si au moment où la femme reprend l'argent en mains l'homme dit : « Sois-moi consacrée », malgré leur consentement réciproque, ils ne seront pas considérés comme unis. Comment donc agir pour y arriver ? Il reprendra le selà à la femme (de son consentement), et en le lui présentant à nouveau, il dira : « tu m'es désormais consacrée. »

Si l'homme lui dit : « sois-moi consacrée par ce maneh », et il se trouve qu'il y manque un dinar, le mariage n'est pas valable (il faut que le maneh soit complet) ; mais s'il y avait une mauvaise pièce dans le compte, l'union est pourtant valable, à condition d'échanger ensuite ce mauvais dinar contre un bon. Si (à la suite d'un engagement pour un maneh) l'homme compte un à un les dinars à la femme qu'il lui remet en mains, elle peut renoncer à ce projet aussi longtemps que le paiement n'est pas achevé par la remise de la dernière pièce (elle ne sera consacrée qu'à ce dernier moment). R. Eléazar dit que cette femme sera consacrée dès la réception du premier dinar de ce maneh, et pour le reste l'homme qui le verse exécute seulement une convention préalable. R. Yoḥanan dit : c'est seulement au moment d'achever le paiement que la femme sera consacrée. Toutefois, il est dit que R. Yoḥanan renonça à cet avis. Ainsi, un homme avait donné un gage à son prochain pour son achat, que celui-ci renia. R. Aba, R. Ila et R. Jacob b. Aḥa disent tous trois que le fait était différent, il s'agit d'un achat de semence de lin, sur lequel l'acquéreur avait remis un acompte ; et comme le vendeur voulait revenir sur la cession, on soumit le cas en litige à R. Yoḥanan, qui dit² : Ou b'en le vendeur remettra à l'acquéreur le total de la semence achetée (et pour le-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. J., tr. *Bava meci'a*, IV, 2 (fol. 9^o).

quel il a accepté un acompte), ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé (comme pour un cas de renonciation). Selon R. Hīya b. Joseph, au contraire, l'achat n'est pas acquis en entier : Ou bien le vendeur sera seulement tenu de remettre à l'acquéreur le montant du versement opéré, ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé. Toutefois, reconnaît R. Hīya b. Joseph à R. Yoḥanan, pour certains achats ce n'est pas l'usage de les acquérir à moitié, par exemple une vache, ou un vêtement (alors le versement d'un à-compte suffit à valider l'achat total) ; or, on ne saurait dire pour une femme qu'on l'acquiert à moitié (donc, le moindre versement suffit à constituer la consécration). De même, R. Hlagai et R. Judan disent tous deux : pour toute vente, on peut admettre parfois l'achat de la moitié (fût-ce un objet indivis, en la possession de deux personnes), mais pour une femme, il ne saurait être question d'acquisition par moitié (et le moindre versement suffit).

2. (3). Si le futur dit : « Sois engagée envers moi par cette coupe de vin », et c'est du miel, ou « par ce miel », et c'est du vin, ou « par ce dinar d'argent », et c'est une pièce d'or, ou « par ce dinar d'or », et c'est de l'argent, ou « à condition que je sois riche », et il se trouve pauvre, ou « si je suis pauvre », et il se trouve être riche, la consécration n'est pas effective (elle pêche par la base). R. Simon dit : s'il s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive.

(4). Si le mari dit : « Sois engagée envers moi, à condition que je sois cohen », et il se trouve être lévite ; ou « à condition que je sois lévite », et il se trouve être cohen ; ou « que je sois descendant des gens voués au culte, » et il se trouve être *Mamzer* (illégitime) ; ou « que je sois *Mamzer* », et il se trouve être de la race des gens voués au culte ; ou « que je sois citadin », et il est villageois ; ou « que je sois villageois », et il est citadin ; ou « à condition que ma maison soit proche du bain », et elle en est éloignée ; ou « à condition d'en être loin », et il se trouve près de là ; ou « à condition que j'aie une fille ou une servante qui sache natter les cheveux de femme », et il se trouve ne pas en avoir ; ou « à condition de ne pas en avoir », et il en a ; ou « à condition de ne pas avoir de fils », et il en a ; ou « à condition d'en avoir », et il n'en a pas ; en tous ces cas où les conditions ne se réalisent pas, bien que la femme ait eu la pensée de s'engager même au cas de leur non-réalisation, elle n'est pas tenue pour consacrée. Il en est de même si elle a trompé le futur en ses promesses.

Si l'homme dit à la femme qu'il la consacre « par cette coupe de vin et son contenu », au cas où cela équivaut ensemble à la valeur d'une prouta, l'union est validée ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si l'homme dit à la femme d'acquérir la coupe, ou son contenu, il faut que le contenu seul équilibre à la va-

leur d'une prouta pour valider l'union, et à défaut de cette valeur, l'union n'est pas consacrée, car la femme acquiert alors le contenu seul de la coupe. « R. Simon dit : si l'homme s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive. » Toutefois, dit R. Yoḥanan, R. Simon est d'accord avec le préopinant que si l'homme s'est trompé d'une façon avantageuse en fait de hiérarchie, l'union ne sera pas validée. En effet, dit R. Yossé, les termes de la Mischnâ le prouvent : « Si le mari dit qu'il l'engage à condition d'être cohen, et il se trouve être lévite, etc., la consécration ne sera pas définitive ». Or, ceci s'explique si au lieu d'être cohen il se trouve être lévite (il y a désavantage) ; mais R. Simon ne sera pas non plus d'un avis contraire, si, au lieu d'être lévite, le mari se trouve être un cohen (d'un rang supérieur), parce que la femme peut arguer ne pas vouloir être dominée par le mari à raison de son rang. On comprend la non-consécration, si au lieu d'être citadin, il se trouve être villageois (moins) ; mais, même au cas inverse, si au lieu d'être villageois il se trouve citadin (plus), parce que la femme peut arguer qu'elle préfère être tranquille dans une petite localité. Il en est de même, si au lieu de demeurer près d'un bain il en demeure éloigné ; pourtant, si au lieu d'en être éloigné, il demeure auprès du bain, la femme peut arguer qu'elle préfère avoir l'agrément de se promener pour aller au bain et en revenir. Enfin, il en sera de même si, au lieu de « ne pas avoir de fille, ni de servante qui sache natter les cheveux », il en a une ; mais comment comprend-on l'hypothèse contraire, s'il a dit « en avoir », et il n'en a pas ? Ne peut-il pas arriver qu'il en a au bout du monde (à très grande distance) ? Voici, dit R. Aba b. Mamal, comment il faut rectifier la Mischnâ ? Si le mari a déclaré à la future « avoir une fille ou une servante, pour la servir », et il n'en a pas, la consécration sera annulée.

3. (4) Si quelqu'un dit à son délégué d'aller consacrer pour lui telle femme en tel lieu, et le délégué l'a consacrée ailleurs, elle n'est pas engagée. Mais si le futur a dit seulement : « elle est dans tel endroit », (sans l'ordonner), et la consécration a eu lieu ailleurs, l'engagement sera définitif. — ¹.

4. (5) Si quelqu'un ² consacre une femme à condition qu'elle ne soit pas engagée par vœu, et il se trouve ensuite qu'elle l'est, le mariage sera nul ; s'il l'a épousée sans condition et elle est engagée, elle se séparera du mari sans recevoir de lui le douaire. [Il en est de même, pour la femme épousée à condition de n'avoir pas de défauts, et qui se trouve en avoir ³]. Les défauts énumérés dans la Bible au sujet des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

1. La guemara sur ce § est déjà traduite, ci-dessus, tr. *Gutin*, VI, 3. 2. Ce § se retrouve textuellement au tr. *Kethouboth*, VII, 7, avec toute la guemara relative (t. VIII, p. 97). 3. Cette phrase, indispensable pour la suite, manque au texte jérusalémite.

6. (5) De celui qui consacre deux femmes pour la valeur d'une prouta, ou une pour moins d'une prouta, lors même qu'il lui envoie ensuite le cadeau de fiançailles, l'engagement est nul, parce que l'envoi a été fait dans la supposition que le premier engagement avait été valable¹. De même, l'engagement d'un mineur est nul².

On a enseigné³ : Chaque fois qu'il y a eu cohabitation, c'est une présomption d'acquisition de la femme en vue du mariage. R. Simon b. R. Juda dit au nom de R. Juda : malgré la cohabitation ultérieure, ce n'est pas une preuve d'acquisition ; car la cohabitation a eu lieu par suite d'un premier mariage antérieur. Est-ce que l'acquisition est considérée comme telle en toutes ses suites ? Elle a lieu, répond R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, dans le sens le plus sévère (en ce sens que, pour être libre, la femme devra être divorcée de celui qui a cohabité avec elle, sans compter la nécessité d'un autre divorce en cas de nouvelle union, de crainte de confusion avec la première union). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : chaque fois que la condition faite implique un acte dès le principe, la consécration comportera tous les caractères de la gravité (malgré l'inanité de la condition). R. Mena observa devant R. Judan : l'auteur de la proposition, qu'une condition impliquant un acte au préalable est annulée de suite⁴, doit être opposé à l'avis de R. Simon (car, d'après ce dernier, l'union est seulement réservée en ce sens qu'elle comporte tous les caractères de la sévérité). R. Judan dit en effet au nom de R. Yoḥanan : en un tel cas, la consécration comporte les divers aspects les plus graves. Voici comment⁵ : Si l'homme dit à la femme⁶ vouloir la consacrer par la cohabitation, à condition qu'il pleuve (de sorte que l'acte précède la condition éventuelle), au cas où la pluie tombe, la consécration est définitive ; au cas contraire, elle ne l'est plus. R. Hiya dit encore au nom de R. Yoḥanan, en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères ; le prêt employé à acheter des terrains ne suffit pas à transmettre l'acquisition ; enfin, si avec un prêt il s'agit d'acheter des objets mobiliers, le vendeur qui aura renoncé à ce marché ne sera pas tenu de fournir à l'acquéreur pour le montant prêté (faute d'avoir remis l'argent au moment de l'achat). Si (malgré la renonciation pour le vendeur) l'acquéreur demande le maintien du marché, quelle sera la règle ? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit⁷ : « L'acheteur de froment (dont le prix, convenu au préalable à raison de 25 dinars, a subi une hausse et coûte 30 dinars) demande au vendeur de les lui livrer, en lui disant qu'il se propose de les vendre, afin d'acheter par contre du vin ; sur quoi, le vendeur lui dit : je prends à ma charge le froment au prix du cours, et j'ai par contre chez moi du vin pour toi, tandis qu'en réalité il n'a

1. Le cadeau envoyé ensuite, malgré sa valeur, ne constitue pas l'engagement.
 2. Malgré les envois ultérieurs. 3. Tosseffa à ce tr., ch. 4. 4. Tr. *Bava mecia'*, VII, 14. 5. B., *ibid.*, f. 94. 6. Cf. J., tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231), et ci-après, III, 3. 7. Tr. *Bava mecia'*, V, 1.

pas de vin : C'est un trafic usuraire (spéculant sur ce qu'il ne possède pas). Si donc le vendeur avait du vin, il serait obligé d'en fournir à l'acquéreur (cela prouve que le vendeur ne peut pas y renoncer). R. Samuel b. R. Isaac envoya à Babylone et fit dire : Sachez bien l'enseignement émis par R. Hija au nom de R. Yoḥanan, à savoir qu'en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères. Cet envoi déplut à R. Zeira. Pourquoi ? Est-ce parce qu'en vertu de cette opinion il fallait se conduire avec sévérité (ne pas tenir les unions pour valables), et que lui était moins sévère ? Non, dit R. Yossé b. Aboun ; jusque là, les Babyloniens agissaient à l'aise (en considérant comme définitive l'union conclue en vertu d'un prêt), puis ils se sont conduits avec sévérité, admettant qu'en cas de relation d'une femme unie par un prêt avec un autre homme, cette seconde union a aussi son effet marital (et, comme il y a doute, cette femme devra successivement être répudiée par les deux maris : c'est là ce qui a déplu à R. Zeira). R. Juda b. R. Hanan énonce la règle suivante : Lorsqu'il y a doute sur la question de savoir si une union est permise par la Loi, ou non, il faut supposer que l'union est illégale (et, comme pour le cas précité, la première union serait nulle, la seconde serait effective : vu le doute, le divorce sera exigible des deux parts).

6 (7) Celui qui consacre à la fois une femme et sa fille, ou une femme et sa sœur¹, n'a pas contracté d'engagement : un jour, en présence de cinq femmes dont deux étaient sœurs, un homme cueillit un panier de figes, qui leur eût appartenu si l'on n'avait été en la septième année du repos agraire (où les fruits sont comme abandonnés). L'homme leur dit : « je vous déclare toutes consacrées envers moi par ce panier », et l'une d'elles prit le panier en signe d'acceptation pour toutes. Les sages décidèrent que les deux sœurs ne seraient pas tenues pour consacrées.

R. Hija b. Aba dit : cinq règles résultent des termes de la Mischna. 1. Cinq femmes peuvent être consacrées en mariage à la fois (puisque'il est dit que la consécration d'un homme envers deux sœurs est nulle, non s'il s'agissait d'autres femmes). 2. Une femme peut accepter le montant de sa consécration et de celle de ses compagnes (même conjointes, selon le cas de la Mischnâ). 3. La consécration peut se faire avec un objet volé qui est à la femme (non s'il est à autrui). 4. Elle peut aussi avoir lieu à l'aide de fruits interdits (comme ceux de la septième année, selon les termes de la Mischnâ). 5. L'engagement est nul s'il s'agit d'union à un degré prohibé. R. Eléazar dit : celui qui a consacré simultanément deux sœurs comme épouses n'a rien conclu, tandis que sur deux sacrifices d'expiation offerts simultanément, l'un d'eux produit l'effet voulu. Voici comment ce dernier fait peut se présenter : Si deux victimes d'expiation ont été égorgées pour un seul péché, l'autel se choisit, pour ainsi

1. Ces deux sortes d'unions à la fois sont interdites : Lévitique, XVIII, 17, 18. Cf. tr. *Yebhamoth*, III, 4.

dire, la victime qui lui convient et la chair de toutes deux sera d'une consommation interdite¹. De même, si deux sacrifices de péché (un peu différents des précédents) ont été offerts à la fois, l'autel choisit celui qui lui convient ; mais la consommation des deux victimes reste interdite.

R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan : Si la première des deux victimes a été égorgée sans que le sacrificateur ait songé à la destiner spécialement au service d'expiation (de sorte qu'elle ne sert pas à ce but), mais la seconde victime a été régulièrement égorgée dans ce but, le pardon sera obtenu par la seconde ; comme la première victime a été égorgée en dehors de son but, elle perd rétroactivement son caractère expiatoire et reste apte à être mangée comme toute bête offerte, en raison de ce que le but sacré a été atteint par la seconde victime. Mais lorsqu'au contraire on a égorgé la première victime dans son but spécial consacré, puis la seconde sans la même destination, à quoi cela ressemble-t-il ? En effet, si la première victime des jours de fête² a déjà servi de pardon, quel objet vient effectuer la seconde victime ? Elle est offerte en raison de l'impureté qui a pu survenir entre l'offre de la première et de la seconde victime (et il en sera de même pour deux offrandes d'expiation). Pour l'agneau pascal au contraire, l'offre faite sans la destination spéciale ne servira pas, car ce sacrifice a lieu spécialement en vue de la consommation de la chair. C'est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit³ : Il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal soit suffisamment rempli par l'aspersion du sang, en dehors de la consommation (hypothèse réalisable si la chair est devenue impure, et la graisse est restée pure).

7. (8) Si l'on engage comme épouse une femme avec la part de ce qui vous revient⁴, soit sur des saintetés de premier ordre, soit sur celles de second ordre, cette déclaration est nulle ; si l'on a employé à cet effet de la seconde dime, soit involontairement, soit de plein gré, la consécration sera nulle, selon R. Meir. Mais R. Juda dit⁵ : si c'est involontaire la consécration est nulle ; mais si c'est volontaire, l'engagement est effectif. Si une femme a été volontairement consacrée par des saintetés, la consécration est effective ; elle ne l'est pas en cas involontaire, selon l'avis de R. Meir. Mais R. Juda dit : l'engagement inconscient sera effectif, non celui qui est accompli de plein gré.

Selon R. Eléazar, l'avis de la Mischnâ est admis à l'unanimité, par R. Meir et R. Juda ; selon l'avis de R. Yoḥanan, ils diffèrent d'avis à ce sujet⁶. —⁷.

Après la mort de R. Meir, R. Juda donna l'ordre de ne pas recevoir à son école les disciples de R. Meir (réputés comme querelleurs). Toutefois, Som-

1. Voir tr. *Méila*, I, 1 ; Sifra sur Lévitique, ch. 20. 2. V. J., tr. *Schebouoth*, I, 5 (fol. 33b). 3. J., tr. *Pesahim*, VII, 5 (t. V, p. 99). 4. J., tr. *Demai*, I, 3, fin (t. II, p. 135). 5. J., tr. *Maasser schéni*, I, 1 (t. III, p. 196). 6. V. J., tr. *Demai*, I, 3 (t. II, p. 135). 7. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Maasser schéni*, I, 2 (t. III, p. 196), l'autre au tr. *Péa*, I, 3 (t. II, pp. 134-5).

kos força le passage et prit place en rappelant le passage de la Mischnâ : « Engager une femme comme épouse avec la part de ce qui vous revient sur les saintetés de premier ordre, etc., constitue une déclaration nulle » ; or, arrive-t-il qu'une femme entre au parvis du Temple? (C'est un fait qui n'arrive guère, et comme le transport de telles saintetés les rend impropres, peut-il être question d'une telle union?) L'engagement, fut-il répondu, peut avoir lieu au Temple même, par l'entremise d'un délégué. Pour quelle part de jouissance l'homme engage-t-il la femme? Selon R. Eléazar, il s'agit de la sienne en propre ; selon R. Yoḥanan, il s'agit de la faculté de transmettre à autrui cette jouissance de consommation. On est donc amené à dire qu'il n'y a pas de discussion entre les deux sages précités : lorsque R. Eléazar parle du corps même, ce n'est pas dans un sens absolu, mais il entend par là le pouvoir de transférer à autrui la faculté de jouissance de ces saintetés (que la femme ne mange pas elle-même). — R. Hiskia ou R. Bivi dit au nom de R. Eléazar : on peut engager une femme avec une prouta contre laquelle on a racheté de la seconde dime.

Aux termes de notre Mischnâ, « la consécration d'une femme, en employant à cet effet de la seconde dime, sera nulle ». R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan quel en est le motif : il n'a pas pu entrer dans la pensée du futur de transgresser les paroles de la Loi (et s'il avait su employer de la seconde dime, il n'aurait pas contracté l'engagement ; celui-ci donc est nul). R. Zeira dit au sujet de l'erreur commise à l'égard des saintetés et de celle au sujet de la seconde dime : pour l'une d'elles, la raison est que cet acte n'a pas pu entrer dans la pensée de l'homme (il n'aime pas que le sacré soit profané par sa faute) ; pour l'autre (la seconde dime), la raison est que la femme n'a pas dû y songer (en raison de l'ennui d'avoir à se déplacer pour manger ces produits). R. Yōna dit de même : pour la sainteté, il n'a pu entrer dans la pensée de l'homme d'en user dans un but non sacré ; pour la seconde dime, il n'a pu entrer dans la pensée de la femme d'être engagée avec des produits de cette nature (aussi, une telle consécration sera nulle). R. Abin établit au contraire cette distinction : l'engagement à l'aide de saintetés n'a pu être supposé, ni par l'homme, ni par la femme (l'idée d'exposer de la sainteté à être profanée déplaît à tous deux) ; mais l'engagement à l'aide des produits de seconde dime peut plaire à l'homme, non à la femme (que la crainte de se déplacer pour la manger en détourne).

R. Yossé au nom de R. Padieh explique cet avis de la Mischnâ, que « pour une femme consacrée à l'aide de saintetés, la consécration est effective, au cas où celle-ci est volontaire » : alors, la sainteté est devenue de fait profane, sans rachat (par une autre valeur). Mais n'a-t-il pas été enseigné¹ de déduire du terme superflu *involontairement* (Lévitique, V, 15) que le fait volontaire (de la prévarication) est exclu? C'est vrai, fut-il répondu, que l'état volontaire est exclu à l'égard du complément de $\frac{1}{5}$ et du sacrifice dû en cas de prévarica-

1. V. Sifra à Lévitique, ch. 11 ; B., tr. *Pesahim*, f. 32.

tion involontaire, non autrement); cet état effectue néanmoins la conversion du sacré en profane. Mais puisqu'il est écrit (ibid.) : « *des* » *saintetés*, n'en résulte-t-il pas qu'il y a restriction, et que la règle ne s'étend pas à toutes les sortes? C'est vrai à l'égard du cinquième additionnel et pour le sacrifice; mais l'emploi volontaire du sacré effectue sa conversion en profane. — ¹

9 (8) Si quelqu'un s'engage au mariage en prenant de l'*orla*, ou des plants d'hétérogènes de la vigne, ou un bœuf condamné à être lapidé, ou une génisse destinée à avoir le cou rompu (pour homicide dont le meurtrier est inconnu), ou les oiseaux à offrir par un lépreux lors de sa guérison², ou les cheveux coupés d'un Nazir, ou le premier rejeton d'un âne, ou un mélange de viande et lait, ou des animaux profanes égorgés indûment au parvis du Temple, en tous ces cas d'interdit, l'engagement est nul. Mais si l'on a consacré une femme avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive.

