Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 6 (1873)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BULLETIN

THÉOLOGIE

SCHRADER. — LES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES ET L'ANCIEN TESTAMENT [1].

Aujourd'hui que le déchiffrement des inscriptions assyro-babyloniennes a été suffisamment contrôlé, que le caractère de la langue dans laquelle ces inscriptions sont conçues est scientifiquement établi, le moment paraît venu de mettre la main à la faucille et de songer à la moisson. Cette moisson est d'une étonnante richesse. Elle fournit une foule de résultats imprévus, qui complètent et rectifient nos connaissances relatives à l'histoire de l'Orient antérieurement à l'époque des Achéménides. La plupart de ces découvertes intéressent au premier chef l'Ancien Testament. Il importe donc de rassembler avec soin et discernement tous les matériaux solides d'une histoire *assyro-israélite*. Ce n'est pas cette histoire déjà toute faite que l'auteur prétend offrir au public. Elle ne pourra être reconstruite que plus tard. Pour le moment, il ne peut être question que de rapprocher de l'Ancien Testament les textes exhumés des palais de Nimroud (Chalah,) de Koyoundjik (Ninive) et de la cité de Sargon, des monceaux de ruines de Babylone et des tombes de Warkah et de Moughéïr. L'auteur n'a pas l'intention de faire disparaître à tout prix les divergences qui pourraient se produire entre la Bible et les inscriptions cunéiformes, et encore moins de les dissimuler. Une solution naturelle se présente-t-elle à lui? il ne la repousse pas; mais mieux vaut, mille fois, reconnaître loyalement ces divergences, tant que les matériaux connus ne fournissent pas les moyens d'une conciliation satisfaisante, que de les effacer arbitrairement en tordant le texte de la Bible ou en faisant violence aux monuments.

[1] *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, Dr der Theologie u. Phil., prof. der Theol. in Jena. Giessen 1872. VII et 386 pag. in-8.

M. Schrader a utilisé tous les matériaux qui lui étaient accessibles, c'est-à-dire toutes les inscriptions publiées jusqu'à ce jour. Il a pu profiter encore du troisième volume de la grande collection publiée en Angleterre par Rawlinson et Norris, ainsi que du livre de M. Oppert sur les inscriptions de Dour-Sarkayan. (Paris 1870.)

Conformément au but qu'il s'est proposé, d'extraire des monuments assyro-babyloniens tout ce qui se rapporte de près ou de loin à l'Ancien Testament, l'auteur a pris ce dernier pour base de son travail. Il le parcourt livre après livre, s'arrêtant à tous les chapitres ou versets sur lesquels les inscriptions peuvent répandre du jour, ou qui lui fournissent l'occasion de faire un rapprochement intéressant. Les textes assyriens ou babyloniens sont chaque fois transcrits en caractères latins, traduits en allemand et, le plus souvent, expliqués avec plus ou moins de détails pour en faciliter l'intelligence au lecteur. — A la fin de son commmentaire, l'auteur a résumé dans une quinzaine de pages les données *chronologiques* fournies par les monuments pour la période qui s'étend de l'an 900, environ, à l'an 660. Cet *excursus* chronologique est suivi de plusieurs pièces justificatives importantes, telles que la *table des éponymes* ou archontes, c'est-à-dire des magistrats annuels dont la fonction essentielle consistait à donner leur nom à l'année dans les fastes du royaume; plusieurs fragments de ces *fastes,* où sont consignés en quelques mots les événements les plus marquants de chaque année, principalement les expéditions militaires; le canon chronologique des rois de Babel, dit *canon de Ptolémée*, etc. En outre, l'auteur a enrichi son ouvrage d'un *glossaire* où les mots assyriens cités dans le commentaire sont brièvement expliqués et rapprochés des mots hébreux, arabes, syriaques, etc., de même racine. Le volume se termine par une table alphabétique des matières, une liste des mots et noms hébreux expliqués ou cités dans l'ouvrage, enfin par deux *cartes* dressées par les soins d'un collègue de l'auteur, M. Zöppritz : l'une indiquant les routes suivies, en Palestine, par les armées de Sanchérib; l'autre, d'après Kiepert, représentant l'Assyrie et la Babylonie, et en particulier l'emplacement de Ninive.

Quelques extraits donneront une idée de l'intérêt qu'offre cet ouvrage, et du profit qu'on en peut retirer pour l'intelligence de l'Ancien Testament.

Gen. II, 4. A propos de la première mention du nom de *Yahvéh,* l'auteur constate ce fait curieux que dans deux inscriptions du roi Sargon il est question d'un dynaste syrien de Hamath portant le nom de *Yahoubihd.* Le premier élément de ce mot composé, *Yahou*, corres-

pond évidemment au nom du Dieu d'Israël. Ce qui prouve que c'est bien un nom de Dieu, c'est que le mot est précédé du signe déterminatif de la divinité, et que dans une autre inscription le même prince figure sous le nom de *Iloubihd* (ilou = El). Cette substitution de l'un des noms de Dieu à l'autre dans un même nom nous rappelle que le roi Yoyaqmi de Juda s'appelait avant son avénement au trône, Elyaquim. (2 Rois XXIII, 34.) Peut-être est-ce à l'occasion d'un événement semblable que le dit prince de Hamath avait échangé l'une des formes de son nom contre l'autre. — Voilà donc un prince syrien, et par conséquent païen, qui portait un nom formé au moyen du nom du Dieu d'Israël. Ce prince aurait-il adoré Jéhovah ? Si oui, que devient l'origine spécifiquement hébraïque de ce nom de Dieu ? Il faut se rappeler ici que les peuples de l'antiquité avaient coutume d'emprunter à d'autres peuples le culte de tel ou tel de leurs dieux. C'est ainsi que, d'après les inscriptions, les Syriens de Damas avaient emprunté aux Assyriens le culte de leur dieu Assour ; de même celui du dieu assyro-babylonien Bin, à en juger par le nom bien connu de Binhidri (hébr. Benhadad, ou plutôt Benhadar), qu'ont porté plusieurs rois de Damas. Pareillement, les Syriens de Hamath paraissent avoir admis dans leur panthéon le dieu national de leurs voisins les Israélites, Yahou ou Yahvéh, et cela sans prétendre faire par là acte de conversion au jéhovisme monothéiste. On ne peut donc tirer de ce nom de Yahoubihd aucune conclusion infirmant l'origine hébraïque du nom de Yahvéh. Ce dernier ne s'explique d'une manière satisfaisante que par l'hébreu et au point de vue de l'hébraïsme.

Gen. IV, 2. Le nom d'Abel *(Hêbel)* passe communément pour signifier *souffle*. Cette interprétation a l'inconvénient de donner à ce nom un sens qui est en dehors de toute analogie avec celui de tous les autres noms des premiers hommes : Adam = l'homme (homo); Eve (chavvah) = la mère ; Qaïn = le planton ou rejeton ; Seth = idem; Enosch = l'homme (vir). N'est-il pas naturel de penser que le nom du second fils d'Adam fut un nom du même genre? Or, il se trouve qu'en assyrien *Habal* est le mot ordinaire pour dire *fils*. Ce ne serait pas la seule fois qu'un mot usité comme appellatif dans une langue ne se fût conservé, dans une autre langue de la même famille, que comme nom propre (Cp. Hagar, en arabe la *fuite* ; Esaü, en arabe *poilu*.)

Gen. X, 6. Le pays de Canaan et spécialement la côte phénicienne sont toujours désignés par les mots *mat-Acharri*, le pays de derrière, c'est-à-dire d'occident (Hébr. *achor*). La Méditerrannée est appelée

« la grande mer (thihamtou = hébr. thehôm) du pays d'occident. » — Il est fait pour la première fois mention de ce pays d'Acharri dans une inscription de Tiglat-Piléser I, vers 1150 avant Jésus-Christ. On y lit ce qui suit : « Par la grâce d'Assour, de Samas (le soleil), de Bin, les grands dieux, mes seigneurs, moi Tiglat-Piléser, roi d'Assyrie, fils de etc..., je règne de la grande mer d'occident à la grande mer du pays de Naïri. » Dans une inscription du roi Binnirar, vers l'an 800, où sont énumérés les pays tributaires des Assyriens, le pays d'Acharri « dans sa totalité » est subdivisé comme suit : le pays de Tyr et de Sidon, le pays d'Omri (royaume de Samarie), le pays d'Edom, et le pays de Philistie. On s'étonne de ne pas voir figurer dans cette nomenclature le royaume de Juda, situé au milieu de ces autres pays. Il n'est pas probable qu'il ait été omis à dessein. Le pays de Juda ne serait-il pas compris dans *Palashtav*, la Philistie, de même que plus tard le mot Philistie, sous la forme grecque de Palestine, servit à désigner tout le pays de Canaan? Par là s'expliquerait ce fait que, dans les fastes du royaume assyrien, il n'est parlé que d'une expédition de Tiglat-Piléser IV en Philistie, sans que le royaume de Juda soit expressément mentionné, comme on aurait pu s'y attendre.

Gen. XI, 4. Les allusions au déluge et à la confusion du langage que M. J. Oppert croyait avoir découvertes dans une inscription de Néboukadnetsar relative à l'achèvement du temple de Borsippa, se trouvent avoir été une illusion. Grâce aux progrès que la science du déchiffrement des cunéiformes a faits depuis 1857, époque où l'article de M. Oppert parut dans le *Journal asiatique*, on a reconnu que l'éminent orientaliste s'était mépris sur la valeur des signes et sur le sens des mots qui, selon lui, renfermaient ces allusions. Voici les termes de la dite inscription, d'après les rectifications apportées à la version de M. Oppert par MM. H. Rawlinson, Fox Talbot et Schrader : « Nous déclarons ce qui suit : le temple des sept luminaires de la terre, la tour de Borsippa, qu'un ancien roi avait élevée, — on l'évalue à quarante-deux coudées, — mais dont il n'avait pas achevé le faîte, *était déchue depuis un temps reculé. Les canaux pour l'écoulement des eaux n'étaient pas en ordre.* La pluie et les orages avaient emporté les briques crues; les briques cuites de son revêtement s'étaient fendues; les briques crues de l'édifice lui-même s'étaient éboulées en formant des amas de décombres. Le grand dieu Mérodach a incité mon cœur à la restaurer. Je n'ai pas touché à son emplacement, je n'ai rien changé à ses fondations. Au mois du salut, en un jour favo-

rable, je réparai les briques crues de l'édifice et les briques cuites du revêtement... Pour l'achever et y mettre le faîte, je levai la main, je la fondai et la construisis telle qu'elle avait été jadis; comme elle avait existé ces jours-là, j'en érigeai le faîte. » A la place des deux lignes imprimées ci-dessus en italiques, M. Oppert avait traduit : *les hommes l'avaient abandonnée depuis les jours du déluge, proférant sans ordre leurs paroles*[1]. — Il résulte de cette inscription qu'à Borsippa, non loin de Babylone, il existait un antique édifice sacré (identique, sans doute, avec le monument en ruines que les gens du pays appellent encore aujourd'hui Birs-Nimroud, la tour de Nemrod). Cet édifice était resté dépourvu de son faîte jusqu'aux jours de Néboukadnétsar. Ce prince le répara et l'acheva. La tradition rapportée dans Gen. XI se rattachait très probablement à cette antique construction demeurée inachevée jusqu'au règne du grand roi chaldéen.

