

TP484^{P8}

Seston

Seston

Lettre de Claude

1931

Bibliothèque Maison de l'Orient



071901

TP 484P⁸ A Monsieur Salomon Reinach,
membre de l'Institut,
W. SESTON
hommage très respectueux —

Leston

L'EMPEREUR CLAUDE

ET

LES CHRÉTIENS



Extrait de la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
N° 3 — Mai-Juin 1931

L'Empereur Claude et les Chrétiens

Parmi les ambassades qui, de tous les pays de l'empire, vinrent à Rome, au printemps de l'année 41, pour féliciter l'empereur Claude de son avènement et lui porter leurs doléances, celle de la ville d'Alexandrie dut mettre les autorités impériales dans un grand embarras, car celles-ci ne firent connaître leur réponse qu'à l'automne suivant, sans doute en octobre. La situation d'Alexandrie, la ville la plus peuplée de l'empire, était en effet délicate à juger : on n'y était pas encore sorti des troubles qui, sous Caligula, avaient dressé l'un contre l'autre les deux éléments de la population traditionnellement ennemis, les Grecs et les Juifs. Le préfet d'Égypte, L. Avilius Flaccus, par impuissance ou par flagornerie, avait laissé faire les Grecs ; ceux-ci, entre autres scandales, avaient placé dans les synagogues des statues de l'empereur, provoquant une violente réaction des Juifs qui ne pouvaient supporter une pareille violation de leur loi. La disgrâce de L. Avilius Flaccus, survenue en 38, ramena la paix pendant quelques mois. Les deux partis profitèrent de cette trêve pour porter leur différend devant l'empereur ; contre Apion porte-parole des Grecs, l'historien Philon défendit les intérêts des Juifs, sans qu'une décision intervînt. Mais la mort de Caligula, qui entraîna sans doute la nomination d'un nouveau préfet, ranima les espoirs des Juifs qui, en attaquant les Grecs, eurent la responsabilité de ce retour des troubles. Sur ce point le témoignage de Josèphe (1) est accablant. En d'autres circonstances, ce seul fait les eût fait condamner, car aucune autorité ne peut supporter que, citoyens ou non, les administrés se fassent justice eux-mêmes. Cependant, si les Juifs avaient illégalement repris les armes, il était juste de reconnaître qu'ils ne faisaient que se venger d'une trop longue série d'offenses. Et puis leur opposition aux folies de Caligula leur valait la sympathie du nouvel empereur, auprès de qui ils eurent sans doute un excellent avocat dans le roi

(1) Ant. XIX, 278.

juif Agrippa, ami de la *gens Claudia* et probablement un des acteurs principaux de la tragi-comédie qui valut à Claude de succéder à son neveu. Agrippa dut faire remarquer que la responsabilité des troubles était partagée. L'embarras de Claude fut d'autant plus grand que les deux partis, également sûrs de la victoire, crurent habile de présenter à l'empereur, par une délégation spéciale, chacun une solution d'ensemble du problème des rapports entre les Grecs et les Juifs d'Alexandrie. Les Grecs réclamaient de l'empereur une autonomie plus étendue, avec un sénat qui, maître de la cité, aurait forcé les Juifs à l'obéissance. Les Juifs plaçaient leur culte national sous la protection impériale et demandaient à être traités en citoyens d'Alexandrie, espérant trouver dans cette égalité des droits politiques une garantie de plus pour les privilèges de leur communauté. Les deux partis ne prétendaient d'ailleurs pas à des faveurs nouvelles, mais à des droits attestés par l'histoire. Dès lors, Claude, représentant de la maison d'Auguste, héritière des anciens rois d'Égypte, n'était plus le juge souverain dans un conflit municipal entre deux groupes de ses sujets; il était réduit à n'être qu'un arbitre dans un procès historique. On conçoit qu'un tel rôle lui ait déplu et qu'il ait fait attendre son jugement pendant six mois. Ainsi les esprits purent se calmer à Alexandrie, et à Rome la chancellerie impériale mit ce temps à profit pour éviter l'enquête historique sollicitée et trouver la formule qui, sans lier l'empereur à aucun des deux partis par un précédent dangereux, sans accepter aucune des solutions proposées, imposerait aux Grecs comme aux Juifs d'Alexandrie la paix romaine.

Les décisions prises par le gouvernement impérial ne sont donc nullement improvisées, il n'y a pas de place pour des clauses de style, et chaque mot de la lettre impériale qui les énumère doit traduire une nuance de la pensée du rédacteur. Ce document, précédé d'une proclamation du préfet d'Égypte, L. Æmilius Rectus qui en ordonne la publication, nous a été conservé dans une copie officielle sur papyrus, datée du 14^e jour du mois égyptien de Néos Sebastos de l'an II de Claude, qui correspond au 10 novembre 41 après J.-C. Entré au British Museum en 1921, notre papyrus provient de Philadelphie, dans le nome Arsinoïte, le Fayoum d'aujourd'hui. L'interprétation du texte est, dans l'ensemble, si évidente que les nombreux érudits qui l'ont étudié depuis 1924, n'ont pu que confirmer les

lectures de son premier éditeur, M. H. Idriss Bell (2). Il ne présente ni lacune, ni surcharge. On s'accorde à voir, dans certains détails de la langue ou du style, l'indice d'une traduction faite sur une minute rédigée en latin, peut-être par l'empereur Claude lui-même; en tout cas, le ton de bienveillance ou de colère, l'esprit de tolérance et de conciliation qu'il révèle sont bien de celui dont nous lisons le discours sur la célèbre inscription de Lyon (3). La lettre impériale que les habitants d'Alexandrie et de l'Égypte lurent en novembre 41 est donc bien la même que celle que nous avons aujourd'hui : notre document est original, rigoureusement authentique dans toutes ses phrases; nulle part nous ne soupçonnons une improvisation qui nous ferait douter de son caractère officiel. Tel qu'il est aujourd'hui, tel il a été conçu et rédigé tout entier à Rome, selon les directives ou même sous la dictée de l'empereur. En toute confiance nous pouvons lui demander de nous donner la doctrine de l'État romain pour toutes les questions qu'il aborde.

Après avoir rappelé « la piété des Alexandrins envers les Augustes », Claude déclare accepter les honneurs qui lui ont été donnés, « bien qu'il ne consente pas aisément à ces sortes de requêtes ». Statues équestres, quadriges, jours et tribus éponymes lui seront donc consacrés. Mais « il n'accepte ni grand prêtre, ni temples, ne voulant pas s'imposer à ses sujets et jugeant que les temples et tout ce qui concerne le culte ne peuvent être à aucune époque offerts qu'aux dieux seuls ». Passant à la question des privilèges grecs, il confirme le droit de cité alexandrine à tous ceux qui le possèdent; mais il refuse le sénat réclamé par les Grecs : « Je ne sais, leur dit-il, quel était à cet égard l'usage sous vos anciens rois, mais vous savez bien que sous les Augustes qui m'ont précédé vous ne possédiez point de sénat. » En attendant le rapport qu'il prescrit au préfet de lui faire sur l'op-

(2) *Jews and Christians in Egypt, illustrated by texts from Greek papyri in the British Museum*, edited by H. Idriss Bell. London, 1924, p. 1-37. M. Bell a publié dans le même volume, avec autant de science et de soin, d'autres papyrus intéressant le schisme méletien et les origines du cénobitisme égyptien, sur lesquels je me propose de revenir. — La lettre de Claude, dont M. Bell donne une traduction anglaise, a été traduite en français pour la première fois dans *Le Flambeau*, Bruxelles, 31 juillet 1924, p. 380-2. — M. Salomon Reinach a fait connaître cette version aux lecteurs français (*Rev. arch.*, 5^e série, t. XX, 1924, p. 229-230). La traduction plus fidèle de M. Théodore Reinach (*L'empereur Claude et les Juifs. Rev. des Études juives*, t. 79, 1924, p. 118-119) est celle qu'on trouvera reproduite ici pour le passage relatif aux troubles juifs.

(3) Cf. Th. Reinach, *op. cit.*, p. 114.

portunité de cette « innovation », la décision est ajournée, mais le meilleur argument des Alexandrins est rejeté : leur statut municipal n'est pas déterminé par la tradition ptolémaïque, il ne dépend que de la bienveillance de l'empereur romain.

Sans transition l'empereur aborde la question juive. Il ne sera pas inutile, pour la discussion qui va suivre, de connaître ce qu'il en dit. Voici donc la traduction intégrale des lignes 73 à 109 :

« En ce qui concerne les troubles et la sédition, ou, pour dire la vérité, la guerre qui a surgi entre vous et les Juifs, la question a été posée de savoir lequel des deux partis en était l'auteur. Bien que vos ambassadeurs et, en particulier, Denys fils de Théon, aient discoursé très ardemment à ce sujet, en contradiction avec leurs adversaires, je n'ai pas voulu cependant pousser l'enquête à fond, mais je réserve à ceux qui recommenceraient (4) cette querelle une colère impitoyable. Je vous déclare tout net que si vous ne mettez pas fin à cette insolence funeste et mutuelle, je serai forcé de vous montrer ce que signifie la juste colère où l'on jette, contre son gré, un prince débonnaire.

« Ainsi, une fois de plus, j'adjure les Alexandrins de se comporter avec douceur et humanité envers les Juifs, qui depuis si longtemps habitent la même ville qu'eux, de ne gêner aucune des pratiques traditionnelles par lesquelles ils honorent la divinité et de leur permettre de se conformer à leurs coutumes, comme elles existaient au temps du divin Auguste et telles que moi-même, après avoir entendu les deux partis, je les ai confirmées. Et, d'autre part, je commande formellement aux Juifs de ne point chercher à augmenter leurs anciens privilèges, de ne point s'aviser, à l'avenir — ce qui ne s'était jamais vu auparavant — d'envoyer une ambassade en concurrence avec la vôtre, comme si vous habitiez deux villes différentes, de ne point chercher à s'immiscer dans les jeux organisés par les gymnasiarques ou par le cosmète, mais de se contenter de jouir de leurs propres revenus, et, habitants d'une ville étrangère (ἐν ἄλλοτρίᾳ πόλει), de profiter de l'abondance de tous les biens de la fortune, enfin de s'abstenir d'inviter ou de faire venir par eau des Juifs de

(4) On lit sur le papyrus ἀρξαμένων, qu'il faut traduire avec M. Jouquet « qui ont recommencé ». Th. Reinach traduit comme s'il y avait ἀρξομένων, correction qui me semble nécessaire, car, comme le dit justement son auteur, « on ne comprend pas très bien que Claude voue une colère irréductible à des gens dont il refuse de rechercher la culpabilité. »

la Syrie ou de l'Égypte, ce qui m'obligerait à concevoir de plus graves soupçons. Sinon, je les chatierai de toutes manières comme des gens qui fomentent un fléau commun à tout l'univers.

μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσεῖεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους ἐξ οὗ μείζονας ὑπονοίας ἀναγκασθήσομαι λαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ, πάντα τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι, καθάπερ κοινὴν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας.

« Si, renonçant à ces excès, vous consentez à vivre, les uns à côté des autres, avec douceur et humanité, de mon côté, je continuerai à témoigner mon ancienne bienveillance envers votre cité qui, depuis le temps de mes ancêtres, nous a été chère. »

L'exégèse de la phrase dont nous avons donné le texte grec a été l'occasion d'une controverse d'autant plus vive qu'elle touche directement aux origines du christianisme. Pour M. Salomon Reinach, qui a le premier signalé le grand intérêt de ce texte (5), et pour les savants qui l'ont suivi, « le fléau commun à tout l'univers » n'est autre que le christianisme; la religion du Christ est, en effet, comparée à une maladie épidémique par bien des auteurs païens, notamment Tacite, l'empereur Julien, Rutilius Namatianus (6). Nous aurions ainsi, dans un document officiel et original, « la première allusion au christianisme dans l'histoire », le premier témoignage non chrétien sur le caractère primitif de la religion nouvelle. Et quel témoignage!

Claude nous donnerait d'abord une indication sur les origines chrétiennes d'Alexandrie et de l'Égypte, pour lesquelles, de l'avis unanime des savants (7), nous ne savons rien d'historique avant l'épiscopat de Demetrios (180). Au iv^e siècle, Eusèbe de Césarée ne savait trop qu'en penser. Dans la liste des évêques alexandrins antérieurs à Demetrios qu'il emprunte à Jules l'Africain, le premier Ananias commence son ministère la viii^e année de Néron, en 62 (8).

(5) Cf. *La première allusion au christianisme dans l'histoire. Rev. de l'Hist. des Religions*, LXXXIX, 1924, p. 108 sq. — *Ibid.*, p. 287. Mémoire réimprimé avec un appendice dans S. Reinach, *Amalthée*, t. II, Paris, 1930, p. 229 sq. — L'opinion de M. S. Reinach n'a jamais varié : cf. les notes parues dans la *Rev. arch.*, 1924², p. 230, n. 1. — 1925², p. 171-317. — 1927¹, p. 276, et dans *Amalthée*, t. II, p. 306.

(6) Le christianisme est encore comparé à une maladie dans la célèbre inscription d'Aricana en 311-312. Cf. S. Reinach, *Rev. arch.*, 1893, p. 355.

(7) Cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 3^e éd., 1923, t. I, p. 331. — Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 4^e éd., 1924, t. II, p. 706-707.

(8) Cf. le plus récent travail sur les listes épiscopales de E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlin, 1926, p. 358 sq.

Mais, dans la même chronique (9), Eusèbe rapporte une tradition selon laquelle, en 41, « l'évangéliste Marc, porte-parole de Pierre, vint en Égypte et à Alexandrie et y annonça la parole de la bonne nouvelle de l'oïnt du Seigneur ». Ce dernier renseignement a toujours paru suspect. Le témoignage de Claude, s'il se rapporte à la venue de propagandistes chrétiens à Alexandrie en cette même année, serait-il de nature à réhabiliter une tradition qu'Eusèbe hésitait à accepter? Il resterait alors à expliquer comment, au iv^e siècle, la tradition alexandrine donnait aux origines chrétiennes du pays deux points de départ différents, sans qu'on eût tenté de combler les lacunes de la chronologie.

Cependant l'exégèse de M. Salomon Reinach est susceptible de conduire à d'autres conclusions infiniment plus importantes. Les paroles de Claude sont l'énoncé d'un jugement sur le christianisme lui-même. L'empereur a, en effet, fort bien reconnu que les communautés juives offrent à « la maladie commune à tout l'univers » un terrain ou un climat éminemment favorables à son développement, mais il se garde de confondre christianisme et judaïsme. Il ne songe à aucun moment à réduire les privilèges proprement religieux des Juifs, ni à contrôler l'exercice de leur culte. Pour lui la religion juive est restée la même depuis Auguste; il n'y a pas lieu de se départir en quoi que ce soit de l'attitude prise par le fondateur de la maison impériale. La maladie qui se propage dans les milieux juifs de l'*οικουμένη* et par eux, n'a donc pas de lien avec la religion qu'il protège : si les Juifs alexandrins sont coupables, leur iniquité ne retombe pas sur Israël tout entier. Ainsi la distinction du judaïsme et du christianisme serait beaucoup plus ancienne qu'on ne l'admet généralement : elle serait faite par les païens plus de 10 ans avant la première épître de saint Paul aux Thessaloniens, plus de 20 ans avant le premier des évangiles synoptiques.

Mais il y a mieux encore, et ceci est à coup sûr le principal intérêt de notre texte pour M. Salomon Reinach : si le christianisme est ainsi diagnostiqué en 41, une dizaine d'années après la mort de Jésus, comme une maladie épidémique qui met en danger le salut de l'empire, c'est qu'il a eu à ses débuts un caractère révolutionnaire,

(9) Cf. S. Jérôme, Pl. XXVII. col. 450 — et la version arménienne d'Eusèbe publiée par Karst, — dans *Die griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*, Berlin, 1897, vol. V, p. 214.

« antiromain, anticapitaliste » (10). Ainsi se trouverait confirmé par un document irrécusable le caractère primitif de la tradition représentée par le Josèphe slave.

De l'interprétation de M. Salomon Reinach on peut prévoir une dernière conséquence : en l'adoptant, on s'engage à réviser tout ce que nous croyons connaître des rapports du christianisme et de l'État romain aux deux premiers siècles, soit une bonne part de l'histoire des persécutions. En effet, on s'expliquerait mal désormais que Pline ait oublié le principe posé par Claude que le christianisme est un mal à détruire « par tous les moyens », au point de demander à l'empereur s'il doit poursuivre « la seule qualité de chrétien, même exempte de crimes infâmes, ou seulement les crimes qui accompagnent la qualité du chrétien » (11). Nous devons admettre que le christianisme, pourtant encore qualifié de maladie (12), a perdu toute virulence, puisque Trajan, loin de relever l'ignorance de son procureur, lui répond qu' « on ne peut établir une règle générale sous une forme définitive, et que les chrétiens ne doivent pas être recherchés » (13). En somme, Tertullien, en affirmant que Néron prit l'initiative de condamner les chrétiens *ob nomen* (14), s'est trompé non seulement sur la portée de la persécution de 64, mais encore sur la date de l'édit qui aurait mis le christianisme hors la loi : parlons désormais de l'*institutum* « *Claudianum* ».

Le passage de la lettre de Claude aux Alexandrins touchait, on le voit, à de trop graves problèmes pour que tous ceux qui se préoccupent des origines chrétiennes n'aient pas dû prendre en considération les réflexions de M. Salomon Reinach. Dans le même fascicule de la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. Guignebert, s'appuyant sur des arguments tirés du texte et aussi de la chronologie assez généralement admise de la diffusion du christianisme après la mort de Jésus, se refusa à voir dans les paroles de Claude autre chose qu'une allusion à une extension éventuelle des troubles alexandrins qui auraient menacé toutes les communautés juives de la Diaspora

(10) Cf. *Rev. arch.*, 1927¹, p. 243. — *Amalthée*, II, p. 229.

(11) *Ep.* X, 96.

(12) *Ibid. superstitionis istius contagio.*

(13) *Ep.* X, 97.

(14) Cf. *Apologeticum*, V, 3. — *Ad nationes*, I, 7.

(15). Comme il était difficile de rester neutre dans le débat, une sorte de plébiscite se fit, où, bon gré mal gré, chacun prit position. Il a donc été déjà beaucoup écrit sur la métaphore choisie par Claude (16). Pourtant certains textes contemporains de la lettre impériale n'ont pas encore été jetés dans la discussion ; je voudrais montrer par quelles raisons nouvelles ils nous obligent à ramener sur les débuts de la propagande chrétienne le voile que la critique pénétrante de M. Salomon Reinach a paru un moment écarter.

* * *

Les remarques de M. Salomon Reinach, comme l'a justement noté M. Guignebert, « se sont accrochées à deux mots : νόσος et οικουμένη ». Que peut-on conclure de l'emploi du second ? On ne doit pas croire que l'empereur, pour une menace qu'il veut efficace, ait exagéré l'expression de ses craintes et employé un mot qui dépassait par trop sa pensée. Il est bien certain que les empereurs romains, suivant l'exemple des Ptolémées, se considèrent, même hors d'Égypte, comme les souverains de la terre entière, et les flatteurs de tout l'Orient le rappellent à l'envi (17). Dans un traité contemporain de la lettre de Claude, la *Legatio ad Caium*, Philon n'est pas en reste de compliment : « L'empire de Caligula, dit-il, ne comprenait pas

(15) Cf. *Remarques sur l'explication de la « Lettre de Claude » et l'hypothèse de M. Salomon Reinach. Rev. de l'Hist. des Religions*, LXXXIX, 1924, p. 123-132.

(16) On trouvera la bibliographie de la question dans les articles suivants : H. I. Bell, A. D. Nock et H. J. M. Milne. *Bibliography of graeco-roman Egypt. A. Papyri (1924-1926)*, dans le *Journal of Egyptian Archaeology*, 1926, p. 95 sq. — Breccia, *Bulletin de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, N. S., t. VI, p. 117 sq. — H. Leclercq, *Dic. arch. chrét.*, 1928, art. Judaïsme, p. 159-162. — S. Reinach, *Amalthée*, Paris, 1930, t. II, p. 306. — Nous n'avons pu utiliser la plus récente étude sur la lettre de Claude : H. Loesch, *Epistula Claudiana, der neunentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Ch. und das Urchristentum*, Rottembourg, S. N., 1930, in-8°, 48 p.

