

R/TP. 42P

Z

Thaddée ZIELINSKI

Professeur à l'Université de Varsovie.

L'empereur Claude et l'Idée de la domination mondiale des Juifs

Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*
n° 2, décembre 1926-janvier 1927

BRUXELLES
IMPRIMERIE MEDICALE ET SCIENTIFIQUE (Soc. an.)
34, rue Botanique, 34

1927

Bibliothèque Maison de l'Orient



072846

L'empereur Claude

et l'idée de la domination mondiale des Juifs⁽¹⁾

PAR

THADDÉE ZIELINSKI

Professeur à l'Université de Varsovie.

I

Le thème de cette conférence m'a été fourni par un document curieux, publié il y a deux ans par le savant anglais, M. H.-I. Bell (2) : c'est un papyrus grec du Musée Britannique, contenant la lettre authentique de l'empereur Claude aux Alexandrins, écrite en 41 apr. J.-C., c'est-à-dire dans la première année du règne de cet empereur. Cette date très précieuse, comme nous allons le voir, nous est donnée dans la préface, que le préfet d'Égypte a cru bon d'ajouter au texte de la lettre. Dans cette même préface, il nous raconte qu'après avoir lu la lettre de l'empereur à la population d'Alexandrie, il l'a fait publier, afin que ceux, qui n'avaient pu assister à la lecture, en puissent prendre connaissance. La copie, toutefois, qui nous a été conservée, est d'un âge postérieur et d'une orthographe très douteuse.

En voici le contenu. En premier lieu, l'empereur parle des hommages qui avaient été décrétés en son honneur par les Alexandrins; il accepte les uns, et rejette les autres, ceux notamment qui sentaient un peu trop l'apothéose. Il faut convenir que cette partie de la lettre fait une impression tout à fait favorable. Ensuite viennent les exigences des Alexandrins, leur constant désir d'avoir un sénat à eux et, partant, une espèce d'autonomie qui eût empiété naturellement sur les droits

(1) Conférence faite à l'Université libre de Bruxelles, le 19 novembre 1926.

(2) H.-J. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, London, 1924.



autoritaires du préfet; l'empereur ajourne pour le moment sa décision, mais sa façon de parler est peu prometteuse. En dernier lieu, il aborde la question la plus délicate — celle des désordres antijuifs, dont Alexandrie était devenue le théâtre en 38. Ces désordres avaient eu pour conséquence l'envoi des deux ambassades à Rome, dont l'une était présidée par le célèbre antisémite Apion, tandis que le Juif Philon faisait partie de l'autre (il n'est nulle part dit qu'il en fût le chef) — ce même Philon, qui nous a donné dans son pamphlet, vulgairement intitulé *Legatio ad Gaium*, un récit détaillé, mais bien entendu, tout autre qu'impartial, de l'affaire.

Voici la traduction de cette dernière partie de la lettre impériale :

« En ce qui concerne les troubles et les mutineries antijuives, ou plutôt, pour employer le vrai mot, la guerre (judäïque), je n'ai pas voulu procéder à une enquête rigoureuse de ses causes, quoique vos délégués, et particulièrement Dionysios, fils de Théon, aient soutenu vigoureusement le point de vue des adversaires (des Juifs) : j'ai voulu garder la liberté de faire sentir aux auteurs du renouvellement des hostilités toute la sévérité de ma colère. Par contre, je déclare ouvertement : si vous ne renoncez pas à cette haine mutuelle, si funeste et si frivole, je serai obligé de vous montrer, ce que c'est de provoquer la juste indignation d'un prince d'ailleurs humain. En conséquence, j'engage même à présent les Alexandrins de traiter les Juifs, habitant depuis longtemps la même ville qu'eux, d'une façon bienveillante et humaine, en n'empiétant nullement sur les usances religieuses prescrites par la loi de leur dieu, tout au contraire, de les laisser vivre conformément à leurs propres mœurs, comme ils l'ont fait au temps du divin Auguste et comme je leur ai permis moi-même en donnant audience aux deux ambassades. D'autre part, pourtant, je défends absolument aux Juifs de prétendre à d'autres droits en dehors de ceux qu'ils possèdent déjà; qu'ils ne s'avisent plus de m'envoyer des ambassades doubles, comme s'il s'agissait des habitants de deux villes diverses — chose inouïe dans le passé. Aussi ne doivent-ils pas se mêler (?) aux jeux publics, arrangés par des chefs de gymnase ou bien par des tuteurs de la jeunesse. Qu'ils se contentent de leur position



actuelle, qui leur permet, tout en jouissant de la plénitude de leurs droits particuliers, de prendre part aux bienfaits abondants que leur offre une ville étrangère. D'aucune façon ne doivent-ils provoquer ou même tolérer l'afflux des Juifs syriens ou égyptiens, ce qui pourrait donner lieu à des soupçons de longue portée. S'ils refusent de se conformer à ces ordres, je serai forcé de sévir contre eux de la façon la plus rigoureuse, en voyant en eux les auteurs d'une maladie infectant le monde entier. »