Gen. XI, 28 : *Our-Kasdim*. Our est le vieux nom babylonien d'une ville dont les ruines ont été retrouvées à Moughéïr, sur la rive occidentale de l'Euphrate, à peu près à égale distance de Babylone et des bords du golfe persique. Les Kasdim (en assyrien kaldim, kaldiaï) sont toujours, dans les inscriptions assyriennes, les habitants de la Babylonie. La Chaldée est distincte de la Mésopotamie et de la Syrie. Il est dit d'elle qu'elle s'étend jusqu'à la mer (golfe persique). Bien loin d'être un peuple d'origine récente, comme on a cru devoir le conclure de Es. XXIII, 13, les Chaldéens apparaissent au contraire comme une nation très ancienne. Ils étaient déjà établis sur le bas Euphrate plus de mille, peut-être même plus de deux mille ans avant notre ère, comme on le voit par une inscription du roi Hammourabi, conservée au Louvre. Avant eux, le pays était habité par une nation de race kouschite ou touranienne, à laquelle ils empruntèrent l'écriture cunéiforme. — Si donc Our-Kasdim doit être cherchée, non pas au nord, mais *sur le bas Euphrate*, qu'en résulte-t-il pour l'histoire des nations antiques de l'Asie antérieure? Il en résulte ce fait très important que *les Hébreux sont sortis comme les Cananéens de la Babylonie*. Les Cananéens émigrèrent les premiers pour gagner les côtes

[1] Dès lors, M. Oppert a modifié sa première version, en adoptant l'interprétation de MM. Rawlinson et Talbot en ce qui concerne la seconde de ces phrases : « Sans ordre étaient les conduits pour l'écoulement des eaux; » mais il maintient sa traduction de la ligne précédente : « depuis les jours du déluge elle était abandonnée. » Voy. la conférence sur les *éléments de l'art assyrien*, Bâle, 1872, pag. 12. (H. V.)

de la Méditerranée. Puis les Hébreux, qui se dirigèrent d'abord vers le nord, du côté de Charran en Mésopotamie, et de là vers l'occident, du côté du Jourdain. Enfin les Assyriens qui s'établirent d'abord aux environs de la ville d'Assour (aujourd'hui Kiléh Sergat, sur le Tigre), puis plus au nord, à Ninive et dans ses environs. Par là s'explique 1° la presque identité de la langue cananéenne et de la langue hébraïque, 2° l'étroite parenté qui existe entre la langue phénico-hébraïque et la langue assyro-babylonienne. Même le nom *Abram*, pour ne citer qu'un détail, se retrouve en assyrien ; on le rencontre dans la Table des éponymes (année 677) sous la forme *abou-ra-mou*.

Jos. XI, 22 et XIII, 3. A propos des villes *philistines* de Gaza, d'Asdod, de Hékron et d'Askalon, l'auteur démontre que *tous* les noms de princes philistins mentionnés dans les inscriptions assyriennes ont un caractère *sémitique* très prononcé, « en sorte, conclut-il, que personne, à l'avenir, ne pourra plus songer sérieusement à faire passer les *Philistins* pour autre chose que pour des *Sémites*. » — D'un autre côté, M. Schrader constate que la cinquième des villes philistines mentionnées dans l'Ancien Testament, *Gath*, n'est jamais citée dans les inscriptions. Il infère de ce fait que déjà au huitième siècle Gath avait perdu son ancienne importance et ne formait plus une principauté autonome à côté des quatre autres villes. (Ceci vient à l'appui de la supposition énoncée par Hitzig, dans son Commentaire sur les petits prophètes, au sujet de l'omission de Gath dans Amos I, 6-8.)

Jug. II, 11, 13 : *Bahal*, prononciation assyro-babylonienne : *Bel* ou *Bil*. Ce mot est fréquemment employé comme appellatif. Comme nom de dieu, il figure déjà très anciennement à côté de Ilou (El.). Salmanassar II l'appelle le créateur ; Assourbanipal : la lumière des dieux ; Tiglat-Piléser I : le père des dieux, le prince de l'univers. On aimait à faire entrer ce nom dans la composition des noms propres, par exemple : Bil-sar-oussour (Belsatsar), c'est-à-dire Bel protége le roi. — Le féminin *Bilit*, Baaltis, Beltis, épouse de Bel et mère des dieux. Elle porte quelquefois le surnom de *Zirbaniti* (Zarpanitouv), c'est-à-dire probablement : celle qui donne une postérité. Elle présidait, en effet, aux naissances et passait pour être la déesse de la fécondité. « Bilit, dit Sanchérib, la reine des dieux, la maîtresse des rejetons, m'a préparé avec soin dans le chaste sein de celle qui m'a enfanté. » C'est sans doute ce nom de Bilit qu'Hérodote (I, 131, 199) a rendu par *Mylitta*, où l'on a cru, à tort, reconnaître la racine *yalad* (Molidtha, Molêdeth). — *Asthoreth*, Astarté, en assyrien *Isthar*, toujours sans la terminaison féminine. Ce fait de l'absence de la terminaison

féminine dans la forme assyrienne du nom est d'une importance décisive pour la question de savoir si la divinité *Asthor-Kamos,* dont il est fait mention dans l'inscription de la stèle de Mésa le Moabite, est, oui ou non, une divinité hermaphrodite. Isthar ne se rencontre guère dans les inscriptions babyloniennes ; chez les Assyriens, elle figure principalement comme déesse de la guerre, comme « maîtresse de la victoire, qui enflamme au combat. » Elle est appelée aussi « la première au ciel et sur la terre, » et une fois elle porte le nom d'épouse de Bel.

1 Rois XVI, 28 - XXII, 40 : *Achab d'Israël.* Il est fait mention de lui dans une inscription de Salmanassar II, découverte aux sources du Tigre, et publiée dans le troisième volume (1870) de la grande collection anglaise. Ce précieux document confirme en plein ce qui est dit 1 Rois XX, 34 de l'alliance qu'Achab traita avec Benhadad II de Damas, sur lequel il venait de remporter une éclatante victoire à Aphek. En même temps, cette inscription sert à compléter d'une manière fort heureuse les renseignements de l'historiographe biblique touchant les relations entre les deux rois de Samarie et de Damas. Elle nous apprend que cette alliance offensive et défensive dirigée contre l'Assyrien, cet ennemi héréditaire de Damas, ne tarda pas à tourner au détriment du prince israélite. Salmanassar II marcha contre Benhadad et ses alliés, parmi lesquels se trouvait *Achabou Sirlaï,* Achab l'Israélite, avec deux cents chars et dix mille hommes, et leur infligea près de Karkar une défaite dans toutes les règles. Cet échec eut pour effet de refroidir l'amitié des deux nouveaux alliés, et bientôt, par suite de la mauvaise foi de Benhadad qui ne se souciait pas de remplir ses engagements en rendant à Achab les villes israélites annexées par son père, l'alliance fut rompue. Israël se tourna du côté de Juda ; Josaphat consentit à marcher avec Achab contre Benhadad pour le forcer à restituer au royaume d'Israël les villes en question, mais on sait l'issue malheureuse qu'eut cette campagne, entreprise malgré les sinistres avertissements de Michée l'aîné. (Cp. 1 Rois XXII.)

2 Rois IX-X: *Jéhou.* On savait déjà, par l'inscription de l'obélisque de Nimroud et par l'un des bas-reliefs du même monument, que ce prince, sans doute pour s'assurer de l'appui des Assyriens contre Hazaël, paya un tribut à Salmanassar II. Ce témoignage se trouve confirmé par un fragment nouvellement découvert des annales de ce roi. « En ce temps-là (la 18e année de mon règne) je reçus des tributs du pays de Tyr, du pays de Sidon, de *Jahoua fils* (c'est-à-dire : successeur) *d'Omri.* »

2 Rois XV, 19: *Poul, roi d'Assyrie, marcha contre le pays* (le royaume du Nord, où régnait alors Ménahem) et XV, 29: *aux jours de Pékach, roi d'Israël, Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, arriva*, etc. — Evidemment, pour l'historien *biblique*, Poul et Tiglath-Piléser sont *deux personnages différents*. Or il paraît ressortir de l'ensemble des documents *assyriens* relatifs à cette époque que ces deux « rois d'Assyrie » ne sont qu'*un seul et même personnage*. Le nom de Poul ne paraît sur aucun monument. Il ne figure aucun roi de ce nom dans les listes royales, et ces listes, pour l'époque qui est ici en jeu, sont très complètes. Les inscriptions, relativement nombreuses, qui datent du règne de Tiglat-Piléser et des temps qui l'ont immédiatement précédé, excluent l'hypothèse que Poul aurait été un *rival* de Tiglat-Piléser et aurait régné en même temps que lui sur une partie de l'Assyrie. Elles excluent également l'hypothèse, fondée sur le titre de « roi des Chaldéens » qui est donné à Poul par Bérose, d'après laquelle ce prince aurait exercé la souveraineté en Assyrie pendant un *interrègne*, quelque temps avant l'avénement de Tiglath-Piléser sur le trône de Ninive. Dans l'état actuel de nos connaissances et en nous basant sur les données de divers monuments assyriens, nous sommes conduits avec nécessité à identifier Poul avec Tiglath-Piléser, à admettre, par conséquent, que l'historien biblique, travaillant sur des sources ou des traditions diverses, a pris pour deux personnages distincts un seul et même individu, désigné de deux manières différentes. *Poul* ou *Pol* ne paraît être qu'une abréviation et une corruption de (*Tuklat*)-*habal*-(*asar*); habal s'est raccourci en *bal* qui alterne avec *pal*, et pal dans la transcription en hébreu est devenu *pol* ou *poul* (comp. Nabo*pol*assar = Nabou-*habal*-oussour), tout comme le nom complet Tuklat-*habal*-asar est devenu en hébreu Tiglath-*pil*-éser. Ce qui vient à l'appui de cette explication et, en même temps, rend compte du titre de « roi des Chaldéens » que Bérose donne à Poul, c'est ce fait très remarquable que le canon de Ptolémée indique pour l'année 731, comme roi de Babylone, un nommé *Por*. Or l'année 731 se trouve être celle où Tiglath-Piléser, vainqueur de Babylone, fut reconnu comme suzerain par le roi chaldéen Merodach-Baladan, et à partir de laquelle il se donne, dans les inscriptions, le titre de « roi de Chaldée. » Quant au nom de *Por*, sans exemple et sans analogie dans les idiomes assyro-babyloniens, il n'est évidemment que la prononciation *persane* de Pol ou Poul. (Comp. une substitution tout à fait semblable de *r* à *l* dans *Babirus*, forme persane du nom de Babel, *Babilou*.)