(17) Les Mytiléniens appelaient déjà Pompée αυτοκράτορα καταλύσαντα τούς κατάσχοντας τὴν οικημένην πολέμους καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν. (Cagnat-Lafaye, iv, 54) et Tibère κοινὸν τῶν οικημένων εὐεργέταν (*ibid.* 72) Cf. à Olbia (Cagnat-Lafaye, 853) : πατήρ πατρίδος καὶ τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους (Auguste et Tibère) ; à Phanagorie (*ibid.*, 901) ὁ πάσης γῆς καὶ πάσης θαλάσσης ἄρχων (Auguste) ; à Myra (*ibid.*, 721) αυτοκράτωρ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ σωτήρ τοῦ σύμπαντος κόσμου, etc.

seulement les parties du monde les plus vastes et les plus importantes, on pourrait dire le monde habité (οἰκουμένη), auquel le Rhin et l'Euphrate servent de limites, l'un du côté des Germains et autres peuples plus sauvages, l'autre du côté des Parthes, des Sarmathes et des Scythes plus féroces que les Germains; il s'étendait aussi, je viens de le dire, du levant au couchant, sur toute la terre habitée située en deçà et au delà de l'Océan. » (18). Philon définit ce qu'à Alexandrie, au début du règne de Claude, on entendait par l'οἰκουμένη et l'empire romain, auquel elle s'identifie. Ce n'est pas seulement le monde civilisé, c'est la terre entière connue et inconnue. L'empereur n'exerce d'autorité directe que sur une partie de ce monde exactement délimitée par Philon, mais son prestige est tel que les nations barbares ne comptent pas, et que les peuples, dont Philon suppose l'existence sans l'affirmer, s'inclineraient devant lui s'ils le connaissaient. On ne saurait donc comprendre dans l'οἰκουμένη plus d'hommes et de pays que n'y place Philon. La révolution, dont Claude veut arrêter les progrès inquiétants, a-t-elle à ses yeux une pareille universalité?

L'empereur déclare expressément que la révolution se propage par des Juifs (καταπλέοντας Ἰουδαίους) qui viennent d'Égypte et de Syrie à Alexandrie (19), et il ne reproche cette propagande qu'à la communauté juive; les Grecs sont étrangers au mouvement qu'il veut réprimer. Ces deux remarques nous autorisent à penser que les idées nouvelles n'ont pas d'adeptes dans la population grecque de la ville. Il ne saurait donc être question d'un message qui s'adresserait indistinctement à tout le monde, aux Juifs et aux Gentils, aux Grecs et aux barbares, aux peuples connus et aux nations à découvrir. Par suite l'οἰκουμένη que Claude veut protéger de la contagion n'est pas celle de Philon; elle est restreinte aux communautés juives de la

(18) *Lcg.* 1

(19) Laqueur (*der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner. Klio*, 1925, p. 96-98), a cru devoir donner à καταπλεῖν le sens restreint de naviguer par mer et il en a conclu que l'empereur défend aux Juifs d'émigrer de Syrie ou d'Égypte à Rome. Engers (*Klio*, 1925, p. 177 sq.) a fait justice de cette hypothèse audacieuse, en faisant remarquer que les mots les plus répandus en Égypte pour désigner les voyages sur le Nil aussi bien que sur mer sont ἀνα- ou καταπλεῖν. Aux exemples cités on peut joindre le Pap. Oxyr. 1666-3, 9 et surtout le Pap. Glissen, 25-10-13, où nous voyons les deux verbes καταπλεῖν et ἔρχεσθαι employés dans la même phrase pour désigner le même déplacement. Il n'y a donc pas lieu de faire un sort particulier au verbe καταπλεῖν dans la lettre de Claude.

diaspora, que l'on rencontre — Philon l'affirme à plusieurs reprises au même moment — dans le monde entier (20).

Est-ce bien, d'autre part, cette universalité restreinte, limitée à un cadre juif que les auteurs païens ont reconnue au christianisme? Au début du second siècle, Tacite n'a noté que deux foyers pour « le mal de la détestable superstition », la Judée et Rome (21); il ne nous apprend rien sur l'universalité du péril chrétien. Mais Pline le Jeune, écrivant peu d'années auparavant, en 112, signalait à Trajan que « par contagion le christianisme avait gagné non seulement les villes, mais encore les villages et les campagnes » (22). Les adeptes de la nouvelle superstition ne venaient pas tous des synagogues, puisque les temples païens étaient désertés. Le christianisme qu'il nous décrit n'a donc rien de commun avec les préoccupations d'une classe ou d'une nationalité. C'est bien la religion universaliste, telle que l'apôtre Paul l'a prêchée. A la fin du second siècle, Tertullien, reprenant les paroles de Pline, mais les appliquant non plus à une province, mais à tout l'empire, s'est fait l'écho de l'étonnement douloureux des païens en face de ce prosélytisme qui ne tient compte ni des classes sociales, ni des cadres administratifs ou politiques (23). Quarante ans plus tard, Maximin dénonce dans son édit « la vanité creuse de ces hommes sans loi qui a, pour ainsi dire, accablé de ses hontes presque toutes les parties de la terre habitée (24) ». Ainsi le « monde » exposé à la contagion en 41 n'est pas le même que celui que les païens verront peu à peu conquis par la propagande chrétienne. On dira peut-être que le christianisme du deuxième et du troisième siècle n'est plus la doctrine de bouleversement social et politique que Claude veut réprimer. Mais alors pourquoi invoquer une analogie dans les termes, alors que le sens en est manifestement différent?

*
* *

Le mot le plus important de notre texte est à coup sûr celui de νόσος. Quelle est cette maladie? la guerre civile ou le christianisme, un mouvement révolutionnaire issu du messianisme juif de Pales-

(20) Cf. *In Flaccum*, 6. — *Legatio*, 31-36. — Josèphe, *Ant. Jud.* XIV, 7-2; XIX, 4, etc.

(21) Cf. *An.*, XV, 44.

(22) Cf. *Fp.*, X, 96

(23) *Apol.*, I, 7.

(24) Cf. Eusèbe, *H. E.*, IX, 7-9.

tine ou une querelle municipale qui, d'Alexandrie, menace de gagner les autres juiveries de l'empire?

Il faut d'abord remarquer qu'une formule vague serait ici tout à fait hors de propos. Dans ce texte officiel toute allusion doit être claire pour chacun, sinon la pointe est émoussée, et les menaces que brandit l'empereur ne seront jamais suivies d'effet. Si donc Claude a choisi cette comparaison sans en dire le second terme, c'est qu'on doit l'entendre dans son sens le plus fréquent. L'interprétation la plus banale a toutes les chances d'être la vraie. A quoi donc est le plus généralement appliquée la métaphore de la maladie dans le cas d'une affaire publique? On peut répondre sans hésitation : aux crises que traverse l'État, en particulier à la guerre civile et aux crimes qu'elle entraîne. Et ceci depuis des siècles : on en rencontrait bien des exemples dans Hérodote, Euripide, Thucydide, Xénophon (25), quand Platon l'expliqua longuement dans la *République* (26). Cicéron en abuse : ses ennemis qui sont aussi ceux de l'ordre public et de l'État, Verrès, Catilina, Antoine et leurs amis sont régulièrement traités de *pestes* (27). Après l'époque qui nous occupe, la métaphore poursuit sa carrière. Josèphe nous en fournit plusieurs exemples : il fait dire à Antoine victorieux, à Philippes, en 41 avant J.-C., que « grâce à sa victoire, l'Asie se relève d'une grave maladie ». (28). En 4 avant J.-C., à la mort d'Hérode, la Pâque fut l'occasion d'une émeute : « les instigateurs du deuil (en l'honneur d'Hérode) se groupaient dans le Temple où leur faction trouvait toujours de nouveaux aliments. Alors Archélaüs, pris de crainte et voulant empêcher que cette maladie se répandît dans tout le peuple, envoya un tribun et une cohorte, avec l'ordre de saisir de force les promoteurs de la sédition » (29). Le satrape de Babylonie agit avec la même décision à l'égard de la révolte d'Asinaïos et d'Anilaos : « il voulut l'écraser avant que le mal ne devînt plus grave » (30). Les autorités romaines

(25) Hérodote, 5-28. — Euripide, *Herc.*, F. 34. — Thucydide, 2, 31. — Xénophon, *Anab.*, 7, 2, 32.

(26) *République*, VIII, 10.

(27) *Verr.*, I, 96. — *Catil.*, I, 30. — *Murena*, 85. — *Harusp. resp.*, 4-6. — *Phil.*, II, 55.; III, 5.; IV, 3.; VIII, 9.; X, 11.; XIV, 4, etc. La guerre civile ou servile, le pillage, la violence s'étendent comme une maladie. Cf. *Murena*, 76. *Verr.*, V. 6-7. — *Pro domo*, 108; *Rabir*, 11.

(28) *Ant. Jud.*, XIV, 12. Trad. Th. Reinach.

(29) *B. J. II*, 1-3. Trad. Th. Reinach.

(30) *Ant. Jud.*, XVIII, 9, 2.

eurent de la peine à réduire les troubles antiromains et anticapitalistes de 58-59, car, dit Josèphe (31), « l'inflammation, comme dans un corps malade, reparaisait sur un autre point ». En 66, Néron « se demandait à quelles mains il confierait l'Orient soulevé, le soin de châtier la révolte des Juifs et de prémunir les nations voisines déjà atteintes par la contagion du mal » (32). La métaphore de la maladie est d'une application si courante que Plutarque dit de Cyrène révoltée contre Ptolémée II Philadelphe qu'elle fut alors « troublée et malade » (33). La même cité est dénoncée par Josèphe comme un foyer de rebelles, d'où « la folie des sicaire gagne les villes voisines comme une maladie » (34).