II

Pour quiconque lit cette lettre d'un esprit non prévenu, un point se présente tout d'abord comme suffisamment clair : c'est que nous avons ici la première réponse écrite de l'empereur aux Alexandrins. Elle ne pouvait être précédée que de la réponse orale, dont il y est question, dans laquelle Claude, « en donnant audience aux deux ambassades », confirmait aux Juifs les privilèges qui leur étaient accordés par Auguste. En effet, tout y concourt : les données chronologiques que nous empruntons à la préface du préfet ; le contenu même de la lettre, concernant les premiers rapports de l'empereur avec les Alexandrins, après son avènement au trône ; enfin, le manque d'une allusion quelconque à un décret antérieur. C'est donc bien, je le répète, sa première réponse écrite aux citoyens d'Alexandrie.

Mais ce fait, que nul ne saurait contester, à moins de pratiquer une critique « harmonistique » de fort mauvais aloi, — ce fait constitue pour nous une première surprise : c'est que nous avons cru déjà posséder cette première lettre de Claude aux Alexandrins chez l'historien juif Josèphe, qui, en la citant verbalement, comme il le prétend, dans ses Antiquités (XIX 280), lui donne la forme suivante :

« Comme je sais depuis longtemps que les Juifs d'Alexandrie, qui se nomment Alexandrins, ont fondé leur domicile dans cette ville en même temps que les Alexandrins (proprement dits) et ont obtenu des rois (Ptolémées) les mêmes droits (qu'eux), comme il résulte des actes et des décrets chez eux conservés ; que d'autre part, Alexandrie ayant été incorporée par Auguste dans notre empire, ces droits leur ont été con-

servés par les préfets successifs, sans que cette question ait jamais soulevé des doutes... (Josèphe donne ici des détails justificatifs que j'ometts); que, néanmoins, les Alexandrins se sont soulevés contre les Juifs de leur ville sous l'empereur Gaïus (Caligula) en profitant de l'occasion, que celui-ci, dans sa folie complète et dans son aveuglement, opprimait les Juifs, qui, fidèles à leur loi, ne voulaient pas le reconnaître pour dieu; — je déclare comme ma volonté, que les droits du peuple juif ne soient d'aucune façon amoindris par le dit aveuglement de Gaïus, au contraire, qu'ils recouvrent tous leurs privilèges des temps antérieurs, y incluse la conservation de leurs usages particuliers (1). Enfin j'ordonne aux deux partis de veiller le plus strictement possible à ce qu'aucune mutinerie ne surgisse dans leur ville à partir du jour de cet ordre. »

Voilà donc le même décret du même empereur dans sa forme authentique et dans celle que lui a donnée Josèphe ! Il est vrai que, même avant la découverte du papyrus, certains termes dont se sert l'historien juif ont soulevé des doutes : « folie complète », « aveuglement » — quand on est empereur soi-même, on ne parle pas de la sorte de son prédécesseur, surtout en s'adressant à des sujets. On admettait donc à la rigueur que Josèphe, entraîné par sa colère, très juste d'ailleurs, contre l'opresseur de son peuple, s'était permis de faire de l'empereur le porte-voix de ses propres sentiments. Mais personne n'aurait cru que le décret, donné par Josèphe pour authentique, fût en vérité non seulement un document retouché, mais une falsification complète. Et c'est précisément ce que la lettre du papyrus a démontré. Josèphe, en la rapportant dans son œuvre historique, lui a donné un sens strictement contraire : tandis qu'en vérité l'empereur, à raison ou à tort, était prévenu contre les Juifs d'Alexandrie, Josèphe lui prête une disposition plutôt favorable pour eux. En particulier le Claude de Josèphe confirme expressément le droit de cité d'Alexandrie, convoité par

(1) Ce détail suffirait à lui seul pour prouver qu'il s'agit bien du même décret chez Josèphe et dans le papyrus. Si, en effet, comme le prétendent les « harmonistes », la lettre du papyrus était postérieure au décret rapporté par Josèphe, comment voudrait-on expliquer que l'empereur, dans cette lettre, parlant des droits religieux des Juifs, s'en rapporte seulement à sa réponse verbale, donnée aux deux ambassades, et non à ce décret écrit ?

les Juifs de cette ville, tandis que le vrai Claude conteste ce même droit indirectement, en opposant les Juifs aux Alexandrins et en appelant Alexandrie une ville « étrangère » à ses habitants juifs. Cela veut dire que le décret de Josèphe, loin d'être un document authentique, comme le présente l'auteur, n'est, d'un bout à l'autre, qu'une falsification, ou plutôt, pour employer un terme familier à lui, une *haggada* pure et simple.