2 Rois XVII, 3: *Contre lui* (Hosée, roi de Samarie) *monta Salma-*

néser, roi d'Assyrie, etc. ; vers. 6 : *la neuvième année d'Hosée, le roi d'Assyrie prit Samarie et déporta Israël en Assyrie.* D'après le récit biblique, le roi assyrien qui *prit* Samarie est le même que celui qui l'*assiégea* (vers. 5) et qui, quelques années auparavant, s'était rendu le roi de Samarie tributaire (vers. 1), c'est-à-dire *Salmanéser.* Mais les incriptions établissent de la façon la plus péremptoire que si Salmanassar IV mit le siége devant Samarie, ce ne fut pas lui qui s'en empara, mais le roi *Sargon*, mentionné dans Esa. XX, 1. C'est à tort qu'on a identifié, et que bon nombre d'auteurs identifient encore aujourd'hui ces deux personnages. Sargon, successeur de Salmanéser et père de Sanchérib, nous apprend lui-même que la prise de *Samirina*, Samarie, et la déportation de ses habitants eurent lieu la première année de son règne (722). Nous apprenons également, par les fragments qui nous sont parvenus de ses annales, que « le roi d'Assyrie » qui d'après 2 Rois XVII, 24 fit venir des gens de Babel, de Koutha, d'Avva, de Hamath, etc., pour occuper la Samarie à la place des Israélites, ne fut pas, comme on le suppose ordinairement, Asarhaddon, le successeur de Sanchérib, mais déjà lui, Sargon. (Dans le texte primitif des « annales des rois d'Israël, » les vers. 24-33 faisaient suite aux vers. 1-6; les vers. 7-23 qui séparent ces deux morceaux dans le récit actuel du livre des Rois, sont des réflexions du rédacteur de ce dernier; comp. l'Introduction à l'Ancien Testament de De Wette, 8me édition, par Schrader, § 221, note *f* à la fin.)

2 Rois XVII, 30: le dieu *Nergal* que se firent *les gens de Kouth*, c'est-à-dire dont ils érigèrent l'image dans les villes de Samarie où ils furent établis par les Assyriens, était en effet, d'après les inscriptions et un syllabaire, le dieu de la ville de Koutha. *Nirgal* était le *dieu-lion*, représenté par ces lions de dimensions colossales qui ornent les portes des palais et semblent y monter la garde.

2 Rois XXIV, 1 : *Néboukadnetsar*, roi de Babel, dans Jér. XLIX Neboukadretsar; chez les auteurs grecs *Nabokodrosoros;* dans les inscriptions babyloniennes *Nabiouv-koudour-oussour*, « que (le dieu) Nébo protége la couronne! » Voici les titres qu'il se donne habituellement dans ses inscriptions : « Roi de Babel, Conservateur du temple de la hauteur (de la tour?) et du temple de la bonne fortune, fils de Nabopolassar. » On a de lui toute une série d'inscriptions sur des briques cuites, des cylindres d'argile et sur un cachet orné de son portrait. Malheureusement ces inscriptions, en partie très étendues, se rapportent presqu'exclusivement aux travaux de réparation, d'embellissement et d'utilité publique que ce prince exécuta. Il n'en est

aucune qui ait un caractère historique, dans le genre des inscriptions assyriennes. La même remarque s'applique aux inscriptions babyloniennes en général. Ce fait est extrêmement regrettable au point de vue de l'histoire d'Israël.

2 Chron. XXXIII, 11-13: *Jéhovah fit venir contre eux* (Manassé et son peuple) *les chefs d'armée du roi d'Assyrie, qui prirent Manassé avec des crochets et le lièrent de chaînes et l'emmenèrent à Babel.* Mais Manassé s'étant humilié devant le Dieu de ses pères, celui-ci se rendit à ses supplications et *le fit retourner à Jérusalem, dans son royaume.* — Cette notice, sans parallèle dans les livres des Rois (2 Rois XXI), a été, comme on sait, l'objet de bien des controverses. On en a contesté l'historicité pour diverses raisons; surtout par les considérations suivantes: 1° les livres historiques ne parlent pas, pour cette époque-là, d'une suprématie exercée par les Assyriens dans l'Asie antérieure; 2° si le vainqueur et suzerain de Manassé était assyrien, c'est à Ninive et non à Babel que le roi de Juda devait être emmené; 3° il est peu vraisemblable qu'un prince comme Manassé ait été emmené comme un vulgaire malfaiteur, et surtout qu'après avoir subi un traitement aussi dégradant, il ait été ensuite rétabli sur son trône. — Ces difficultés s'évanouissent devant les témoignages directs ou indirects des inscriptions. 1° Il résulte de divers documents, qui se confirment et se complètent les uns les autres, qu'Asarhaddon, vers la fin de son règne, rendit tributaire toute la Syrie et même l'Egypte. Dans une inscription datant de la cinquième année avant son abdication (668), il énumère 22 rois syriens, phéniciens et philistins réduits à reconnaître sa suzeraineté et à lui payer un tribut; dans ce nombre nous voyons figurer *Minasi sar Yahoudi.* Il y a plus: le successeur d'Asarhaddon, Asourbanipal, dans une inscription qui se rapporte à sa première campagne d'Egypte, mentionne parmi ses tributaires syro-phéniciens un *sar Yahoudi.* Malheureusement l'inscription est mutilée; les noms des princes ont disparu, mais d'après le synchronisme ce roi de Juda ne peut avoir été que Manassé. Or nous apprenons par une inscription relative à la révolte de Saosdoukin, frère d'Asourbanipal et vice-roi de Babylone, que le rebelle s'était ligué non-seulement avec la Lydie et l'Ethiopie (c'est-à-dire l'Egypte), mais avec les tributaires de Syrie et de toute la côte de la Méditerranée. Quoi de plus naturel que d'admettre que Manassé, lui aussi, comme tous ses voisins, avait prêté l'oreille aux sollicitations du vice-roi de Babylone, et que ce fut à la suite de cette tentative d'émancipation que son royaume fut envahi par les généraux assyriens, et que lui-même fut emmené prisonnier pour rendre

compte de sa conduite au grand roi en personne? — 2° La résidence ordinaire du roi assyrien était Ninive; mais depuis la chute du vice-roi félon (648), il est probable qu'Asourbanipal résidait temporairement à Babylone pour y faire acte de souveraineté. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Manassé ait été emmené dans cette résidence plutôt qu'à Ninive. — 3° Les traitements infligés à Manassé, au dire du chroniqueur, ne sont pas sans exemple. Asourbanipal lui-même raconte dans une inscription que les mêmes procédés furent employés à l'égard du roi d'Egypte Nécho I. Et il ajoute qu'après l'avoir fait venir à Ninive. il lui accorda son pardon et le renvoya en Egypte avec ses généraux. Ce qui eut lieu pour le roi d'Egypte, pourquoi n'aurait-il pas eu lieu pour le roi de Juda? Quant à la réalité de la conversion de Manassé, c'est une autre question.

Esa. X, 28-32. — Cette description de la marche victorieuse de l'armée assyrienne contre Jérusalem n'est rien moins qu'un *vaticinium post eventum.* Les inscriptions prouvent que l'*eventus* fut tout différent. En effet, Sanchérib, au lieu de suivre l'itinéraire tracé par le prophète, marcha le long de la côte pour se diriger sur Lakis, et c'est de Joppe ou de Lydda qu'il détacha du gros de son armée un corps destiné à opérer contre Jérusalem. L'oracle fut évidemment prononcé à une époque où les Assyriens étaient encore à une certaine distance des frontières de Juda, et où il était à présumer que, pour venir assiéger Jérusalem, Sanchérib prendrait la route directe par Nazareth, Sichem, Béthel, Ayath, Mikmas, etc.

Dan. I, 4 : le mot *Kasdim*, Chaldéens, dans la signification de *sages*, telle qu'elle se rencontre çà et là dans le livre de Daniel, est tout à fait étranger au langage assyro-babylonien. Cette signification ne paraît avoir pris naissance qu'après la ruine de l'empire babylonien.

Dan. V, 1 : le roi *Belsatsar* n'est pas une figure purement légendaire. Il a existé un roi de ce nom (*Bil-sar-oussour*), fils aîné de Nabounit. Co-régent de son père, il fut, à l'approche de Cyrus, laissé dans la capitale à titre de commandant de place, et périt en effet lors de la prise de Babel.

Osée V, 13: *Yareb* n'est pas un nom propre; les listes royales de l'Assyrie ne connaissent pas de roi de ce nom. Ce mot est un appellatif et désigne un roi *guerrier* ou *belliqueux*. Peut-être s'agit-il d'Asourdanil, le successeur de Salmanassar III. — X, 14 : « Tous tes forts seront ravagés *comme Beth-arbel fut ravagé par Salman* au jour du combat. » M. Schrader pense que ce Salman n'est ni Salmanassar II,

ni Salmanassar III, mais un prince moabite *Salaman*, mentionné dans une inscription de Tiglath-Piléser, contemporain de Ménahem d'Israël et par conséquent du prophète Osée. Les Moabites, soumis par Jéroboam II, étaient parvenus sans doute à se rendre de nouveau indépendants au milieu des troubles qui suivirent en Israël la mort de ce prince. Et c'est dans une expédition dirigée contre le royaume israélite divisé et affaibli, qu'ils auraient ravagé Beth-arbel, situé à l'est du Jourdain, non loin de Pella.