Ainsi, avant comme après la lettre de Claude, νόσος est très régulièrement synonyme de στάσις (35), et il n'y a aucune raison de penser que Claude, dans un paragraphe consacré tout entier à la guerre civile d'Alexandrie, lui a donné un sens moins classique. Si telle avait été, en effet, son intention, il n'aurait pas manqué d'indiquer le second terme de la comparaison. Pline et Tacite ont eu le souci de cette précision. Combien plus nécessaire n'eût-elle pas été en 41, quand la propagande chrétienne n'était encore, malgré tout, qu'à ses débuts?

Il est encore trop tôt pour conclure que Claude n'a pas songé au christianisme, mais à la guerre civile qui par les Juifs risque de

(31) B. J. II, 13, 6.

(32) B. J. III, 1-2.

(33) *Philopoemen*, 1.

(34) B. J. VII, 11.

(35) Il est curieux de constater que l'hérésie ne semble pas avoir été comparée à une maladie de l'Église, bien que la comparaison paulinienne des fidèles qui sont les membres du Christ l'eût amenée tout naturellement. Pour Ignace d'Antioche l'hérésie est une plante vénéneuse (*aux Philadelphiens*, 2), un poison mortel mêlé au vin et au miel de la pure doctrine (*aux Tralliens*, 6). Irénée compare le gnosticisme à un serpent qui cherche à s'échapper (*Adv. haer.*, III, 2-3), ou à un morceau de verre substitué à une pierre précieuse (*ibid.*, I, 2). Justin écrit, vers 150, que « l'hérésie de Marcion a gagné tout le genre humain », mais il ne la compare ni à une maladie, ni à une peste. Par contre, Chrysostome (*Com. ad I Cor.* 15) dénonce « ceux qui souffrent du manichéisme » (οἱ τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες), Théodoret (*H. E.*, 5) parle de la Μαρκλωνος νόσος et S. Jérôme (*Ep.* 82, 4) assimile la rébellion à l'Église à une maladie. Si un dépouillement systématique de la patrologie et des canons conciliaires vérifiait le fait, il faudrait en conclure que l'hérésie après la paix de l'Église est comme une révolte contre l'État devenu chrétien, dont elle peut compromettre la paix intérieure, ainsi qu'on le vit à Alexandrie au temps d'Athanase (voir sur ces troubles les papyrus publiés en 1924 par M. Bell. *Jews and christians*, etc., p. 38 sq.).

s'étendre au monde entier. Car une position de repli se révèle, où M. Robert Eisler voudrait se retrancher (36) ; on pourrait la définir ainsi : l'empereur, indifférent ou dédaigneux de l'aspect proprement religieux du prosélytisme chrétien, ne prétend combattre dans le christianisme que le mouvement révolutionnaire antiromain, anti-capitaliste, antisacerdotal. Ainsi, c'est à bon droit que nous retrouvons dans la *νόσος* suspecte aux autorités impériales la métaphore ordinaire de la *στάσις*.

Il faut dans ce cas renoncer à s'appuyer sur Pline ou Tacite, ces deux auteurs n'ayant, nous l'avons vu, connu qu'un christianisme dépourvu d'importance politique, une *superstitio* ; et l'on est réduit à se servir des textes du Josèphe slave dont il s'agit précisément de corroborer le témoignage. L'hypothèse de MM. S. Reinach et R. Eisler n'est d'ailleurs pas nécessaire pour expliquer les mesures prises par Claude. On connaissait de longue date quels liens de solidarité liaient les Juifs du monde entier (37). Tout récemment, sous Caligula, le gouverneur de Syrie, Pétronius, en présence d'un début de révolte en Judée, avait réfléchi au danger couru par ses légions que les Juifs de Syrie et de Babylonie auraient pu encercler et accabler sous le nombre (38). En Égypte, les Ptolémées et les Augustes avaient toujours veillé à empêcher un groupement excessif de Juifs en un point quelconque du territoire. Le troisième livre des Maccabées nous montre les Juifs astreints à un enregistrement spécial et même à la résidence forcée (39). Agrippa I^{er}, bien qu'ami intime de Claude, sera étroitement surveillé ; Josèphe raconte que le légat de Syrie le surprit comme il reconstruisait les remparts de Jérusalem et le dénonça à l'empereur. Claude, « craignant quelque révolte », ordonna au roi juif de suspendre aussitôt ses travaux (40). La surveillance des Juifs relève donc directement de l'empereur ; c'est une affaire impériale. C'est pourquoi Claude intervient personnellement dans l'affaire

(36) Cf. R. Eisler, *Iesus basileus ou basileusas*. Religionswissenschaftliche Bibliothek. B. 9. Heidelberg 1928, I, p. 257, n. 2 ; II, p. 561.

(37) Cf. J. Juster, *Les Juifs et l'empire romain*, Paris, 1914, t. II.

(38) Cf. Philon, *Legatio*, 31.

(39) Cf. *III Macc.*, 2, 28-30 ; 3, 25 ; 4, 11 ; 6, 38 ; 7, 22 ; Cf. B. G. V. 1140. Par crainte d'une révolte, Cestius Gallus, procureur de Judée sous Néron, fit le dénombrement approximatif des Juifs. Cf. Josèphe. B. J., 2-14-3. Pour d'autres références, voir Juster. *Les Juifs dans l'emp. rom.*, I, p. 210, n. 4.

(40) *Ant. Jud.*, 19-2.

judéo-alexandrine de 41, et nous ne devons pas nous étonner que cette affaire impériale ait pour cadre l'οικουμένη entière, ou, si l'on préfère, l'empire. Nous pouvons dire enfin que ses menaces n'étaient pas vaines. On sait qu'en 115-116 la révolte des Juifs de Cyrène s'étendit à l'Égypte et à Chypre. Pour l'étouffer dans ce dernier pays où elle fut particulièrement sanglante, Trajan décida que désormais « il ne serait plus permis à aucun Juif d'aborder dans l'île; c'est pourquoi, ajoute Dion Cassius qui nous a rapporté ces détails (41), même s'il y est jeté par la tempête on le met à mort ». Ne peut-on penser que Claude en 41, en présence d'une révolte qui s'éternise et menace de s'étendre, a envisagé les mesures que Trajan devra prendre en 115, et que la menace qu'il brandit est le blocus de la juiverie d'Alexandrie (42) ?

Claude n'eut pas à exécuter ses menaces : la paix se fit à Alexandrie et en Égypte. Six mois après sa lettre, le 3 avril 42, à Denderah en Haute-Égypte, un bas-relief montre l'empereur offrant des fleurs aux dieux égyptiens Kefren-Hotep et Seb; au-dessous une inscription consacre ce monument à la Paix de Claude et à la Concorde (43). Inscription et bas-relief qui sont, comme la lettre impériale de l'autonne précédent, des documents officiels, me paraissent emprunter aux circonstances un intérêt particulier. L'empereur sacrifiant aux dieux égyptiens de la paix sociale constitue le pendant, en Haute-Égypte, de la statue de la *Pax Augusta Claudiana* qui désormais régnera sur Alexandrie pacifiée. Quelle est donc la population de la Thébaïde par qui la paix a été compromise? Ce ne peut être que les Juifs qui, à côté des Égyptiens, forment le seul groupe ethnique important de cette région, où ils comptent des colonies anciennes et nombreuses (44). Ce n'est sans doute pas un hasard, si Tiberius Alexander, l'épistratège du nome, qui a construit le monument est d'origine

(41) Dans l'Épitomé de Xiphilin, LXVIII, 32, éd. Boissevain.

(42) Du reste dans les progromes du règne de Caligula, les Grecs d'Alexandrie avaient peut-être simplement devancé l'empereur, quand ils se postaient en embuscade au port du fleuve pour piller les Juifs (venus de la χώρα) à « leur débarquement ». Cf. Philon, *Legatio*, 19.

(43) Ὑπὲρ [Τιβερίου Κλαύδιου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Ἄυτοκράτορος εἰρή [ν]ης καὶ ὁμονοιά [ς], etc. = Cagnat-Jouguet, *Insc. G. ad R. rom. pert.*, I, n° 1165 = Dittenberger, *Or. insc.*, n° 663. Le texte a été publié et commenté pour la première fois par M. Jouguet, dans le *Bull. de Cor. Hellén.*, 1895, p. 523 sq.

(44) Cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, I, p. 205-207.

juive, neveu de Philon et fils de l'alabarque Alexander qui sous Caligula a souffert pour le nom juif (45). Cette nomination, certainement faite par Claude, a été inspirée, comme la dédicace de Denderah et la lettre aux Alexandrins, par le même esprit d'apaisement et de conciliation. Si l'on songe aux liens connus de l'empereur qui unissaient la juiverie d'Alexandrie à celles de l'intérieur, il n'est peut-être pas interdit de penser que la dédicace de Denderah a quelque rapport avec les troubles de l'année précédente. Quoi qu'il en soit, Claude ne l'aurait pas autorisée, le préfet Æmilius Rectus ne l'aurait pas ordonnée, si elle n'avait été qu'un vœu et non une salutation à la paix sociale retrouvée. En d'autres termes, il n'y a plus d'agitation en Haute-Égypte en 42. Or, six mois plus tôt, Claude concevait de graves soupçons pour cette unique raison que les Juifs alexandrins invitaient certains de leurs coreligionnaires de la *χώρα* à venir se joindre à eux. Si, au printemps de 42, il n'a plus de crainte pour la paix de la Haute-Égypte, c'est que le motif de ses préoccupations a disparu, c'est que les Juifs ne descendent plus de Haute-Égypte par le Nil pour grossir la communauté d'Alexandrie. Croit-on que, si Claude avait songé en octobre 41 à réprimer le christianisme « par tous les moyens », ses craintes se seraient aussi vite dissipées? On ne se représente pas les propagandistes chrétiens, alors si redoutables par leur ardent message, maintenant cachés et silencieux au point de ne plus inquiéter empereur et préfet.