R. Eléazar dit : avec le premier rejeton d'un âne, il est permis d'engager une femme; R. Yoḥanan ne l'autorise pas. R. Imi dit au nom de R. Eléazar que ce mode doit être permis, par raisonnement a fortiori : puisqu'il serait permis d'accomplir un tel engagement en employant à cet effet un premier rejeton d'un animal permis, qu'il n'est pas possible de tirer de son état interdit par le rachat, aussi longtemps qu'il vit; à plus forte raison, ce mode doit être autorisé à l'aide du premier rejeton d'âne, qu'il est possible de tirer de son état interdit (par le rachat) durant sa vie. Y a-t-il une différence importante au point de vue pratique? Oui, au cas où par transgression (malgré la défense), quelqu'un aurait racheté l'animal sans l'assentiment du propriétaire: en ce cas, selon R. Eléazar, le rachat est nul (le montant n'est pas à lui, c'est l'argent des maîtres); selon R. Yoḥanan au contraire (qui est d'avis de ne pas permettre un tel mode d'engagement), le rachat est réel (et le montant est à celui qui a racheté). Un enseignement confirme l'avis de R. Eléazar, et la fin de cet enseignement lui est opposée. Ainsi, à l'appui de l'avis de R. Eléazar, il est dit³: Celui qui vole le premier rejeton d'un âne de son prochain devra payer à celui-ci le double de la valeur volée (donc, ce rejeton constitue le bien du propriétaire, quoique non encore racheté). La fin lui est au contraire opposée, puisqu'il est dit : bien que le maître n'ait pas de fils en ce moment, il en aura un plus tard, après l'opération du rachat (voilà pourquoi il est tenu de payer de suite, comme si ce fils était déjà à lui; donc, avant le rachat, il n'est pas considéré comme le bien du maître).

Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de R. Eléazar, puisqu'elle dit : « avec le premier rejeton d'un âne, on ne consacrera pas une femme »? R. Eleazar réplique à cette remarque qu'il s'agit de la valeur de ce rejeton après son abattage, car R. Eleazar a dit : tous reconnaissent⁴ qu'après

1. Suit un passage traduit au tr. *Scheqalim*, VII, 4 (t. V, pp. 314-5). 2. Cf. tr. *Temoura*, VII, 4. 3. Voir B., tr. *Bekhoroth*, fol. 11 à 13. 4. R. Juda et

l'avoir abattu (ou brisé la nuque), le montant du rachat n'appartient pas à ce lui qui l'opère. — « Avec le premier rejeton de l'âne, on ne consacrera pas une femme » ; mais R. Simon le permet. Il y a donc opposition à l'avis de R. Eléazar, et sur deux sujets, un avis est en tous cas contesté : Si l'enseignement susdit parle de l'animal en vie, comme en ce cas les rabbins sont d'avis de ne pas l'employer à la consécration, c'est contrairement à leur avis que R. Eléazar a autorisé plus haut la consécration à l'aide de cet animal en vie ; en supposant que notre Mischnâ parle d'un animal abattu, elle professerait alors une opinion opposée à celle de R. Simon (qui permet de tirer parti de la chair d'un tel animal, et comment l'explique-t-on ?) R. Hanina au nom de R. Judan explique le susdit enseignement, en disant qu'il s'agit là d'un rejeton mort spontanément (non abattu) ; en ce cas, R. Simon autorise l'usage.

L'animal abattu devient d'un usage interdit (d'après l'avis de tous), en vertu du raisonnement par comparaison entre les termes *abattre* (briser la nuque) : comme ce terme employé au sujet de la génisse destinée à avoir le cou rompu (Deutéron, XXI, 4) indique qu'il faut abattre cet animal, puis l'enterrer, avec interdit d'en tirer nulle jouissance¹, de même ce terme employé au sujet du premier rejeton de l'âne (Exode, XIII, 13) indique qu'il est défendu désormais d'en tirer profit. Puisque selon l'avis de R. Eléazar, il est permis de tirer parti de l'animal en son vivant, on comprend qu'il faille recourir au procédé de l'analogie, pour établir que, même après l'abattage, le rejeton reste interdit ; mais, selon R. Yoḥanan, qui interdit l'animal même vivant, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'en user après l'abattage ? Non, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira au nom des rabbins, même selon ces derniers qui contestent l'avis de R. Simon et interdisent de tirer parti de l'animal en son vivant, il faut recourir à l'analogie pour constater cet interdit ; sans quoi on aurait pu croire qu'en raison du parallèle établi par la Bible (ibid.) entre l'abattage de l'animal et son rachat, comme ce dernier acte le rend profane (et en autorise l'usage), de même l'abattage le rend profane (aussi l'analogie indique la défense). Existe-t-il un objet qui, rendu profane par le rachat, reste d'un usage interdit ? Certes, fut-il répliqué : un produit inaffranchi, sur lequel il reste à prélever la dîme des pauvres, deviendra, après prélèvement, d'un accès profane, ainsi que le prélèvement même ; et R. Aba b. R. Houna ajoute au nom de Rabbi que celui qui mangerait des produits non rédimés pour la part des pauvres est passible de la peine capitale (le défaut de rachat est si grave qu'il motive l'interdit). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Jérémie que les sages répliquent ainsi à R. Simon (qui permet d'utiliser l'animal vivant) : Existe-t-il un objet qui, devant être racheté, devient d'un usage loisible avant le rachat ? Oui, répond-il : le premier-né de l'homme doit être racheté entre les mains du cohen, et pourtant il est permis de tirer profit

R. Simon, qui sont en désaccord sur le point de savoir si le premier rejeton d'un âne est d'une jouissance interdite durant sa vie (voir ibid.), sont d'accord de permettre d'user de l'animal abattu. 1. V. Mekhilta, section *Mischpatim*.

de son travail. — « Si l'on consacre une femme, est-il dit, avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive ». C'est vrai, dit R. Ḥagai au nom de R. Zeira, lorsque le montant ne redevient pas interdit à son tour. Ceci prouve, dit R. Ḥanina, qu'il n'est pas permis de consacrer une femme avec un produit volé (sans quoi la Mischnâ ne parlerait pas du montant produit par la vente, mais du cas de consécration par ces objets mêmes, n'était la question du détournement).

(9) Si l'on consacre une femme en lui donnant de l'oblation, ou de la dîme, ou l'une des donations sacerdotales, ou de l'eau d'aspersion de la vache rousse, ou des cendres de celle-ci (2 modes de purification pouvant être vendus), la consécration sera effective, lors même que le mari serait un simple israélite (non cohen) — 1.

CHAPITRE III

1. Si quelqu'un dit à son prochain : « va m'engager une femme », et celui-ci l'épouse pour lui-même, cette dernière consécration est réelle². De même, si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de 30 jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte, et si c'est une fille d'israélite unie à un cohen, elle pourra manger de l'oblation. Si quelqu'un dit à une femme : « Sois engagée envers moi dès à présent et après l'espace de 30 jours », puis un autre homme vient l'engager dans cet intervalle, elle n'est consacrée qu'en partie³; aussi, soit une fille d'israélite ainsi unie à un cohen, soit une fille de cohen unie à un israélite⁴, ne pourra pas manger d'oblation.

On a enseigné⁵ : Le prochain, qui chargé d'engager une femme pour autrui l'épouse lui-même, est un homme zélé à accomplir le devoir de se marier; il en est récompensé par la présence de la femme; l'acquisition (la consécration) est un fait accompli, avec cette remarque que ce mari est parvenu à son but par ruse. Il en est de même au point de vue commercial. Si quelqu'un dit à son prochain : « va conclure pour moi tel marché », et celui-ci a acheté la denrée pour lui-même, cet empressement tournera au profit du second, et l'achat sera pour lui, bien qu'il ait agi par ruse pour y parvenir. R. Zeira maudissait (désapprouvait) celui qui, voyant quelqu'un entreprendre un rachat, s'interpose et renchérit sur le prix pour avoir l'objet. De même R. Aboun dit au nom de R. Zeira : celui qui dépasse un autre à prendre rang pour la distribution des objets abandonnés est blâmable, et les rabbins lui appliquent ce verset (Job, VI, 14) : *A celui qui est sans pitié pour son*

1. Toute la guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Demai*, VI, 4 (t. II, p. 196).
 2. Le texte jérusalémite, plus net que celui de Babylone, dit : « elle sera consacrée au second ». 3. Donc, elle devra divorcer avec les 2 fiancés. 4. Texte complété d'après la version du T. Babli. 5. Tossefta au tr. *Yebhamoth*, ch. 4.

prochain (qui enlève ce qui ne lui revient pas), *qui abandonne la crainte du Tout-Puissant* (se conduit en impie), etc.

Si quelqu'un a chargé autrui de consacrer une femme comme épouse, sans le charger de ce message par devant témoins, puis ce messenger prend la femme pour lui-même, en arguant l'avoir consacrée pour son propre compte, tandis que la femme peut dire qu'elle s'est crue engagée envers le premier (le mandant); le messenger sera dans la situation de celui qui dit à une femme l'avoir consacrée, tandis qu'elle le nie : il lui sera défendu de contracter des unions à un degré prohibé par rapport à la femme, mais elle pourra épouser un proche parent de cet homme¹. Par contre, elle est censée dire au premier (au mandant) : « Tu m'as consacrée », ce dont il se défend, de sorte qu'elle sera interdite pour tout proche parent (à degré prohibé) de cet homme, tandis que celui-ci pourra épouser même une femme à degré prohibé de celle qui se croit liée à lui. Lorsqu'elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il y a présomption que c'est envers le second (en raison de l'absence du premier et du défaut d'attestation du message). Lorsqu'au contraire le message confié a été confirmé par devant témoins, si le messenger prétend avoir engagé la femme pour lui-même, et elle dit s'être engagée au premier (au mandant), il y a présomption qu'elle est engagée envers le premier (elle se réfère au message confirmé par témoins). Lorsqu'alors elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il est à craindre qu'il y ait aussi engagement envers le premier, et tous deux devront lui remettre un acte de divorce pour la libérer ; ou bien, s'ils veulent se mettre d'accord, l'un d'eux devra seul lui remettre l'acte de divorce, et l'autre pourra l'épouser.

Quant à l'assertion de la Mischnâ, « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte » (sans dire que le premier engagement est nul), elle prouve que les premières fiançailles n'ont aucun effet ; c'est pourquoi si le second meurt dans l'intervalle des trente jours, ou s'il la répudie, alors seulement l'engagement du premier reprendra une valeur effective après l'espace de trente jours ; enfin, si le second meurt après trente jours, sans l'avoir répudiée, l'engagement avec le premier n'aura plus d'effet sur elle. C'est ce qu'a enseigné R. Hiya : Lorsque la condition au moment d'être énoncée sera réalisable plus tard, lors même que la cause disparaît, l'union est effective² ; mais lorsque la condition émise a cessé d'être lors de la consécration, bien qu'elle se réalise de nouveau plus tard, l'union n'aura pas de suite (et comme le second fiancé est mort après les trente jours, le premier engagement est nul).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan³ : Si quelqu'un désigne une victime, en disant qu'elle devra servir d'holocauste après trente jours, et dans l'intervalle des trente jours il a vendu l'animal, cette vente est valable (le titre de

1. Cf. ci-après, § 11. 2. Tout dépend de l'instant de validité lors de la consécration. 3. V. ci-dessus, tr. *Nazir*, II, 9.

sacrifice ne lui étant pas encore applicable). De même, si avant les trente jours il a consacré l'animal à un autre but, cette destination est valable. Si le maître (après l'avoir vendu) reprend l'animal à l'acquéreur pendant les trente jours, la victime reviendra consacrée à titre d'holocauste (selon le devoir du possesseur); mais s'il l'a repris après les trente jours, l'animal ne sera plus consacré à titre d'holocauste (caractère qu'il a perdu lors de l'écoulement du trentième jour). Donc, en ceci, la victime d'holocauste ne ressemble pas à la femme (pour celle-ci, si le 2^e fiancé meurt ou la répudie dans le mois, le premier engagement reprend de lui-même son effet après le mois, sans l'avoir renouvelé; tandis que la victime redevient un holocauste seulement au cas où le destinataire l'a reprise en sa possession avant l'expiration du mois, pour que la sainteté lui soit applicable à ce moment). En quel autre cas y a-t-il ressemblance parfaite entre la femme et l'holocauste (de façon que, même après décès du second fiancé pendant les trente jours, le premier engagement n'ait pas d'effet après les trente jours)? Il y a similitude possible, répondit R. Hija b. Ada, lorsque le second fiancé mort a laissé un frère; comme alors la femme incombe à celui-ci par lévirat, le premier engagement n'a pas d'effet sur elle (car elle n'a pas été un instant libre). En quoi, réciproquement, l'holocauste ressemble-t-il à la femme? (En quel cas la victime est-elle redevenue sainte comme holocauste après les trente jours, et s'il y a eu vente préalable elle sera reprise à l'acquéreur?) Cela peut arriver, répond R. Mathnia, lorsque quelqu'un a consacré pour toujours la valeur d'un animal défectueux (sa consécration persiste malgré les changements de propriétaire).

R. Aboun b. Hija demanda devant R. Zeira : Comment se fait-il qu'il dise, d'une part⁴, que la promesse faite envers Dieu (de consacrer un objet au culte) équivaut à l'acte de transmission pour un particulier (de sorte qu'il soit impossible de revenir sur une consécration faite), tandis qu'ici, au contraire, on admet l'hypothèse d'un retrait de sainteté après les trente jours écoulés en cas de vente de la victime? Plus haut, fut-il répondu, on suppose que la déclaration de sainteté a été faite pour valoir de suite, tandis qu'ici on a dit que la sainteté devra être seulement effective au bout de trente jours (et lorsqu'avant ce moment l'animal a été vendu, il a perdu son caractère sacré en changeant de propriétaire). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un, en désignant un animal, dit que celui-ci devra servir d'holocauste au bout de trente jours seulement, ce caractère sacré lui sera maintenu pendant ce temps; mais après ce laps de temps (en cas de cession), l'animal redevient spontanément profane. En cas de prévarication de cet animal pendant la période d'attente des trente jours, quelle sera la règle? Selon R. Yoḥanan, il y a prévarication certaine (entraînant avec certitude l'obligation du sacrifice dû pour ce fait); R. Zeira et R. Ila disent tous deux qu'il y a prévarication douteuse (en raison de la possibilité qu'au bout de trente jours, la sainteté ne soit pas effective et soit retirée, au cas de vente de la victime). Pourtant, si

1. V. ci-dessus, I, 6, fin.

quelqu'un dit à une femme : « Tu m'es consacrée pour devenir mon épouse dans trente jours », une telle union deviendra effective ; d'où vient une telle distinction entre la consécration au culte et le mariage ? On trouve bien qu'un objet consacré sort de cet état pour redevenir profane, sans avoir besoin de rachat ; tandis que la femme une fois engagée ne deviendra libre qu'après réception du divorce. Et en quel cas arrive-t-il qu'une consécration redevient profane sans avoir besoin d'être rachetée ? Au cas énoncé selon l'avis de R. Simon ¹ : Lorsqu'à l'arrivée du Jubilé un champ dédié au culte n'a pas été racheté du trésor sacré, les Cohanim en prendront possession, sauf à payer la valeur aux héritiers, selon R. Juda ; mais R. Simon est d'avis qu'ils en prendront possession sans rien payer (le rachat est inutile selon lui). R. Yossé b. R. Aboun dit que cette explication est même admissible selon l'avis de tous, en supposant qu'il s'agit, non d'un champ patrimonial, mais d'un champ acquis (en ce cas, selon R. Juda aussi, le sol consacré ne passe pas aux cohanim lors du Jubilé ; car ce champ, consacré à tort et n'appartenant pas alors à celui qui l'a consacré, retourne ensuite au premier possesseur ; pourtant l'état de sainteté, maintenu jusqu'au Jubilé, cesse désormais, sans rachat).

Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à valoir dans trente jours », ce n'est pas là un acte valable de séparation (l'union accomplie avant le mois écoulé sera nulle). R. Isaac b. Eléazar ajoute : il est vrai qu'une consécration en mariage pourra avoir lieu pour une époque ultérieure, lorsque cet engagement se fait par argent, mais non si l'engagement est accompli par contrat ; car on connaît seulement la validité d'un tel mode de consécration par analogie avec la répudiation ; or, comme cette dernière est sans effet si elle est faite pour une époque, de même un mariage accompli par contrat en vue de l'avenir sera nul. R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque quelqu'un, désignant une victime, déclare qu'elle devra servir d'holocauste dans trente jours, s'il la vend dans l'espace de trente jours la vente sera nulle, de même que la consécration de cet animal à un autre but sacré sera sans effet. A quoi bon parler d'une époque après trente jours s'il est interdit de l'aliéner auparavant ? Cette prolongation de durée, fut-il répondu, permet au propriétaire de se réserver la vente, ou la faculté d'employer l'animal à la culture. Si en vendant un terrain à son prochain, on lui dit : « arrache un produit de cette terre, pour qu'elle te soit acquise après trente jours », la vente que l'on en aurait effectuée pendant les trente jours serait nulle, de même que la consécration de l'animal à un autre but sacré. Mais alors pourquoi l'acquisition est-elle ajournée au trentième jour ? Cette prolongation, fut-il répondu, a pour but de réserver au propriétaire la jouissance des produits jusqu'au dit jour. Si quelqu'un dit à un propriétaire de terrain : « Voici un sela pour que ton champ me soit acquis après trente jours », la vente de ce terrain effectuée avant le trentième jour sera nulle. D'où vient-il qu'il n'en est pas de même pour l'engagement d'une femme en vue d'une époque ultérieure ?

1. Tr. *'Erakkin*, VII, 2.

(Pourquoi la femme, ainsi engagée, est-elle libre avant les 30 jours d'épouser un autre ?) En effet, il faut corriger ledit texte : la vente avant les trente jours est valable. Si quelqu'un dit à son prochain : « Voici cet argent pour que ton esclave me soit acquis après trente jours » (que celui-ci reste à ton service jusque là), d'après les uns, le service transitoire au profit du premier propriétaire a lieu selon la règle de la *survivance d'un jour ou deux*¹ ; d'après les autres avis, pendant ce service transitoire, le second propriétaire est dans la situation de celui qui a frappé son esclave, lequel survit un jour ou deux ; selon une autre version encore, aucun des deux ne bénéficiera de ladite règle, ni le vendeur, ni l'acquéreur ; enfin, selon une dernière version, tous deux seront l'objet de cette règle. La première opinion, qui attribue cette faculté au vendeur seul, se fonde sur l'expression biblique (Exode, XXI, 10) : *S'il meurt sous sa main* (en son pouvoir, près du maître, si l'esclave survit un jour ou deux, etc.) ; la seconde opinion, qui attribue cette faculté à l'acquéreur seul, a pour base l'expression suivante (ibid. 21) : *S'il survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé, car c'est son argent* (cela dépend du versement de l'argent). L'opinion qui attribue cette faculté aux deux, l'attribue au vendeur, en raison de l'expression « en sa main » (au pouvoir de l'homme chez qui l'esclave est) ; et à l'acquéreur, en raison de l'expression « c'est son argent » (que celui-ci a versé). Enfin, un avis n'accorde cette faculté à aucun des deux ; car, pour le vendeur, ce n'est plus « son argent », et pour l'acquéreur, l'esclave n'est « pas encore en son pouvoir ».

Si c'est une fille de cohen ainsi engagée envers un israélite, elle pourra consommer de l'oblation. Selon une autre version (à l'instar de notre Mischnâ), elle ne pourra pas manger de l'oblation. R. Hila dit : ces deux avis ne sont pas en désaccord ; car la première version, qui autorise cette femme à manger de l'oblation, suppose que cette personne, primitivement engagée avec un israélite, l'est ensuite avec un cohen (l'engagement primitif devenu nul n'empêche pas la femme de manger plus tard l'oblation). La seconde version parle du cas où le second engagement, qui est réel, unit la femme à un simple israélite (inapte à manger l'oblation). « S'il l'a engagée dès à présent pour valoir après trente jours, puis un autre est venu l'engager dans cet intervalle de temps, la nouvelle union est valable en partie seulement » ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yoïanan, quel que soit le nombre d'unions successives², elles peuvent avoir tour-à-tour une valeur effective au profit du dernier venu. De plus, dit R. Eléazar, il a fallu spécifier dans la Mischnâ qu'une telle femme n'est engagée qu'en partie, car le premier engagement ne sera pas tout-à-fait rompu, lors même qu'un autre prétendant l'aura engagée d'une façon formelle (sans la restriction du premier). Mais, demanda R. Isaac b. Tablaï devant R. Eléazar, pourquoi cette dernière union n'est-elle pas définitive (en annulant le premier engage-

1. En ce cas, selon l'Exode, XXI, 21, celui qui a frappé son propre bien, sans péril immédiat, échappe à la pénalité. 2. Cf. J., tr. *Yebbamoth*, III, 5, et V, 2 ; tr. *Nedarim*, XI, 6.

ment) ? Ne devrait-elle pas l'être en vertu de ce que l'acquisition de la femme par le premier prétendant, faite seulement en partie, est faite aussi par le second, qui de plus l'achève ? Pour les questions matrimoniales, fut-il répondu, on n'admet pas ce mode de déduction qui facilite l'union. Pour quel motif ? C'est que toute femme, non définitivement acquise à un homme, pourra être successivement acquise en mariage (jusqu'à ce que la dernière union soit valable, il y a possession partielle pour la première). Un disciple demanda devant R. Zeira : Si le premier, qui a consacré la femme avec une restriction de temps, lui a remis le contrat de mariage le matin, à condition de la répudier l'après-midi, quelle valeur aura-t-il en cas d'engagement avec un second ? (En raison de la répudiation, la seconde union sera-t-elle définitive, ou la répudiation est-elle nulle en raison du manque d'effet de la première union projetée ?) Un certain David crut pouvoir répondre qu'à tout moment la seconde union est valable, en raison de la répudiation précédente. Non, dit R. Zeira, après les trente jours, l'acquisition est définitive au profit du second (alors, union et divorce ont eu leur effet final) ; toutefois (de l'aveu même de R. Zeira), si après l'acquisition effectuée par le second au bout de trente jours ce mari meurt, ou répudie la femme, celle-ci est interdite au premier prétendant, et on appliquera à celui-ci le verset (Deutéron. XXV, 4) : *Son premier mari qui l'a renvoyée ne pourra plus la reprendre* (la première union compte à ce point de vue). Si tous deux sont cohanim, aucun des deux ne pourra la reprendre après la répudiation, et il en est de même si tous deux sont frères (la femme étant interdite à titre de répudiée par le frère). Lorsque sur trois frères deux ont successivement engagé la femme (l'un à condition temporaire, pour l'avenir, l'autre avant l'expiration des 30 jours), puis tous deux meurent, le troisième survivant pourra-t-il recourir au lévirat, ou non ? Non, c'est conforme à la doctrine émise ailleurs par R. Hya (pour un cas analogue d'un frère survivant à deux autres) : la veuve d'un seul défunt sera soumise au lévirat, non celle qui serait sujette à deux lévirs¹. Si deux frères ont engagé de la façon précitée la même femme (qui se trouve alors partiellement engagée envers l'un et envers l'autre), puis l'un d'eux meurt sans enfants, le survivant pourra-t-il épouser par lévirat ? Oui, en raison de ce raisonnement : l'engagement partiel lui fait acquérir la femme en partie, et le reste lui incombe par le décès du frère (de sorte que l'union sera définitive). R. Judan b. Pazi dit que cette femme lui est interdite, et R. Yossé explique quel est le motif de l'avis de R. Juda b. Pazi : Lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue² 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 une cause d'interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe. R. Hanina dit d'approuver l'avis de R. Juda b. Pazi par un autre motif : la femme n'incombe par lévirat au survivant qu'à raison du décès d'un

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, III, 10 (t. VII, p. 52). 2. Voir *ibid.*, II, 2, fin (t. VII, p. 26).

frère ; or, si elle lui était interdite à raison d'un engagement partiel, comment peut-elle ensuite lui être permise ? (Elle est donc interdite). — « Une fille de cohen ainsi unie avec un israélite ne pourra pas manger d'oblation » ; il a fallu spécifier ce détail, pour dire que si même le second mari est un cohen, elle ne pourra pas manger d'oblation, en raison du premier engagement partiel.

2. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à condition que je te remette 200 zouz », la consécration sera effective, et le fiancé devra lui donner la somme promise. Mais s'il lui dit : « à condition que je te remette cette somme d'ici à 30 jours », au cas où il l'a remise dans l'intervalle de temps voulu, la consécration est effective ; au cas contraire, elle ne l'est pas. S'il dit : « à condition d'avoir 200 zouz », la consécration sera réelle s'il a cette somme (attestée par des témoins). S'il dit : « à condition que je te montre 200 zouz », le mariage sera conclu en lui montrant cet argent ; s'il le lui montre sur la table de change (non à lui), l'engagement est nul.

—¹. Lorsqu'arrive l'époque prévue au contrat pour le paiement de la somme (sous peine de nullité de l'engagement), le mari prétend avoir versé la somme, et la femme le nie, à qui incombera la preuve de l'assertion ? R. Aboun répond : du moment que le mari cherche à obtenir de la femme le contrat (σύμφωνον), il sera tenu, comme demandeur, de prouver le lui avoir remis. Mais qu'arrivera-t-il si cette condition pécuniaire n'a pas été mise par écrit (si elle est une convention verbale), de sorte qu'il n'y a pas d'acte à produire ? Malgré cela, répond R. Yossé, comme il prétend interdire la femme à autrui, c'est à lui qu'incombe la charge de prouver qu'il y a eu accord contractuel entre eux. On soumit une contestation de ce genre (entre époux unis selon cette convention) à R. Abahou, qui répondit au mari : Va, remets à cette femme ce qu'elle réclame (on ne le croit pas). Maître, répliqua l'homme, puisque selon toi je n'ai pas rempli les conventions faites et n'ai par conséquent pas acquis la femme, pourquoi m'obliges-tu à les remplir maintenant et de remettre la somme demandée ? De ma vie, dit R. Abahou, nul homme n'a plaisanté avec cette règle-ci : si même l'homme ou la femme veulent y renoncer, ils ne le peuvent plus, et tous doivent remplir les conditions faites. Mais n'est-ce pas l'opinion qu'il a émise au commencement et à laquelle il a renoncé par suite de l'observation d'un mari ? En effet, R. Abahou est revenu sur son dire, parce qu'il juge le cas précité comme un fait soumis à une sentence juridique (dès que le mariage a eu lieu, il faut en accomplir les conventions).

Voici quelle sera la procédure pour un contrat de mariage contenant des conditions : un témoin du côté du fiancé et un autre du côté de la fiancée se réuniront et choisiront chacun un témoin de plus, de façon qu'il y ait deux témoins pour chaque parti, et ils s'entendront sur les conditions à fixer. — La règle émise plus haut, que le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de

1. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Guilin*, VII, 5 et 6.

sa réclamation, est applicable au cas de désaccord entre les plaideurs ; mais si tous deux conviennent que les conditions n'ont pas été remplies, on pourra annuler l'union. C'est ainsi qu'il a été enseigné¹ : si le mari déclare avoir cohabité, et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit, comme la femme, 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. Lorsqu'à défaut de deux témoins pour chaque parti il y a un seul témoin pour le fiancé, un pour la fiancée, et le fiancé même a en outre signé le contrat pour son propre compte, selon R. Abahou, un tel contrat reste valable (sauf exécution des conditions) ; selon R. Aba, c'est un véritable engagement d'union (sans contrat régulier), car à mon avis, le fiancé qui a signé le contrat ne l'a pas confirmé, mais vérifié, cherchant à annuler l'union par l'inexécution, afin de rester libre d'épouser p. ex. la sœur de la fiancée. Le contrat devra être fait avec l'assentiment des deux contractants. Si le mari déclare faire dépendre l'union de l'exécution du contrat (des conventions), tandis que la femme dit avoir seulement en vue l'union sans conditions, selon R. Hanina, on devra s'en référer au contrat seul (on ajoute foi au mari) ; selon R. Hagaï au nom de R. Zeira, c'est une union formelle (avec ses conséquences légales). Comme R. Hanina se démenait avec violence pour soutenir son avis, R. Ila lui dit pour le calmer : accepte l'avis de R. Hagaï, car c'est un homme de raisonnement (il ne manquera pas de se rendre à l'évidence). Au dire de R. Zeira, le fait se passa ainsi : au mois d'Adar I, R. Ila mourut, et au mois d'Adar II, un fait dans le genre précité fut soumis à R. Hanina, le compagnon des Rabbins ; il voulut renoncer à son avis et adopter l'opinion de R. Hagaï. Mais, lui objecta R. Samuel b. Imi, R. Ila ne t'a-t-il pas bien dit d'adopter l'avis de Hagaï, car c'est un homme de savoir qui raisonne ? En effet, voilà que tu le suis. De même, R. Hagaï a renoncé à son avis et dit que la Mischnâ confirme l'avis de R. Hanina, en disant (§ 10) : « Si la femme prétend avoir été consacrée en mariage, et l'homme déclare ne pas l'avoir consacrée, celui-ci pourra épouser les proches parentes de cette femme (en raison de sa négation), mais elle ne pourra pas épouser les parents à degrés prohibés de l'homme. Toutefois, objecta R. Burqi devant R. Mena, est-ce à dire qu'il en serait de même en cas d'union par contrat ? C'est une question inutile, répondit R. Mena, car il ne s'agit pas ici de doute, et peu importe que l'union ait eu lieu par contrat conditionnel, ou par consécration. Il est certain que, si l'union a eu lieu en vertu d'un contrat conditionnel, dont les conventions ont été remplies, l'union sera définitivement valable ; mais si le contrat dit qu'à défaut de la condition la femme sera divorcée, est-ce une répudiation légale (au point de vue sacerdotal) ? Oui, disent les disciples de R. Yona ; non, dit R. Yona lui-même. A la mort de R. Yona, les disciples adoptèrent son avis ; car, du moment que la

1. V. J., tr. *Yehbamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 191).

femme devient libre après les 30 jours sans recevoir le divorce, comment peut-on dire qu'elle a été atteinte par le divorce énoncé au contrat? Il faut donc dire que ce divorce ne la touche pas (elle reste apte au sacerdoce). Si avant l'époque fixée pour l'union définitive par le contrat l'homme meurt sans laisser d'enfant, selon R. Abahou, la femme peut se remarier avec n'importe qui ; selon R. Aba, elle ne le peut pas. R. Mena demanda aux disciples de l'école du père de R. Yossé : comment agit en ce cas leur maître? Voici, lui fut-il répondu, de quoi cela dépend : s'il y a un long espace de temps à attendre, donne l'ordre que la femme puisse se remarier de suite (sans crainte d'erreur); s'il y a peu de temps à attendre, il vaut mieux différer. Enfin, lorsqu'un messager a été chargé de rapporter les conditions du contrat (tandis que, selon le dire de la femme, l'union a été formelle, sans condition), selon R. Mena, on s'en réfère aux conditions; selon R. Aba, l'union est en tous cas définitive, et les rabbins ont souci de l'avis émis par R. Mena (et si, à défaut de la condition émise, une autre union a eu lieu, elle sera valable).

3. Si l'homme dit : « à condition que j'aie assez de champ de quoi y semer un *Cour* (= 300 saa) », le mariage sera conclu s'il a ces champs (vérification faite). S'il dit : « à condition que j'aie ceci en tel endroit », au cas où il l'a réellement à l'endroit désigné, le mariage sera conclu ; sinon, l'engagement sera nul. S'il dit : « à condition que je te montre un champ d'une étendue telle qu'on y sème un *Cour* », le mariage sera conclu en montrant ce champ. S'il lui montre cette étendue dans une vallée (non en sa propriété), l'engagement sera nul.

4. R. Meir dit : Toute condition qui ne ressemble pas à celle posée par Moïse aux tribus de Ruben et de Gad, est nulle. Il fit la condition en ces termes (Nombres, XXXII, 29) : *Si les fils de Gad et de Ruben passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée; s'ils ne le passent pas, en armes, ils auront leur part en Chanaan*¹. R. Hanina b. Gamaliel dit : Moïse fut obligé de répéter la condition; car s'il s'était contenté de dire : « S'ils passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée », sans rien dire de plus, on aurait pu croire qu'on ne leur donnerait rien, pas même leur part en Chanaan.

R. Hanania, fils de Hillel, objecta ceci (contre l'avis de R. Hanania b. Gamaliel dans notre Mischnâ) : si quelqu'un dit, comme dernière volonté, que son fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par surcroît d'héritage tel objet, tandis que les autres fils se partageront seulement ses biens ; lorsqu'un tel fils aura accompli l'ordre donné, il aura droit au préciput, mais s'il ne l'accomplit pas, il n'y aura pas droit (et pourra seulement prendre sa part

1. Si Moïse, au lieu de répéter la condition, s'était contenté de dire que s'ils passent le Jourdain ils auront la Pérée, la condition eût été nulle, et il eût fallu leur donner la Pérée en tous cas.

commune de l'héritage) ; pourquoi donc est-il dit dans la Mischnâ qu'à défaut d'exécution de la condition émise, les fils n'eussent hérité aucune part ? Pour le cas en question, c'est différent ; car il est dit (Nombres, XXXIV, 13) : *pour donner aux neuf tribus et demie* (en raison de l'attribution déjà faite du pays de Chanaan, on aurait pu croire que si Gad et Ruben ne passent pas le Jourdain, ils n'auraient rien). Cela ressemble à un père qui dirait explicitement : Mon fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par contre tel objet en surcroît, tandis que mes autres fils se partageront à parts égales mon héritage ; s'il s'agit ainsi, il aura droit au préciput ; si non, il ne pourra rien prendre ni en surplus, ni même de l'héritage en commun. — 1.

5. (4) Si en consacrant une femme le fiancé dit qu'il la croyait fille de cohen, et elle l'est d'un lévite, ou qu'il la croyait lévite, et elle est fille de cohen, ou qu'il la croyait riche et elle est pauvre, ou qu'il la croyait pauvre et elle est riche, la consécration est effective : ce n'est pas elle qui l'a trompé. Si l'on dit à une femme : « tu me seras consacrée après ma conversion, ou après la tienne, » ou « après mon affranchissement, ou après le tien, » ou « après la mort de ton mari, ou après la mort de ta sœur, » ou « après que tu auras déchaussé le beau-frère dont tu dépends, » toutes conditions primordiales, l'engagement est nul (sans base). De même si quelqu'un dit à son prochain : « j'engage d'avance la fille que ta femme mettra au monde, » ce n'est pas une consécration réelle. Cependant, ces paroles ont leur valeur au cas où il est reconnu que la femme est enceinte ; lorsqu'alors elle enfante une fille, la consécration sera réelle 2.

R. Eléazar dit : l'union sera définitive, comme par devant témoins. R. Samuel au nom de R. Zeira dit : l'union est valable par sévérité, vu le doute. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Imi : Ruben, débiteur de Simon, l'amène auprès de Lévi, qu'il charge de payer Simon pour lui ; sur ce, Lévi est devenu pauvre (ἀπορήσει) ; Ruben est déchargé vis-à-vis de Simon. Toutefois, c'est seulement vrai lorsque Ruben et Lévi n'ont pas agi ainsi par ruse (en se concertant, au détriment de Simon) ; mais s'ils se sont mis d'accord par ruse, Ruben reste le débiteur de Simon. Ainsi, des colporteurs emportant des marchandises à condition avaient eu pour répondant un marchand ; mais celui-ci, ayant fait de mauvaises affaires, se trouva criblé de dettes et dut s'enfuir. On soumit le fait à R. Mena (pour savoir à qui incombe le déficit), et il dit : s'il s'agit d'une dette minime, les créanciers ont eu tort de ne pas la réclamer de suite (et les colporteurs n'en sont pas responsables) ; mais s'il s'agit d'une dette importante 3, dont il est d'usage de différer le paiement, les premiers dé-

1. Suit une page traduite au tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Cette dernière phrase, restituée d'après le texte du Talmud Babli, manque dans les éditions du T. jérusalémite, qui ont suivi celle de Venise. 3. Littéralement : non de Prouta, mais de dinars.

biteurs en sont responsables. Un homme ayant rencontré son prochaia sur la voie publique lui dit : Donne-moi le lin (χιτών) que tu as de moi auprès de toi. Rends-moi mon dinar que tu as de moi sur toi, répond le prochain. Non, réplique le premier, rends-moi d'abord le lin, puis tu pourras prendre le dinar (d'où contestation, l'interpellé prétendant n'avoir rien en dépôt). Le fait contesté fut soumis à R. Mena, qui dit : Tu reconnais devoir le dinar à ton prochain, mais lui nie te devoir le lin ; va et donne-lui le dinar dû (sauf à lui imposer le serment pour le lin réclamé). R. Jacob b. Aha dit : R. Mena a reconnu depuis lors que son jugement énoncé n'est pas tout-à-fait équitable (en raison des probabilités qu'en équivalence de ce dinar le prochain lui doit un dépôt), mais il s'est exprimé ainsi dans l'espoir que le détenteur du dinar avouera n'avoir aucun droit sur le lin réclamé. — Un homme devait à son prochain cent dinars sur contrat (charta) ; il envoya au créancier 50 dinars par un messager, avec ordre de ne rien donner du tout s'il ne reçoit pas en échange l'acte de créance. Le fait fut soumis à R. Imi, qui se prononça ainsi : Va, et remets au débiteur le contrat de dette ; nous attestons qu'il reste te devoir 50 autres dinars. Mais qu'advient-il de ce qui reste dû si R. Imi meurt ? On établira un acte de constatation par le tribunal, comme quoi le créancier a été forcé de rendre le contrat, avant d'être complètement payé ; or, selon l'avis des rabbins d'ici, si l'on acquiert pour son prochain (lorsqu'un tiers reçoit de l'argent du débiteur pour le créancier), l'acquisition sera définitive, et le montant ne pourra plus être rendu. — ¹.

On demanda devant R. Yoḥanan : d'où vient la distinction entre l'avis de notre Mischna (que l'union subordonnée au fait de la conversion etc. est nulle) et l'opinion qui admet pour valable l'oblation prélevée par celui qui dit : « ce sera là l'oblation sur des produits adhérents, à valoir après leur détachement du sol » ? Pour celle-ci, fut-il répondu, le propriétaire a la faculté de détacher les produits, tandis qu'ici il ne dépend pas de l'homme de rendre la femme libre. Mais, objecta R. Aphas, ne peut-il pas arriver que ce soit sa servante (qu'il dépend de lui d'affranchir) ? R. Aba b. Mamal dit : lorsque la femme devient libre, elle ne dépend pour ainsi dire plus du même esprit (elle change alors tellement d'idée, qu'il est impossible de se l'engager d'avance). — Un jour, R. Oschia le grand et R. Judan Naci étaient assis ensemble, les disciples dirent : étudions un point de droit matrimonial. Ainsi, lorsque quelqu'un remet une prouta à une femme, en lui disant qu'il l'engage pour le moment où il l'aura répudiée, est-ce valable ? Les maîtres se mirent à rire, se levèrent et partirent. R. Yossé expliqua pourquoi ils s'étaient moqués de la question : R. Aba b. Mamal n'a-t-il pas dit au sujet d'une esclave, que lors de son affranchissement la femme modifie ses idées ? De même, lorsqu'elle sera répudiée, elle changera sans doute d'idée (il est donc impossible de l'engager d'avance pour ce moment). Toutefois, au lieu de poser cette question, on peut adresser celle-ci : un homme, parti pour engager une femme en mariage, se

1. Suit un passage traduit au tr. *Guitin*, I, 5 (t. VIII, p. 265).

trouva dévancé auprès d'elle par son prochain, qui lui dit : Sache bien que l'homme qui va venir pour t'épouser a un mauvais caractère, et il finira par te délaisser ; voici donc d'avance une prouta, pour t'engager à moi au moment où tu seras répudiée (en ce cas, l'engagement contracté envers une femme, momentanément libre, est-il valable, ou non ? Question non résolue) — 1.

Samuel dit : par suite de notre pauvreté de savoir (vu notre incertitude si l'engagement d'une femme sujette au lévirat est valable, ou non), il faudra libérer la femme par un acte de divorce. R. Yossé b. R. Aboun dit : la Mischna spécifie que l'union n'est pas valable si l'homme dit à la femme qu'il l'engage pour l'instant après le déchaussement de son beau-frère ; mais s'il l'engage pour s'unir à elle après le décès de ce beau-frère, l'union sera maintenue comme effective. — R. Hya a enseigné : On peut épouser contre argent (remis au père) une fille âgée d'un jour et une fille de 3 ans et un jour par la cohabitation. En effet, dit R. Mena, notre Mischnâ prouve que l'on peut se marier même à une enfant d'un jour, puisqu'il y est dit : « Si quelqu'un dit à son prochain vouloir engager d'avance la fille que sa femme mettra au monde, ce sera une parole nulle ». Elle est nulle, parce que l'enfant n'est pas encore au monde ; mais si cette enfant existait, on admettrait sa consécration comme effective.

6. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à la condition que je parle en ta faveur à l'autorité supérieure, ou que je travaille chez toi une journée entière comme ouvrier », dès qu'il a rempli l'une de ces promesses, la consécration est effective ; si non, elle ne l'est pas. S'il met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul ; mais s'il meurt, la consécration redevient effective. Si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti (afin de soustraire la future aux cas de lévirat qui pourraient lui incomber).

Rab ajoute (à la condition du travail à exécuter) : nous supposons qu'au moment d'engager la femme, il lui remet une prouta comme consécration (non que le salaire du travail serve à cette consécration). Mais, objecta R. Imi devant Rabbi, est-ce que dans toutes les hypothèses précédentes de consécration en mariage, on ne suppose pas que l'homme a remis à la femme une prouta ? (Qu'apprend donc ici Rab ?) Voici, en effet comment il faut compléter notre Mischnâ : Si l'homme dit : « sois-moi consacrée, à la condition que mon parler en ta faveur à l'autorité supérieure équivaille à une prouta, ou que mon travail chez toi comme ouvrier représente cette somme », dès qu'il a rempli l'une de ces conditions, la consécration sera effective ; à défaut de quoi, l'union ne sera pas effective. Aussi, dit R. Aba au nom de Rab, la femme devra remettre le selâ (représentant le salaire du travail) dans une tour, pour

1. Suivent deux passages traduits : 1^{er} tr. *Nedarim*, III, 5 (t. VIII, p. 182), 2^e tr. *Yebhamoth*, I, 1 (p. 9).

servir à la consécration en mariage. Comment la consacre-t-il alors avec de l'argent non encore dû ? C'est conforme à ce qui est dit ailleurs ¹ : Pour toute valeur estimée équivalente à telle autre, dès que l'un l'a acquise, l'autre est responsable de l'équivalence (de même ici, du moment même où l'homme remplit l'une des conditions faites, de parler à l'autorité, ou de travailler, il acquiert le salaire convenu).

« S'il met pour condition, est-il dit, l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est tenu pour conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul » ; au cas où le père ne dit rien, c'est donc comme s'il ne consent pas. Pourtant, « si le père meurt, la consécration devient effective ; » si donc il n'a rien dit, on suppose qu'il consent. De même, « si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti ; » donc, en se taisant, il semble consentir. Or, observa R. Yohanan à R. Yanai, se peut-il qu'une Mischnâ soit aussi ambiguë ? (Comment se fait-il qu'il y ait de telles contradictions ?) Ce n'est pas à nous infimes, répondit R. Yanai, que tu peux demander d'expliquer une difficulté en fait de consécration du mariage. Puis, R. Yanai se reprit et expliqua la Mischnâ comme suit : « Si l'homme met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est valable ; s'il n'y consent pas, le mariage est nul ; » par là on entend la spécification d'un consentement verbal, et si le père n'a rien prononcé, il n'y a pas de mariage conclu. Il est dit ensuite : « Si le père meurt, la consécration devient effective, » non pas que le silence équivaille au consentement, mais c'est le défaut de temps qui a empêché le père de se prononcer (voilà pourquoi le mariage est tenu pour valable). Enfin il est dit : « Si le fils meurt dans l'intervalle, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti ; » il faut entendre que le fils avait énoncé la condition que le père ne s'y oppose pas, faculté qui reste au père jusqu'au dernier moment. R. Zeira dit à R. Yossé : est-il possible que R. Yanai explique notre Mischnâ à son gré (en disant tantôt de sous-entendre la condition d'une affirmation par le père, tantôt la condition de ne pas en être empêché) ? Voici, répondit R. Yossé ce qu'a dit R. Simon b. Lévi : Rabbi ne s'est pas interdit d'établir la règle générale dans une partie de la Mischnâ, et une exception spéciale dans telle autre (comme le cas peut avoir lieu ici). En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ précédente (§ 3) prouve qu'il en est parfois ainsi, en disant : « Si un homme engage une femme, à la condition qu'il ait un champ pouvant produire une mesure d'un *cour*, c'est une condition qui rend l'union valable. » Or, c'est là une règle générale, et à la fin de cette Mischnâ on spécifie la condition que l'homme ait un tel champ « dans tel endroit », ce qui est un détail exceptionnel.