Jonas I, 2: *Ninive la grand'ville;* III, 3:... *ayant trois journées de marche;* IV, 11:... *dans laquelle il y a plus de douze myriades de créatures humaines qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche* — Ces données reposent sur une tradition qui correspond assez exactement à l'état réel des choses. Le nom de Ninive était pris tantôt dans un sens restreint, tantôt dans un sens plus étendu; il désignait tantôt la résidence de Sanchérib et d'Asourbanipal (aujourd'hui Koyoundjik, en face de Mosul), tantôt l'ensemble des villes situées dans l'angle formé par le Tigre et son affluent, le Zab, savoir: *Ninive* proprement dite, *Chalah* (Nimroud), *Dour-Sarroukin*, la Cité de Sargon (Khorsabad), et *Résen*, située entre les deux villes précédentes. L'anglais Jones évalue le périmètre de ces quatre grands quartiers à 90 milles anglais, ce qui équivaut à peu près à une circonférence de trois journées de marche. Cent vingt mille enfants de sept ans et au-dessous supposent, d'après la proportion de 1 à 5, une population de 700000 âmes environ. Ce qui n'a rien d'invraisemblable. — Toutefois l'exactitude relative de ces chiffres ne peut pas être invoquée comme preuve à l'appui de la haute antiquité du livre de Jonas et de la crédibilité de tous les détails de son contenu. Qu'on ne perde pas de vue, en effet, que les 3 journées de marche ou les 90 milles anglais supposent l'existence du quartier septentrional Dour-Sarroukin (Khorsabad). Or cette ville ne fut bâtie que par Sargon pendant les dernières années du 8e siècle avant J. C., c'est-à-dire un siècle *après* l'époque où vécut le prophète Jonas. (2 Rois XIV, 25. D'où il résulte que ces données mêmes trahissent un écrivain sensiblement postérieur.

Nah. III, 8-11: *Es-tu* (toi, Ninive) *plus forte que No-Amon* (Thèbes) *assise au milieu du Nil et de ses canaux...? Elle aussi s'en est allée en exil... et tous ses grands furent liés de chaînes.* — Ce passage, jusqu'à ces derniers temps, a cruellement embarrassé les exégètes, au point que plusieurs ont voulu y voir une interpolation. Or les inscriptions répandent une lumière inattendue sur cette allusion à une prise de

Thèbes que fait notre prophète. Elles nous apprennent positivement qu'Asourbanipal, fils et successeur d'Asarhaddon, détruisit cette capitale lors de sa seconde campagne d'Egypte, dirigée contre Ourdamani (égypt. Roud-Amon, Rotmen), le successeur de Tirhaka. Voici le texte, pour autant qu'il a pu être déchiffré: « Se confiant en Assour, Sin et les grands dieux mes maîtres, elles (mes troupes) le défirent dans une vaste plaine et brisèrent sa puissance. Ourdamana s'enfuit seul, et se rendit à No, sa ville royale. Dans une marche d'un mois et de dix jours elles le suivirent par des chemins à peine praticables, s'emparèrent de la ville dans toute son étendue, la balayèrent comme de la paille. De l'or, de l'argent, poussière de leur pays, du métal fondu, des pierres précieuses, le trésor de son palais, des vêtements..., de grands chevaux, des hommes et des femmes..... le produit de leurs montagnes, en nombre immense, furent emmenés en captivité; à Ninive, ma résidence royale, on les amena en paix, et ils baisèrent mes pieds. » C'est à ce fait, sans aucun doute, que Nahum fait allusion: le sort que l'Assyrien a infligé à Thèbes atteindra la capitale assyrienne elle-même. Quant à la date de cet événement, il est également possible de la fixer approximativement. Il résulte, en effet, des annales d'Asourbanipal que sa seconde campagne contre l'Egypte eut lieu peu après la mort de Tirhaka. Or Tirhaka étant mort en 664, la seconde campagne d'Asourbanipal peut avoir eu lieu déjà l'année suivante; et comme le passage prophétique qui nous occupe fait allusion à la prise de Thèbes comme à un événement de date récente, le livre de Nahum doit dater de l'an 660 environ.

Résumé chronologique. — On constate d'abord que la narration biblique, relativement à la période comprise entre les années 900 et 660, est pleinement confirmée par les données que fournissent les inscriptions assyriennes *quant au synchronisme de certains événements*, notamment de certains règnes. Achab et Benhadad, — Jéhou et Hazaël, — Hozias (Azarya) et Ménahem, — Achaz et Pékach sont contemporains d'après les cunéiformes comme d'après la Bible. Il y a accord parfait en ce qui concerne la prise de Samarie (sauf, comme on l'a vu, pour le nom du roi assyrien). Les données bibliques et assyriennes se confirment et se complètent de la manière la plus heureuse relativement à l'expédition de Sanchérib et à l'invasion du royaume de Juda sous le règne d'Ezéchias. Ce que la Bible nous apprend des rapports de Manassé avec l'Assyrie et de la destruction de No-Amon s'explique au mieux par les inscriptions de ce temps-là, etc.

En revanche, le *système chronologique* qui ressort des documents

bibliques *ne cadre point* avec le système chronologique des monuments assyriens (annales, tables des éponymes ou archontes, etc.). Il n'y a de coïncidence complète que *sur un seul point*, à savoir la date de la *prise de Samarie*. En effet, en prenant comme points de repère, pour la chronologie hébraïque, l'année de la mort d'Hérode (4 ans avant l'ère de Denys) et celle de la dédicace du temple à l'époque des Maccabées (164), et en recourant aux données du canon de Ptolémée pour le temps qui s'est écoulé de Néboukadnetsar jusqu'à Alexandre le Grand, on arrive, pour la prise de Samarie, à la date de 722 avant J. C. De même en prenant comme point de départ, pour la chronologie assyrienne, l'éclipse de soleil du 15 juin 763, laquelle eut lieu sous l'archontat de Pourilsagal (pendant le règne d'Asourdanil), on trouve que l'avénement de Sargon et, par conséquent, la prise de Samarie eurent lieu en 722. Hors ce seul point, les deux systèmes en présence diffèrent plus ou moins considérablement l'un de l'autre. Pour les règnes d'Achab et de Jéhou, l'écart est de 40 à 50 ans, et postérieurement à 722 il y a de nouveau un écart de 13 années pour la date de l'invasion de Sanchérib sous Ezéchias. Voici du reste un tableau synoptique qui fera le mieux sentir ce qui en est de ces divergences. La colonne de *gauche* présente les données *bibliques*, celle de droite les dates fournies par les monuments assyriens:

Achab	règne	918-896	854 Bataille de Karkar, où Benhadad II et *Achab* sont vaincus par Salmanassar II.
Jéhou	»	884-857	842 *Jéhou* paye un tribut à Salmanassar II.
Azaria	»	809-759	745-739 *Azaria* (Hozias) de Juda en guerre avec Tiglath-Piléser IV, comme allié de Hamath.
Ménahem	»	771-761	738 *Ménahem* de Samarie paye un tribut à Tiglath-Piléser IV.
Pékach	»	758-738	734 *Pékach*, l'allié de Rétsin de Damas, est vaincu par Tiglath-Piléser IV (qu'Achaz de Juda avait appelé à son secours).
Hosée	»	729-723	728 Année où *Hosée* paye pour la dernière fois le tribut à Tiglath-Piléser.

Chute de Samarie	722	722 Prise de Samarie par Sargon, successeur de Salmanassar IV.
Ezéchias assiégé par Sanchérib	714	701 Expédition de Sanchérib en Palestine; siége de Jérusalem.
Manassé règne	696-642	681-673 Pendant cet espace de temps (1e à 9e année du règne d'Asarhaddon), Manassé devient tributaire.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce tableau comparatif pour se convaincre que les divergences, avant et après la date de 722, ne peuvent pas provenir d'une simple faute de calcul qui aurait été commise d'un côté ou de l'autre, et après le redressement de laquelle tout s'accorderait. Les essais qui ont été faits dans ce sens, principalement par M. Oppert, ne peuvent pas aboutir. Pour faire disparaître la différence, de près d'un demi-siècle, entre les dates bibliques et les dates assyriennes quant à l'époque des règnes d'Achab et de Jéhou, ce savant statue une interruption, durant 47 années, des tables des éponymes, interruption provenant du prétendu interrègne de Poul. Et comme cette hypothèse ne remédie pas à la divergence de 20 à 30 ans qui existe entre les deux séries quant au règne d'Azaria de Juda et de Ménahem de Samarie, il se voit contraint de supposer que les princes de ce nom qui figurent dans les inscriptions de Tiglath-Piléser n'étaient pas les rois dont parlent les livres historiques de la Bible, mais des prétendants à la couronne, des chefs d'opposition qui, par hasard, portaient les mêmes noms, et dont l'un, Azaria, ne serait autre que le « fils de Tabeel, » que Pékach et Rétsin opposaient à Achaz de Juda. (Esa. VII, 6.) Ce sont là des palliatifs tout à fait insuffisants. La seconde de ces hypothèses se juge elle-même par son extrême invraisemblance. La première a contre elle le témoignage concordant des documents parallèles aux listes des éponymes, lesquels excluent absolument l'idée d'une interruption de ces dernières pendant les années qui précédèrent l'avénement de Tiglath-Piléser. — Il ne s'agit donc pas, ici, de divergences accidentelles et isolées. Nous sommes en présence de deux systèmes chronologiques complets et suivis. Or, comme l'un des deux seulement peut être exact, le chronologiste est mis en demeure de se prononcer pour l'un ou pour l'autre. Aux yeux de M. Schrader le choix ne saurait être douteux :

la chronologie *assyrienne* lui paraît mériter la préférence. En effet la chronologie biblique n'est pas toujours d'accord avec elle-même: lorsqu'on met la chronologie du royaume d'Israël en regard de celle du royaume de Juda, on remarque une différence de dix ans relativement à l'avénement du roi Hosée: d'après 2 Rois XV, 30, Pékach fut assassiné par Hosée, qui lui succéda immédiatement, la 20e année de Jotham, c'est-à-dire en 738; d'après 2 Rois XVII, 1, au contraire, Hosée n'aurait commencé à régner que la 12e année d'Achaz, c'est-à-dire en 729. Pour concilier les deux choses, on statue un interrègne entre la mort de Pékach et l'avénement d'Hosée; mais de quel droit? — Ce qui parle en faveur de la chronologie assyrienne, c'est que les dates fournies par les tables des éponymes peuvent être contrôlées et se trouvent confirmées soit par les annales des différents rois, pour autant qu'elles nous ont été conservées, soit par le canon de Ptolémée. Ainsi, pour l'invasion de Sanchérib en Judée qui, d'après les livres des Rois, aurait eu lieu déjà en 714, il résulte du dit canon qu'elle a dû être postérieure à l'an 702; or, d'après les monuments assyriens, elle est en effet de 701. Qu'on n'oublie pas, d'ailleurs, que ces monuments nous fournissent des *documents* au sens propre du mot, des documents originaux, *contemporains* des événements dont ils étaient destinés à perpétuer la mémoire, et qui n'ont pas, comme c'est notoirement le cas pour le texte des écrits bibliques, subi des modifications et des altérations en se transmettant à travers les siècles. — Quant à la chronologie égyptienne, elle est encore trop peu sûre pour pouvoir servir de contrôle. H. V.