Les Juifs d'Égypte eurent, pour leurs coreligionnaires alexandrins, le même zèle que les Juifs de Syrie, et il serait arbitraire de mettre dans leurs intentions une distinction que le texte de la lettre contredit formellement. Les uns et les autres causèrent à l'empereur les mêmes soucis et s'exposèrent aux mêmes sanctions. Nous venons de voir que la dédicace de Denderah peut bien être, en Haute-Égypte, l'écho de la lettre adressée par Claude aux Alexandrins. Le premier édit de pacification, bien qu'antérieur au mois de juillet 41, traduisait lui aussi la même volonté d'apaisement (46). M. Bell a montré que les lignes 87-88 de la lettre où l'empereur « confirme » ses déclarations antérieures, doivent lui être rapportées (47). Il ne semble pas

(45) Voir biographie de Tib. Julius Alexander dans la *Realencyclopædie* de Pauly-Wissowa, s. v. *Julius*, n° 59.

(46) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX, 5, 2.

(47) Bell, *Jews and christians*, etc., p. 15.

cependant qu'on ait assez remarqué que l'édit de Claude est envoyé, « à la prière d'Agrippa et d'Hérode, à Alexandrie *et en Syrie* ». Pourquoi en Syrie? Nous savons par le Talmud que le roi Agrippa était à Jérusalem en octobre 41 pour la fête des Tabernacles (48). Pourtant il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'hypothèse d'une simple expédition que la chancellerie impériale lui aurait envoyée de l'édit qu'il venait d'obtenir pour ses protégés alexandrins. Philon nous fait en effet dans la *Legatio* (49) le récit très complet d'une démarche faite par Agrippa auprès de Caligula en faveur des Juifs de Jérusalem; il ne nous dit pas que le roi juif reçut alors la copie des ordres envoyés au légat de Syrie, Pétronius. Le détail retenu par Josèphe n'est donc pas insignifiant. On ne peut davantage mettre en doute son authenticité (50): Josèphe, qui en toute occasion est d'une grande prudence pour tout ce qui trahit la solidarité juive (51), n'avait aucun intérêt à l'inventer.

L'édit de Claude ne contient pas un mot qui touche au statut des Juifs de Syrie; toutes ses prescriptions ne concernent que ceux d'Alexandrie. Si donc il est affiché en Syrie, à l'exclusion de tout autre pays juif, c'est que l'on y suit avec un intérêt particulier les événements d'Alexandrie. La guerre civile entre Grecs et Juifs n'y a d'ailleurs pas éclaté, car les mesures prises par Claude pour Alexandrie seraient applicables à la Syrie, ce que le texte de Josèphe ne dit en aucune façon. Ainsi le premier édit de Claude répondait à une

(48) Cf. citation du R. Nathan (vers 160) rapportée dans Strack et Billerbeck. *Kommentar zum N. Testament aus Talmud und Midrash*, Munich, 1924, I, p. 389.

(49) Cf. *Legatio*, 35 à 42.

(50) La question de l'authenticité du contenu de l'édit est étrangère à notre propos. Nous nous rangeons cependant aux conclusions de M. M. Jouguet et Théodore Reinach, pour qui le texte est altéré sur le point essentiel, les droits politiques des Juifs à Alexandrie (cf. Jouguet, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, Paris, 1911, p. 19 et 476. — Th. Reinach, *L'empereur Claude et les Juifs. Rev. des Ét. Juives*, LXXIX, 1924, p. 128 sq.). La lettre de Claude, document original qui contredit formellement la clause principale de l'édit, ἰσοπολιτεία des Grecs et des Juifs, a pour nous la valeur d'une pierre de touche. La lettre impériale contient d'ailleurs un argument de plus pour la thèse de Th. Reinach: Claude a refusé aux Grecs le sénat qu'ils réclamaient en vertu de la tradition des Ptolémées. Il leur répond en substance qu'il n'est lié que par la politique de ses prédécesseurs romains. Peut-on penser qu'à l'égard des Juifs il a observé une politique différente et qu'il a cédé à un argument historique auquel, quelques mois plus tard, il ne veut accorder aucune valeur?

(51) La remarque est de J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, II, p. 184.

situation tant à Alexandrie qu'en Syrie, en tout semblable à celle que la lettre impériale décrit, de sorte que nous nous croyons autorisés à conclure que par ce détail, Josèphe nous révèle qu'il a connu au moins certaines pièces officielles du dossier de l'affaire de 41. S'il y avait lu que les rapports des préfets d'Égypte incriminaient les chrétiens, il n'eût pas manqué une si belle occasion de « blanchir » le peuple juif. On sait que son œuvre a pour but manifeste de montrer aux Romains que le peuple juif, par l'antiquité de sa foi, est digne de l'amitié du peuple romain, et que malgré la faute trop souvent répétée des rebellions sanglantes il n'en a pas démérité. C'est ainsi que nous le voyons arrivé à l'époque contemporaine faire passer la responsabilité de sa nation sur des individus ou des groupes restreints : à l'entendre, le préfet d'Égypte Flaccus, le gouverneur de Judée Pilate, des « minorités de bandits » ont commis tout le mal. Le prudent Josèphe ne risquait rien à avancer de pareilles inexactitudes : quand il écrit, entre 79 et 94, Pilate et Flaccus sont morts frappés par la justice des empereurs, instruments de la justice divine; les chefs juifs révoltés sont tombés et Israël paraît définitivement soumis. Josèphe eût fait preuve du même facile courage en incriminant, dans les troubles alexandrins du règne de Claude, le christianisme qu'on savait de son temps distinguer des autres religions. S'il n'a pas songé à le faire, c'est que dans le dossier de l'affaire qu'il connaissait, il n'a rien trouvé qui pût justifier une pareille accusation.

Certes le texte de Josèphe, tel que nous le lisons, est altéré. Mais on doit écarter l'hypothèse d'une censure chrétienne qui aurait fait disparaître du texte primitif une allusion au christianisme. Le détail qui nous importe — la publication de l'édit en Syrie — aurait « sauté » le premier. Surtout la version slave de Josèphe, qui, comme on le sait, nous présente un christianisme révolutionnaire et anti-romain, bien loin de confirmer la lettre de Claude la contredit formellement. Après la mort d'Agrippa, nous rapporte-t-elle, Claude envoya en Palestine deux gouverneurs, Cuspius Fadus et Tiberius Alexander, qui d'accord avec les docteurs de la loi décidèrent d'abord de tuer les « serviteurs du Thaumaturge » (Jésus). Puis, « effrayés des miracles qu'ils faisaient, ils leur donnèrent congé d'agir selon leur volonté. Mais ensuite importunés par eux, ils envoyèrent certains d'entre eux devant l'empereur, d'autres à Antioche, d'autres dans

des pays lointains pour tirer l'affaire au clair (52). » Cuspius Fadus et Tiberius Alexander agissent comme s'ils n'avaient aucune instruction; quand ils renvoient des chrétiens à Rome devant l'empereur, ou à Antioche devant le légat de Syrie dont ils dépendent comme procureurs de Judée, ils n'ont pas une attitude moins embarrassée que celle de Pline soixante ans plus tard. Si, quelques années auparavant, Claude avait voulu arrêter « par tous les moyens » la propagande chrétienne jugée dangereuse pour l'empire entier, ses gouverneurs n'auraient pas montré tant d'hésitation. Surtout en dispersant eux-mêmes les agitateurs chrétiens, ils s'exposent tout comme les Juifs alexandrins, à la colère de l'empereur, car « ils répandent une maladie commune à tout l'univers ». Tant d'ignorance et de maladresse dans la conduite des gouverneurs de Judée, tant d'inconséquence dans la politique de Claude sont, on en conviendra, également invraisemblables.

* * *

Nous lisons au chapitre 21 de la *Legatio ad Caium* de Philon les lignes suivantes que nous faisons suivre du texte grec pour le passage principal. « Les grandes parties du monde se disputaient l'hégémonie, l'Asie contre l'Europe et l'Europe contre l'Asie; les peuples de l'Europe et ceux de l'Asie s'étaient soulevés jusqu'aux extrémités de la terre, et ils s'opposaient dans de durs combats sur toute l'étendue des terres et des mers; le genre humain manqua périr dans ces massacres; il aurait tout entier disparu sans l'intervention d'un homme, d'un chef, Auguste, qui est vraiment celui qui écarte des hommes le mal. C'est lui, César, qui a calmé les tempêtes qui s'abattaient sur le monde de toute part; c'est lui qui a guéri les maladies communes aux Grecs et aux Barbares, qui, venues du Midi et de l'Orient, poussèrent leur contagion jusqu'à l'Occident et au Nord, jetant leurs germes sur les mers et les pays de tous les peuples contaminés malgré eux. C'est lui qui n'a seulement relâché, mais rompu les liens qui tenaient le monde courbé sous le joug. »

ἽΟυτός ἐστιν ὁ Καῖσαρ, ὁ τοὺς καταρραζάντας πανταχόθι χειμῶνας εὐδιάσας, ὁ τὰς κοινὰς νόσους Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἰασάμενος αἶ καταέβησαν μὲν ἀπὸ τῶν μεσημβρινῶν καὶ ἑφῶν, ἔδραμον δὲ καὶ μέχρι δύσεως καὶ πρὸς ἄρκτον, τὰ μεθόρια χωριά καὶ πελάγη κατασπείρασαι τῶν ἀβουλῆτων· οὗτός ἐστιν ὁ τὰ δεσμὰ οἷς κατέζευκτο καὶ ἐπεπίεστο ἡ οἰκουμένη, παραλύσας, οὐ μόνον ἀνεῖς.

(52) Cf. R. Eisler. *Jesous basileus ou basileusas*, II, p. 561 suiv.

Ce texte est de nature à dissiper les derniers doutes, car une identité plus parfaite entre les expressions de Claude et de Philon serait impossible à trouver. « La maladie commune à tout l'univers », objet des craintes de l'empereur, n'est pas le christianisme, mais la guerre civile, dont les calamités une fois déchaînées risquent de gagner la terre entière, qu'on le veuille ou non (53).

L'importance du texte de Philon apparaîtra plus grande encore quand nous aurons précisé sa date : on pense généralement que la *Legatio ad Caium* dont il est extrait fut écrite au début du règne de Claude, car la mort prématurée de Caligula y est citée comme un juste jugement (54), et une allusion y est faite à une condamnation à mort survenue sous « Claudius Germanicus César pour des faits postérieurs » à ceux que raconte l'auteur (55). Ainsi, dans la même année 41, auraient paru l'*In Flaccum* et la *Legatio ad Caium* de Philon, et la lettre de l'empereur Claude. Comme ce dernier document porte seul une date précise, c'est par rapport à lui que nous allons tenter de situer les deux autres.