7. Si quelqu'un dit : « j'ai promis ma fille, sans plus savoir à qui je l'ai fiancée, » puis un autre vient déclarer qu'il est le fiancé, on le croit. Si 2 prétendants se présentent comme fiancés, tous deux doivent re-

1. Ci-dessus, I, 6.

mettre un acte de divorce à la femme pour la libérer (vu le doute résultant de cette double déclaration); mais s'ils veulent s'entendre, il est permis que l'un adresse l'acte de divorce, et l'autre peut l'épouser. — ¹.

8. Si un père dit avoir marié sa fille à quelqu'un, ou l'avoir fiancée et avoir reçu le divorce pour elle lorsqu'elle était mineure, et elle l'est encore à ce moment, on le croit. Mais s'il fait la même déclaration de l'avoir mariée et avoir reçu pour elle le divorce durant sa minorité, et en ce moment elle est majeure, on ne lui ajoute plus foi. S'il dit qu'elle a été captive et qu'il l'a rachetée, en aucun cas, qu'elle soit encore mineure ou déjà majeure, on ne lui ajoute foi. Si quelqu'un à son lit de mort annonce avoir des fils (pour dispenser la veuve du lévirat), on le croit; mais non s'il dit avoir des frères (pour contraindre la femme). Si quelqu'un dit d'une façon vague qu'il marie sa fille (sans désigner laquelle), celle qui atteint la deuxième majorité n'est pas comprise.

Si un père dit avoir consacré sa fille à quelqu'un ², sans savoir laquelle, toutes celles qui sont mineures sont sujettes au doute, non celles qui sont majeures (sur lesquelles le père n'a plus de pouvoir). Mais s'il dit : « ma fille s'est mariée elle-même, » même celles qui sont mineures ne seront pas comprises dans le doute. S'il dit avoir reçu l'acte de divorce pour l'une d'elles (sans savoir laquelle), les mineures seules (pour lesquelles le père a cette faculté) seront comprises dans le doute, non celles qui sont majeures; mais s'il dit qu'elle est divorcée d'elle-même (sans son intervention), les mineures ne seront pas sujettes au doute. S'il dit l'avoir mariée à un homme qui est impropre à cette fille, on le croit (et la mineure sera soumise au doute); mais s'il dit l'avoir fait cohabiter avec un homme qui lui est impropre, on ne le croit pas (il ne l'aurait pas soumise à un tel contact). S'il dit : « après qu'elle a été captive, je l'ai rachetée » (de sorte qu'une souillure est à craindre), soit qu'il s'agisse d'une mineure, soit d'une majeure, soit d'une fille unie à un homme impropre pour elle, il ne dépend pas du père de la rendre impropre (on ne le croit pas).

Il faut expliquer l'énoncé des termes en notre Mischnâ, de celui qui « à son lit de mort annonce avoir des fils, que l'on croit; mais s'il dit avoir des frères, on ne le croit pas » (on suppose que ces fils ou frères étaient inconnus lors du mariage, de sorte qu'il y a présomption nouvelle pour la veuve). Rab l'explique ainsi : puisque le mari avait la faculté de répudier cette femme pour lui éviter le lévirat, on peut le croire lorsqu'à son lit de mort il dit avoir des enfants (fût-ce même contraire à sa déclaration lors du mariage). C'est aussi l'avis de Samuel, qui s'est exprimé dans le même sens que Rab. Ainsi, un persan (juif), à son lit de mort, donna l'ordre d'envoyer un acte de divorce à sa femme. Pourquoi cet ordre, lui demanda-t-on ? Est-ce à cause de ton jeune

1. C'est une déclaration faite dans un but intéressé. 2. V. Tossefta à ce tr., ch. 4.

frère (qui serait soumis au lévirat)? Il ne répondit rien. Lorsqu'il fut mort, on soumit le cas (devenu douteux) à R. Samuel, qui se prononça ainsi : puisque cet homme avait la faculté de répudier la femme (et au dernier moment il n'y a pas donné de suite), on lui ajoute foi s'il énonce un motif de dispense du lévirat. R. Yoḥanan dit : on ne le croit jamais. Oula se rendit là (à Babylone), et s'exprima de même au nom de R. Yoḥanan. On se joignit à lui pour l'approuver par ce motif : il peut arriver que l'homme soit cohen (alors il hésiterait à répudier, de crainte qu'en se remettant de sa maladie il ne puisse plus reprendre la femme ; ou ne peut donc pas invoquer ce motif, et l'on se tient à la présomption première).

Rab dit : la consécration faite devant un seul témoin est nulle (même en cas d'accord). Mais, objecta R. Schescheth, n'y a-t-il pas un texte contraire de la Mischnâ (§ 10), disant : « Si la femme dit avoir été engagée, et l'homme le nie, celui-ci pourra épouser les proches parentes de la femme, mais elle ne pourra pas épouser les proches parents (à degré prohibé) de lui » ? (Or, il doit s'agir là du cas où un seul témoin atteste l'union, restée douteuse ; pourquoi Rab la déclare-t-il nulle?) En effet, répondirent les compagnons d'étude, voici comment un fait s'est passé (conforme à l'avis de Rab) : Simon b. Aba rédigea un acte de divorce pour sa femme et le lui remit en présence d'un seul témoin. On soumit ce fait à R. Yoḥanan (pour savoir si la femme est libérée), qui répondit : un témoin ne suffit pas dans une question d'union qui peut susciter l'adultère. De même R. Ḥiya b. Assé dit au nom d'Assé : un témoin ne suffit pas en fait d'union. Samuel dit : le mariage non précédé de fiançailles entraîne la pénalité des coups (par mesure rabbinique), mais l'union est valable. Ainsi, Samuel applique cette pénalité en 3 cas : 1° à celui qui se marie sans se fiancer, 2° à celui qui cohabite avec sa fiancée chez son beau-frère (avant la cérémonie nuptiale), 3° à celui qui méprise un envoyé du tribunal.

9. Si quelqu'un a 2 séries de filles nées de 2 mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la deuxième série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune de la deuxième série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la deuxième série, qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la deuxième série.

R. Ḥama dit : il s'agit seulement de 2 séries, comprenant chacune 2 filles¹.

1. Sans qu'il soit question d'une 3^e, qui est intermédiaire.

C'est ainsi, dit R. Jacob b. Aha, que j'ai 2 filles de chacune de mes 2 femmes. Aussi, la Mischnâ met en discussion entre R. Meir et R. Yossé le cas où un père a 2 séries de filles, par 2 femmes (alors, il y a comparativement des grandes et des petites) ; tandis que pour une seule série, s'il dit avoir marié la grande, c'est évidemment la plus âgée, et s'il dit avoir marié la plus petite, c'est la plus jeune (sans confusion possible). — 1.

10. Si quelqu'un prétend avoir consacré une femme pour sienne, et celle-ci le nie, il est interdit à l'homme d'épouser l'une des parentes de celle-ci à un degré prohibé, mais elle reste libre aux parents à degré prohibé de l'homme. Lorsqu'elle prétend avoir été consacrée en mariage par cet homme, et il le nie, celui-ci pourra épouser les parentes à degré prohibé de la femme, mais elle sera interdite aux parents de l'homme. Si celui-ci prétend l'avoir consacrée en mariage, et la femme déclare que l'homme a consacré sa fille, il est interdit à l'homme d'épouser les parents à degré prohibé de la mère ; mais celle-ci reste libre d'épouser les parents de l'homme, de même qu'il peut épouser les parentes de la fille, et celle-ci est libre pour les parents de l'homme.

11. Si l'homme prétend avoir consacré en mariage la fille, tandis que la mère de celle-ci s'attribue la consécration à elle, il est interdit à l'homme d'épouser les parentes à degré prohibé de la fille ; mais celle-ci reste libre aux parents de l'homme. Il peut épouser les parentes de la mère, à laquelle sont interdits les parents de l'homme.

R. Yossé dit : il semble logique que, pour le cas où la femme déclare l'union applicable à sa fille, R. Meir non plus (qui professe un avis sévère au premier cas) n'est pas opposé, et il autorise l'homme à épouser les proches parentes de la fille. Non, dit R. Mena, il résulte de là que pour tout cet avis R. Meir s'oppose : comme plus haut, où il y a plusieurs causes de doute entre les majeures et les mineures (en raison de la diversité des séries, § 9), R. Meir professe un avis sévère ; à plus forte raison ici, où il y a une seule sorte de doute, sur le point de savoir si l'homme a consacré la plus âgée ou la plus jeune (d'une même série), R. Meir est d'un avis sévère, et il interdit à l'homme d'épouser une proche parente de la fille.

« Si la mère s'attribue à elle la consécration avec l'homme etc. » (est-il dit, § 11) ; en ce cas, dit R. Houna, on contraindra l'homme de remettre à cette femme un acte de divorce en raison du doute, et, s'il s'y prête de bon gré, on le contraint de payer le douaire à titre d'amende (non dû légalement). Qu'arrivera-t-il si c'est un compagnon d'études (un homme instruit), qui, sachant cette règle de l'obligation de donner un acte de divorce et de payer l'amende, prend les devants et va épouser la sœur de cette femme ? On le forcera aussitôt à renoncer au fait certain (à libérer la sœur épousée avec certitude), en

1. Suit une page traduite tr. *Nedarim*, VII, 2 (t. VIII, p. 218).

raison du doute préalable (il est à craindre que la première union soit valable ; par suite de quoi, la sœur est interdite).

12. Chaque fois qu'un mariage s'accomplit sans obstacle religieux, l'enfant issu de cette union est comme le père (au point de vue du droit de famille). Telles sont les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simple israélite, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite. Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant une prescription religieuse, l'enfant à naître de là sera compté d'après celui des 2 époux qui est fautif. Telles sont une veuve unie à un grand-prêtre¹, une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâtard ou à un descendant des gens voués au culte². Lorsque l'union d'une femme n'est pas susceptible de consécration avec tel homme, mais le cas échéant est légale avec d'autres, l'enfant né de ce mariage est *mamzer* (illégitime). On entend par là l'une des unions prohibées par la loi mosaïque (Lévit. XVIII). Enfin, lorsque la consécration n'est effective, ni entre les époux actuels, ni en cas d'union avec un autre mari, l'enfant est comme la mère (sans être bâtard) ; c'est le cas d'un enfant né d'un juif et d'une mère esclave ou païenne³.

R. Simon b. Lakisch objecta ceci devant R. Yoḥanan contre la Mischnâ : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage s'accomplit sans obstacle religieux⁴ ; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après celui des deux époux qui est fautif (soit qu'un prosélyte ait épousé une bâtarde, soit qu'un bâtard ait épousé une prosélyte) ? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis : « Telles sont, dit-il, les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simples israélites, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite » (en ce cas seul, l'enfant compte d'après le père, non en cas de défaut). R. Abin applique tout ce qui précède à la 2^e partie de la Mischnâ : « Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant la Loi, l'enfant est compté d'après l'époux fautif ». A ce sujet, R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage a lieu sans obstacle religieux ; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après l'époux fautif » ? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis, en disant ici : « tels sont une veuve unie à un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâ-

1. Cf. tr. *Febhamoth*, IX, 3. 2. V. tr. *Guitin*, IX, 2. 3. Alors, l'enfant est né d'une femme non mariée ; car, en raison de la divergence du mode de mariage entre juifs et païens, l'union d'un juif avec une païenne n'avait pas de caractère légal. 4. Une telle union est permise. V. ci-après, IV, 1.

tard, etc. » (comme en ce cas, l'enfant compte d'après l'époux fautif; il en sera de même aussi s'il n'y a pas de transgression religieuse). Ne peut-on pas objecter encore que si un homme profane épouse une fille d'Israélite, le mariage a lieu sans obstacle religieux, et pourtant l'enfant né de cette union sera compté d'après l'époux fautif (car la fille ainsi née sera impropre à épouser un cohen)? De même, à l'inverse, si un homme reprend la femme répudiée par lui et mariée dans l'intervalle de temps avec un autre, le mariage a lieu en opposition au précepte religieux, mais l'enfant né de cette union sera propre à être admis en Israël, car R. Hya a dit au nom de R. Yoḥanan¹: pour une femme répudiée et reprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, la fille devient apte à épouser un cohen; car l'expression *C'est une abomination*², 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 l'enfant? (Question non résolue) — 3.

Un prosélyte se présenta à R. Yossé et demanda s'il lui est permis d'épouser une bâtarde? Oui, répondit R. Yossé, cela t'est permis. Puis, il alla consulter R. Juda qui le permit aussi, mais en ajoutant: Il faut savoir que les enfants de cet homme seront bâtards devant Dieu (au fond, l'enfant compte d'après l'époux fautif). Le prosélyte revint donc auprès de R. Yossé et lui dit: Puisque tu savais qu'il en est ainsi (selon R. Juda), pourquoi dès le principe me l'as-tu permis (sans ajouter la réticence faite par R. Juda)? A ta question, répondit R. Yossé, j'ai répondu que l'union est permise, sans parler d'enfants. R. Yossé dit: le prosélyte est comme le coton, qu'il est loisible de mêler soit à la laine, soit au lin, sans qu'il y ait interdit pour cause d'hétérogène (de même, le prosélyte a la faculté d'épouser une bâtarde). — On sait que si une fille d'israélite épouse un bâtard, l'enfant sera compté d'après l'époux fautif; pour le descendant des gens voués au culte, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 3): *le Mamzer ne pourra pas entrer dans l'assemblée du Seigneur*; il « ne pourra pas entrer », sous peine de produire un enfant impropre. R. Abahou dit: le mot *Mamzer* vient de *Moum Zar* (de-faut étranger). C'est contraire à l'exégèse de R. Juda b. Pazi (sur Ps. LXVIII, 7): *Dieu établit les solitaires dans une maison*; y eût-il un bâtard au bout du monde et une bâtarde à l'autre bout, Dieu les fera rapprocher et s'unir (afin d'éviter l'union d'un d'eux avec tout autre israélite).

Rab dit au nom de Rab⁴: un enfant illégitime ne survit pas plus de 30 jours. Au temps de R. Berakhia, il descendit ici (en Palestine) un babylonien que R. Berakhia savait illégitime. Maître, lui dit l'homme, fais-moi du bien. Demain, lui répondit R. Berakhia, tu te trouveras dans l'assemblée des auditeurs, et je te ferai déterminer un revenu fixe. Le babylonien vint donc et vit R. Berakhia assis à professer. Lorsque celui-ci eut achevé l'exposé doctrinal,

1. J., tr. *Yebhamoth*, IX, 13 (t. VII, p. 73). 2. Deutéronome, XXIV, 4.
3. Suit une phrase traduite tr. *Yebhamoth*, IX, 1 (ib., p. 128). 4. *Ibid*, VIII, 3 (p. 123).

il dit : « Mes frères, faites du bien à tel homme, car il est illégitime. » Lorsque l'assemblée se fut séparée, le babylonien s'approcha du maître et dit : Je t'ai demandé ma subsistance momentanée, et tu as perdu tout mon avenir (en me rendant méprisable à la communauté). Non, dit le rabbin, c'est au contraire toute ta vie que j'ai sauvée (en révélant ton état civil), car R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : l'illégitime ne vit pas plus de 30 jours. Or, c'est seulement vrai aussi longtemps qu'on ne le sait pas ¹ ; mais, après que cet état sera connu, l'homme vivra. Lorsque R. Zeira se rendit en Palestine, il entendit nommer tel et telle illégitimes. D'où vient cela, s'écria-t-il ? R. Houna n'a-t-il pas dit qu'un enfant illégitime ne vit pas plus de 30 jours ? R. Ouqba b. Aha répondit : j'étais avec lui lorsqu'il a énoncé cette règle ; mais il a ajouté que c'est seulement vrai à l'égard de ceux dont l'état n'est pas divulgué, tandis que ceux dont l'état est divulgué vivront.

On a enseigné ² : Si un païen ou un esclave cohabite avec une fille d'Israélite, l'enfant sera illégitime ; R. Simon b. Juda, au nom de R. Simon, n'est pas de cet avis, car il y a seulement illégitimité si la femme est interdite au mari à titre d'union prohibée, dont la transgression entraîne la peine de retranchement. Tous deux fondent leur avis sur ce verset (Deut. XXIII, 1) : *l'homme n'épousera pas la femme de son père* ; or, selon l'explication de R. Méir, comme la femme du père lui reste exclusivement, de sorte que l'union du fils avec elle serait nulle et l'enfant issu de là serait illégitime ; de même, chaque fois que l'union est irréalisable, l'enfant né de là serait illégitime. R. Simon b. Juda l'explique ainsi : la femme du père lui est exclusive, de sorte que son union avec le fils serait nulle, tandis qu'elle pourra se marier avec d'autres israélites, non avec un païen ou esclave, dont l'union produirait des enfants illégitimes, parce qu'aucun de ces deux ne provoque une union légale. R. Samuel b. Aba objecta contre le préopinant (R. Méir) : comment se fait-il qu'en cas de cohabitation illégale d'une veuve sujette au lévirat, dont l'union ni avec cet homme (qui n'est pas le beau-frère), ni avec tout autre n'aurait d'effet légal, l'enfant issu d'elle reste admissible en Israël (légitime) ? (Donc, le défaut de valeur de l'union n'a pas une influence absolue sur l'état de l'enfant à naître).

R. Ianaï dit au nom de Rabbi : si un païen ou un esclave a cohabité avec une fille d'Israélite, l'enfant à naître d'elle sera illégitime. Tel est aussi l'avis de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Yanaï d'enseigner, selon l'avis de Rabbi, qu'un enfant issu de cette union n'est pas complètement propre à l'admissibilité ni entièrement impropre ; il sera seulement entaché (si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce). R. Yonathan s'étant rendu avec R. Juda Naci à Hamtha-Guedar, enseigna qu'un tel enfant est admissible. R. Zeira ajouta : à mesure que vont les générations issues de cette union, elles s'élevant. Ainsi, Rabbi déclara que le fils d'une telle union est entaché, mais le petit-fils est

1. Il peut en résulter des immixtions interdites. 2. V. B., *ibid.*, f. 43^a.

entièrement admissible. C'est l'avis de R. Aba b. Zabda, professé dans la réunion plénière des sages, ainsi que de R. Bivi devant R. Zeira au nom de R. Hanina. Toutefois, dit R. Zeira, de ce fait seul il n'y a rien à conclure, car on n'établit pas une règle sur un simple bruit. Je sais, dit R. Hiskia, le commencement et la fin de cette histoire : R. Hama b. Hanina allant à Hamta-Guedar se rendit chez son père, qui dit à son fils : Fais attention aux gens impropres d'ici, à ne pas irayer avec eux — ¹.

R. Jacob b. Aha dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone²) : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre ³, et l'enfant qui reste inadmissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère ⁴. R. Tanhoum b. Papa fit consulter R. Yossé sur deux faits survenus à Alexandrie, dont l'un concernait une femme libre et l'autre une femme mariée. Pour le fait d'adultère, la réponse écrite contient ces mots (ib. XXIV, 3) : *le Mamzer n'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur*, pour la femme libre, il fut répondu : il dépend de votre jugement d'établir l'interdit (nullement certain), car vous n'êtes pas responsables des filles d'Israel qui se prostituent. R. Yossé dit à R. Mena : prends cet écrit et scelle (signe) le ; ce qui fut fait. Il s'adressa de même à R. Berakia, qui n'y consentit pas. Lorsqu'ils se levèrent, R. Mena partit avec R. Berakhia et lui demanda pourquoi il n'avait pas confirmé l'avis de R. Yossé ? C'est que, dit-il, R. Jacob b. Aha a enseigné plus haut : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre, et l'enfant qui reste admissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère. Je rends grâce à Dieu, dit R. Mena, de n'avoir pas entendu cet enseignement de R. Jacob ; car si je l'avais connu, je n'aurais pas signé l'avis de distinction, et mes compagnons se seraient moqués de moi, comme d'un disciple opposé à son maître. Mar Ouqban dit que la règle a été énoncée ainsi : pour l'enfant déclaré inapte, comme pour celui qui reste admissible, il s'agit de l'union avec une femme libre ; mais pour l'enfant né de l'union avec une femme mariée, il n'est rien dit. Le soir, R. Berakhia alla auprès de R. Yossé pour signer l'écrit en question ; mais ce dernier lui dit que la lettre n'est plus là.

R. Hiya b. Aba dit : étant allé à Tyr, il s'est rendu auprès de R. Yoḥanan, qui lui demanda quel est le dernier fait survenu ? Un prosélyte, répondit R. Hiya, qui avait subi la circoncision, mais n'avait pas encore le bain de purification, a cohabité avec une israélite. Tu aurais dû l'admonester, dit R. Yoḥanan (l'enfant qui naitrait de là serait impropre). Laisse-le, dit R. Josué b. Lévi, et R. Hiya a bien fait de ne pas molester le prosélyte (fut-il encore païen, l'enfant issu de lui serait inadmissible). Est-ce que R. Josué b. Lévi n'est pas en contradiction avec lui-même ? Plus haut, R. Jacob b. Aha, R.

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, VII, 15 (t. VII, p. 74). 2. B., ib., f. 45^b. 3. Le cas d'inaptitude ressemble à l'union illégale d'un fils avec la femme de son père. 4. Selon l'avis précité de R. Simon b. Juda.

Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Gamaliel que l'enfant issu d'une telle union (d'un païen avec une israélite) n'est ni entièrement propre à la légitimité, ni entièrement inadmissible, mais il est considéré comme entaché (pour le sacerdoce), tandis qu'ici il semble admettre tout à fait l'enfant issu de là? D'autre part, n'est-il pas enseigné¹ qu'un prosélyte circoncis, mais non encore purifié au bain, est considéré comme israélite, non celui qui s'est purifié sans être circoncis, car tout dépend de ce dernier acte, dit R. Eléazar; selon R. Josué b. Lévi, même la circoncision forme un obstacle? (N'est-il pas comme païen?) R. Josué b. Lévi se conforme à l'enseignement de Bar-Qappara, qui a dit: lorsqu'un prosélyte s'est circoncis, n'eût-il pas encore pris le bain de purification, l'enfant qu'il engendre sera admissible en Israël, car il n'y a pas de prosélyte qui ne se soit purifié du moins pour son flux. Mais, peut-on objecter, le bain qui le purifie d'une légère souillure (du flux) suffit-il à le purifier d'une impureté grave (de l'idolâtrie)? Oui, répond R. Yossé b. Aboun, du moment que le bain précité a en vue la reconnaissance des préceptes sacrés exercés par Israël, il suffit —².

13. R. Tarfon dit comment un *mamzer* est susceptible d'être admissible dans la communauté juive³: il épousera une esclave païenne, dont l'enfant sera aussi esclave; lorsque le maître juif affranchit ce dernier, il devient libre (et n'est plus *mamzer*). Selon R. Eliézer, l'enfant reste esclave et *Mamzer*.

Il faut ainsi compléter la Mischnâ: il est permis à un *Mamzer* d'épouser une esclave. R. Juda dit au nom de R. Samuel: l'avis de R. Tarfon sert de règle; c'est ce qu'a enseigné R. Samlaï à Antioche, et R. Simaï à Kefar Sipouraya. On a enseigné au nom de R. Meir⁴: parfois, l'union d'un homme et d'une femme produit des enfants de 5 souches diverses. Ainsi, un païen et un esclave (mâle) et une esclave, qui s'unissent et engendrent des fils qui sont païens; l'un d'eux s'étant converti, celui-ci sera prosélyte, et les autres restent païens; puis, le maître se convertit, lequel fait convertir les deux esclaves (précités), dont l'union fait naître d'autres enfants, qui seront esclaves à leur tour. Ceci prouve, dit R. Zeira, que si un païen ou un esclave cohabite avec l'esclave et engendre un fils, celui-ci reste esclave; s'il affranchit la servante, et celle-ci par le même homme a un fils, il sera *Mamzer*; lorsqu'ensuite le maître affranchit l'esclave mâle, le fils de ce dernier sera libre (entièrement israélite⁵). Il peut arriver qu'un fils vende des objets à son père, pour que la mère perçoive le douaire. Voici comment: un païen et un esclave (mâle) et une servante qu'il unit; il leur naît un fils, puis le maître

1. Voir Derenbourg, *Essai*, etc., p. 225. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, II, 5, fin (t. VII, p. 32). 3. Littéralement: Il est à même de se purifier (de laver la tache de l'origine). 4. Tossefta à ce tr., ch. 5. 5. Voici donc 5 classes: 1. le païen, 2. le prosélyte, 3. l'esclave, 4. l'illégitime, 5. l'affranchi.

affranchit la servante, il l'épouse et lègue tous ses biens au fils de celle-ci¹. En ce cas, l'héritier devenu libre par le fait du legs cède à son père non encore affranchi la faculté de libération, pour qu'il puisse payer le douaire à sa mère. — R. Méir dit : à l'avenir, il n'y aura pas de Mamzer pur, comme il est dit (Zacharie, IX, 6) : *Des bâtards se fixeront à Aschdod* ; c.-à-d. on amène le mur humide à l'humidité, et le bois pourri au bois pourri². R. Yossé dit : il y aura de purs mamzer à l'avenir, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25) : *Je répandrai sur vous des eaux pures, etc.* ; même ceux-là seront purs. Mais, objecta R. Méir, la suite du verset ne dit-elle pas : *Je vous purifierai de vos impuretés et de vos souillures?* (Le bâtard n'est-il pas exclu?) R. Yossé répliqua : s'il y avait seulement les mots « de vos impuretés et de vos souillures », rien de plus, j'adopterais ton avis ; mais il y a aussi les mots (superflus) « je vous purifierai », applicables aux bâtards. R. Houna, au nom de R. Joseph, dit : on n'admet pas comme règle l'avis de R. Yossé pour l'avenir.

CHAPITRE IV

1. Dix sortes de familles proviennent de l'exil de Babylone (et sont installées depuis lors en Palestine) : des prêtres, des Lévites, des Israélites, des issus de profanés³, des prosélytes, des affranchis, des Mamzer, des gens voués au culte, ceux de père inconnu, des enfants trouvés. Les 3 premières peuvent se marier entre elles. Des 6 premières, sauf le cohen, il peut aussi y avoir alliance entre elles ; enfin les 6 dernières peuvent s'unir entre elles.

On le sait pour « les prêtres, les lévites, les Israélites », de ce qu'il est dit (Ezra, VIII, 20) : *Des enfants d'Israël, des Cohanim, des lévites, des chanteurs, des portiers, et des serviteurs⁴, montèrent à Jérusalem l'an VI du roi Artaxashta* ; pour « les profanés », de ce qu'il est dit (ib. II, 62) : *des Cohanim, il y eut les familles de Habia et Koç ; ceux-ci cherchèrent le texte de leur généalogie, et, ne l'ayant pas trouvé, ils furent rejetés du sacerdoce*. Il est dit (ibid., 63) : *Hatirschta leur dit etc.* ; pourquoi Néhémie eut-il ce surnom ? C'est qu'à cet échanson (israélite) du roi il fut permis, par exception, de boire du vin des païens⁵, selon les mots (Néhémie, I, 11) : *J'étais l'échanson du roi*. Puis (Ezra, ibid.) : *qui ne devront pas manger des saintetés supérieures* ; ils pouvaient donc consommer des saintetés à manger dans toute la Palestine (telle que l'oblation). R. Yossé dit : la présomption de pureté à l'égard des Cohanim était si grande, que ceux qui avaient eu la faculté de manger des saintetés en exil purent aussitôt les manger en Palestine.

1. V. J., tr. Péa, III, 8. 2. Mauvais habitants, dignes d'une mauvaise habitation. 3. Cf. Lévitique, XXI, 13. 4. Littéral. : *donnés*, voués au culte. 5. Jeu de mots entre *Hatirschta* et *Hater schata*, permis de boire. L'échanson buvait de ce vin pour ne pas laisser supposer le vin empoisonné.

Pourquoi cette présomption servit-elle de base? On comprend la latitude avec laquelle les Cohanim étaient autorisés à consommer des saintetés au dehors, où les prélèvements n'étaient effectués qu'à titre de souvenir, selon ces mots (Jérémie, XXXI, 21) : *Place-toi des signes pour indiquer les chemins*¹; mais pourquoi cette faculté fut-elle étendue à la Palestine, où les saintetés étaient d'ordre légal? C'est conforme à l'avis de celui qui dit² : Les Israélites de ce temps assumèrent spontanément la charge des dîmes et autres redevances (elles restèrent donc d'ordre rabbinique).

Il est dit enfin (Ezra, *ibid.*) : *pendant que le Cohen se tient pour consulter les Ourim et Tumim*. Or, on sait bien que cet oracle placé sur le pectoral du grand-prêtre n'a plus fonctionné lors du second Temple³; ces mots n'expriment qu'une espérance, comme on dit parfois : jusqu'à la résurrection des morts, ou : jusqu'à la venue du Messie, fils de David. — Quant aux « fils de Barzilai » (du même verset), cause du rejet du sacerdoce, se sont-ils convertis au judaïsme par conviction, ou non? Or, dans la première hypothèse, ces Cohanim auraient dû pouvoir manger même des saintetés supérieures, et dans l'hypothèse contraire, ils ne devraient pas même avoir la faculté de manger des saintetés secondaires, illimitées par l'espace (telle que l'oblation)? A quoi bon parler de ces distinctions du motif de conversion? Lors même qu'elle s'est convertie par suite de conviction religieuse, est-ce qu'une prosélyte n'égalé pas une prostituée pour l'inaptitude au sacerdoce? On peut répondre qu'il s'agit des filles de ces converties, qui épousèrent les Cohanim en question⁴. Mais alors elles devraient être considérées comme de vraies israélites (sans nulle tache)? R. Simon n'a pas songé de suite au but religieux, en faisant prendre à l'enfant le bain légal. Or, on voit qu'en le lui faisant prendre elle n'y pensait pas, puisqu'elle renouvelle plus tard ce bain dans un but d'édification religieuse; ceci indique la conversion tardive⁵, de sorte qu'une telle personne sera considérée à l'égal d'une prostituée pour l'inaptitude à épouser un Cohen.

Celui qui se convertit par amitié pour un juif, ou par amour pour une femme, ou si c'est une femme par amour pour un homme, ou les prosélytes des tables royales (de faveur), ou les prosélytes des lions (par peur), ou ceux de Mardochee et Esther (par le fait de leur victoire), ne seront pas accueillis⁶. Selon Rab, ce sont toujours des prosélytes, et une fois convertis on ne les repoussera plus, quoi qu'on fasse en principe; on devra les accueillir et leur montrer bon visage, dans l'hypothèse que la conversion a eu lieu par conviction religieuse. — « Les prosélytes » viennent de l'exil, selon ces mots (Ezra, VI, 21) : *Par ceux qui s'étaient retirés vers eux purifiés des impuretés des*

1. C'était une simple réminiscence rabbinique. V. Midr. Rabba sur Lamentations, I, 19. 2. Voir ci-dessus, I, 9, avec les passages parallèles cités en note. 3. J., tr. *Sota*, IX, 12. 4. La déféctuosité de naissance est ainsi presque annulée. 5. Le défaut originnaire est insignifiant et n'empêche pas de manger l'oblation. 6. Ces néophytes sont suspects de n'avoir adopté le judaïsme que mûs par des intérêts mondains, dit M. J. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 228.

nations de la terre, etc. Ainsi « les affranchis », selon ces mots (ib. II, 58) : *tous les serviteurs etc.* ; « les bâtards », selon les mots, dit R. Simon (Néhémie, VII, 61) : *Voici ceux qui montèrent de Tel Melah, de Tel Harscha, etc.* ; or, la première localité vise Babel ; la seconde, les « gens de père inconnu, ou les enfants trouvés ». Puis (ib.) : *De kroub* ; ce mot désigne les bâtards, car des gens nombreux (RAB) suivirent le penchant de leurs yeux (et s'unirent à des femmes impropres). D'Addon ; ce terme se réfère à ceux qui supposent qu'il n'y a pas de justice (EN DIN), ni de Seigneur (Adôn). C'est à R. Hiskia que revient cette déduction de langage (d'analogie entre Addon et Adôn). Enfin, d'Immer (ibid.) désigne ceux qui se sont révoltés (*himmer*) contre Dieu, par leurs mauvaises actions. R. Aboun dit au nom de R. Pinhas : Ils se font remarquer comme la frange d'un vêtement¹. R. Lévi dit au nom de R. Simon b. Lakisch : les gens en question étaient dignes de devenir un Tel Melah (monceau de sel) ; seulement, le principe de la justice sévère se tut, et devint un Tel-Harscha (le mont du silence). « Les serviteurs » arrivent de là, puisqu'il est dit (Josué, IX, 27) : *Josué les donna en ce jour à la communauté et à l'autel comme coupeurs de bois et piseurs d'eau*. On comprend l'utilité de ces deux services pour la communauté ; en quoi servaient-ils l'autel de Dieu ? Josué les suspendit pour ainsi dire (les Guibéonites) au pied du mur (de l'autel), et dans son hésitation il dit² : Je ne les éloigne, ni les rapproche ; cela dépend du futur constructeur du Temple, et il rapprochera les uns, à son gré, ou les écartera. Aussi, David vint et les éloigna, comme il est dit (II Sam. XXI, 2) : *Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël*. Pourquoi David les éloigna-t-il ? Parce qu'il est dit (ibid. 1) : *Il y eut une famine au temps de David durant trois ans de suite* ; d'une année à l'autre, David recula sa décision à cet égard (sans trouver quelle est la cause, ou le péché, suscitant ce malheur) —³.

David chercha parmi tous les gens de sa génération, et ne trouva personne à qui s'en prendre. Il eut donc recours à l'oracle des Ourim et Toumim, comme il est dit (ib.) : *David consulta l'Eternel*, par la voie de l'Ourim et Toumim. R. Eléazar explique ce verset (Sophonie, II, 3) : *Vous tous, les gens de bien du pays, qui accomplissez son ordre, cherchez l'Eternel* ; par l'expression « accomplir son ordre », on entend celui qui exécute la justice avec sévérité, et note les bonnes œuvres à la fois, selon ces mots (II Sam. XXI, 1) : *L'Eternel lui répondit que c'est à cause de Saül et de sa maison sanguinaire* ; « à cause de Saül », pour défaut de faveur à son égard (pour ne l'avoir pas assez déploré), et « de sa maison sanguinaire », *parce qu'il a fait mourir les Guibéonites*. David leur fit donc demander pourquoi ils en veulent à la maison de Saül : Il a fait mourir, répondirent-ils, sept des nôtres, 2 coupeurs de bois, 2 piseurs d'eau, un maître d'école, un scribe, un desservant⁴. Que voulez-

1. Par des manières recherchées, ils veulent attirer sur eux l'attention du public, explique M. Schuhl, *Sentences*, p. 421. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 9 (f. 23). 3. Suit un passage traduit au tr. *Taanith*, III, 3 (t. VI, p. 167). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, fol. 79^a.

vous maintenant, demanda David ? *Qu'on nous livre 7 hommes de ses fils, et nous les mettrons en croix devant l'Éternel, au coteau de Saül, l'élu de l'Éternel* (ib. 6). Quelle jouissance aurez-vous, leur dit David, à ce que ces hommes soient tués ? Acceptez plutôt de l'or et de l'argent. *Ils répondirent* (ib. 4) : *Nous n'avons que faire ni de l'or, ni de l'argent de Saül et de sa maison*. Peut-être, se dit le roi, ont-ils honte l'un de l'autre d'accepter ; il prit chacun d'eux isolément, cherchant à l'apaiser à part (ib. 3), et lui dit : Quel plaisir auras-tu à la mort de ces hommes ? Accepte plutôt pour toi de l'or et de l'argent. Non, répondait chacun, « Nous n'avons que faire ni de l'or ni de l'argent de Saül et de sa maison » ; or, il est écrit : « *je n'ai que faire..* » (preuve de l'isolement de chacun). A ce moment David s'écria : L'Éternel a gratifié les Israélites de 3 qualités essentielles ; il les a rendus compatissants, modestes et charitables¹. Compatissants, comme il est dit (Deutéron. XIII, 17) : *Il te fera miséricorde*. Modestes, comme il est dit (Exode, XX, 20) : *afin que sa crainte soit devant vous* ; ces mots sont un indice que l'homme modeste ne pèche pas, et celui qui n'est pas modeste n'a certes pas eu ses ancêtres au mont Sinaï lors de la promulgation de la Loi. Charitables, selon ces mots (Deutéron. VII, 12) : *L'Éternel ton Dieu te gardera l'alliance et la miséricorde etc.* Or, parmi ces Guibéonites, nul n'avait ces qualités ; et David les écarta de suite, en disant : « Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël ». De même, Ezra les éloigna, comme il est dit (Néhémie, XI, 21) : *les serviteurs habitent les ténèbres*, et dans le monde futur Dieu les écartera de lui, selon ces mots (Ezéchiel, XLVIII, 19) : *Le serviteur de la ville le servira*².

Il est dit (II Sam. XXI, 6 et 8) : *Le roi dit : Je les livrerai. Le roi prit les 2 fils de Ritspa, fille d'Aïa, qu'elle avait enfantés à Saül, savoir Armoni et Mefiboscheth, et les 5 fils de Mical*³. Mais, puisqu'il est dit (ibid. VI, 23) : *Mical, fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'au jour de sa mort*, comment le roi a-t-il pu les livrer ? On peut en conclure que c'était des fils révoltés de David, qui ayant été élevés par Mical portèrent le nom de celle-ci. *Ils les livra aux mains des Guibéonites, qui les mirent en croix sur la montagne devant l'Éternel, et ils périrent tous sept ensemble* (ib. XXI, 9). Dans le mot *sept* il manque une lettre, pour viser ainsi la grâce faite à Mefiboscheth, fils de Jonathan, fils de Saül, un grand savant dans la connaissance de la loi ; David l'épargna et le fit échapper de leurs mains (ib. 7). David dit : Je les ferai passer devant l'autel, et celui que l'autel attirera sera réservé pour moi. Ce qui fut fait ; au moment du passage devant l'autel, David pria, et en effet l'autel attira Mefiboscheth, selon ces mots (Ps. LVII, 3) : *J'invoquerai Dieu, l'Éternel d'en haut, le fort qui accomplira son œuvre en moi* ; d'où l'on infère que Dieu s'accorda avec David à épargner cette vie.

1. V. Schuhl, *ibid.*, p. 453, et les passages qu'il cite. 2. Le sens ordinaire est : ceux qui ont un office en ville cultiveront ce pays-là. 3. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 5.

Il est dit (II Sam. XXI, 9, 10) : *On les fit mourir au commencement de la moisson des orges. Alors Ritspa, fille d'Aïa, prit un sac, et l'étendit sur un roc etc.* Pourquoi ce choix ? C'est que, répond R. Oschia, elle s'écria (Deutéron. XXXII, 4) : *O roc, son œuvre est parfaite* (par invocation au Seigneur). R. Aba b. Zimna dit au nom de R. Oschia : la sanctification de Dieu (un fait honorable) est au-dessus de sa profanation (aux 2 cas réunis) ; au sujet de celle-ci (ou crime capital), il est dit (ibid. XXI, 23) : *Son corps mort ne restera pas la nuit sur le bois* (du supplice) ; tandis que pour la sanctification il est dit (II Sam. XXI, 10) : *du commencement de la moisson jusqu'à ce qu'il tombât de l'eau du ciel sur eux.* Ceci prouve que les condamnés restèrent pendus du 16 Nissan au 17 Heschwan, et comme les passants se demandaient quel crime ont pu commettre ces gens, pour que la loi du séjour nocturne d'un cadavre ait été modifiée à leur égard (de les laisser si longtemps exposés), on leur répondit : c'est pour avoir étendu la main comme des prosélytes trainards (pour s'être attachés de force à suivre les Israélites). On disait alors : Si pour les Guibéonites, non convertis par conviction (mais par peur), on voit comment Dieu vengea leur sang, à plus forte raison il doit en être ainsi à l'égard des convertis par conviction. Nul Dieu ne ressemble au vôtre ; nulle nation n'égale la vôtre, et nous ne voulons nous attacher qu'à vous. Beaucoup de prosélytes se convertirent alors, comme il est dit (II Chron. II, 16) : *Salomon fit le dénombrement de tous les prosélytes ; il chargea 7000 d'entre eux de porter les fardeaux, et 8000 de couper le bois sur la montagne.* R. Houna dit : au temps de R. Eléazar b. Azaria, on voulut les rapprocher (leur permettre d'épouser des filles libres). R. Abahou renversait les termes de cette proposition : on voulut d'abord les rapprocher, puis au temps de R. Eléazar, on les écarta, en disant : Qui va purifier la part « de l'autel » ? (Ils étaient figurés par cette expression). Cela prouve que Josué les éloigna. Mais en admettant même cet éloignement, Josué écarta seulement ceux dont la descendance (ou alliance impropre) était entachée d'un défaut ? (Pourquoi donc parler de la « part d'autel », qui semble impliquer un service ?) Or, il ne saurait s'agir du défaut par mélange avec une esclave, car la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende, et pourtant il est dit¹ : qu'en ce cas il y a une amende à payer ? En effet, dit R. Eléazar, Josué les maudit à l'instar du serpent, comme il est dit (Josué, IX, 23) : *Maintenant, soyez maudits* ; et il est dit (ibid. 7) : *Alors les principaux d'Israël dirent à ces Héviens.* Ce n'étaient pas des Hïwites (mais des Amorrhéens) ; seulement, ils avaient agi comme le Hïwa (serpent). Je sais, se dit Josué, ce que l'Éternel a dit de lui (Genèse, II, 7) : *Au jour où tu en mangeras, tu mourras* ; je vais donc agir de ruse avec ces gens, qui en mangeant de l'interdit seront punis, tandis que je conquerrai le pays pour les miens. De même, ils agirent aussi, se disant : Nous savons l'ordre de l'Éternel à Israël (Deutéron. XX, 17) : *Tu extermineras les Héviens, les Emorrhéens, le Pharizi, comme*

1. J., tr. *Kethouboth*, III, 1 (t. VIII, p. 36).

l'Éternel ton Dieu te l'a prescrit ; et il est dit (ibid. VII, 2) : *Tu ne contracteras pas d'alliance avec eux*. Allons les tromper et former alliance avec eux, et le dilemme suivant aura lieu : s'ils nous tuent, ils enfreignent le serment prêté ; s'ils nous admettent, ils transgressent l'ordre divin ; en tous cas, ils seront punis, et ils ne conquerront pas la Palestine. —¹.

2. On appelle *Schtouqi* (muet) celui dont on connaît la mère, non le père ; *Assouf* (trouvé) celui que l'on a recueilli dans la rue, sans connaître ni père ni mère. Aba Saül nommait le muet « l'examiné »².

Par *Bdouqi*, on entend celui après lequel on a examiné (la mère). Le frère de R. Juda b. Zabdi dit³ au nom de Rabbi (pour l'Assouf) : tant qu'un enfant est abandonné dans la rue, il suffit de l'attestation du père ou de la mère (d'un seul) pour affirmer son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, admettant comme valable le double témoignage des parents. Les rabbins de Césarée disent : Il est vrai que pour l'enfant encore placé dans la rue un seul témoin suffit, lorsqu'il ne peut pas encore bouger de place ; mais après que l'enfant peut se déplacer, une erreur est possible, et il faut 2 témoins pour attester son identité, admettant toutefois comme tels son père et sa mère. C'est conforme à ce qu'a dit R. Yanai : au sujet des veaux et ânes qui sautent d'une place à l'autre, il ne suffit pas pour la présomption de possession de les avoir tenus un instant, en raison de leur mobilité (de même ici, à l'égard de l'enfant qui bouge déjà). R. Aba b. R. Hisda dit⁴ : il est 3 personnes dont la déclaration immédiate est reçue (non plus tard), savoir : une sage-femme, la mère d'un enfant délaissé, et celle qui, par son aveu d'impureté, déclare les autres femmes pures. 1. De la sage-femme il est dit (Genèse, XXVIII, 38) : *la sage-femme la prit et attacha sur la main un fil rouge, en disant : celui-ci est sorti le premier*. 2. Pour l'enfant abandonné, comme l'a dit R. Aba, frère de R. Juda b. Zabdi, au nom de Rab : tant que l'enfant est dans la rue, le père ou la mère peuvent attester son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, le père et la mère pouvant servir de témoins. 3. De la femme qui rend ses compagnes pures, il est dit ailleurs⁵ : Lorsque 3 femmes dorment dans un même lit et l'on trouve une tache de sang, elles sont toutes présumées impures (menstruées), à moins que l'une d'elles en s'examinant se reconnaisse impure, et les 2 autres seront pures. Toutefois, ajoute R. Aba, cet examen devra avoir eu lieu dans la journée, pour que les 2 autres femmes restent pures.