D. Chwolson. — Les peuples sémitiques [1].

Le rôle de chaque peuple dans l'histoire de l'humanité dépend *du caractère inné, des qualités et des tendances qui lui sont propres.* Voilà la thèse que l'auteur cherche à prouver dans les quelques pages que nous analysons. Or quatre facteurs principaux déterminent ce caractère: 1° la nature de l'intelligence; 2° celle du cœur et du système nerveux; 3° la prédominance plus ou moins grande de l'un des deux facteurs précédents, ou leur équilibre; 4° la répartition des dons de l'esprit, selon que ceux-ci sont répandus dans la masse

[1] *Die Semitischen Völker.* — Versuch einer Charakteristik von D. Chwolson, ordentlichem Professor an der kais. St. Petersburger Universität. 1871. — 64 pag. in-8.

du peuple, ou qu'ils sont le privilége de quelques individus seulement.

Si nous appliquons ces données aux peuples sémitiques, nous déterminerons comme suit, le caractère spécifique de ce groupe ethnologique: *a*) Esprit clair, net, plus pratique que spéculatif, sans imagination débordante; *b*) individualité très marquée; *c*) sentiment profond, vif et par là même généreux, tendance à l'idéalisme.

Essayons maintenant d'expliquer par ces diverses qualités le rôle et l'influence des Sémites dans l'histoire du monde.

I. — La tendance essentiellement *pratique* de l'esprit sémitique se manifeste dans la religion, la science, l'art et la poésie des peuples de cette race.

Les *conceptions religieuses* des Sémites sont en général simples et faciles à saisir. Aussi leur mythologie, là où elle a existé (chez les Phéniciens, les Babyloniens et les Arabes, par exemple), ne présente-t-elle point cette richesse, cette variété des mythologies ariennes, de celle des Indous en particulier. L'exaltation, l'extase religieuses de ceux-ci sont choses presque inconnues au Sémite, aussi bien que le mysticisme. A ce propos, il est un fait intéressant à constater. Tandis que chez les Persans le mahométisme a revêtu un caractère essentiellement mystique, il est à peu près exempt de toute tendance de ce genre chez les Arabes. C'est en Perse qu'a pris naissance le *sufisme* (secte mystique de l'Islam), et c'est dans ce milieu arien qu'il trouve, aujourd'hui encore, ses adhérents les plus nombreux.

La *philosophie* des Sémites est toute pratique. Il suffirait de rappeler, dans l'Ancien Testament, les preuves de l'existence de Dieu, qui, presque toutes, se rattachent à la preuve cosmologique. Le Sémite ne spécule pas, il réfléchit sur ce qu'il voit, il observe. Il est vrai que les philosophes arabes et plus tard les philosophes juifs se sont beaucoup occupés des rapports entre l'unité absolue de Dieu et ses différents attributs, de ceux entre la liberté humaine et la toute-science divine. Mais, si l'on y regarde de près, on verra bientôt que ces questions avaient un intérêt pratique capital pour des monothéistes qui, pour sauvegarder leur dogme essentiel de l'unité de Dieu, devaient chercher la synthèse de ces deux idées contradictoires en apparence. Néanmoins M. Renan se trompe, quand il prétend que les Arabes n'ont jamais eu qu'une « philosophie grecque écrite en arabe. » L'un des plus savants connaisseurs de la littérature de l'Islam, Alfred von Kremer, nous apprend que les Arabes ont passé par toutes les phases de la philosophie depuis Scot Erigène jusqu'à

Kant et à Schelling, mais cela avec d'autres formes que les penseurs d'Occident.

Cela dit, il reste toujours vrai que l'esprit sémitique se porte de préférence sur les sciences exactes et d'observation. Dans ce domaine, on pourrait citer un grand nombre d'œuvres remarquables, produits du génie sémitique; et l'on s'étonne, à bon droit, de ce qu'un savant, comme M. Renan, refuse les aptitudes scientifiques à cette famille de peuples.

Comme leur philosophie et leurs langues, *l'art* des Sémites est simple, dénué même de grandeur. En revanche, il se distingue par la beauté et le fini des détails. On peut citer comme exemple le palais des califes à Cordoue, qui, par la finesse de ses sculptures, rappelle en quelque sorte la subtilité des grammairiens arabes et les froides définitions du Talmud.

Le même caractère se retrouve dans la *poésie* de ces peuples. Avant tout subjectifs, individualistes, les Sémites n'ont guère cultivé que le genre lyrique, à moins que l'on ne veuille donner le nom d'épopée au *Kutub el-futuch* des Arabes, c'est-à-dire aux divers écrits racontant les conquêtes de l'Islam après Mahomet. Mais là-même, on chercherait en vain cette fécondité, cette imagination parfois désordonnée, qui caractérisent le Ramayana ou les biographies de Bouddha.

II. — *L'individualisme*, que nous avons signalé comme second caractère spécifique de la famille sémitique, donne lieu à des observations intéressantes.

Par là, tout d'abord, s'explique cette résistance si remarquable aux influences extérieures, qui a permis au peuple juif, en particulier, de conserver son type original, malgré les milieux si divers dans lesquels il a vécu. De ce même caractère découlent encore, dans le domaine social et politique, une grande *liberté individuelle* et *l'égalité* de tous devant la loi.

L'aristocratie de naissance, le système féodal sont choses inconnues aux Sémites qui ne reconnaissent que la valeur personnelle et la supériorité de l'individu. On voit, il est vrai, des familles ou des tribus se considérer comme plus nobles que les autres, mais leurs prétentions ne leur donnent aucun privilége spécial. La caste, ainsi que le clergé, est une institution toute ancienne. Chez les Arabes, tout homme instruit dans l'art de prédire l'avenir avait le droit de se faire *kohin* (devin), c'est-à-dire prêtre. Moïse établit, il est vrai, un sacerdoce en Israël, mais ce fut au prix de luttes incessantes et même de plusieurs révoltes, qui risquèrent de faire crouler l'œuvre du

grand législateur. En outre, les prêtres n'acquirent une influence prépondérante qu'avec l'établissement de la royauté et encore la durent-ils, en grande partie, à leur valeur personnelle et à leurs doubles fonctions de ministres de la religion et d'éducateurs du peuple.

Dans le domaine politique, règne en général le système démocratique. Les lois mosaïques, par exemple, reposent sur le principe de l'égalité de tous. Le scheik arabe n'est que le *primus inter pares* au milieu des anciens de sa tribu. A son origine le califat n'était pas autre chose, et, à ce sujet, on peut établir un parallèle instructif entre l'histoire des Abassides à Bagdad et celle des Ommiades en Espagne. A Bagdad, le fond de la population était composé de Persans, c'est-à-dire d'Indo-Germains. Aussi les califes parvinrent-ils sans peine à l'absolutisme, en s'entourant de gardes persanes et en éloignant les Arabes, qui étaient pour eux un danger continuel. En Espagne, au contraire, les califes durent forcément respecter la liberté des populations arabes soumises à leur pouvoir. On vit même plus d'une tribu vivre d'une vie autonome, tout en reconnaissant, en principe, le calife comme son souverain.

Tandis que les Ariens, et parmi eux même les plus grands esprits, tels qu'un Platon ou un Aristote, anéantissaient l'individu au profit de l'état considéré comme but suprême, les Sémites lui ont toujours assigné le seul et unique rôle de protéger l'individu. C'est, on le voit, une idée toute moderne.

Cette tendance à l'individualisme nous fait comprendre encore pourquoi les Sémites n'ont pas eu, dans la règle, d'armées permanentes. Celles-ci, en effet, ne peuvent subsister que par le sacrifice de toute individualité propre. Le système des milices était presque seul pratiqué, et encore fallait-il des intérêts communs ou l'enthousiasme que donnent une grande idée, une noble cause, pour maintenir l'unité et la cohésion dans les armées.

D'un autre côté, ce caractère empêchait l'unité d'action et les grandes entreprises. Les Sémites n'ont guère fondé de grands états ; et quand ils l'ont fait (les Assyriens et les Babyloniens, par exemple), ce fut toujours en conservant aux divers peuples dont était composé leur empire leurs coutumes et parfois même leurs gouvernements nationaux. On comprend que l'unité ait toujours été plus ou moins factice dans de pareilles conditions. En un mot, tandis que la centralisation, l'aspiration à l'unité domine chez les Indo-Germains, la tendance opposée caractérise les Sémites.

Parmi les défauts dont la source doit être cherchée dans l'indivi-

dualisme, bornons-nous à citer l'égoïsme, l'avarice parfois sordide du Sémite et aussi, dans un autre domaine, cet esprit mordant, satirique qui distingue quelques poëtes et écrivains arabes et juifs du moyen âge et des temps modernes.

Ce même individualisme nous semble expliquer encore plusieurs des caractères de la *science*, de la *poésie* et de la *religion* des Sémites. Ne trouverait-on pas là, en effet, l'origine de cette tendance à tout concrétiser, à revêtir les idées abstraites de formes sensibles? Ainsi, ce sont les Sémites qui les premiers ont mesuré l'espace et le temps. — Et l'absence de l'épopée et du drame dans la littérature de cette famille ethnologique ne trouverait-elle pas sa raison d'être dans cette subjectivité si caractéristique, qui ne permet pas à l'auteur de s'effacer derrière son sujet?

Il en est de même dans le domaine religieux. L'idée de la divinité est une notion nettement déterminée, individualisée. Dieu est toujours distinct du monde. Il crée l'univers par un acte de libre volonté; il ne l'engendre pas comme chez les Indo-Germains. Les idées d'émanation, d'incarnation sont des notions purement ariennes. La seconde se trouve dans le mahométisme de la Perse, mais nullement chez les Arabes. Tout ceci nous explique encore pourquoi nous ne trouvons pas chez les Sémites le culte des héros, si fréquent chez les Ariens. Pour ceux-ci, le divin et l'humain ne sont séparés que par des degrés plus ou moins marqués, tandis que pour le Sémite, Dieu et l'homme constituent un dualisme, ou tout au moins deux notions très nettement séparées. Les saints, les héros religieux des Indo-Germains aspirent à se confondre avec la divinité, à rentrer en elle par l'extase. Le prophète, au contraire, et c'est là une des manifestations les plus caractéristiques du génie sémitique, est un homme qui entre en relation avec la divinité, qui découvre aux hommes la volonté de Dieu; mais toujours il conserve son individualité propre. C'est l'organe de la volonté divine, un serviteur devant son maître, un favori auprès de son roi, mais jamais un être qui aspire à se perdre, à s'abîmer, pour ainsi dire, dans le divin, en perdant la conscience de sa personnalité.