Il faut convenir que ce fait si triste fait tort à Josèphe comme historien en général. Si nous passons au détail, que dirons-nous, par exemple, des deux ambassades dont parle la lettre authentique ? Elles seront désormais interdites, lisons-nous, étant une chose « inouïe dans le passé ». Inouïe dans le passé ? Et celles d'Apion et de Philon sous Caligula, dont parlent non seulement Josèphe, mais aussi Philon, témoin oculaire ? Faut-il donc les traiter d'imposteurs tous les deux ? Ce serait en vérité un peu trop dur. On a supposé que Claude n'aurait tenu aucun compte des actions de son prédécesseur — je ne demande pas mieux, mais ce parti pris ne lui donnait pas le droit de nier un fait réel. Ou bien encore s'agirait-il de deux ambassades juives ? C'est admettre un désaccord dans la juiverie d'Alexandrie, très peu vraisemblable dans une situation critique. Lisons donc Philon un peu plus attentivement ; sa description de l'audience nonchalante, que Caligula lui avait donnée, s'accorde très bien avec la supposition qu'il s'agissait d'une réception privée et non d'une ambassade officielle. En tout cas, la résolution de Claude est extrêmement défavorable aux Juifs d'Alexandrie : en leur interdisant de lui envoyer une ambassade spéciale, il leur ôtait tout moyen de recourir à lui personnellement, car il est hors de doute qu'ils n'auraient jamais obtenu accès dans une ambassade alexandrine unique. Autrement dit : ils étaient tenus dès lors de porter leurs doléances exclusivement au préfet, l'empereur ne voulant rien avoir à démêler avec eux.

Mais, toutes ces duretés de détail s'effacent devant la grande dureté générale, dont témoignent les dernières paroles de la lettre authentique : l'empereur s'y propose de sévir contre les Juifs, en les accusant d'être auteurs d'une maladie infectant le monde entier.

III

Ces mots ont déjà toute une histoire. Immédiatement après la publication du document en question, M. Salomon Reinach, dans une séance de l'Académie des Inscriptions, a émis une hypothèse, que l'empereur aurait eu en vue non le judaïsme proprement dit, mais plutôt le christianisme naissant. L'opinion d'un tel savant ne pouvait manquer d'autorité; l'hypothèse eut un grand retentissement, et même la presse quotidienne s'occupa de ce qui lui était présenté comme « le témoignage le plus ancien concernant le christianisme ».

Mais le mémoire de M. Reinach n'eut pas plutôt paru dans la *Revue de l'histoire des religions*, que le directeur de celle-ci, M. Guignebert, protesta contre la signification que l'auteur y avait donnée aux paroles de Claude : c'était bien du judaïsme qu'il s'agissait, quoiqu'on ne pût nier, d'autre part, une forte exagération. Presque tous les savants se sont rangés à ce dernier avis, et je n'aurai plus à revenir sur cette partie de la question. En général, les deux dernières années ont vu toute une littérature pousser autour du nouveau document, si bien que le lecteur pourrait me demander si vraiment j'ai quelque chose de nouveau à ajouter à ce qui a déjà été dit.

Ce que je crois apporter de nouveau — et je ne suis nullement sûr que rien ne m'ait échappé — je l'ai indiqué dans le titre du présent article. Les paroles de l'empereur ne contiennent aucune exagération, mais seulement, pour ainsi dire, un changement de perspective très naturel et même inévitable. « Une maladie infectant le monde entier », ce n'est que l'aspect romain de la même idée, qui, sous l'aspect juif, se présente comme l'idée de la domination mondiale du peuple d'Israël. Voici, en quelques mots, la thèse, dont les pages suivantes auront à démontrer la justesse.

IV

Il faut avant tout nous occuper le plus brièvement possible de ce qu'on a appelé l'universalisme de la religion juive.