3. Tous ceux à qui il est défendu d'entrer dans la communauté d'Israël peuvent s'allier entre eux ; R. Juda le défend. R. Éliézer dit : celui dont

1. Suivent deux passages traduits, l'un au tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, pp. 19-20), l'autre ibid., VIII, 3 (pp. 122-3). 2. De *Schtouqi* il lit *Bdouqi*. Cf. tr. *Kethouboth*, I, 9. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, IX, 1 (fol. 13'). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, t. 16^a ; Rabba sur Genèse, ch. 85. 5. Tr. *Nidda*, IX, 5.

la descendance est certaine peut s'unir à un autre de descendance certaine ¹ ; mais entre celui qui est certain de son origine avec celui qui ignore, ou à l'inverse, ou entre deux personnes d'issue douteuse, l'union est interdite. Or, on nomme douteux celui dont le père est inconnu, l'enfant trouvé, le cuthéen. — ².

4. Lorsqu'un cohen épouse une fille de cohen, il devra s'enquérir sur ses ascendantes jusqu'à la 4^e génération, ce qui porte l'examen sur 8 mères, savoir sa mère et grand'mère maternelle, la mère du père de sa mère et la mère de celle-ci, la mère de son père et la mère de celle-ci, la mère du père de son père et la mère de celle-ci. S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré.

— ³. Selon Rab, l'avis de la Mischnâ est conforme à celui de R. Méir ; selon les autres sages, il suffira d'examiner la famille à laquelle il s'agit de s'allier, puis le mariage pourra avoir lieu. Par qui procède-t-on à cet examen ? Selon R. Hāgai, au nom de R. Oschia, on peut se renseigner même par la voie de ses parentes. Rabbi vit arriver un vieillard qui lui demanda : peut-on faire épouser à un cohen une fille de cette famille ? Oui, répondit Rabbi, et d'après cette déclaration, l'union eut lieu. Rab dit à son fils Hiya : descends d'un échelon pour te marier ⁴. R. Idi dit qu'il est très fréquent de trouver dans les paroles rabbiniques une déduction comme celle-ci : *Si la femme n'est pas déclarée impure, est-il dit (Nombres, V, 28), elle sera pure ; à défaut de preuve, la présomption est maintenue, contrairement au procédé suivi (en fait de relation conjugale) par Juda b. Papos, qui, à la suite d'un simple soupçon, ferma sa porte à sa femme* ⁵. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi ? (Il ne faut pas avoir de scrupules exagérés). Un cohen se présenta à R. Yoḥanan, disant avoir suivi la Mischnâ, et, avant de se marier, s'être enquis sur les ascendantes de sa femme jusqu'à la 4^e génération, ce qui fait 8 ascendants. Si le principe même de la famille, dit R. Yoḥanan, a été entaché, nul ne te le fera savoir (l'enquête ne sert donc pas). — « S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré. » D'où vient que, pour celles-ci, on soit plus sévère qu'à l'égard des Cohanim ? R. Yossé b. R. Aboun répondit : pour l'une et pour l'autre ⁶, c'est une amende imposée au mari, afin de le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

5. Pour un cohen en fonction à l'autel il est inutile de s'enquérir, ni pour un lévite qui est au service officiel du Temple, ni pour un Israélite qui siège à Jérusalem au grand Sanhédrin (cour supérieure de justice).

1. P. ex. un Mamzer avec une descendante des gens voués au culte. 2. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VII, p. 117). 3. En tête est un passage traduit au tr. *Kethouboth*, I, 9 (t. VIII, p. 18). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 73. 5. J., tr. *Sota*, I, 7 (t. VII, p. 236). 6. J., tr. *Kethouboth*, I, 5, fin (t. VIII, p. 14).

De même, dans une famille qui a occupé des fonctions d'administrateur public, ou de préposé à la bienfaisance, les filles sont dignes d'épouser un cohen, sans qu'il soit nécessaire de procéder à une enquête. R. Yossé dit : il faut traiter de même ceux qui se trouvent enregistrés dans les vieilles généalogies de Cippori¹. R. Hanina b. Antigonos attribue le même mérite à ceux qui sont inscrits dans le palais public (strata) du roi.

Il est dit (Deutér. XVII, 15) : *Tu placeras au-dessus de toi un roi*. On connaît ainsi l'institution de la monarchie. D'où connaît-on le principe de l'élection des magistrats, des percepteurs de dons aux pauvres, des greffiers, des licteurs chargés d'appliquer les pénalités ? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Du milieu de tes frères tu placeras un roi sur toi* ; pour chaque fonctionnaire à nommer parmi vous, on devra choisir les hommes issus des meilleures familles. — R. Samuel b. Nahman explique au nom de R. Jonathan ce verset (I Chron. VII, 40) : *Leur dénombrement par généalogie, fait en se rendant à la guerre* ; on entend par là (d'accord avec l'avis de R. Hanina) que le mérite de leur descendance sera pris en compte lors de la guerre. Tel est le motif traditionnel. D'autre part, il y est fait allusion dans le Pentateuque, en ces versets (Deuter. XXIII, 3) : *Il n'entrera pas de Mamzer dans l'assemblée du Seigneur* ; et (ib. 2) : *Nul homme aux organes mutilés ne sera admis* ; après quoi il est dit (ib. 10) : *Lorsque tu marcheras en armes contre tes ennemis, tu te garderas de tout mal* (grâce à ces précautions, tu seras préservé du mal).

6. La fille d'un homme déchu du sacerdoce est à jamais impropre à épouser un cohen ; mais la fille d'un israélite qui a épousé une telle personne devient apte à épouser un cohen ; enfin la fille d'un cohen déchu du sacerdoce qui aurait épousé une fille d'israélite reste aussi impropre à un cohen. R. Juda dit : la fille d'un prosélyte (quoique lui-même marié à une juive) est considérée comme la fille d'un cohen profané².

(7). R. Eliézer b. Jacob dit : la fille d'un simple israélite marié à un prosélyte est apte à épouser un cohen, comme celle d'un prosélyte marié à une fille d'israélite ; mais celle d'un prosélyte marié à une prosélyte est impropre ; fût-ce des prosélytes, ou des affranchis, il y a inaptitude jusqu'à la dixième génération, à moins que la mère soit fille d'Israélite. Selon R. Yossé, même la fille d'un prosélyte marié à un prosélyte peut épouser un cohen.

R. Hamnonna dit au nom de Rab : pour les 3 générations de fille en fille, à l'infini, l'inaptitude persiste. R. Yohanan, au nom de R. Samuel, tire une déduction des mots *en son peuple* (Lévit. XXI, 4, 15) : comme dans l'emploi de

1. Neubauer, p. 194. 2. Elle reste impropre au sacerdoce. V. J., tr. *Bicourim*, I, 5, commenc. (t. III, p. 363).

la première expression, l'interdit s'applique seulement aux hommes, non aux femmes (auxquelles il n'est pas défendu de se rendre impures), la même distinction s'applique à la 2^e expression. La discussion entre les deux préopinants importe au cas où un cohen a épousé une femme répudiée, dont il a un fils ; puis ce fils engendre un fils et une fille. Or, selon Rab, ce fils et sa fille, ou la fille de la fille, ou le fils du fils, tous restent interdits comme profanés ; selon R. Yoḥanan, la fille du fils est interdite, non la fille de la fille. Notre Mischnâ est-elle opposée à l'avis de Rab : « Si l'israélite, est-il dit, qui a épousé la profanée a d'elle une fille, celle-ci reste apte au sacerdoce » ? Non, car il ne s'agit pas d'un interdit dès la naissance. D'autre part, la Mischnâ contredit-elle l'avis de R. Yoḥanan, en disant que, d'après R. Juda, la fille d'un prosélyte égale la fille d'un cohen profanée ? L'avis de R. Juda, fut-il répondu, complète seulement celui du préopinant ; aussi, n'est-il pas dit que la profanée égale la prosélyte, mais à l'inverse. — 4.

7 (8). Si un père déclare son fils *Mamzer*, on ne le croit pas, et lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de sa mère il est *mamzer*, on ne les croit pas. R. Juda dit de les croire.

8 (9). Si un père charge quelqu'un de marier sa fille à un tiers, puis il la marie lui-même à un autre ; ce mariage sera valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le 1^{er}, les deux fiancés enverront un acte de divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser. De même une femme donne à un délégué l'ordre de la marier (par procuration), puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le premier, les 2 fiancés enverront le divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser.

On dit ailleurs ² : celui qui dit que tel enfant est à lui sera cru. Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on croit le père pour donner au fils sa part d'héritage, non si la déclaration lui porte préjudice. Mais, observa R. Yossé, la Mischnâ ne dit-elle pas déjà : « lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de la mère, qu'il est *Mamzer*, on ne les croit pas » ? (Qu'ajoute donc R. Yoḥanan ?) Peut-être a-t-il parlé ainsi dans le sens de R. Juda, qui dit de croire une telle assertion d'un père ; sur quoi R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on le croit au profit du fils, non à son détriment. Ceci aussi, remarqua R. Ḥiskia, a été enseigné (dans une Braïtha), sur ce verset (Deut. XXI, 17) : *Mais il reconnaîtra comme aîné le fils de celle qui est haïe* ; or si un fils est présumé avoir pour père un tel, qui avant son

1. Suivent plusieurs passages traduits : 1^o tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VIII, p. 114) ; 2^o tr. *Biccourim*, I, 5 (t. III, p. 363) ; 3^o tr. *Yebhamoth*, *ibid.* 2. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 8, et J., *ibid.* (f. 16^b).

décès le renie, on ne croit pas ce dernier ; mais si le fils n'est pas présumé être d'un tel, qui à son lit de mort le déclare pour sien, on le croit. Selon une autre version, on admet aussi pour vraie la déclaration contraire du père (défavorable au fils). R. IJiskia, ou R. Zeriqan dit au nom de R. Houna (ij explique en quoi on le croit) : lorsqu'un fils était présumé de la famille d'un tel, en supposant que le père avait affranchi la mère avant de l'épouser, et celui-ci le nie, on le croit. Si, au moment de passer devant les douaniers, le père déclare que c'est son fils, puis (après les avoir quittés) il change et dit que c'est son esclave, on le croit (malgré la contradiction, énoncée pour les droits du fisc sur les esclaves) ; s'il a déclaré d'abord que c'est son esclave, puis que c'est son fils, on ne le croit plus (c'est improbable). Selon un dernier enseignement, on le croit même en ce cas. Il en est ainsi, dit R. Mens, parce que les Cuthéens assujettissent leurs fils au service d'esclave (voilà pourquoi une telle déclaration a pu être vraie). On a enseigné¹ : On croit le père s'il nie un grand fils, non s'il renie un enfant. On appelle grand, dit R. Zeira, celui qui a femme et enfants ; selon R. Abahou au nom de R. Yoħanan, il suffit d'être marié². Cet avis est constaté par une Mischnâ, qui dit : Un prosélyte circoncis, non purifié par le bain légal, qui a des fils et déclare être circoncis, non purifié, sera cru (bien qu'il s'agisse d'un désavantage). On peut le faire baigner même un jour de sabbat. Pourquoi ? Simplement par propreté ; tel est l'avis de R. Juda. Que réplique à cela R. Abahou, qui n'est pas d'avis de le croire ? Il réplique à cela que, selon lui, ce détail du bain n'a pas d'importance (aussi le croit-on).

Notre Mischnâ (§ 8) n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Yoħanan, qui dit³ : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires) ? Non, car on peut répliquer qu'il y a là une gravité spéciale en raison du crime possible d'adultère⁴. R. Yossé b. R. Aboun réfère l'objection à la fin de la Mischnâ : « De même, une femme donne à un délégué l'ordre de la marier, puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier. » Or, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoħanan, qui dit : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? On peut répondre à cela qu'il y a cette distinction à noter qu'il faut éviter la possibilité grave de l'adultère.

9 (10). Si un homme fait un voyage d'outre-mer avec sa femme, et il revient avec femme et enfants, en déclarant que la femme partie avec lui en voyage est bien celle qu'il ramène et dont voici les enfants, il n'a pas besoin de fournir d'autre preuve d'identité, ni pour la femme ni pour les enfants. S'il annonce qu'elle est morte et que ce sont là ses enfants, il est tenu de le prouver pour les enfants, non pour le décès de la mère.

1. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 46b. 2. Sans enfants, on le croit ; non, s'il en a. 3. J., tr. *Guitin*, IV, 1, commenc. (ci-dessus, p. 1). 4. En cas de rupture dou-teuse, suivie d'un autre mariage, ce dernier serait illégal.

10 (11). Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des murs, qu'il présente avec ses enfants, il est tenu de prouver son assertion pour la femme, non pour les enfants. S'il dit qu'elle est morte en laissant les enfants qu'il montre, il est tenu de prouver son assertion pour la femme et pour les enfants.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants d'une compagne (en disant qu'ils sont les siens). R. Aboun le rapporte à la fin (§ 10) de la Mischnâ : « Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des murs qu'il présente avec ses enfants, il devra le prouver etc. » Or, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants de sa compagne.

On a enseigné : si l'homme et la femme viennent d'outre-mer, il dit qu'elle est sa femme, et elle le confirme, on ne tuera pas pour cela un autre homme qui cohabiterait avec elle; mais s'il y a présomption d'union, le crime d'adultère sera passible de mort. Combien de temps faudra-t-il pour constituer la présomption? R. Yona, R. Aba, R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, disent : un espace de 30 jours. On a enseigné ailleurs ¹ : l'enfant trouvé près de la pâte, ayant un morceau en main (soupçonné d'être entaché au contact des femmes menstruées), laissera pourtant la pâte pure, selon l'avis de R. Méir; les autres sages la déclarent impure, car souvent les enfants la touchent. Mais suffit-il d'une présomption pour brûler l'oblation devenue impure par doute? (Il faut donc la déclarer pure). R. Yossé dit au nom de R. Zeira qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lévi : le 1^{er} est d'avis d'appliquer la pénalité de la mort par présomption; le 2^e n'est pas de cet avis. Or, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Zeira, tous s'accordent à appliquer cette pénalité s'il y a présomption; ils discutent pour savoir si de même on brûlera l'oblation : le 1^{er} applique la pénalité de la mort pour la présomption d'union, mais n'est pas d'avis de brûler l'oblation en cas de doute; le 2^e établit l'analogie entre les 2 présomptions. Et d'où sait-on que la présomption suffit à entraîner la peine de mort? R. Samuel, fils de R. Yossé b. Aboun, le déduit de ces mots (Exode, XXI, 15) : *Celui qui frappe son père ou sa mère mourra*; or, ce n'est pas une chose visible à tous qu'un parent a été frappé, c'est une simple présomption, et elle entraîne la peine de mort; de même ici la présomption entraîne cette pénalité. On a enseigné (au sujet de la preuve imposée) : tout en fournissant la preuve pour les grands, on doit la fournir aussi pour les petits. Pourquoi cela? C'est que, dit R. Yona, il est à craindre qu'elle ait été répudiée entre la naissance des grands et celle des petits (ces derniers pourraient être d'un autre).

12 (11). Un homme ne doit pas s'isoler avec 2 femmes (étrangères),

1. Tr. *Taharoth*, III, 8.

mais une femme peut rester seule avec 2 hommes. R. Simon dit : même un homme peut s'isoler avec 2 femmes, lorsqu'une des 2 est sa femme légitime ; il peut même dormir avec elles dans une auberge, parce que sa femme le surveille. Un homme peut s'isoler avec sa mère, ou avec sa fille, même dormir en se trouvant près d'elles. Si le fils ou la fille ont grandi, chacun devra garder ses vêtements en se couchant.

(13). Nul célibataire, homme ou femme, ne devra exercer la profession d'instituteur ¹. R. Eliézer dit : si l'on n'a pas sa femme auprès de soi (même marié), on ne devra pas exercer l'enseignement.

(14). R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de père, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; les autres sages le permettent (ne craignent pas de relations contre nature). Celui qui par profession a affaire aux femmes ne devra pas s'isoler avec elles (de crainte d'inconduite) ; aussi, est-il bon de ne pas enseigner à son fils une telle profession.

R. Méir dit : Il faut toujours tâcher d'apprendre à son fils un métier convenable (ou facile), puis prier Celui qui a en son pouvoir la richesse, car il n'y a pas de métier qui ne puisse laisser l'ouvrier pauvre ou l'enrichir ; ni la pauvreté, ni la richesse ne dépend du métier [tout dépend du mérite de l'ouvrier ²]. R. Simon b. Eleazar dit : As-tu jamais vu un quadrupède sauvage ou un oiseau exercer un métier ? Cependant ils se nourrissent sans souci. Or, les animaux n'ont été créés que pour me servir (pour être utiles aux hommes), et moi j'ai été créé pour servir mon Créateur ; ne serait-il pas juste que je me nourrisse sans souci ? Mais j'ai commis des actes mauvais, et j'ai perdu mon droit à la nourriture. Abba Goryon, habitant de Sidon, dit au nom d'Abba Saul : On ne doit pas apprendre à son fils le métier d'ânier, ou de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. R. Judah dit au nom d'Abba Gorya : La plupart des âniers sont méchants ; les chameliers sont en général d'honnêtes gens ; la plupart des marins sont des hommes pieux. Le meilleur des guérisseurs ira dans l'enfer³, et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek ⁴. R. Nehoraï dit : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Torah, la science dont on mange les fruits dans ce monde-ci, et dont le capital reste entier pour le monde futur. Les autres

1. Par les fréquentes relations avec les mères, il y aurait à craindre des suites fâcheuses. 2. Les mots entre [] manquent au texte jérusalémitte. 3. On parle ici des guérisseurs qui ne savent rien, dit le D' Rabbînowicz (Législation, I, 425), et qui spéculent sur la vie de leurs semblables. 4. Symbole de la cruauté. Dans la pensée de R. Juda, le métier de tuer les animaux rend cruel.

métiers ne sont pas aussi bons ; on devient malade ou vieux, ou en ayant d'autres maux, on ne peut pas travailler, on meurt de faim. Mais la Torah met l'homme en sa jeunesse à l'abri de tout mal, et donne de l'espoir pour la vieillesse. Or, de la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces*. De la vieillesse il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse*. De même il est dit du patriarche Abraham (Genèse, XXIV, 1) : *Abraham étant âgé, Dieu le bénit en tout*. Nous trouvons que notre ancêtre Abraham accomplit toute la Loi avant qu'elle fût promulguée, comme il est dit (Ibid., XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, qu'il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois*.

R. Abin dit : c'est vrai qu'une femme peut rester seule avec 2 hommes s'ils sont de tenue modeste, non avec des débauchés, fussent-ils cent. On a enseigné¹ : un enfant d'un jour qui meurt est tenu comme un véritable enfant pour le deuil de son père, de sa mère et de tous ses parents ; et n'eût-il pas vécu un jour, dès que la tête et la majeure partie du corps ont été au monde un instant vivantes, ce n'est pas un avorton. On l'emportera dans les bras (sans bière) pour l'enterrer, par une femme et 2 hommes (sans craindre l'effet d'une telle réunion). Aba Saül dit : les obsèques pourront se faire aussi par un homme et 2 femmes. Il est logique que R. Simon (de notre Mischnâ) adopte l'avis d'Aba Saül, non que celui-ci adopte l'avis de R. Simon, car on ne suppose pas de mauvais penchant s'exerçant au cimetière. — R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoḥai explique² ce verset (Deut. XIII, 6) : *Quand ton frère, fils de ta mère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme aimée, voudra te séduire en secret*, on pourra être *en secret* (isolé) avec sa mère ou sa fille. « Un homme peut s'isoler avec sa mère », et demeurer avec elle ; « même dormir en se trouvant près d'elle ». R. Ḥalafta b. Saül a enseigné : la fille peut rester près du père jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour ; le fils près de la mère, jusqu'à 9 ans et un jour. Passé cet âge, « chacun gardera ses vêtements en se couchant ». On a enseigné³ : Si 2 hommes sont couchés dans un lit, chacun pourra, après s'être couvert réciter le *schema*. Avec son fils ou sa fille tout jeunes, il est permis de dormir. On a enseigné là (à Babylone) que cette lecture est aussi permise à un mari et sa femme couchés ensemble. C'est un point douteux, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eléazar (on ne sait si, en raison de l'habitude des époux d'être ensemble, ils seraient distraits de la pensée religieuse, ou non).