Ne demandons ni à l'*In Flaccum* ni à la *Legatio* de référence explicite au texte de la lettre impériale. Aucune phrase de Claude ne semble être passée dans l'œuvre de Philon (56). Nous devons donc rechercher si l'attitude de Philon suppose la connaissance de la lettre de Claude.

Quand Philon rédigeait ses deux traités historiques, il faut le remarquer dès l'abord, il n'avait rien à craindre des autorités impériales. Sa famille et celle de l'empereur étaient liées d'une étroite amitié fondée sur des services réciproques. Le frère de l'écrivain, l'alabarque Alexandre, avait géré les domaines égyptiens de Claude, de Germanicus et de leur mère Antonia (57). Dans un moment diffi-

(53) Dans un autre passage de la *Legatio* (14), Philon refuse à Caligula le droit de s'habiller en Apollon guérisseur, car il n'a apporté que des maladies et la mort; il l'invective dans ces termes : « ennemi de l'État, tu as dévoré le peuple, tu as été notre fléau, le mal qui détruit tout. » ὁ μισόπολις, ὁ δημοβόρος, ἡ λύμη, τὸ φθοροποιὸν κακόν.

(54) *Leg.*, 14.

(55) *Leg.*, 30.

(56) Le rapprochement signalé par M. Bell (*op. cit.*, p. 36) entre la lettre, lignes 73-74, τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους παραχῆς καὶ στάσεως μᾶλλον δ'εἰ χρῆ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν τοῦ πολέμου, avec *Leg.*, 17-19, μέγιστος οὖν καὶ ἀκήρυκτος πόλεμος ἐπὶ τῷ ἔθνει συνεκροτεῖτο, ne me paraît pas assez net pour qu'on puisse en faire usage.

(57) Cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX, 5, 1; XX, 5, 2.

cile il avait aidé de son argent le roi juif Agrippa, ami très cher de Claude. En retour, Agrippa donnera sa fille Bérénice à un fils de l'alabarque (58), et Claude vient de faire entrer un neveu de Philon, Tib. Julius Alexander dans l'administration romaine où la procuratorielle de Judée, puis la préfecture d'Égypte seront les étapes d'une brillante carrière (59). Philon lui-même, si nous devons croire Eusèbe de Césarée (60), vint plus tard à Rome appelé par l'empereur pour lire au Sénat sa *Legatio ad Caium*. Ce qui est sûr, c'est qu'il prit à cœur les intérêts de Claude, quand il insinua que Caligula « fut hostile à la *gens Claudia*, réservant ses faveurs à la famille de sa mère » (61). Ainsi protégé par l'empereur, il peut tout dire. Il est bien certain que, Caligula vivant, il n'aurait pas parlé de ses crimes aussi librement qu'il le fait au début de l'*In Flaccum*; il n'aurait pas déploré non plus que Tibère ait épargné cet « ennemi sans foi de son petit-fils, de sa race, de son illustre maison et de tous les hommes ». Mais eût-il connu la lettre de Claude, selon laquelle les Juifs doivent vivre à Alexandrie comme « dans une ville étrangère », il ne se serait pas indigné de l'édit de Flaccus qui qualifia les Juifs d' « étrangers et d'hôtes de passage » (62). L'*In Flaccum*, postérieur à la mort de Caligula, fut donc écrit avant la lettre de Claude.

Le traité qui a pour titre tantôt *περὶ πρεσβείας πρὸς Γάιον*, tantôt *περὶ ἀρετῶν* est certainement distinct de l'*εἰς Φλάκκων* (63). Il raconte à peu près les mêmes événements, mais l'esprit et le ton en sont tout différents (64). On constate que l'auteur a tendance à

(58) Les textes concernant le roi juif ont été groupés et étudiés pour la dernière fois par Ciaceri *Agrippa I e la politica di Roma verso la Giudea* — dans les *Ricerche sulla storia e sul diritto romano* — publiées par E. Pais. Rome. 1918. p. 352.

(59) Cf. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I^{er}, p. 567 sq.

(60) Cf. H. E., II, 18, 8.

(61) Cf. *Leg.*, 6.

(62) Cf. *In Flac.*, 8. — Philon, rappelant au ch. 6 de l'*In Flaccum* les honneurs accordés à Agrippa par Caligula en mars 37, le salue du titre de *φίλος Καίσαρος*, qui n'apparaît sur les monnaies d'Agrippa que sous Claude en 41. (Cf. Madden, *Coins of the Jews*, 1881, p. 134). Aurait-il commis un anachronisme et attribué à Caligula une faveur de Claude?

(63) Cf. Cohn, *Einleitung u. Chronologie der Schriften Philos. Philologus*, suppl. VII, 1899, p. 422 sq. — Reiter, *Prolegomena II* à l'édition des œuvres de Philon par Cohn et Wendland, vol. VI, Berlin, 1915, p. LVIII sq.

(64) Cf. Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon*. Bibl. de l'École des Hautes Études, Sc. relig., I, Paris 1889, p. 73-74.

déplacer la responsabilité des troubles qui marquèrent à Alexandrie le règne de Caligula. Dans l'*In Flaccum*, elle pesait sur les Grecs que le préfet d'Égypte, Flaccus, avait aidés par lâcheté ou par flagorneurie. Dans la *Legatio*, le grand coupable est Caligula, qui a pour complices non plus les Grecs, mais « la populace d'Alexandrie, l'élément trouble et séditieux, la partie la plus bavarde du peuple d'Alexandrie » (65). A Rome, parmi les ennemis jurés des Juifs, le grec Isidore était, dans l'*In Flaccum*, qualifié de « scélérat, d'ennemi de la paix et du repos public, d'agitateur professionnel »; il n'est plus dans la *Legatio* (66) qu'un « âpre sycophante »; toute la rancune de Philon est pour l'Égyptien Helicon, qui est traité à son tour de « scélérat, dont la race méchante a l'âme pénétrée du venin des serpents et des crocodiles de son pays » (67). Le rôle que la *Legatio* attribue aux Égyptiens est d'autant plus étonnant que, comme l'a remarqué Lumbroso (68), Philon ne dit rien dans l'*In Flaccum* de ἀιγύπτιον καὶ ἐπιχώριον φῶλον. Somme toute, la *Legatio* ménage les Grecs que l'autre traité a accablés. Cette attitude différente ne peut s'expliquer que par une intention politique nouvelle, et nous penserions volontiers qu'en cherchant ainsi les coupables hors du milieu grec d'Alexandrie Philon a voulu se conformer à la politique d'apaisement et de conciliation que son ami l'empereur Claude n'a définie qu'à l'automne de 41.

Philon nous paraît s'être conformé, une seconde fois, à la volonté de l'empereur, à propos du culte que celui-ci n'accepte pas qu'on lui rende. On sait par Dion Cassius (69) que Claude n'a pas voulu recevoir le titre de dieu que Caligula s'était décerné, et qu'il a refusé les marques de dévotion orientale, notamment l'*adoratio*, dont certains flatteurs, au dire de Suétone (70), avaient introduit l'usage à Rome dans le culte impérial. Nous lisons dans la *Legatio* la confirmation des notices de ces deux historiens : au cours de l'éloge qu'il fait d'Auguste, de celui que Claude pourrait appeler son *auctor*, le maître dont il se réclame, Philon relève qu'« il ne se laissa jamais appeler dieu, ni seigneur, car ces titres lui répugnaient » (71); et

(65) *Leg.*, 18 et 26.

(66) *Leg.*, 45.

(67) *Leg.*, 26.

(68) Cf. *Archiv f. Papyrusforschung.*, V, 1913, p. 33.

(69) LX, 6-5.

(70) *Vita*, 22. Cf. Dion Cassius, LIX, 27. 1.

(71) *Leg.*, 23.

ailleurs, au nom de « la pure liberté romaine », dont il s'institue le défenseur, il blâme « ceux qui introduisent à Rome l'usage barbare de l'*adoratio* » (72). Dans une question aussi importante, dont il ne dit rien dans l'*In Flaccum*, Philon n'a pu prendre parti qu'après une manifestation officielle des sentiments du nouvel empereur. Or à Alexandrie, on ne sut que par la lettre impériale combien Claude entendait réagir contre les formes du culte impérial inaugurées par son prédécesseur. En effet, si les Grecs alexandrins s'en étaient douté dès le début du règne, ils eussent évité de diviniser le nouvel empereur.

Ainsi, sur la première des deux grandes questions traitées dans la lettre impériale, la *Legatio* répond comme un écho. Il en est de même pour l'autre problème, celui du statut politique des Juifs alexandrins. C'était à coup sûr le plus grave, et la vraie cause des émeutes des dernières années. L'égalité des droits politiques avec les Grecs paraissait, en effet, aux Juifs la meilleure garantie de leurs libertés religieuses. Dans l'*In Flaccum*, on sent cette préoccupation dominante : les Juifs se considèrent comme les concitoyens des Grecs, et Philon s'indigne que les notables de sa nation soient battus comme les derniers des Égyptiens, alors, dit-il, que les Juifs partageaient avec les Grecs le privilège d'être châtiés par les spathophores de la ville. « C'est peu de chose, ajoute-t-il, mais c'est le signe d'une méchanceté non petite » (73); en d'autres termes, il voyait dans cet incident un symbole.

C'est bien ces droits politiques que Philon et son ambassade étaient allés défendre à Rome en 38 (74), et Caligula allait au devant de leurs vœux quand il demandait brusquement aux délégués juifs « quels étaient leurs droits politiques ». On sait que ceux-ci n'eurent pas le temps de répondre, car les Grecs crurent habile d'élargir le débat en jetant la suspicion sur le loyalisme des Juifs de tout l'empire. On croirait que Philon s'indigne qu'on ait ainsi oublié la véritable origine du différend, l'égalité des droits entre Grecs et Juifs à Alexandrie. En fait, nous ne le voyons rien tenter pour qu'on revienne à l'examen d'un problème de droit local. Il se laisse au contraire écraser par la responsabilité nouvelle dont on charge les délé-

(72) *Leg.*, 16.