Ecartons tout d'abord les complications inutiles : l'universalisme comme tel n'a rien à faire avec le caractère éthique ou

non éthique de cette religion. Si Jéhova (je me permets de retenir cette forme sonore du nom, consacrée par les poètes que j'aime) a déjà été chez Moïse une puissance morale, ou bien s'il ne l'est devenu que grâce aux prophètes, c'est une question que nous pouvons laisser de côté; notre dilemme est simplement: Jéhova dieu d'Israël ou dieu de l'humanité?

Pour le point de départ, nul doute n'est possible: « Jéhova dieu d'Israël, Israël peuple de Jéhova », cette phrase, tant de fois répétée, contient le motif central et conducteur de l'Ancien Testament. Qui dit « Jéhova, dieu d'Israël », reconnaît en même temps que les autres peuples peuvent et doivent avoir d'autres dieux. Egalement puissants? Apparemment oui, du moins en proportion; telle est l'interprétation qu'on donne d'ordinaire aux paroles bien connues du juge Jephthé au roi d'Ammon (ou plutôt de Moab): « La terre que t'a assignée ton dieu Chamos, tu la prends en possession; et celle dont notre dieu Jéhova a chassé les habitants devant nous, nous aussi nous la jugeons nôtre. » (*Jud.* XI 24.) Ce semble avoir été la conception primitive.

Avec le temps toutefois, conformément à l'orgueil croissant du peuple d'Israël, cette égalité fut abandonnée au profit d'une prépondérance de son dieu: les dieux des autres peuples continuent à exister, mais ils sont devenus comme les vassaux de Jéhova. Cette conception secondaire est illustrée par la légende si caractéristique de Dagon, dieu des Philistins, qui se serait prosterné deux fois devant l'arche de Jéhova, prise par les guerriers de son peuple (*I Reg.* V).

Comme troisième étape de l'évolution, nous avons à reconnaître la théorie des prophètes, selon laquelle Jéhova seul existerait, tandis que les dieux des autres peuples ne seraient que des « riens ». Tel est le sens de la légende du prophète Elie et de sa dispute célèbre avec les prêtres de Baal (*III Reg.* XVIII, 16). Ce fut précisément cette théorie qui triompha; avec elle on avait, pour employer les termes de Renan, abandonné définitivement la monolatrie au profit du monothéisme.

Cette théorie menait bien certainement à une sorte d'universalisme: puisque les dieux prétendus des peuples non-juifs n'existaient pas, il fallait bien admettre que c'est Jéhova, le seul existant, qui les gouverne eux aussi. Mais cet universalisme — et je voudrais bien souligner cette différence générale

ment négligée — ce n'est qu'un universalisme de puissance, ce n'est pas encore un universalisme de protection. Jéhova continue à être le dieu national d'Israël, ce n'est que lui qu'il protège; quant aux autres peuples, ce ne sont pour lui que des outils dont il se sert pour exercer sa protection sur Israël. Selon l'occasion, il les livre en proie à son peuple élu, comme les Chanaanites; ou bien il leur assigne le rôle d'un fléau pour le châtier, comme aux Babyloniens; ou bien enfin il leur donne la mission de le sauver quand son courroux est apaisé, comme à Cyrus et à ses Perses. Si vous comparez son attitude envers les peuples avec celle du Zeus homérique envers les Troyens et les Grecs, vous sentirez bien la différence dont il est question ici. En voyant Hector fuyant devant Achille, Zeus dit: « Hélas, je vois un homme cher à moi fuyant le long des murs, et j'en ai le cœur navré. » (Il. XXII 168.) Vous figurez-vous Jéhova parlant de la sorte de Goliath tué par David? C'est que Zeus protège les Troyens et les Grecs également, quand ils s'en montrent dignes par leur piété, tandis que Jéhova ne protège que son peuple à lui.

V

Ce n'est pas tout cependant. On trouve chez les prophètes des passages, qui, au premier coup d'œil, présentent l'apparence d'un universalisme de protection, et puisque cette apparence a causé bien des erreurs, je dois en parler ici.