« Nul célibataire ne devra être instituteur ». On a enseigné que R. Eléazar dit : même l'homme marié ayant des enfants, qui ne les a pas auprès de lui, ne devra pas exercer cette profession. Aussi, dit R. Judan b. R. Ismaël, un professeur agit ainsi (pour donner ses leçons, il attendit le retour de sa femme

1. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. Par la juxtaposition des termes. Cf. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 225). 3. B., tr. *Berakhoth*, f. 24.

absente). « R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de père, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; d'autres sages le permettent ». On comprend les scrupules de R. Juda ; pourquoi les sages le permettent-ils ? Loin de nous de soupçonner Israël de se livrer à des relations contre nature. Pourquoi alors interdire au célibataire d'être instituteur ? On craint, non pour le petit garçon, mais pour la mère, ou la sœur, qui l'amène. — « On n'enseignera pas à son fils une profession qui met en rapport avec les femmes ». Il est dit¹ de ne lui apprendre ni le métier d'anier ni de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. Abba Gorion habitant de Sidon l'a dit au nom d'Abba Saül : la plupart des âniers sont impies, la plupart des chameliers sont d'honnêtes gens ; la plupart des marins sont pieux ; la plupart des bâtards sont rusés². La plupart des esclaves sont beaux ; la plupart des fils de grandes familles sont modestes. La plupart des fils ressemblent aux frères de la mère³. « Le meilleur des guérisseurs ira en enfer, et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek », R. Simon b. Yohaï dit : comme il faut écraser la tête du meilleur serpent, la meilleure femme aime la sorcellerie. Heureux qui accomplit la volonté du Seigneur ! De toutes façons, dit Méir, l'homme peut se nourrir (n'importe comment). Heureux qui voit son père adonné à une profession avantageuse, et malheureux celui qui le voit adonné à une profession fâcheuse !

« Il faut toujours tâcher, dit R. Méir, d'apprendre à son fils un métier convenable ». Que faire pour cela ? Lui enseigner un métier facile, puis « prier celui qui a la richesse, car il n'y a pas de métier qui comporte richesse ou pauvreté : tout dépend du mérite de l'ouvrier⁴ ». R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Méir : as-tu jamais vu un lion porte-faix, ou sécheur de fruits, ou un renard boutiquier, ou un loup marchand de poteries ; ils se nourrissent sans souci. Ils n'ont été créés que pour me servir, et j'ai été créé pour servir mon créateur. Or, par à-fortiori, si ces créatures faites pour me servir se nourrissent sans souci, à plus forte raison y arriverai-je, moi qui suis créé pour servir Dieu. Pourquoi donc ai-je du mal à me nourrir ? « J'ai commis des actes fâcheux, j'ai perdu mon droit à la nourriture. »

« R. Nehoraï dit⁵ : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Tora » ; tout métier ne sert à l'homme qu'aux jours de sa jeunesse, pendant sa force ; si l'on tombe malade, ou vieux, ou si l'on a d'autres maux, on ne peut plus travailler, on meurt de faim. Mais la Tora l'honore et le préserve de tout mal en sa jeunesse, et lui donne de l'espoir en sa vieillesse. De la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces, etc.* De la vieillesse, il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse, ils seront fertiles et*

1. Tr. *Sofrim*, XV, 10. 2. Ou violents. V. Schuhl, *Sentences*, p. 438. 3. V. B., tr. *Bava qama*, I. 110a. 4. Cf. *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 19. 5. Tossetta à ce tr., ch. 5.

verdoyants. Ainsi, l'on trouve que le patriarche Abraham observa toute la Tôra avant sa promulgation¹, comme il est dit (Genèse, XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois*. De plus, Dieu l'a agrandi et béni dans sa jeunesse, en lui fixant un bon avenir et de l'espoir en sa vieillesse. De sa jeunesse, il est dit (ib. XIII, 2) : *Abraham était très riche en bétail, en argent, en or*. De sa vieillesse, il est dit (ib. XXIV, 1) : *Abraham devint vieux et avancé en âge; l'Éternel avait béni Abraham en tout*. R. Hiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab² : on ne doit pas habiter une localité privée de médecin, ou de bain, ou d'un tribunal correctionnel. R. Yossé b. R. Aboun dit aussi de ne pas habiter une ville où il n'y a pas de jardin à légumes. R. Hiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab : l'homme sera un jour tenu de rendre compte pour n'avoir pas mangé de ce que l'œil a vu (se priver des consommations permises est un tort). Par respect pour cette tradition, R. Eléazar avait soin de réunir de la menue monnaie, pour manger de chaque objet au moins un spécimen par an.

1. Rabba à Genèse, ch. 64 et 95. 2. V. Schuhl, *Sentences*, etc., p. 301, avec les passages parallèles qu'il cite.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

T. VIII, p. 270. A titre de remarque au traité *Sota*, II, 4 (3) fin (t. VII, p. 249), une longue explication de Maïmonide sur la composition de l'encre a été signalée, d'après son commentaire sur la Mischnâ, où le terme encre est traduit par חֶבֶר. Il est curieux d'observer qu'au tr. *Guitin*, II, 3, le même ingrédient est traduit selon Maïmoni par כֶּרֶמֶר.

T. IX, p. 55, milieu. Au tr. *Guitin*, VII, 6, commencement, l'avis explicatif de R. Simon b. Lakisch est donné en termes erronés dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie. Ce texte est corrigé d'après Raschba (R. Salomon b. Abraham b. Adereth) et rectifié dans l'édition de Jitomir, comme l'explique en note à cette édition le commentaire *Mareh Panim*. D'autre part, l'une des notes marginales de Menahem de Lonzano (éditées par M. Buber dans le recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325), aboutit à la même correction.

P. 248 (avec renvoi au tr. *Kethouboth*, t. VIII, p. 98) : « Beth-Schean ». Nous avons omis de dire que ce nom est l'équivalent araméen de Scythopolis. V. Schürer, *Geschichte d. Jüdischen Volkes* (2^e éd., 1886), t. II, p. 37, avec les auteurs qu'il cite.

TABLES DES MATIÈRES

- ABRÉGÉ.** V. texte.
ABSTÈME. V. Nazir.
ACQUISITION, ou faculté de possession, 39, 58-9, 216, 226-9, 258-9. Mode du mariage, 193; — du bétail, 222-3.
ACTE annulé, quand : 1, 2, 29, 36, 67, 72; d'affranchissement, 7, 74, 219; chauve, signé au dos, 67 et n.; imposé par force, 81.
ADOLESCENCE de la fille esclave provoque sa mise en liberté, 206-8.
AFFRANCHISSEMENT. V. esclave.
ALIMENTS dus à la femme par le mari, 181.
ALLAITEMENT d'un enfant, durée légale, 55.
AMÉLIORATION du sol, revient au 1^{er} possesseur, 20.
ANGLES de la barbe, défense de les détruire, 235.
ANNÉE lunaire ou solaire, 94.
ANNULATION des vœux par un sage (homme compétent), 132-3, ou ceux de l'esclave par son maître, 182.
APPELLATIONS. V. corruption.
APPRENTISSAGE, règles à ce sujet, 32.
APHORISMES de morale, 286-9.
ATTESTATIONS et signatures, 68-9, 78-9, 80, 216, en fait de Naziréat, 174, — de naissance, 281-4.
ARGENT donné à la femme pour l'épouser, 193, 200-1, 227, valeur de ce terme, 217, 242-3, 249.
ASPERSION du sang des sacrifices, 32-3, 45, du Nazir purifié par l'eau lustrale, 151.
ASSARION, ou as, monnaie romaine, 193, 201.
AVERTISSEMENT indispensable pour constituer le délit, 137, 144, 149, 176.
AVORTON, a la forme d'une fève, 162.
BABYLONIEN, savant secondaire mal vu, 138.
BATARD, enfant issu d'union illégitime, 271-5, 284.
BÉNÉDICTION sacerdotale, 32-3; après le repas, 136.
BIENFAITS. V. vie future.
BIENS meubles, manière de les acquérir, 230-2.
BLESSURE. V. coups.
CADAVRE, la plus grave des impuretés, 150-1, 157, 161-6, 185.
CAPTIVITÉ. V. esclave.
CÉRÉMONIAL final mettant fin au Naziréat, 148.
CHAIRS permises à la consommation, et interdites, 140-2, 149.
CHARPENTE volée, montant seul payable, 26-7.
CIMETIÈRE. V. impureté.
COHABITATION, mode valable du mariage, 193-4.
COHEN; préséance, 31-2, privilège de l'oblation, etc., 68, 154; ne peut épouser la répudiée, 75; il doit toujours être pur, 114, 178, 236.
COMPUT juif et étranger, 63.
COMBUSTION des cheveux du Nazir, 153-4.
CONSÉCRATION d'objets au culte, 16, 128, 237-8; d'une femme en mariage, 239, 241.
CONSOMMATIONS interdites, 140-2, 254.
CONTRAT de vente, formule, 11; — de mariage, 193-5, 198, 227, de dette, 131, de délibération d'un esclave, 219.
CORRUPTION de termes entraînant Naziréat, 84-6, 89.

- COUPS** pouvant entraîner la mort, 189, 190-2.
- COUR**, mesure d'espace (= 300 saas), 263, 267.
- DÉCHAUSSEMENT**, symbole antique d'acquisition, 226.
- DÉFAUT** survenu à l'animal destiné au sacrifice, cause de nullité de la consécration, 130.
- DEGRÉS** divers d'impureté, 170-1.
- DÉLÉGUÉ**. V. Messenger.
- DEMANDEUR** tenu de prouver son dire, 56, 121.
- DÉNOMINATIONS**. V. corruptions.
- DISTANCE** proche, ou éloignée, 61-2.
- DÉPÔT** confié; suites légales, 120-1, garde, 225, 244.
- DÉPOUILLE** mortelle, très réduite après une longue sépulture, 164.
- DIME** des animaux, mode de désignation, 133-5.
- DIVORCE**, 1-83; conditionnel, 51-4, 70-3, 258; formule, 55-8, 67-9, 73-6; valable, 198; pour doute d'union, 270.
- DOMMAGE**, question de responsabilité, 24-5.
- DON**, n'est pas garanti par l'hypothèque, 21, 131, d'un condamné 41, ou d'un mourant, 42, de sacrifice, 178, pas de suite légale, 218.
- DOUTE** sur les engagements pris, 132 et s., ou sur l'impureté causant la rupture du Naziréat, 173, ou sur un mariage promis, 266-9.
- EAU**. V. puits.
- ECHANGE**, formule valable, 96-7, 129, 230-1.
- ENFANT**, ses obsèques, 288. V. allaitement.
- ENCHÉRIR** est un acte blâmable, 255.
- ESCLAVE**, 1-12, 200-222, son état en cas de rachat, 6, 7, 10, 11, hypothèque, 6; ses enfants, 3, valeur du mariage, 9, 203, 275, ses vœux annulés par son maître, 182-4, conditions de sa libération, 203-9, 222; oreille percée s'il refuse de quitter le maître après 6 ans, 214-6, considéré comme immeuble, 217-9, 226.
- ESTIMATION**, formule valable, 97.
- EXÉGÈSE**, détourne parfois les versets de leur sens, 5, 130, 192, 203, 207, 236-9, 278.
- EXPLICATION** doctrinale, parfois opposée au texte biblique, 215.
- FAMILLES** composant le retour de l'exil de Babel, 276.
- FEMME**; possède ses effets propres, 5; quand peut-elle vendre, 30, 59, et où acquérir, 62, degrés interdits d'union, 64, répudiée pour défaut de tenue, 82, ses vœux annulés, 182-4 possède avec le mari, 220; dispensée des devoirs à temps fixe, 233, adopte l'état civil du mari, 259. V. aussi mariage.
- FILLE**, peut être cédée ou mariée par le père, 214, 241-2.
- FILS**, ses devoirs envers le père, 233.
- FORMULES** de Naziréat, 97-137, d'échange, 96-7, 129.
- GABAONITES**, leur dureté, 278-9.
- GANGRÈNE**, danger mortel, 191.
- GARANTIE** du douaire par les immeubles du mari, 131, d'une dette, 264-5.
- GARDIEN**. V. responsabilité.
- GÉNÉALOGIE** d'un cohen, influe sur l'union, 282-3.
- GÉNÉRALITÉS** opposées au détail, importantes pour les déductions à tirer de là, 139, 145, 215.
- GONORRHÉE**, conviction de cette maladie, 189.
- GRAND-PRÊTRE**, sa conduite sera plus sévère encore que celle du Cohen et du Nazir, 160.
- GREC**, actes ou signatures en cette langue, 79.
- GUITTIN**. V. Divorce.
- HARMONIE** entre les hommes, la cultiver, 34.
- HÉRITAGE** paternel à répartir, 225, 263-4.

- HOLOCAUSTE**, caractères de ce sacrifice, 257.
- HONNEURS** suprêmes à rendre aux morts, 159.
- HYPOTHÈQUES** diverses, ordre de priorité, 17-22, 75.
- ILLÉGITIMITÉ** des enfants nés d'un mariage conclu indûment 2, 271-5, 284.
- IMPURETÉ** rompt le Naziréat, 111 et s., 150, 185-9.
- INITIALE**, suffit pour signer, 81.
- INSTITUTEUR** devra être marié, 238.
- INTÉRÊT** d'utilité publique, 2.
- INTERPRÉTATION** midraschique, n'est pas un article de loi, 162, des particules, 241.
- JEU** de mots. V. Exégèse.
- JUBILÉ**, limite de temps après laquelle tout bien retourne au vendeur, 202, 207-8, 216, 258.
- KEWI**, animal douteux, peut être l'antilope, 137.
- KIDDOUSCHIN**. V. Mariage.
- LABAN**, a 2 fois trompé Jacob, 183.
- LANIÈRE**. V. Pénalité.
- LEGS** verbal, valeur juridique, 228.
- LENTILLE**, mesure comparative du minimum d'impureté, 163.
- LÉGALISATION** d'acte par tribunal, 79.
- LÉPREUX**, analogie avec le Nazir, 10, 447, 477.
- LÉVIRAT**, 64, 203, 260, effet légal sur l'héritage, 225.
- LÉVITE** doit observer les lois de pureté, 140.
- LIBÉRATION** des vœux. V. Naziréat. — de l'esclave. V. Esclave.
- LIVRES** et rouleaux sacrés rachetés, 10, 12.
- LONG**, mesure de capacité pour les liquides, 138, 144, 165.
- MARI**, doit entretenir la femme, ou divorcer, 81.
- MARIAGE** de l'esclave, 9, 10; interdit aux demi-fêtes, 10, procédure, 193-255, cas de nullité, 244, 250-4, 261; formules de consécration, 244-6, 261; contesté, 262, 284, conditionnel, 260-6, douteux, 266-9.
- MEMBRE** détaché d'un corps, ne rend pas impur, 165.
- MENSTRUE**, comparaison avec la gonorrhée, 189.
- MESSAGER**, son rôle comme délégué, 1-44, 230, 240, 248, 256, 284.
- MINEUR**, assisté par le tuteur, 23, 35, 37, sa responsabilité, 24; épouse, elle a l'état civil du mari, 26-7, mariée par le père, 241.
- MONNAIE**, multiples et divisions de l'unité, 199, 201.
- MONARCHIE**, origine de cette institution, 283.
- MORT** abandonné, devoir pieux de l'enterrer, 157-8; parfois à déplacer, 187 et s.
- MUET**, valeur de ses ordres par écrit ou signes, 45-8.
- NAZIR**, qui s'abstient de boire du vin et de se raser, 84-192, limite du temps, 91 et s., formules d'engagement, 97-137, périodicité, 106 et s., sacrifice final, 152 et s., l'impureté cause la rupture, 185.
- NOAHIDE**, païen soumis à certaines lois de morale, 166.
- NOURRITURE**. V. Aliments.
- OBLATION**, part de la race sacerdotale, 63, 259.
- ŒSOPHAGE**; troué, on ne peut plus vivre, 165.
- OFFRANDE**. V. Sacrifice.
- OISEAUX** offerts par le Nazir, 87, 127, 178, en couvrir le sang répandu, 215.
- OLIVE**, mesure comparative du minimum entraînant le délit, 138, 141.
- OREILLE** de l'esclave percée, 214-6.
- OURIM** et **Toumim**, oracle, 277.
- PAÏENS**, valeur de leur engagement, 182, soumis à certaines lois, 195-7.
- PÉNALITÉ** de la lanière, 120, 172, 176; — capitale, sortes diverses, 17-8.
- PÈRE**, devoirs envers le fils, 233, 287. marie sa fille, 242.

- PERSÉCUTION** en Judée, 29.
- POSSESSION** vaut droit, 31 ; conséquence de l'habitation, 62 ; mode d'acquisition, 216-9.
- POUTRE**. V. Charpente.
- PRÉCEPTES** religieux, leur accomplissement, 237.
- PRÊT** nié par le débiteur, procédure, 10, 22.
- PRÉCIPUT**, quand il est prélevé par le fils aîné. 263-4.
- PRISONNIER**. V. Rachat.
- PROCÉDÉ** d'annulation d'acte, 2, 3.
- PROFESSION** à choisir, 288.
- PROMESSE** de consécration vaut don profane, 257.
- PROSÉLYTES**, leur rôle en Israël, 272-5, 277.
- PROUTA**, la plus petite des monnaies usitées, 193, 249.
- PUBERTÉ**. V. Adolescence.
- PUITS** pour arroser les terres, 33.
- PURIFICATION**, à l'issue de la période d'abstinence. V. Nazir.
- QUALITÉS** généreuses d'Israël, 279.
- RACHAT** d'esclaves, 6, de prisonniers, 10, 12.
- RASER** (se), acte défendu au Nazir, durant la période d'abstinence, 88 et s. ; parfois prescrit, 147, 151, 172.
- RÈGLES** d'ordre rabbinique (non légales), 31.
- RÈGNE**. V. Comput.
- REGRET** d'un vœu exprimé même indirectement, 135.
- RELATIONS** inconvenantes, 68.
- REPTILE**, est une impureté communicative, 162.
- RÉPUDIATION** ; a pour suite la défense aux époux de s'unir à nouveau, 12, 14.
- RESPONSABILITÉ** de l'acquisition faite, depuis quand, 223, du gardien d'un dépôt, 225, d'une action, 243, d'une dette d'autrui, ou garantie, 264.
- SACRIFICE** rendu impropre, perdu, 26, 32, même tardif il effectue le pardon, 27-8, de Naziréat. V. Nazir ; consiste parfois en offrande de farine, 100, 109, pacifique, 123, volontaire, 178.
- SAVANT** (compétent), annule les vœux inconsidérés, 132-3.
- SELA** ou demi-sicle, 132, 245-6.
- SERMENT** déferé, quand, 5, 121.
- SICLE** (ou 1/2 sela), quelle est sa valeur, 217, 245.
- SICARICON**, droit de revendication sur les biens des sicaires, 28-9.
- SIGNATURES** d'attestation, procédure, 78-9, 80.
- SOL**, servant à garantir les dettes, 17 ; palestinien, ne pas l'aliéner, 16, préceptes y relatifs, 236.
- SOURD-MUET**, quel est son droit, 30-2, 219, 245.
- STÉRILITÉ** évidente, motif de divorce, 14.
- SUPPLICIÉ**, détaché du gibet et enterré avant la nuit, 280.
- TÉMOINS**, leur rôle dans l'attestation des actes, 68-9, 78-9.
- TERRE-SAINTE** conquise et partagée, 159.
- TEXTE** talmudique abrégé, 84 et s.
- TOMBES** des rois et prophètes, 188.
- TRADITION** sinaïtique remontant à Moïse, 169, 215.
- TROUVAILLE** faite par l'esclave, 220.
- TUTEUR**, fonction et responsabilité, 23-4.
- UNION**. V. Mariage. — Contre nature, 197, 287.
- USUFRUIT** des biens de la femme par le mari, 131.
- UTILITÉ** publique, règles de cet ordre, 2, 10, 14, 20.
- VENTE**. V. Acquisitions.
- VERSETS** bibliques détournés de leur sens. V. Exégèse.
- VEUVE**, droit à la nourriture sur les biens du défunt, 22, lévirat, 203.
- VIE** future, récompense des bonnes œuvres d'ici-bas, 237.
- VIN**, boisson interdite au Nazir. V. Nazir. — des païens, 276.
- VŒU**, annulé par le mari ou un savant, 13, 119, 122. 132-3. V. Nazir.

CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE

- Genèse, II, 7, p. 163, 280
— 24, p. 196.
VI, 3, p. 164.
IX, 6, p. 196.
XIII, 17, p. 217 — 2, p. 290.
XVII, 11, p. 234.
XXI, 15, p. 286.
XXIII, 8, p. 217.
XXIV, 1, p. 288, 290.
XXVII, 5, p. 288, 290.
XXVIII, 22, p. 291.
XXXI, 21, p. 183.
XLIV, 8, p. 29.
Exode, XII, 6, p. 239 — 21, p. 224 — 23, p. 215 — 44, p. 7.
XIII, 13, p. 233-4, 254.
XX, 3, p. 215 — 20, p. 279 — 21, p. 163.
XXI, 4, p. 204 — 5, p. 216 — 6, p. 8, 214-5, 248 — 8, p. 212 — 10, p. 190, 193, 259 — 11, p. 193, 199, 204, 208 — 13, p. 190 — 21, p. 259 n. — 22, p. 191 — 26, p. 7 n. — 35, p. 15.
XXII, 3, p. 226 — 5, p. 16 — 6, p. 200 — 8, p. 209 — 15, 16, p. 217 — 30, p. 140.
XXXIV, 7, p. 238.
Lévit. II, 5, p. 128 — 15, p. 130.
III, 17, p. 140.
IV, 28, p. 124.
V, 21, p. 23 — 23, p. 226 — 26, p. 200.
VII, 23, p. 140 — 26, p. 140.
IX, 2, p. 132.
X, 9, p. 144 n.
XI, 11, p. 143.
XII, 2, p. 224 n. — 3, p. 233.
XIII, 3, p. 189 — 42, p. 236.
XIV, 2, p. 155 — 8, 9, p. 215 — 35, p. 216.
XV, 30, p. 83 — 33, p. 189.
XVII, 13, p. 215 — 15, p. 142.
XVIII, 6, p. 196.
XIX, 27, p. 180 — 20, p. 203-4.
XX, 25, p. 142.
XXI, 1, p. 236 — 14, p. 72 n. — 11, p. 157 — 4, 15, p. 283.
XXII, 1, p. 130 — 4, p. 182 — 15, p. 227.
XXV, 2, p. 205 — 10, p. 219, 240 — 26, p. 207 — 27, p. 15, 214 — 35, p. 205 — 40, p. 195 — 41, p. 204 n., 215 — 46, p. 216 — 48-9, p. 207 — 50, p. 205, 208 — 51-2, p. 206 — 53, p. 215 — 54, p. 216 — 59, p. 207.
XXVII, 2, p. 119 — 10, p. 97, 129 — 18, p. 208 — 19, p. 232 — 32, p. 134, 230.
Nombres, I, 4, p. 240.
V, 28, p. 282.
VI, 2, p. 84, 98, 119, 182 — 3, p. 140, 144 — 4, 5, p. 138-9 — 4, p. 177 — 5, p. 92, 146, 169 — 8, p. 138, 150 — 9, p. 146, 175 — 10, p. 87 — 11, p. 94, 182 — 12, p. 92, 112, 119, 150 — 13, p. 112, 154 — 14, p. 128 — 17, p. 153 — 18, p. 180, — 19, p. 123 — 20, p. 125, 170 — 21, p. 91, 105 — 27, p. 33.
XI, 32, p. 127.
XII, 12, p. 169.
XIX, 2, p. 25 n. — 16, p. 167 — 18, p. 163.
XXI, 6, 7, p. 113 — 13, p. 59.
XXX, 3, p. 84, 183 — 9, p. 123-5 — 13, p. 120 — 14, p. 240.
XXXII, 29, p. 263.
XXXIV, 13, p. 264.
Deutéron, IV, 8, p. 233 — 9, p. 234.
VII, 2, p. 281 — 12, p. 279.
XI, 19, p. 233-4 — 21, p. 234.
XII, 23, p. 139, 160.
XIII, 6, p. 288 — 17, p. 279.
XIV, 12, p. 235 — 11, p. 87 — 21, p. 139.
XV, 12, p. 204-5 — 16, p. 216 — 17, 18, p. 213, 216.
XVII, 15, p. 283.
XX, 17, p. 280.
XXI, 4, p. 254 — 13, p. 92 — 17, p. 284 — 23, p. 157, 280.
XXII, 13, p. 193 — 22, p. 193.