(73) Cf. *In Fl.*, 7-8-10.

(74) Cf. *Leg.*, 44.

gués juifs : « Quel souci, dit-il (75), que de songer que de nous seuls, les cinq députés d'Alexandrie, dépend le sort des Juifs du monde entier ! Si Caligula se déclare pour nos ennemis, il n'y aura plus de sécurité dans aucune autre ville. Il n'y aura aucune ville où on ne tombera sur la colonie juive, où on ne souillera les synagogues ; aucun droit politique ne demeurera pour ceux qui vivent selon les traditions juives. C'est le bouleversement, le naufrage, l'anéantissement du statut particulier et des droits que les Juifs possèdent en commun à l'égard de chaque cité. » La condamnation des Juifs d'Alexandrie ne saurait être un précédent fâcheux pour la situation politique des autres juiveries, car l'égalité que réclame la communauté de cette ville est fondée sur des droits historiques qui lui sont propres. Philon ne peut songer à faire d'un cas d'espèce une règle pour tout l'empire. Ce qui sera ruiné par Caligula dans toute la Diaspora comme à Alexandrie, c'est le πολιτευμα avec ses magistrats et son conseil d'anciens, l'organisation traditionnelle, que l'on retrouve avec les mêmes traits dans chaque ville où sont établis des Juifs et qui distingue ceux-ci des autres habitants. Or, c'est ce statut particulier que Claude a garanti aux Juifs alexandrins ; mais il a eu soin de l'empêcher de déborder sur les droits des Grecs qui sont seuls citoyens, par conséquent les seuls maîtres de la cité. Ainsi les revendications primitives des Juifs alexandrins se trouvent réduites dans la même proportion dans la *Legatio* et dans la lettre de Claude. N'est-ce pas une raison de croire que Philon a dû s'adapter à la situation nouvelle que venaient de créer les décisions impériales ?

On éprouve la même impression en lisant la longue lettre que notre historien fait écrire à Caligula par Agrippa : le roi juif plaide la cause des Juifs, prêts à se soulever parce que l'empereur veut faire placer son effigie dans toutes les synagogues et au Temple de Jérusalem : « Notre simple amitié, dit-il, et les bienfaits dont tu m'as comblé m'encourageraient à te demander encore à mon tour pour ma patrie, sinon le droit de cité romaine, du moins la liberté ou une exemption d'impôts : je n'ai pas l'audace de rien te réclamer de semblable » (76). On s'étonne de cette brusque incursion d'Agrippa dans le domaine de la politique, que sa lettre a précisément pour but d'écarter du débat. Il est bon cependant de remarquer que la

(75) *Leg.*, 46. ἀνατετράφεται..., και τὰ ἐξαιρετα νόμιμα και τὰ κοινὰ πρὸς ἐκάστας τῶν πόλεων αὐτοῖς δίκαια.

(76) *Leg.*, 36;

« liberté » n'est autre que l'autonomie municipale, avec un sénat et le droit de nommer les principaux magistrats, et que l'exemption de certains impôts est le signe le plus net du droit de cité alexandrine (77). Ce sont là les revendications politiques qu'avaient présentées à l'empereur les Grecs et les Juifs d'Alexandrie. Certes, ce n'est pas pour Alexandrie, mais pour Jérusalem qu'Agrippa se refusait à solliciter la bienveillance de Caligula. Mais ne peut-on penser que Philon tenait, en écrivant cette phrase, à se désolidariser des Grecs alexandrins et qu'il se résignait à voir ses coreligionnaires conserver des droits politiques inégaux à ceux de leurs voisins?

Ainsi les indices ne manquent pas qui nous permettent de dire que la *Legatio ad Caium* dépend de la lettre de Claude. Des affaires judéo-alexandrines du règne de Caligula, Philon avait déjà fait, entre janvier et juillet 41, un récit, l'*In Flaccum*, dont peu de pages ont disparu. La lettre impériale qui garantissait aux Juifs leur statut religieux particulier, mais qui rejetait les revendications politiques des deux partis, obligea l'ami de Claude qu'était Philon à reprendre entièrement son ouvrage. Dans l'œuvre nouvelle, il a replacé tout ce qui pouvait être conservé du récit de la persécution de Flaccus. Mais il a eu soin de donner pour cadre à son ouvrage non plus la seule cité d'Alexandrie, mais l'empire tout entier. Ainsi s'explique le long épisode dont le légat de Syrie est le héros. La réconciliation entre Grecs et Juifs sera maintenant possible, car les responsables des troubles sont leurs ennemis communs, les Égyptiens méprisés ou l'empereur fou dont personne n'ose plus défendre la mémoire. La querelle pour l'égalité des droits dans la cité sera d'autant plus vite terminée que la déception des Grecs rend moins amère la défaite des Juifs. Mais ceux-ci conservent sur leurs adversaires d'hier l'avantage d'un loyalisme éprouvé par la persécution : n'ont-ils pas, dans le culte symbolique à rendre aux empereurs, défendu la vérité, telle du moins qu'elle est voulue par le nouvel empereur? Aussi peut-on dire que, si Philon avait écrit sur les émeutes de 41 et la lettre de Claude, il ne nous eût pas donné des événements un résumé très différent de celui qu'il fit dans la *Legatio* (78) des troubles de 31 et de la lettre de Tibère qui les suivit : « (Sous Auguste) ceux qui nous étaient naturellement hostiles se gardèrent de toucher à quelqu'une des

(77) Cf. en dernier lieu, Th. Reinach, *L'empereur Claude et les Juifs*, Rev. Ét. Juives, 1929, p. 129.

(78) *Leg.*, 24.

prescriptions de la loi juive. Il en fut de même sous Tibère, encore qu'il y ait eu des troubles parmi les Juifs d'Italie, lorsque Séjan méditait son attentat. Tibère reconnut, en effet, tout de suite après la mort de Séjan, que les accusations portées contre les Juifs domiciliés à Rome étaient mensongères; il y vit des calomnies inventées par Séjan qui voulait détruire notre nation, car il savait que nous serions les seuls ou les plus dévoués à nous opposer aux complots ou aux actes impies qui mettaient l'empereur en danger d'être trahi. Tibère manda à tous les gouverneurs des provinces de rassurer dans chaque ville les membres de notre nation; on ne poursuivrait pas les communautés, mais seulement les coupables qui étaient en petit nombre; on ne devait rien changer à nos traditions, mais avoir des égards pour des gens d'humeur pacifique et du respect pour une loi qui contribuait à l'ordre public. » A dix ans de distance, la situation est présentée presque sous les mêmes traits: Séjan, comme Caligula, est accusé par Philon d'avoir voulu profiter d'une affaire toute locale pour détruire la nation juive dans tout l'empire et les troubles s'étendent de Rome et de l'Italie aux juiveries de toute la Diaspora. Une mort violente les arrête l'un et l'autre dans leurs projets. Tibère, pour apaiser les esprits et ramener le calme, écrit une lettre qui est lue dans toutes les provinces: Claude fait afficher le premier édit de pacification en Syrie comme à Alexandrie, et sa lettre de l'automne 41, publiée dans toute l'Égypte, trouve un écho jusqu'en Thébaidé. Il n'est pas jusqu'à la culpabilité de certains Juifs que Philon n'eût peut-être acceptée; car si Claude, comme Tibère, se refuse à rendre responsable une communauté entière, il ne s'en suit pas nécessairement qu'il y ait eu amnistie pour les individus.

Mise au point difficile, où l'art de l'écrivain s'employa à rendre la vérité officielle acceptable à l'amour-propre juif, écrit de circonstance et presque de « repentir », la *Legatio ad Caium* fut composée après le 10 novembre 41, sans doute dans le courant de l'année 42, en tout cas avant 49. On sait, en effet, que la date de 49 est généralement adoptée pour l'expulsion des Juifs de Rome, *assidue tumultuantes impulsore Chresto* (79). On voit avec raison dans ces quatre mots de Suétone une allusion à une agitation messianique dans la communauté juive de Rome qui provoqua l'intervention de la police et l'expulsion non de tous les Juifs, mais plus probablement, comme

(79) *Claude*, 25;

l'a fait remarquer M. Salomon Reinach, des seuls Juifs devenus chrétiens. Cette mesure de Claude n'a pas sa place en 41, ni en 42, si nous adoptons cette date rapprochée de la lettre impériale pour la rédaction de la *Legatio ad Caium*. Nous lisons, en effet, au chapitre 23 de ce traité, qu'Auguste, tout en cantonnant les Juifs dans un quartier spécial, le Transtevere, protégea les Juifs de Rome qui étaient les descendants des prisonniers de guerre de Pompée affranchis et devenus citoyens romains. « Auguste savait, ajoute Philon, qu'ils avaient des synagogues où ils se réunissaient, en particulier pour le saint Sabbat, lorsque publiquement ils faisaient profession de la religion de leurs pères; il savait qu'ils groupaient l'argent des prémices et qu'ils l'envoyaient à Jérusalem par des députés qui l'offraient pour des sacrifices. Et pourtant il ne les chassa pas de Rome, il ne les dépouilla pas du droit de citoyen romain, sous prétexte qu'ils avaient aussi le souci de leurs privilèges de Juifs (πολιτεία Ἰουδαϊκή); il ne fit aucune innovation contre nos synagogues, il n'interdit pas les réunions où s'enseignent nos lois, ni ne s'opposa à la collecte des prémices. » On voit mal Philon écrivant cet éloge précis de la politique juive d'Auguste, si au même moment les Juifs de Rome — même certains d'entre eux — avaient été expulsés. C'eût été briser les liens d'amitié qui l'unissaient si fortement à Claude et blesser l'empereur dont nous savons, par ses biographes comme par sa lettre aux Alexandrins, l'attachement dévot à la mémoire d'Auguste (80). Philon était sûr au contraire de garder la faveur impériale, car l'éloge d'Auguste qu'il nous présente sous une forme négative implique une comparaison : l'homme qui a expulsé les Juifs de Rome, en déclarant incompatibles la qualité de Juif et la dignité de citoyen romain, est à coup sûr Séjan (81), l'ennemi et peut-être le complice de l'assassinat de Germanicus (82), le frère bien-aimé de Claude, dont les Alexandrins sont félicités d'avoir gardé le souvenir (83).