Tous les lecteurs de l'Ancien Testament savent que cette union intime de Jéhova avec son peuple élu y est souvent représentée comme une espèce de mariage: la « fille de Sion » est en quelque sorte l'épouse du dieu formidable de l'Horeb. Mais s'il en est ainsi, l'apostasie du peuple élu devient une infidélité conjugale, un adultère, une « fornication »; maints passages surtout dans les livres prophétiques nous le font voir. Ce point de vue pouvait tout de même aboutir à des inconvénients; en effet, l'épouse infidèle et frivole était tentée d'argumenter de la façon suivante: Jéhova, son époux, n'allait pas, malgré tout, l'anéantir. car s'il le faisait, il resterait comme un dieu veuf, un dieu sans peuple. Pour réprimer cette frivolité, les prophètes n'avaient qu'un moyen: convaincre les Israélites qu'ils ne sont nullement le seul peuple de Jéhova,

que ce dieu protège les autres peuples tout aussi bien qu'eux-mêmes. Tel est le sens reconnu des paroles du prophète Amos : « Est-ce que vous êtes autres à mes yeux (dit Jéhova) que les Kouchites, vous, peuple d'Israël ? Est-ce que je n'ai pas emmené Israël d'Égypte, et les Philistins de Kaphthor, et les Araméens de Kir ? » (IX 7). Ici, nous avons sans doute un universalisme de protection aussi ; mais cet universalisme est, pour employer un terme de date postérieure, de caractère purement « agonistique », non dogmatique. Le prophète veut réprimer la confiance trop grande de son peuple ; son Jéhova parle — pour retenir la métaphore — comme un mari sévère parlerait à une épouse folâtre : « Tu ne dois pas te piquer d'être la seule, j'en ai d'autres qui me sont tout aussi chères » N'oublions pas que nous sommes dans le pays de la polygamie. C'est pourquoi cet universalisme de protection fut de courte durée : quand la fille de Sion, aux temps de Cyrus, retourna définitivement à ses devoirs conjugaux, il fut, lui aussi, définitivement abandonné. Tel est le sens tout à fait clair des paroles du Deutéro-Isaïe : « Puisque — dit Jéhova à Israël — tu es devenu précieux à mes yeux, et puisque je t'aime, je sacrifie les terres pour toi et les peuples pour ta vie. » (Is. XLIII 4.)

Quiconque a en mémoire les invectives des prophètes contre les « fornications » de la fille de Sion, surtout la parabole énormément crue d'Ezéchiel sur les deux courtisanes, symbolisant les deux peuples d'Israël et de Juda, ne m'accusera pas de profaner les texte sacrés, si je déclare : ce prétendu universalisme de protection, que j'ai nommé plus haut « agonistique », doit son existence passagère simplement à des débits amoureux entre Jéhova et son épouse ; en effet, la formule classique qu'Horace leur a donnée dans son ode célèbre — la formule des trois étapes — s'y retrouve tout entière. La première : « J'ai eu pitié de toi », dit Jéhova chez Jérémie (II 2), « et de l'amour de tes fiançailles, quand tu me suivais dans le désert, dans la terre qu'on n'ensemence pas » ; voilà le *donec gratulerant tibi*. La seconde : « Est-ce que vous êtes autres à mes yeux », dit-il chez Amos, « que les Kouchites, vous, peuple d'Israël ? » voilà le *me nunc Thressa Chloë regit*. Et enfin la troisième : « Puisque tu es (re)devenue précieuse à mes yeux et honorable, je sacrifie les terres pour toi et les peuples pour

ta vie », dit-il chez le Deutéro-Isaïe; voilà le final heureux, le *quid si prisca redit venus, si flava excutitur Chloë*. Ce fut, en effet, la dernière étape; depuis le Deutéro-Isaïe, la pauvre Chloë est mise à la porte, les peuples sont abandonnés. C'est la règle: quand les époux se raccommoient, c'est généralement aux dépens d'une *tertia plorans*.

Mais ce n'est pas encore tout: le prophète nationaliste, que nous appelons le Deutéro-Isaïe, devait tenir tête à un autre universalisme encore — celui que j'ai nommé l'universalisme potentiel. Sa formule ne ressemble guère à la précédente. Etant donné que Jéhova était par Adam le créateur de l'humanité entière, la position privilégiée d'Israël ne pouvait être justifiée autrement que par l'apostasie des autres peuples; d'où il suit que quand ces peuples se seront convertis à Jéhova, leur conversion mettra fin automatiquement aux privilèges d'Israël. Ici de nouveau le Deutéro-Isaïe vient consoler les siens; non, même alors la fidélité d'Israël ne sera pas oubliée. Bien sûr, le Messie viendra, et les gentils seront bien forcés de se convertir, mais ce ne sera que pour « lécher la poussière des pieds d'Israël ». (*Is. XLIX 23.*) Après leur conversion, les gentils devront travailler pour Israël; quant à celui-ci, il deviendra, selon la promesse faite à Moïse (*Ex. XIX 3*), un peuple de prêtres et pourra consacrer tout son loisir au service de l'Éternel.