On comprend d'après ces notions sur Dieu et sur l'homme que la doctrine du *fatum* ne se soit point développée chez les Sémites qui accentuent à la fois la liberté de Dieu et celle de l'homme. L'islamisme orthodoxe a peut-être modifié quelque peu l'idée de la liberté humaine, mais ne l'a pas niée. — Est-il nécessaire de dire que lorsque s'introduisit chez les Sémites l'idée de l'immortalité, elle fut conçue

comme la continuation d'une existence *individuelle* au delà du tombeau ? Le retour dans le sein du grand tout, le Nirvana bouddhiste sont pour eux des conceptions inconnues. Pour les mêmes raisons, le Sémite pur n'avait aucune tendance à l'ascétisme ou au monachisme. Le célibat est pour l'Arabe quelque chose d'inouï, d'incompréhensible. Avoir si possible plusieurs femmes et une nombreuse postérité, voilà l'idéal du bonheur terrestre.

Rappelons, en terminant, que c'est sans doute à cette subjectivité si prononcée qu'il faut attribuer le fait que les Sémites n'ont pas dans leurs religions de dogmes rigoureusement déterminés. Seuls, certains principes généraux sont admis partout (unité de Dieu, providence, rémunération, etc.) ; mais les préciser, les déterminer, les étudier, en un mot, c'est l'affaire de chacun. De là résultent naturellement des avis divergents et, en même temps, une grande liberté d'opinion. On sait assez que les Ariens ont une tendance tout opposée.

III. — *La profondeur et la vivacité du sentiment, la tendance à l'idéalisme,* qui forment le troisième caractère spécifique des Sémites, se manifestent, tout d'abord, dans la sphère religieuse.

On sait que les Sémites, les Hébreux en particulier, ont été les créateurs de notions religieuses nouvelles, inconnues aux peuples indo-germains même les plus développés. Tandis que l'antiquité a presque toujours conçu la divinité comme une force capricieuse et aveugle, qu'il s'agissait avant tout de fléchir ou d'apaiser, les Sémites la regardaient bien plutôt comme une puissance miséricordieuse et surtout morale. La religion n'était point un compromis entre l'homme, être faible, et la divinité toute-puissante; mais elle avait sa source dans le cœur, et était basée sur l'idée de l'amour. C'est aux Sémites, aux Hébreux surtout, que nous devons ces précieuses notions; et jamais nous ne saurions leur en être assez reconnaissants.

De cette profondeur de sentiment procèdent encore la douceur et l'humanité des Sémites. On connaît les lois mosaïques concernant le traitement des esclaves et même des animaux, la bienfaisance et l'hospitalité proverbiales de l'Arabe. Aujourd'hui encore, les juifs se distinguent par leur charité. On ne rencontre, pour ainsi dire, pas une seule communauté juive où n'existe quelque institution pour le soulagement des pauvres et des malades. Mais, comme partout, le défaut touche de près la qualité. A la profondeur, à la vivacité de sentiment se joint bientôt la passion. La haine, comme l'amour, se

manifeste chez le Sémite avec toute son ardeur. La vengeance est pour l'Arabe, par exemple, un devoir sacré.

Chez les Ariens, les héros, les fondateurs de dynastie, sont, en général, de grands conquérants. L'idéal du grand homme est le soldat plein de bravoure et de talents. Ce sont des combats, des prodiges de valeur, la force physique, en un mot, que chantent les épopées de l'Inde, les poëmes d'Homère ou les Niebelungen. Pour le Sémite, au contraire, l'idéal du héros est, non le guerrier illustre, mais le sage, le prophète. C'est un Salomon, un Mahomet, et non les Chalid ou les Okba, qui pourtant, en peu d'années, fondèrent un empire aussi grand que celui des Césars. David chez les Hébreux, Ali chez les Arabes, sont plus renommés par leur piété et leur sagesse que par leurs exploits militaires. Aussi les Sémites ne font-ils pas la guerre pour le plaisir de la guerre, comme cela n'arrive que trop souvent chez les Ariens. Pour eux, la guerre a toujours un but pratique : se défendre contre les ennemis, secouer un joug odieux, faire du butin ; ou bien encore, ils prennent les armes pour l'amour d'une *idée*, pour la défendre ou la propager au loin. Ce n'est pas à eux que l'on pourrait faire le reproche de ne pas tout sacrifier, même leur vie, pour un principe. Les auteurs grecs, par exemple, ne comprenaient absolument pas comment un juif se laissait mettre à mort plutôt que de violer le sabbat. Du reste, la patience des juifs, dans les nombreuses persécutions qu'ils ont endurées, leur héroïsme au milieu de la souffrance, l'opiniâtreté avec laquelle ils ont défendu leur cause, prouvent suffisamment notre thèse. Ce n'est que par le christianisme, d'origine sémitique, que le monde arien a appris à souffrir pour une idée, pour un intérêt moral. L'antiquité nous offre, sans doute, des exemples d'hommes mourant pour le bien de l'état ; mais ceux qui sacrifièrent leur vie pour l'amour d'une idée y sont rares.

Cette haute valeur, accordée aux choses de l'esprit, se manifeste encore dans l'importance attachée à l'instruction. L'école est chez les juifs une institution très ancienne et exerça chez eux une influence immense. Instruire les enfants, répandre partout les connaissances est pour le juif, comme pour le mahométan, un devoir religieux. Est-il nécessaire de rappeler ici l'influence intellectuelle des Arabes en Espagne, où les cours des califes et les maisons des grands étaient devenues le siége de riches bibliothèques et l'asile de savants illustres, et cela dans un temps où l'ignorance était l'apanage des hommes les plus haut placés en Europe?

Un fait encore est à signaler, c'est le culte sans images, sans idoles

des Sémites. C'est là une autre conséquence de leur idéalisme. Il est vrai que sur ce point il y eut de nombreuses exceptions, de longues luttes. C'est ce qui arriva, entre autres, en Palestine; mais, à la longue, le principe d'un culte spirituel l'emporta sur l'autre, grâce à la tendance générale du caractère national.

Enfin et surtout, cet idéalisme se manifeste dans les espérances d'un avenir meilleur. Quel idéal se faisait le plus distingué des peuples de cette race, le peuple juif? Il attendait et entrevoyait un temps où la vérité régnerait en maîtresse souveraine, où les épées et les lances seraient transformées en instruments de paix Puisse, un jour, cet idéal se réaliser!

HERM. STRACK. — PROLÉGOMÈNES CRITIQUES A L'ANCIEN TESTAMENT HÉBREU[1].

« En voyant paraître presque chaque mois de nouvelles éditions critiques d'auteurs grecs et romains, et en songeant à tous les travaux accomplis dans ce siècle par les Lachmann, les Tischendorf et tant d'autres, en vue d'améliorer le texte du Nouveau Testament, je n'ai pu m'empêcher de déplorer le peu de soins qu'on a voués à la Bible hébraïque depuis de Rossi. Aussi ai-je résolu de consacrer tout ce que j'ai de forces à la critique sacrée. » C'est par ces mots que s'ouvre la préface du peu volumineux, mais substantiel ouvrage que nous avons sous les yeux. L'auteur, un jeune savant berlinois récemment promu au doctorat, a déjà fait ses preuves en philologie en rééditant un vocabulaire de l'Anabasis de Xénophon, et en soumettant à la faculté de philosophie de Leipzig un travail sur les manuscrits de l'Ancien Testament hébreu, auquel des juges compétents ont fait le meilleur accueil. Les *Prolegomena critica* qu'il vient de publier sont le développement et la continuation de cette dissertation académique. Ils font bien augurer des services que M. Strack pourra rendre à la critique du texte hébreu, s'il lui est donné de poursuivre ses consciencieux travaux.

Le texte hébreu dont nous nous servons aujourd'hui n'est pas correct. Les éditions usuelles ne donnent pas même le texte *masorétique* dans toute sa pureté. Elles ne font guère que reproduire, avec

[1] *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraïcum...* scripsit Hermann L. Strack, ph. dr. — Lipsiæ 1873. VIII et 131 pag. in-8.

quelques modifications qui sont loin d'être toujours des améliorations, le texte de la Bible de Venise, publiée en 1525 par le Rab. Jacob ben Chayim, texte fautif tiré d'une copie manuscrite fautive elle-même. Il importe donc de profiter de tous les moyens disponibles pour rétablir le texte biblique dans son intégrité. Plusieurs savants, tant juifs que chrétiens, ont déjà travaillé dans ce but, en recueillant des variantes. Parmi les juifs : le Rab. Méir de Tolède († 1244), dans sa *Haie de la Loi*; le Rab. Ménahem di Lonzano, dans sa *Lumière de la Loi;* Sal. Nortsi (commencement du XVIIe siècle), dans son *Réparateur des brèches*, connu, sous le nom *Minchath Schaï*, par les notes qu'en a extraites l'éditeur de la Bible de Mantoue (1742-44); sans parler de quelques modernes tels que Dubno, Wolf Heidenheim, Seligmann Bær. Parmi les chrétiens : Benj. Kennicott, professeur à Oxford *(Vet. Test. hebr. cum variis lectionibus 1776-80)*, secondé par l'Allemand P.-J. Bruns; J.-Bernh. de Rossi (*Variae lectiones Vet. Test.* 1784-88; *suppl.* 1798); de nos jours M. Delitzsch dans ses commentaires. Mais de ces travaux la plupart ne se rapportent qu'à certains livres de l'Ancien Testament; plusieurs, ceux des juifs en particulier, sont presque inaccessibles aux théologiens chrétiens, parce qu'il n'en existe que de rares exemplaires et qu'ils sont écrits en dialecte rabbinique; quelques-uns, comme celui de Kennicott, laissent beaucoup à désirer sous le rapport de l'exactitude. La critique du texte hébreu n'en est donc encore qu'à ses débuts. Elle n'est pas même bien fixée, jusqu'à ce jour, sur les voies et moyens à employer pour accomplir sa tâche de la façon la plus sûre et la plus fructueuse. Notre auteur pense que la meilleure marche à suivre consiste à partir du texte actuel et à remonter graduellement le cours des siècles, aussi près que possible de l'époque où les livres ont été écrits. S'agit-il de faire une édition critique des chants d'Homère, comment procédera-t-on? On s'informera d'abord de ce que fut le texte d'Aristarque; puis on rassemblera les vers homériques cités par les auteurs grecs tels que Platon, Hérodote, etc., on réunira tout ce qu'il est possible de savoir de la recension de Pisistrate, etc. De même pour préparer une édition critique de l'Ancien Testament, on commencera par recueillir les variantes fournies par les manuscrits; on cherchera à reconstruire la recension des rabbins et des Masorèthes; on examinera si à l'époque des talmudistes et des anciennes versions le texte présentait des leçons différentes et quelles étaient ces leçons, et ainsi de suite, en remontant, autant que faire se peut, à la forme la plus ancienne, la plus rapprochée du texte primitif.