Du même coup devient impossible la date de 41 que M. Loisy (84)

(80) Cf. Suétone, *Claude*, 2-11. Dion Cassius, LX, 6. Lettre aux Alexandrins lignes 60 sq.

(81) Philon a raconté dans le 2^e livre de la *Legatio* aujourd'hui perdu, la persécution de Séjan. Cf. Eusèbe, H. E., II, 5-6, et version arménienne de la *Chronique*, éd. Karst, dans *Die griech. Schriftsteller der 3 ersten Jahrh.*, Berlin 1897, vol. V, p. 213.

(82) Tacite, *An.*, III, 16.

(83) Cf. Lettre, lignes 26-27. Cf. Suétone, *Claude*, 11.

(84) *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 688.

assigne à un autre texte célèbre, celui de Dion Cassius (85) : « Comme les Juifs étaient trop nombreux à Rome pour qu'on pût les expulser sans provoquer de troubles, Claude leur permit de suivre leurs usages ancestraux, mais il leur interdit de se réunir en masse. » Philon ne féliciterait pas, en effet, Auguste d'avoir été le protecteur de ce qu'on peut appeler les « libertés juives », si Claude venait de réduire les plus importantes de toutes, celles d'enseignement et de réunion.

Nous n'hésitons pas à conclure que le texte de la *Legatio est* indépendant de ceux de Suétone et de Dion Cassius, qu'il ne contredit ni ne corrobore. Dès lors, aucun témoignage ne nous autorise plus à penser qu'une agitation messianique troublait, au début du règne de Claude, la communauté juive de Rome. Le Transtevere ne bougea pas. Claude n'eut pas à y intervenir, ni par suite à reprocher aux Juifs alexandrins d'avoir semé jusqu'à Rome les germes de la guerre civile, « la maladie commune à tout l'univers ». S'il est vrai que le ghetto romain resta indifférent aux événements d'Alexandrie, personne ne peut dire s'il le fut alors aussi à ceux de la Judée que le christianisme agitait. La religion du Christ y était peut-être déjà prêchée, mais, si elle l'était, la voix de ses serviteurs était si faible ou si discrète que les autorités romaines ne l'interdirent point : aucun rapport de police ne fut porté à l'empereur signalant la présence à Rome d'affiliés d'une secte révolutionnaire, danger pour l'empire et « maladie commune à tout l'univers ».

* * *

Il ne nous reste plus qu'à rendre compte d'un passage des Actes des apôtres, 24, 5-8, dont M. Cumont a signalé « la singulière analogie » avec le papyrus de Philadelphie* : en 56, l'apôtre Paul arrêté par les Juifs à Jérusalem a été emmené à Césarée devant le procureur Félix par le tribun qui en a la garde. Un procès s'engage, et l'avocat Tertullus, parlant au nom des Juifs, dépose les conclusions suivantes : « Constatant que cet homme est une peste, qu'il excite des émeutes parmi tous les Juifs dans le monde entier, qu'il est le chef de la secte des Nazaréens, qu'il a même essayé de profaner le Temple, nous l'avons arrêté, et nous voulions le juger selon notre loi quand survint

(85) LX, 166.

(*) *La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des Apôtres.* *Rev. Hist., Relig.*, XL, 1925. p. 3-6.



le tribun Lysias; avec une grande violence il l'arracha de nos mains, ordonnant aux accusateurs de comparaître devant toi » (86). Ce texte n'a de valeur pour nous que si λοιμος κατὰ τὴν οἰκουμένην suffit à désigner un chrétien que les Juifs dénoncent alors aux autorités impériales comme un ennemi de l'ordre public, un danger pour la sûreté de l'empire. En donnant pour cadre au fléau le monde entier, κατὰ τὴν οἰκουμένην Tertullus semble dire que l'affaire ressortit des autorités impériales. Cette précision dans l'étendue du mal est d'ailleurs nécessaire : une inscription de Cyzique, contemporaine de notre papyrus — elle est datée de 37-41 — déclare que quiconque porte atteinte à la ville en troublant le marché sera déclaré « fléau commun de la cité » κοινὸν τῆς πόλεως λυμεῶνα (87). Beaucoup plus tard, en 278, c'est « le salut de toute l'Égypte » que compromet quiconque à l'égal d'un fléau (λυμαινόμενος) se dérobe à certaines charges (88). Mais, à Cyzique comme en Égypte, l'ennemi public dénoncé est jugé par les autorités compétentes, ici le préfet d'Égypte, là les magistrats municipaux. On s'attendrait donc qu'à Césarée en 56, Tertullus, ayant défini le caractère impérial de l'affaire de Paul, demande au procureur Félix de juger et de condamner l'apôtre. Or nous le voyons réclamer un prisonnier arraché aux Juifs par un officier de la police romaine, pour qu'il soit jugé selon la loi juive par un tribunal juif. D'autre part, si un chrétien est en soi un ennemi de l'ordre impérial, l'attitude du procureur n'est pas moins incompréhensible que celle de l'avocat juif. Bien loin de donner à l'affaire une suite rapide, Félix se contente de mettre Paul dans une prison qui le protégera contre ses ennemis juifs, tout en restant ouverte à ses amis; et Paul s'y sentira si bien en sûreté qu'il ne fera appel à la protection de l'empereur que deux ans plus tard, au moment où le successeur de Félix, Festus, le menacera de le livrer aux Juifs. Ainsi les procureurs de Judée, Félix et Festus se conduisent comme leurs prédécesseurs, Cuspius Fadus et Tib. Julius Alexander, ou comme le procon-

(86) *Actes*, 24, 5-8. εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπέειρασε βεβηλώσαι· ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον ἠθελήσαμεν κρίνειν, παρελθὼν δὲ Λυσίας ὁ γιλιάρχος μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἀπήγαγε, κελεύσας τοὺς κατηγοροὺς αὐτοῦ ἔρχεσθαι ἐπὶ σέ.

(87) Cagnat-Jouguet, IV, 146. — Dittenberger, *Syloges*², n. 366.

(88) *Pap. Oxyr.*, 1409, lignes 20 à 26.

sul d'Achaïe Gallion (89); ils semblent n'avoir pas cru à la gravité des accusations de Tertullus; pour eux l'affaire a une importance seulement locale et non impériale.

Nous sommes ainsi rejetés vers l'explication qu'on a depuis longtemps donnée de l'emploi de ce terme dans le procès de Césarée : c'est une référence directe au traité d'amitié que conclurent, en 139 avant J.-C., Simon Maccabée et le Sénat romain. Une clause y obligeait les Romains à livrer au despote juif les *λοιμοί* réfugiés hors de son territoire sur celui de Rome (90). Ce traité, renouvelé par César, était en vigueur au temps de saint Paul (91). De très nombreux textes de l'Ancien Testament nous montrent dans ces *λοιμοί* les rebelles, les ennemis de l'ordre, qui conspirent au dedans ou au dehors (92). Le mot n'est même plus une invective, tant il est devenu banal; mais il garde, pour les relations entre Rome et la Judée, toute la valeur d'un terme technique. On le voit bien dans le récit que les Actes nous donnent d'une autre affaire où Paul et ses amis sont dénoncés aux autorités romaines par les Juifs de Thessalonique comme des ennemis de la sûreté de l'empire : « Ces gens qui ont provoqué des émeutes dans le monde entier venus jusqu'ici : Jason les a reçus. Tous se montrent rebelles aux édits de César, prétendant qu'il y a un autre roi, Jésus » (93). L'accusation d'ordre politique est plus nettement définie à Thessalonique qu'à Césarée. Si les accusateurs de Paul n'y parlent pas de *λοιμοί*, c'est qu'ils ne peuvent user d'un argument juridique sans valeur hors de Judée. Cet argument, à Césarée, le juriste Tertullus, porte-parole du grand sacrificateur Ananias, peut l'invoquer à bon droit. Aussi ne doit-on pas chercher à rendre à cette métaphore de la peste une vie qu'elle a depuis longtemps perdue.

* * *

La lettre de Claude aux Alexandrins est sans rapport avec les textes de Suétone, de Dion Cassius et des Actes. Mais le traité de Philon, que nous appelons assez improprement la *Legatio ad Caium*,

(89) Cf. *Actes*, 18, 12 à 16.

(90) Cf. *I. Macc.*, 15, 16-21.

(91) Cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, 14, 10-2. — Cf. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, p. 852. — Cumont, *Rev. de l'Hist. des relig.*, 1925, p. 3-4.

(92) Cf. *II Chr.*, 13, 7; *Prov.*, 22, 10; 29, 8; *Ezéchiel*, 7, 21; 18, 21; 28, 7; 30, 11; 31, 12; *Osée*, 7, 5, etc. Cf. *I Macc.*, 13, 3; 10, 61; 21.

(93) *Actes*, 17, 7. βωῶντες ὅτι οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες, οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρισαν, etc.

en est comme le commentaire. Cependant, même si la date que nous avons proposée pour la composition de cette œuvre n'est pas acceptée, même si elle est antérieure de quelques mois à la lettre impériale, les expressions de Philon demeurent, et il nous paraît impossible que « la maladie commune à tout l'univers » ait pu être pour les Alexandrins de l'an 41 autre chose que la guerre civile. Il faut donc s'y résigner : la lettre de Claude ne nous apprend rien sur les origines du christianisme à Alexandrie ou à Rome, rien sur les premiers contacts des missionnaires chrétiens avec la puissance de l'État rien sur les caractères de la religion nouvelle des tout premiers temps. Les maigres indications de Suétone gardent tout leur mystère : il est encore permis de croire qu'elles ne contiennent rien d'autre que l'extrait d'un rapport de police.— En 49, on n'a pas appliqué à Rome des principes posés dès 41 par l'empereur lui-même, car « la maladie commune à tout l'univers » n'est pas le christianisme, mais la guerre civile gagnant comme une épidémie les juiveries de l'οικουμένη, de ce monde, dont le salut dépend de Claude, gardien responsable de la concorde et de la paix.

W. SESTON.