En somme, les temps messianiques seront, selon le Deutéro-Isaïe, les temps de la domination mondiale des Juifs.

VI

La persécution d'Antiochus IV donna lieu, avec le pseudo-Daniel, à une riche éclosion de la littérature apocalyptique, dont je n'ai pas à tracer l'évolution ici; le résultat final fut la division des temps en trois périodes distinctes. La première, c'est le monde actuel: Israël assujetti et persécuté, d'abord par les Grecs de la Syrie, ensuite par Rome. La seconde, c'est la période messianique: Israël maître du monde, les gentils, assujettis à leur tour, travailleront pour Israël. Après viendra la mort universelle, la résurrection des corps, la béatitude éternelle d'Israël dans la Nouvelle Jérusalem, les peines éternelles des gentils dans la Géhenne ou bien leur anéantissement; ce

sera la troisième période. Comme on voit, l'ère messianique reste celle de la domination mondiale des Juifs : le Messie, c'est précisément celui qui arrachera au peuple gouvernant — à Rome, par conséquence — le sceptre de la royauté au profit de son peuple, du peuple d'Israël.

Alors seulement on crut avoir compris le vrai sens des paroles du Deutéro-Isaïe (*Is.* XL 15) : « Regarde, les peuples sont comme des gouttes coulant du sceau. » Les Septante leur avaient donné une interprétation inoffensive, en ajoutant, au bénéfice des gentils, le mot « tous » — « tous les peuples », y compris Israël, ne sont, aux yeux de l'Éternel, que des gouttes coulant du sceau, c'est-à-dire, des objets sans aucune valeur. Les Juifs entre eux, cependant, les comprirent autrement : c'est pseudo-Esdras — contemporain de Domitien, à ce qu'il paraît — qui le prouve. Le prétendu prophète s'adresse à Jéhova : « C'est pour nous que tu as créé ce premier monde (le monde actuel); quant aux autres peuples, provenant d'Adam, tu les as tenus pour rien dans toute leur abondance; ils n'étaient à tes yeux que comme de la salive, comme des gouttes coulant du sceau. Mais puisque tu as créé ce monde pour nous, pourquoi ne le possédons-nous pas ? » De telles paroles ne contiennent pas une pure théorie, mais plutôt une exhortation à l'action.

Personne ne croira que ce fût alors seulement, sous Domitien, qu'elles se firent entendre pour la première fois; personne ne croira non plus qu'elles fussent ignorées de ces gentils, qu'elles menaçaient ouvertement. Et ce fut ainsi que l'idée du Messie, qui, chez le vrai Isaïe, n'était encore que le roi futur des Juifs du sang de David, se trouva étroitement liée à l'idée de la domination mondiale des Juifs; c'est ce qu'il faut toujours se tenir présent, si l'on veut bien comprendre l'histoire très accidentée des cent cinquante ans depuis l'avènement d'Hérode le Grand.

VII

Le règne de ce monarque fut sérieusement troublé vers la fin par un revirement des espérances messianiques; ce n'est pas seulement la tradition chrétienne des Évangiles, c'est tout aussi bien la tradition judaïque chez Josèphe qui l'atteste. La façon miraculeuse dont elles avaient été accomplies ne put être remar-

quée ni des Juifs ni des Romains ; aussi n'avons-nous aucune raison pour supposer que les gouvernements soit de Jérusalem, soit de Rome aient été sensiblement influencés par l'état d'âme inquiet et farouche des porteurs de ces espérances. Ou bien voudra-t-on attribuer à une telle influence le refus absolu de l'empereur Auguste de laisser subsister après la mort d'Hérode l'unité de son royaume ? Rien n'empêche de l'admettre, mais rien aussi ne nous y engage. Pour son successeur Tibère, ce fut autre chose ; sa politique décidément antijuive, culminant dans l'expulsion bien connue de la juiverie de Rome, était naturellement obligatoire pour ses procurateurs en Palestine. Le mot évangélique : « si tu l'épargnes, tu n'es pas l'ami de l'empereur », ne devient entièrement compréhensible que si l'on considère, que le Messie, qu'il concerne, était censé devoir arracher le sceptre de la domination mondiale à Rome et à son César. Et Pilate, lui aussi, savait certainement ce qu'il faisait, quand il s'obstinait, malgré les protestations des prêtres, à faire figurer sur la croix de Golgotha l'inscription : *rex Judaeorum*.