Dans la présente publication, M. Strack s'occupe spécialement des *manuscrits* et du *texte biblique tel qu'il était au temps des talmudistes.*

Au livre Ier, après avoir parlé du soin que les juifs apportaient à la conservation de leurs livres saints, il donne d'intéressants détails sur quelques manuscrits aujourd'hui *perdus,* mais mentionnés soit dans d'autres manuscrits soit dans les écrits des rabbins. Les plus importants et les plus célèbres sont ceux de *Hillel* (non pas, comme on l'a longtemps cru, de Hillel l'ancien, mort vers le commencement de notre ère; ni de Hillel le jeune, du IVe siècle, mais probablement d'un *sopher* espagnol, postérieur au VIe siècle), et du Rab. Moïse *ben-Naphtali* le karaïte, qui vivait vers l'an 900 en Babylonie.

Quant aux manuscrits *encore existants*, le chapitre qui leur est consacré commence par une revue des ouvrages, dissertations, catalogues de bibliothèques publiés jusqu'à ce jour, où sont décrits et caractérisés les manuscrits connus. — Un paragraphe spécial traite *de la collation des manuscrits.* L'auteur constate que personne, jusqu'ici, n'a recueilli toutes les variantes qui se rencontrent dans les meilleurs d'entre eux, et qu'on n'a pas encore discuté suffisamment leur âge, leur provenance et leur valeur. Bon nombre de manuscrits sont sans valeur critique et ne peuvent entrer en ligne de compte, parce qu'ils ne sont que des copies faites sur tel ou tel manuscrit plus ancien encore existant; il importe donc de bien établir la filiation des manuscrits. Pour bien juger de la valeur d'un manuscrit de la Bible hébraïque, il faut toujours rechercher *pour quel usage* il a été écrit, si c'est pour l'usage public ou pour l'usage privé; car il est constant que les volumes écrits pour l'usage synagogal ont été l'objet de beaucoup plus de soins que les autres. Il faut s'assurer aussi si le copiste ou le correcteur ne s'est pas laissé influencer par quelqu'une des versions anciennes. Dans la détermination de l'*âge* des manuscrits il faut user de beaucoup de précaution; en effet, les scribes indiquent de bien des manières différentes l'année où ils ont confectionné leurs copies; tantôt ils comptent d'après l'ère des Séleucides, tantôt d'après celle de la création du monde, tantôt d'après la ruine du temple ou l'exil de Babylone, etc., et ils ont négligé parfois d'indiquer l'ère. Souvent, dans ces souscriptions, il y a des erreurs manifestes; souvent la lettre indiquant le siècle ou le millénaire est omise; souvent aussi la date est fictive, pour donner au manuscrit une apparence d'antiquité. Enfin il faut toujours rechercher *où* la copie a été faite; car il existe de notables différences entre les manuscrits espagnols et allemands, entre les manuscrits orientaux (babyloniens) et occidentaux (palestiniens).

Dans la Bible rabbinique de R. Jacob ben-Chayim se trouve une liste de deux cent seize passages où les Orientaux diffèrent des Occidentaux (suivis par les juifs d'Europe), mais cette liste est loin d'être complète.

Pendant longtemps les critiques se sont plaints de la rareté des manuscrits *anciens*, et pour expliquer ce fait regrettable, on s'est livré à toutes sortes de conjectures. Aujourd'hui ces plaintes ne seraient plus justifiées. Déjà de Rossi est parvenu à se procurer un certain nombre de manuscrits relativement anciens, et dès lors on en a découvert plusieurs d'un âge assez respectable. Notre auteur passe en revue les plus anciens. Comme ce sujet est assez peu connu et que les renseignements rassemblés par M. Strack sont en partie tout nouveaux, nos lecteurs nous sauront gré des quelques détails que nous allons extraire de ce paragraphe des *prolegomena*.

1° De tous les manuscrits existants le plus célèbre et le meilleur est celui qui porte le nom de R. Ahron ben-Mosé *ben-Ascher*, karaïte selon les uns (Pinsker, Grätz), rabbanite selon d'autres (Sapphir, D. Oppenheim), lequel vivait au Xe siècle à Tibériade. « Cet exemplaire de la Bible, dit M. Grätz dans son Histoire des juifs, fut reconnu par les karaïtes et les rabbanites comme codex-modèle et considéré comme une chose sainte. Le texte masoréthique actuellement en usage n'a pas d'autre base que cet exemplaire original de Ben-Ascher. » — Pendant bien des siècles personne n'a vu ce manuscrit. Les savants juifs ne connaissaient ses leçons que par des copies ou par les listes des leçons controversées entre Ben-Ascher et Ben-Naphtali. Néanmoins, comme on le voit par les témoignages d'Aben Esra, de Kimchi et d'autres, les leçons de Ben-Ascher, pour autant qu'elles étaient connues, ont toujours joui de la plus grande autorité auprès des Juifs occidentaux. Cela ressort également des manuscrits; ils prouvent que dans la très grande majorité des cas où Ben-Ascher et Ben-Naphtali diffèrent entre eux, les juifs d'Europe, de Palestine et de l'Afrique septentrionale donnaient la préférence au premier. Aujourd'hui on sait positivement que l'exemplaire dit de Ben-Ascher existe à Alep en Syrie (la Bérée des Grecs), qu'il y a été apporté d'Egypte où Moïse Maïmonide (†1204) s'en est servi, et qu'auparavant, déjà avant l'époque de Saladin, peut-être du temps de Hakim (vers l'an 1000), il était à Jérusalem. Les consonnes ont été écrites par un certain Salomon, mais la ponctuation est de Ahron Ben-Ascher. — Il est vivement à désirer que le texte de ce manuscrit soit publié aussi exactement que possible. Une fois qu'on le possédera sous sa forme authen-

tique, la collation de presque tous les autres manuscrits munis de voyelles et d'accents deviendra superflue, puisque bon nombre d'entre eux ont été copiés sur lui ou d'après lui, et qu'un plus grand nombre encore ont été corrigés d'après ses leçons.

2° Un exemplaire des Prophètes, conservé au Caire dans la synagogue des karaïtes, écrit en 895 après Jésus-Christ par Moïse Ben-Ascher de Tibériade, qu'on suppose avoir été le père d'Ahron Ben-Mosé Ben-Ascher.

3° Un exemplaire des Prophètes « postérieurs, » c'est-à-dire proprement dits, (cod. 126 de Kennicott), au Musée Britannique (Sloane 4708). Le qeri, les voyelles et les accents sont d'une autre main. Age douteux; il est moins ancien, sans doute, que ne le pense M. Heidenheim de Zurich, qui le considère comme le plus ancien qui existe en Europe et suppose qu'il a été écrit entre le VIe et le VIIIe siècle, à cause de la forme négligée des lettres.

4° Deux manuscrits, qui paraissent être très anciens, ont été vus par le docteur Margoliouth en Syrie; l'un à Damas, appartenant à une famille juive, et qu'une note ajoutée au titre fait dater du 3me siècle; l'autre à Djobar, près de Damas, où les juifs le conservent dans une grotte; il passe pour avoir été écrit du temps des Macchabées.

5° Parmi les manuscrits de Kennicott plusieurs datent d'une époque assez reculée. A ses yeux le plus ancien était le cod. 590, comprenant les Prophètes et les Hagiographes, qui est aujourd'hui à Vienne en Autriche. Selon Kennicott il serait du Xme siècle; Bruns, qui en fait assez peu de cas, le croit écrit en 1018 ou 1019. Au dire de M. Heidenheim il a beaucoup de rapports avec le manuscrit ci-dessus du Musée britannique.

6° Les manuscrits de la bibliothèque de de Rossi, incorporés aujourd'hui à la bibliothèque publique de Parme. De Rossi considérait comme les deux les plus anciens le cod. 634 (VIIIe siècle) et 503 (IXe ou Xe siècle). Mais ces dates sont plus que problématiques. De Rossi lui-même convient que le mauvais état dans lequel se trouvent ces manuscrits pourrait bien être un effet de l'humidité plutôt que de la vétusté.

7° Les manuscrits appartenant à la société d'histoire et d'archéologie d'Odessa. Ils ont été déterminés et décrits par Ephr. Mos. Pinner dans un prospectus publié en 1845. Les plus anciens et les plus importants de cette collection sont les suivants:

a) Un volume de la Loi, en peau de cerf, apporté de Derbend dans

le Daghestan ; si l'on peut ajouter foi à la souscription, il serait de l'an 1300 après l'exil des dix tribus = 580 après Jésus-Christ ;

b) un fragment du Pentateuque (Nomb. XIII, 19-fin Deut.) écrit en 843 ;

c) un exemplaire des Proph. postér. écrit en 916 ; ce qui lui a valu une certaine célébrité, c'est qu'il est vocalisé et accentué d'après un système particulier, dit système assyrien ou babylonien ;

d) une bible entière copiée en Egypte, vers l'an 1010 et, à ce qu'il paraît, sur l'exemplaire de Ben-Ascher ;

e) divers manuscrits renfermant des portions de l'Anc. Test. ; le plus ancien (livres de Sam. et des Rois en partie) acheté en 938 par un certain Néhémie ben-Séid, et par conséquent écrit plus anciennement encore.

8° Les manuscrits de la bibliothèque formée, il y a vingt à trente ans, par le karaïte Abr. Firkowitsch et acquise naguère par l'empereur de Russie pour la bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Ces manuscrits n'ont pas encore été décrits et collationnés en détail. Les quelques renseignements que l'on possède sur les principaux d'entre eux sont dus à M. E. de Muralt (Revue trimestrielle de Heidenheim, années 1865 et 1867) et à M. Ad. Neubauer. (Aus der Petersburger Bibliothek, etc., 1866). Il résulte de ces renseignements que la collection Firkowitsch renferme quarante-sept volumes écrits à l'usage de synagogues, le plus ancien (Nombr. XXIII, 4 - Deut. fin) de l'an 489 ; et soixante-dix-sept manuscrits comprenant différentes portions de l'Ancien Testament et écrits pour l'usage privé, le plus ancien (d'après Neubauer) de l'an 866. Dans les volumes de la première catégorie les variantes sont extrêmement rares. M. de Muralt n'en a rencontré que quatre en tout : Gen. XXII, 13 on lit dans 42 mscr. *échad* (comme dans Samarit. et Syr.) au lieu de *achar ;* Ex. XIII, 13 et XXXIV, 20, dans un man. de l'an 764 (cod. 9), on lit *va ' araktho* (LXX λυτρωση) au lieu de *va ' araphtho ;* Gen. XIII. 13 (?), dans un man. d'un âge inconnu, (cod. 1) *gamad* au lieu de *gamar.* Dans les manuscrits de la seconde classe les variantes sont beaucoup plus nombreuses.