986 LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

- XXIII, 1, p. 273 — 3, p. 272 — 2, 3, 10, p. 283.
 XXIV, 1, p. 35, 58, 82, 204, 215 — 2, p. 70 — 3, p. 83, 193, 204, 274 — 4, p. 197, 202, 272 n. — 11, p. 18.
 XXV, 4, p. 260 — 5, p. 202 — 6, p. 193.
 XXVI, 6, p. 143.
 XXX, 19, p. 232-4.
 XXXI, 9, p. 32.
 XXXII, 4, p. 220.
 Josué, IK, 23, p. 220, — 27, p. 278.
 Juges, III, 8, p. 183.
 XIII, 4, p. 91 — 5, p. 192.
 I Sam., I, 11, p. 192.
 II, 9, p. 238.
 XVII, 2, p. 192.
 II Sam., III, 29, p. 234.
 VI, 23, p. 279.
 XVII, 19, p. 203.
 XXI, 1, 2, p. 278 — 3, 4, 6, 8, 9, 10, p. 279, 280.
 I Rois, XII, 16, p. 234.
 II Rois, XXV, 38, p. 235.
 Isaïe, V, 14, p. 227.
 VII, 26, p. 192.
 IX, 17, p. 192.
 XL, 31, p. 288-9.
 XLV, 18, p. 9.
 LXV, 8, p. 95.
 Jérémie, II, 30, p. 5.
 XXXI, 21, p. 277.
 XXXII, 10, p. 216 — 11, p. 67.
 Ezéchiel, XXXVI, 25, p. 276.
 XXXIX, 17, p. 87.
 XLIV, 12, p. 118.
 XLVIII, 19, p. 279.
 Osée, V, 5, p. 235.
 Michée, VII, 18, p. 239.
 Sophonie, II, 3, p. 278.
 Zacharie, IX, 6, p. 276.
 Malakhi, II, 13, p. 28 — 16, p. 197.
 Psaume I, 1, p. 237.
 XXIV, 1, p. 231.
 XXXVII, 13, p. 234.
 LVII, 3, p. 279.
 LXII, 13, p. 238.
 LXVIII, 7, p. 272.
 LXXXV, 3, p. 239.
 XC, 16, p. 234.
 XCI, 9, p. 288-9.
 CXII, 234.
 CXIX, 1, 3, p. 237.
 Proverbes, VIII, 6, p. 238 — 21, p. 238.
 XIV, 30, p. 163.
 XXVII, 22, p. 203.
 Job, VI, 14, p. 255.
 IX, 7, p. 86.
 XXXIII, 29, p. 239.
 XXXIV, 23, 24, p. 237.
 Ruth, IV, 7, p. 225.
 Ecclés., IV, 9, p. 66 — 12, p. 236, 239.
 VII, 15, p. 158.
 X, 3, 237.
 Daniel, IV, 30, p. 86.
 Ezra, II, 58, p. 278 — 62, 63, p. 276.
 VI, 21, p. 277.
 VII, 61, p. 278.
 VIII, 20, p. 276.
 XI, 21, p. 279.
 Néhémie, I, 11, p. 276.
 VII, 61, p. 276.
 I Chron., VII, 40, p. 283.
 II Chron., II, 16, p. 280.
 XXIV, 24, p. 235.
 XXVI, 20, p. 234.
 XXXV, 23, p. 235.

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

- | | | | |
|--|---|---|---|
| Aba, 4, 20, 22, 26, 41, 61, 67, 69, 70, 103, 113, 120, 123, 136, 222-3, 227-9, 230-2, 240, 257, 262-3, 266, 273, 281, 286. | — b. Cohen, 188, 241. | Abahou, 6, 7, 14, 42, 48, 56, 78, 81, 95, 102, 105, 111, 119, 132, 142-3, 183, 191-3, 195, 197, 207, 217, 222, 238-9, 244-5, 256-9, 261-3, 272, 280, 284-6. | Aba b. Nathan, 164. |
| — b. Hana, 118. | — b. Ada, 12, 145. | Aba Gorion, 287-9. | — b. Zabda, 86, 274. |
| — b. Hammona, 62, 75. | — b. Hisda, 281. | Aba-Mare, 47, 181, 225, 286. | — b. Zimna, 280. |
| — Saül, 8, 23-4, 287-8. | — b. Hiya, 221. | | Abaye b. Benja-
mia, 32. |
| | — b. Houna, 56, 254. | | Abin, 4, 20, 27, 33, 37, 41-2, 46, 53, 55, 62, 89, 115, 160, 184, 225-6, 228, 271, 282. |
| | — b. Mamal, 15, 47, 141, 146, 8, 214, 226, 239, 248, 265. | | Abdima, 229. |
| | — b. Papi, 15. | | |

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS 207

Abimé b. Toubi, 183.	— Zoma, 173-4, 179.	Gorion, 28.	119, 130, 136,
Aboun, 28, 146, 190, 200, 210, 219, 226, 237, 244, 255, 261.	Berakhia, 272, 274.	Hagai, 36, 40, 57, 80, 109, 131, 166, 223, 245, 247, 255, 262, 282.	180, 164, 177, 197-9, 201-3, 206, 221, 236, 249, 250, 256, 260, 266, 272, 282, 286,
— b. Cahana, 51.	Bivi, 252, 274.	Halaita b. Saül, 288.	— b. Aha, 32, 55,
— b. Hiya, 4, 88-9, 106, 116, 123, 171, 240, 287.	Bivon, 30.	Hama, 129, 269.	103, 142, 205,
Abrahim, 288, 290.	— b. Hiya, 88.	-b. Hanina, 12, 274.	209, 211, 250,
Absalom, 90.	Booz, 227.	— b. Ouqba, 22.	257, 274.
Ada b. Ahva, 62, 75, 156, 231.	Burqui, 262.	Hamnona, 27, 74, 79, 171, 231, 235, 241, 283.	— b. Asché, 60, 81,
Adam, 164.	Cahana, 73-115, 200	Hananias, 43, 71, 77, 197.	• 269.
Aba, 30, 32, 60, 69, 73-4, 127-9, 130, 132, 137, 183, 197.	Couschan (surm. de Laban), 183.	Hanina, 9, 26, 27, 30, 32, 37, 42-3, 60, 127-9, 142, 144, 162, 175, 196-9, 260, 262, 274.	— b. Gamda, 157.
Aissa, 17, 27.	David, 260, 278-9.	-b. Antigonos, 283.	— b. Joseph, 146,
Akiba, 17, 18, 59, 65, 68, 70-2, 82-3, 93, 114, 125, 128, 144, 151, 159, 170, 188, 203-4, 207, 214, 233, 237, 241.	Doso, 5.	— b. Gamaliel, 68-9, 263.	247.
Ame, 27, 130, 147, 163, 212-4, 222-4.	Doustai b. Yanai, 78.	— b. Hillel, 263.	— b. Hiya, 34.
Aphas, 265.	Eléazar, 12, 13, 17, 22, 27, 28-9, 40-1, 46, 57, 61-2, 64-5, 70, 74-5, 80, 88, 104, 110-3, 120, 125, 147-8, 166, 186, 190, 195-8, 217, 221-3, 225-6, 228, 230, 235, 238-9, 240, 246, 250-4, 259, 264, 278, 288, 290.	Hatbo, 109, 162.	Houlda, 188.
Aquila, 203.	— b. Azariah, 70, 144-6, 166, 280.	Hélène, 116.	Idi, 67, 282.
Arouma, 44.	— b. Jacob, 139, 215, 283.	Hilfa, 201.	Ila ou Ili, 3, 5, 6,
Assé, 36, 225, 241, 269.	— b. Simon, 203.	Hillel, 5, 9, 53, 62, 65-6, 82, 86, 94, 97-8, 116-7, 128, 131-7, 156, 193, 199, 200-1, 240.	7, 15, 19, 30, 50,
Bar-Piqah, 186.	— b. Tadaï, 52.	— b. Wallis, 44.	89, 113, 121,
Bar-Qapara, 86, 275, 92, 108, 132, 163.	— b. Yossé, 15, 142, 172.	Hinena, 91, 101, 111, 156, 197, 200, 206.	445-6, 448-9, 452,
Bar-Trouma, 233-4.	— b. Zadoq, 127.	Hisda, 33, 43-4, 81, 102, 149, 187-8, 223, 228-9.	174, 191, 206,
Ben-Azai, 237.	Eliézer, 71, 111, 115-6, 131, 130, 152, 155-6, 158, 160, 169, 170, 185, 232, 230, 236, 275, 281, 287.	Hiskia, 6, 30, 37, 62, 81, 125, 129, 131, 145, 162, 194, 223, 231, 252, 274, 278, 284-5, 290.	245-6, 257-9, 262.
B. Betheria, 30, 32.	Ephron, 217.	Hiya, 10, 15, 20-2, 45-6, 51, 60, 65-6, 81, 85, 101, 105, 108, 110, 116,	— Ha-Yoroch, 61.
B. Padiah, 130, 213.	Esau, 29.		Imi, 2, 11, 27, 67,
Benjamin b. Lévi, 47.	Ezra, 186, 279.		89, 108, 127,
Ben Nanos, 65.	Gabaonites, 279.		135, 144, 160,
	Gad, 264.		218, 222, 225,
	Gamaliel, 2, 4, 5, 37.		237-4, 264-6.
			Isaac (R.), 203,
			218.
			— Forgeron, 11.
			— 'Atouschia, 41,
			108.
			— b. Haqula, 59,
			65, 78.
			— b. Eléazar, 92,
			97, 187.

298 LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITES

- b. Goufta, 187.
 — b. Tablaï, 259.
 Ismaël, 18, 59, 84,
 93, 117, 145-6,
 203-4, 214-5, 233,
 235, 241.
 — b. R. Yossé, 9, 66.
 Issi, 81, 235.
 Jacob (patr.), 183.
 Jacob (R.), 120,
 181.
 — b. Aba, 81.
 — b. Aha, 2, 15,
 273, 274, 28, 45-
 6, 52, 62, 73, 110,
 120, 136, 148,
 158, 162, 169, 180,
 198-9, 208, 224,
 241, 246, 254,
 264-5, 270, 288.
 — Armania, 41.
 — b. Idi, 7, 21,
 43, 166, 241.
 — de Darom (mi-
 di), 176, 180.
 Jérémie (R.), 19,
 52, 60-1, 71, 74,
 78-9, 81, 89, 100,
 108, 129, 130-2,
 136, 141, 148,
 167, 179, 182-4,
 206, 218, 227,
 238, 240, 242.
 Joab, 234.
 Jonathan, 75, 92,
 108, 125.
 Joaquim, 235.
 Joseph (R.), 160,
 231, 276.
 Josué (p.), 159, 280.
 Josué (R.), 70, 75,
 131, 159, 170-4,
 177.
 — b. Lévi, 7, 8, 9,
 28, 32, 100, 118,
 153, 224, 241,
 273, 274-5.
 Juda, 3, 6, 39, 49,
 52-3, 55, 62, 67,
 73, 77-9, 80, 85,
 88-9, 90, 93, 97,
 105, 110, 116-9,
 130, 133, 135, 137,
 144, 146, 154, 174-
 5, 222-7, 230,
 242-4, 251, 258,
 265, 281-4, 287-9.
 — b. Aboun, 214.
 — b. Hanan, 250.
 Judan, 6, 24, 47,
 54, 103, 130, 135,
 162, 166, 195,
 205, 247-9, 254.
 — b. Ismaël, 49, 288.
 — b. Lévi, 25.
 — Naci, 3, 12, 13,
 14, 18, 49.
 — b. Papos, 282.
 — b. Pazi, 30, 95,
 129, 196-7, 199,
 217, 224, 260, 272.
 — b. Thema, 100.
 — b. Zabdi, 281.
 Julianos, 136.
 Laban, 183.
 Levi, 42, 224-6.
 — b. Haytha, 102.
 Malakhi, 166.
 Mathnia, 22, 88,
 113, 122, 130,
 166, 205, 212,
 225, 229, 257.
 Mar 'Ouqban, 237.
 Mefiboseth, 279.
 Méir, 12, 13, 14,
 43-4, 59, 63, 75-7,
 84, 86-8, 99, 100-
 3, 117, 123, 153-
 4, 164, 174-5,
 181, 198, 201,
 210-1, 214, 216,
 219, 220-1, 242-
 3, 251, 263, 269,
 270, 275-6, 282,
 287-9.
 Mena, 2, 12, 15,
 21, 22, 24, 32,
 41, 47, 63, 66-9,
 71-5, 78-9, 90,
 93, 95, 98, 102-4,
 112, 115, 127,
 130, 162, 168,
 170, 201, 218,
 226, 232, 237,
 242-4, 249, 262-
 5, 266, 270, 274,
 285.
 — b. Tanhoum,
 217.
 Mescha, 141.
 — b. Jérémie, 189.
 Miriam (de Tad-
 mor) 155.
 Moïse, 92, 263.
 Morénos, 11.
 Nabathéens, 86.
 Nahman, 35, 41,
 67.
 Nahman b. Jacob,
 28, 34, 56.
 Nahum, 135.
 Nassa, 135, 141.
 Nathan, 36, 200,
 251.
 Néhémie (pro.), 276.
 — (R.), 189, 190.
 Nehoraï, 192, 287-9.
 Og, 164.
 Oschia, 11, 59, 60,
 88, 97, 119, 151,
 169, 186, 209,
 222, 265, 280-2.
 — b. Aba, 3.
 Oula b. Ismaël,
 28, 60, 115,
 225.
 Ouqba, 95.
 — b. Aha, 273.
 Ozias, 234.
 Padieh, 252.
 Papias, 109.
 Pedath, 22, 246.
 Pinhas, 71, 111,
 171, 197, 231,
 240, 245, 278.
 Rab, 26, 30-1, 50,
 60-1, 66, 75, 79,
 80-1, 93, 106,
 114, 154, 198,
 223, 226, 231,
 235, 242, 266,
 268, 282-4, 290.
 Rabbi, 3, 4, 7, 29,
 36, 51, 69, 89,
 90, 93, 130, 152,
 197, 207, 215,
 219, 222, 271,
 282.
 — b. Zoutra, 9.
 Roboam, 234.
 Ruth, 227.
 Salomon, 234.
 Saméï, 112, 125,
 201, 218.
 Samlaï, 32, 215.
 Samson, 88, 91,
 192.
 Samuel (pro.), 192.
 Samuel (R.), 5, 22,
 25, 35, 48, 60-2,
 75-7, 81, 106,
 115, 154, 195-7,
 200, 222-3, 227-
 9, 230-1, 242,
 266, 268-9, 283.
 — b. Aba, 45, 106,
 112, 115, 181,
 208, 273.
 — b. Abdima,
 138, 165, 167,
 223.
 — b. Imi, 262.
 — b. Isaac, 78,
 103, 203, 238,
 244, 250.
 — b. Nahman, 92,
 197, 283.
 — b. Nathan, 12.

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS 299

— b. Sussarti, 142.	9, 175-6, 180,	193, 197, 203,	202, 212, 223,
Saül b. Barukh, 78.	191, 212, 225-4,	207-8, 212-4, 217-	237, 242-4, 250,
Schamaï, 9, 53, 62,	241, 271-3.	8, 221-5, 228,	257, 266, 275,
65-6, 82, 86, 94-	— b. Yaqim, 221,	230, 235, 238,	282, 285-6, 290.
5, 97-8, 116-7,	228.	241, 244-9, 251-4,	— b. Halafra, 161.
128, 131-7, 156.	— b. Yohaï, 32,	257-9, 265, 267-	— b. Hanina, 22,
193, 199, 240.	107-8, 162, 212,	9, 271-3, 282-8.	23, 41, 85-6, 89,
Schescheth, 48,	288-9.	— b. Broqa, 117.	114, 123, 125,
123, 269.	— b. Lévi, 87, 132,	— b. Godgoda, 26.	127, 142-3, 191,
Schila, 82, 86.	267, 286.	— b. Marieh, 202,	238.
— b. Binah, 73.	— b. Schetah, 136.	220.	— b. Juda, 12, 53,
Simeï, 18, 27, 34,	— Schezori, 41.	— b. Zacaï, 215.	129, 130, 151-2,
37, 275.	Sippora, 21.	Yona, 183, 195,	209, 210, 215.
Simon, 7, 8, 21, 47,	Somkos, 88, 252.	219, 227, 252,	— b. Mamal, 236.
84, 89, 93, 99,	Tabla, 11.	262, 286.	— de Malhia, 228.
100, 102, 110,	Tan houma, 209.	Yonathan, 28, 273.	— b. Papos, 158.
118, 120-2, 125,	— b. Hiya, 32.	Yoschia, 11. V.	— b. Saül, 7, 8.
136, 154-5, 166,	— B. Papa, 274.	Oschia.	— de Sidon, 167,
178, 180, 218,	Tarfon, 70, 114,	Yossa ou Yossé,	172.
224, 247-9, 254,	137, 151, 275.	4, 6, 26, 28, 31-	— b. Yanaï, 78,
258, 277-8, 287-8.	Yanaï, 59, 61, 63,	3, 36, 39, 43-4,	273.
— b. Aba, 7, 10,	65, 73-8, 169,	47, 50-2, 55, 58,	— Galiléen, 70-1,
21, 61, 77, 85,	170-2, 192, 224-6,	60, 75, 80-2, 89,	207, 222, 238.
105, 114, 224,	267, 281.	97, 101, 104-6,	Zacaï, 138.
269, 273-5.	Yassa, 50, 62-3,	109, 115-6, 121-	Zeira, 6, 7, 11, 13,
— b. Eléazar, 61,	130, 164, 207-8,	3, 126-9. 131-4,	14, 19, 30, 35,
72, 78, 166, 210,	218, 228.	139, 140-8, 152,	51, 46-8, 50, 58,
219, 242-3, 287-9.	— b. Schabtaï,	158, 161-4, 167-	60, 65, 73, 76-8,
— b. Gamaliel, 3,	78.	8, 171, 176, 179,	80-2, 89, 100-1,
5, 6, 7, 10, 12,	Yohanan, 1, 7, 8,	180-5, 189, 192,	103, 106, 111-2,
15, 34, 42, 46,	9, 10, 15, 20, 22-	197-8, 203, 217-	114-6, 120, 128,
54-5, 124, 127,	7, 32, 38-9, 42-3,	8, 222-3, 227-9,	141, 151-2, 158,
136, 152, 166,	45-6, 48-9, 50,	231, 239, 240,	164, 180, 184,
201.	56, 60-3, 65, 67-	246-8, 261, 265,	187, 190, 198,
— b. Juda, 249,	8, 72, 74-7, 80-2,	267-9, 270, 272,	201, 209, 219,
273.	84-7, 92, 95, 102-	274-6, 283-6.	220-2, 226-8, 231,
— b. Lakisch, 2,	9, 110-9, 121,	— b. Aboun, 8, 19,	237-9, 240, 244-6,
7, 15, 38-9, 43,	125, 129, 130-2,	21, 32, 37, 45,	251-5, 257, 260,
45-6, 55-6, 60,	136, 139, 140-2,	47, 66, 71, 74,	262, 267, 274,
68, 76, 86, 95,	151, 155, 158,	80, 85, 88, 92-3,	275, 285-6.
112-4, 128, 139,	161, 164-5, 172,	103, 148, 156,	Zekharia, 224.
140-2, 160-1, 167-	176, 179, 180-6,	172, 181, 186,	Zeriqan, 171, 283.

NOMS GÉOGRAPHIQUES

Acco, 57.	141, 198, 224,	Jourdain, 263-4.	Scythopolis, 290.
Akabis, 188.	254, 281.	Judée, 3, 28-9.	Sidon, 12, 167,
Anteris, 12.	Chanaan, 263-4.	Kefar Sipouraya,	287.
Antioche, 11, 275.	Cilicia, 12.	275.	Sipouraya, 275.
Antipatris, 57.	Cippori(Sephoris),	Lod, 11.	Tadmor, 155.
Aparchoris, 12.	197, 283.	Lydda, 14.	Tamarta, 82.
Babylone, 250, 276-8.	Cuthéens, 285.	Malhi, 228.	Terre-Sainte, 236.
Basan, 164.	Galilée, 3, 29.	Oni, 12.	Tigna, 39 n.
Beth-Schean, 200.	Hamtha Guedar,	Ono, 43.	Tyr, 224.
Cedron, 188.	273-4.	Othnaï, 57.	Yabneb, 127.
Césarée, 43, 111,	Jérusalem, 44, 53,	Palestine, 236, 276.	Yamni, 39 n.
	188.	Pérée, 263.	