Mais voici que le prince sévère et ombrageux, qu'était Tibère, vient à mourir ; son successeur, Gaïus Caligula, ne fut pas plutôt sur le trône, qu'il fit sortir du cachot Hérode Agrippa, petit-fils d'Hérode le Grand — personnalité peu respectable, du reste — et lui accorda le titre de roi, ainsi qu'une partie du royaume de son grand-père. On ne saura probablement jamais pourquoi le nouveau roi, avant de se rendre dans sa capitale, trouva bon de visiter Alexandrie, ce qui, au point de vue romain, était une grande indiscretion. Les raisons alléguées par Philon sont tout autres que probantes.

Quoi qu'il en soit, les effets de cette visite furent déplorables. Cinq ans ne s'étaient pas encore écoulés du temps que les rues de Jérusalem avaient retenti des hosanna avec lesquels on avait accueilli un roi des Juifs ; et pourtant ce roi n'était dans son apparition humaine qu'un rabbin modeste, menant une vie errante à la tête de ses douze disciples, tandis qu'ici on avait un vrai roi suivi d'un brillant cortège tout étincelant d'or et d'argent. Ce fut un vrai triomphe. La populace juive en perdit la tête ; au dépit du gouverneur légal de la ville on salua Agrippa en criant « notre maître ! notre maître ! » Ce fut le hosanna d'Alexandrie.

Le Golgotha ne tarda pas à venir, pas pour Agrippa, qui eut le bon sens de s'esquiver à temps, mais pour ses admirateurs trop zélés. Les représailles furent, à ce qu'il paraît, des plus sanglantes; et bien que Philon, qui en parle, ne soit pas tout à fait digne de confiance — comme nous allons encore le voir — nous pouvons donner foi à un détail curieux qu'il mentionne. La populace grecque s'empara d'un pauvre fou nommé Karabas, le para de haillons, d'une couronne de papier et d'un sceptre d'osier, l'entoura d'un cortège de gueux et se mit à le saluer en criant : « Notre maître ! notre maître ! » Philon lui-même compare cette cérémonie dérisoire à un « mime de théâtre »; et comme nous ne pouvons nous abstenir de penser à une comédie tout aussi cruelle dont nous parlent les Évangiles, nous devons bien admettre que c'était à Alexandrie aussi le caractère messianique, donné à Agrippa, qui était la vraie cause des troubles.

Ils ne cessèrent pas de sitôt : en 40, deux ans après leur commencement, les deux ambassades, avec Apion et Philon, durent et purent se présenter devant Caligula. Celle des Juifs n'eut pas de succès, mais on dut s'arranger tant bien que mal. Mais voici que Caligula mourut et que Claude lui succéda. « Dans ce temps », dit Josèphe (*Ant.* XIX 278) « éclatèrent à Alexandrie de nouvelles hostilités des Juifs contre les Grecs. C'est qu'après la mort de Caligula les Juifs, qui avaient été humiliés et opprimés par les Alexandrins pendant son règne, reprirent courage et coururent aux armes. »

Les « armes »... où les prirent-ils ? Cette question ne manque pas d'intérêt pour quiconque a lu attentivement le récit que fait Philon des troubles précédents. Il y raconte d'une manière très détaillée (*in Flacc.* §§ 86-91), que le préfet, Flaccus, à la suite d'une dénonciation mensongère (*sycophantéma*), accusant les Juifs de cacher des armes dans leurs maisons, procéda à une perquisition domiciliaire. « Eh bien ? » s'écrie l'apologète d'un ton triomphant, « on vit apparaître des monceaux de casques, de cuirasses, de boucliers, d'épées, etc. ? Pas même des couteaux de cuisine en quantité suffisante pour un tel nombre de ménages ! » Hélas, Josèphe dément ici son allié d'une façon assez maladroite. Car, si d'une part la perquisition de Flaccus n'aboutit à rien, et d'autre part, les Juifs aussitôt après la mort inattendue de leur ennemi se trouvèrent en possession d'armes,



le seul moyen de mettre ces deux témoignages d'accord, est de supposer que les suspects surent tromper très habilement la vigilance de leur préfet. Et vraiment, il n'y avait là rien de merveilleux : quand on procède au désarmement d'un peuple, qui, décidément, ne veut pas se laisser désarmer, on doit s'attendre à ces surprises désagréables.