Après quelques mots consacrés aux manuscrits *hébréo-samaritains* lesquels ne peuvent rendre que fort peu de services à la critique, l'auteur tire, dans un *épilogue,* les conclusions résultant de ce premier livre de ses Prolégomènes. La première chose à faire, dans l'intérêt du texte de l'Ancien Testament, serait de publier aussi exactement que possible le texte du manuscrit de Ben-Ascher. Mais comme on ne peut pas espérer de voir ce souhait s'accomplir de sitôt, il importe

de recueillir diligemment toutes les leçons de Ben-Ascher dont il est fait mention dans d'autres manuscrits, dans les commentaires, grammaires et lexiques juifs, et dans les masores; car, ainsi que nous l'avons vu, presque tous les juifs occidentaux ont suivi la recension de Ben-Ascher. — Ensuite, pour connaître l'état du texte à une époque plus reculée, il faudrait non-seulement faire usage des manuscrits antérieurs à Ben-Ascher qui existent encore (ils ne sont pas très nombreux, et la plupart n'ont ni voyelles ni accents), mais encore rechercher les leçons suivies par Ben-Naphtali, les orientaux, les rabbins qui ont vécu avant Ben-Ascher, et les anciens manuscrits cités çà et là par les rabbins.

Le second livre s'occupe du *texte biblique à l'époque des Talmudistes.* Le nombre des passages bibliques cités dans le Talmud est très considérable. Il pourrait donc sembler qu'une collation de ces citations talmudiques doive être d'un très grand secours pour l'amendement du texte de l'Anc. Test. Il n'en est pourtant point ainsi. Les *interprétations* des talmudistes peuvent s'écarter des leçons actuelles, sans que pour cela on soit obligé d'admettre que les manuscrits bibliques de ce temps-là aient réellement renfermé des *leçons* différentes. Pour se convaincre du peu d'utilité de ces citations pour la critique du texte de notre Bible hébraïque, il suffit de considérer les occasions dans lesquelles les talmudistes citent l'Ecriture sainte et la manière dont ils la citent. Et d'abord il faut se rappeler que, dans leurs entretiens et leurs discussions, les anciens rabbins ne citaient le plus souvent que de mémoire, sans avoir de manuscrit entre les mains. Sans doute, familiarisés comme ils l'étaient avec le texte biblique, ils savaient le citer, dans l'occasion, sans y changer une lettre, et c'est aussi ce qu'ils font le plus souvent. Néanmoins il serait faux de conclure de là que notre texte actuel soit corrompu toutes les fois qu'il ne cadre pas avec telle ou telle citation du Talmud. On remarque en effet plus d'une fois que tel verset biblique est rapporté par erreur à un contexte qui lui est étranger. Ailleurs, les docteurs talmudiques citent comme étant bibliques des préceptes ou des sentences qu'on cherche en vain dans la Bible. Ailleurs encore, ils abrégent, résument, omettent, combinent, pour mieux adapter la citation à leur pensée et la faire servir à leur propos. Parfois même, pour arriver à un sens soi-disant plus profond, ils ne craignent pas de changer les voyelles ou les consonnes, d'ajouter ou de retrancher une lettre, de partager les mots en deux, etc. Plusieurs de ces interprétations haggadiques ont même fini par pénétrer dans certains manuscrits, après avoir été sans doute

ajoutées d'abord simplement à la marge. On cite entre autres le volume de la Loi du R. Méir comme ayant offert dans Gen. III, 21 la leçon *Kothenoth or*, avec aleph (des tuniques de lumière) au lieu ou à côté de *Kothenoth or*, avec ayin (des tuniques de peau). — Quant à la formule : *Ne lis pas ainsi, mais ainsi*, qui se rencontre fréquemment dans les écrits talmudiques, déjà Richard Simon a établi comme une chose constante qu'elle n'indique pas une diversité de leçons, mais « qu'elle n'a d'autre fondement que l'imagination des docteurs, qui était féconde à inventer de nouvelles manières de lire, pour faire de nouveaux sens. »

Ces réserves faites, on constate sans peine que le texte employé par les talmudistes ne différait pas essentiellement de notre texte actuel. Les mots bibliques qu'ils citent s'accordent le plus souvent jusque dans les moindres détails avec les formes que nous trouvons dans les bibles imprimées et manuscrites. La Mishna connaît les paraches de la loi, ainsi que la distinction entre les paraches ouvertes et fermées; seulement ces paraches n'étaient pas encore marquées par les lettres *pé* et *samek*. Elle connaît également les haphtares des prophètes, quoique sur ce point il n'y eût encore rien de définitivement fixé en ce temps-là. Elle connaît la division du texte en versets *(pesouqim)*; il est vrai que les versets dont parlent les talmuds et les midrashim ne coïncident pas toujours exactement avec ceux des Masorèthes, et le fait que les volumes en usage dans les synagogues n'ont pas les deux points qui servent aujourd'hui à séparer les versets, semble indiquer qu'à l'époque des talmudistes ces points étaient encore inconnus. — Les anciens rabbins citent le plus souvent d'après le Qeri ; parfois cependant ils suivent le Ketib, principalement lorsqu'il est possible d'en tirer une interprétation nouvelle. — Ils connaissent les points extraordinaires placés sur certaines lettres (par exemple Nomb. IX, 10) ou sur toutes les lettres d'un mot (par exemple *loulé* Ps. XXVII, 13), etc., etc.

Dans le dernier paragraphe, M. Strack donne une liste de passages où les talmudistes *paraissent* avoir eu dans leur texte des leçons constituant de véritables variantes. Il en cite une quinzaine, tirés de la Mischna, et une centaine de la Ghemara. La plupart des divergences ne portent guère que sur l'orthographe ; rarement elles influent sur le sens ; plusieurs peuvent provenir de ce que la citation est faite de mémoire. (Par exemple : *mimmennou* pour *méittho* ; les consonnes *jhvh* pour *adonaï* ; *hinnéni* pour *hinné anoki*, etc.) « Pour dire toute ma pensée, » déclare l'auteur, après avoir énuméré les variantes de la

Mischna, « je n'oserais affirmer qu'*un seul passage* de l'Anc. Test. puisse être corrigé d'après la Mischna. » Et après avoir passé en revue les citations tirées de la Ghemara, il ajoute : « Ces passages, du moins la plupart, paraissent avoir été ou étaient réellement écrits, *dans les exemplaires de ceux qui les citent*, autrement que dans nos Bibles. Mais il ne s'ensuit nullement que les leçons qui se trouvent dans le Talmud aient existé *dans tous les manuscrits bibliques de ce temps-là*. Et encore moins conclurons-nous du fait que telle leçon se trouve dans le Talmud, que cette leçon doive nécessairement être préférée à la leçon actuelle, pour peu que nous nous souvenions des précautions qu'il convient de prendre dans l'usage qu'on fait du Talmud en matière de critique.... Peut-être, quand nous aurons un jour une bonne édition des livres talmudiques, y trouverons-nous des données plus utiles ; les exemplaires *manuscrits* de l'un et de l'autre Talmud nous en fourniraient sans aucun doute quelques-unes. Mais quant aux *éditions* que l'on possède actuellement, on ne peut pas trop s'y fier. »

H. V.

C. Tischendorf. — Le texte du Nouveau Testament[1].

Les écrits de l'antiquité, malgré la fragilité des instruments destinés à les conserver, ont eu plus de durée que les grands empires et les édifices les plus solides.

C'est surtout à la patiente activité des moines que nous devons la conservation d'une partie considérable de ces trésors. Il est regrettable, sans doute, que nous ne possédions plus les originaux ; écrits sur un papier fin, tiré de l'écorce de papyrus, ils furent bientôt hors de service. Mais des copies en nombre considérable furent faites, et, grâce à l'usage du parchemin (IVme siècle), matière indestructible, elles nous sont parvenues intactes.

Quant au Nouveau Testament, les copies les plus anciennes que nous en ayons datent du IVe siècle ; mais nous en avons du moins un nombre assez considérable, savoir une vingtaine des IVe, Ve et VIe siècles, et une trentaine du VIIe au IXe siècle. — Si, comme cela est vraisemblable, nous avons un manuscrit remontant à 325, date du premier concile œcuménique, nous pouvons dire en toute sécurité :

[1] *Haben wir den ächten Schriftext der Evangelisten und Apostel*, von Constantin von Tischendorf. — 1873. Br. in-4 de 25 pages.

C'est ainsi que le *premier empereur chrétien* et les Pères de l'époque ont lu le Nouveau Testament!

A côté de ces manuscrits nous avons les versions du Nouveau Testament, datant déjà du IIe au IIIe siècle, en latin, en syriaque, en copte, etc. Les versions nous fournissent ainsi de précieux renseignements sur l'état du texte à cette époque reculée. Enfin les Pères de l'église et les hérétiques des premiers siècles ont fréquemment cité, dans leurs écrits, des passages plus ou moins étendus du Nouveau Testament. C'est encore un moyen à utiliser pour reconstituer le texte primitif.

Aujourd'hui dans la plupart des églises protestantes on se sert d'un texte appelé *Texte reçu,* qui est à peu près celui d'Erasme (éd. de 1516), constitué d'après divers manuscrits du XVme siècle. Dès lors des manuscrits beaucoup plus anciens ont été découverts et d'immenses travaux entrepris dans le but de corriger ce texte reçu, qui est assez défectueux. On compte jusqu'à 30 000 variantes, mais dont quelques-unes seulement ont une réelle importance. Elles sont dues en partie à la négligence des copistes, en partie à leur bonne intention de corriger ce qui leur paraissait défectueux (harmonies dans les évangiles), en partie à des préjugés dogmatiques. Il n'y avait pas de contrôle officiel, de sorte que la plus grande liberté régnait dans ce domaine jusqu'au moment où l'organisation des églises d'état produisit la formation d'un texte particulier à chacune d'elles (texte byzantin, texte latin, etc.)

Depuis trente-deux ans M. Tischendorf s'occupe de l'étude des anciens documents; il en a découvert de très précieux et il a examiné tous ceux que l'on connaissait déjà. Il a publié vingt éditions du Nouveau Testament, dont quelques-unes sont accompagnées d'indications critiques fort étendues. La brochure que nous annonçons est une tentative de vulgarisation des travaux relatifs à la critique du texte (comme dans un autre domaine l'ouvrage du même auteur sur « la date de nos évangiles »). Elle se termine par diverses considérations sur l'utilité des travaux critiques qui ne présentent aucun danger pour la foi, pourvu qu'on se fasse une idée juste de l'inspiration.

A la fin de la brochure un tableau fac-simile présente des fragments des manuscrits *sinaïticus* et *vaticanus*, et de divers manuscrits profanes. L. M.