Voici donc un démenti éclatant ; il n'est pas le seul. Philon fait tout son possible pour présenter les Juifs d'Alexandrie comme victimes de la fureur atroce des Alexandrins et de leur préfet ; Josèphe, par contre, admet qu'au moins la recrudescence des hostilités après la mort de Caligula était l'œuvre des Juifs eux-mêmes. Ce témoignage de l'historien juif jette une lueur singulière sur les mots employés par Claude dans la lettre traduite plus haut : « J'ai voulu garder la liberté de faire sentir aux auteurs du renouvellement des hostilités toute la sévérité de ma colère », ainsi que sur le ton général de cette lettre résolument défavorable aux Juifs. C'est qu'ils ne se sont pas bornés à se procurer des armes ; comme nous l'a appris cette même lettre, ils ont fait venir des renforts d'Égypte et de Syrie. Or, nous savons que les Juifs d'Alexandrie possédaient déjà par eux-mêmes deux quartiers sur cinq de cette ville ; avec les nouveaux venus, dont parle Claude, ils pouvaient facilement faire la guerre aux trois quartiers helléno-égyptiens. La situation était donc extrêmement grave, et nous trouvons tout naturel que l'empereur, pour éviter une guerre intestine, leur interdît formellement de telles mesures pour l'avenir.

VIII

Avant de continuer notre revue des faits, témoignant des rêves impérialistes des Juifs d'alors, il me semble opportun d'examiner par quels moyens ils espéraient les réaliser. Est-ce qu'ils plaçaient toute leur confiance dans la force miraculeuse de Jéhova et de son Messie ? Ou bien prenaient-ils en considération des moyens de nature plutôt terrestre ? Comme nous le verrons tout à l'heure, ces derniers n'étaient pas négligés, mais il ne faut pas en exagérer la valeur : la première espérance suffirait à elle seule pour expliquer le drame sinistre dont nous avons à esquisser les péripéties. On ne se rend pas compte combien notre façon de penser et de sentir — mêmes chez les



Juifs éclairés de nos jours — est hellénisée. Pour qui veut se faire une idée de l'état d'âme des Juifs d'alors, on ne saurait trop recommander une lecture consciencieuse de l'ancienne littérature rabbinique. Qu'on se figure, en effet, un peuple élevé dans le plein mépris de tout esprit scientifique; un peuple pour lequel le dessèchement de la mer Rouge par Jéhova était un fait historique tout aussi réel et présent que pour les Grecs leur victoire de Marathon; un peuple pour lequel le précepte : « Jéhova combattra pour vous, tandis que vous, vous resterez tranquilles » était tout aussi évident que pour les Grecs leur proverbe : « invoque Athéna, mais fais aussi usage de ta main », si semblable à notre *ora et labora* chrétien; un peuple enfin, qui avait opposé à la logique d'Aristote — inconsciemment, bien entendu — les treize préceptes du rabbin Ismaël, à l'aide desquels tout pouvait être déduit de tout, je dirai plus, tout a été déduit de tout, comme le prouvent les mille et un exemples incroyables, réunis par Bacher dans son bon livre sur l'*haggada* des Tanaites. On se convaincra facilement que dans l'imagination surexcitée et farouche d'un tel peuple la réalité, la possibilité et l'impossibilité devaient se refléter bien autrement que dans la nôtre.

Tels étaient, à coup sûr, les zélotes de Josèphe, dont le rôle dans les événements postérieurs aux troubles alexandrins allait être si décisif et sinistre; mais d'autres étaient plus sobres et plus avisés, comme Josèphe lui-même et, antérieurement à lui, Philon. C'est ce dernier, — bon diplomate, comme nous le fait croire sa mission auprès de Caligula en 40, — qui nous fait connaître les forces tout autres que métaphysiques de ses corréligionnaires, en cachant très habilement sa menace réelle sous forme d'une réflexion de Petronius, le gouverneur intègre et généreux de la Syrie sous Caligula (*Leg. ad. G.* 213 suiv.). « Sans parler de son sentiment de justice et de piété inné, il pensait aussi au danger qu'encourrait Rome non seulement de la part de Dieu, mais aussi de la part des hommes outragés. Il se représentait la multitude de ce peuple, que n'avaient pu contenir les limites de son pays natal, qui avait rempli de ses fils toutes les contrées de la terre. En effet, il avait inondé tous les pays du continent et les îles, en ne cédant pas en nombre aux indigènes; pouvait-on, sans inconvénient, provoquer les représailles de tant de myriades? Se présenter seulement qu'elles

courraient aux armes de commun accord ! le désastre qui s'ensuivrait serait énorme. Car ceux-là mêmes, qui habitaient la Judée, représentaient un peuple très nombreux, robuste de corp, indomptable d'âme et prêt à défendre au prix de la vie ses institutions paternelles. Mais outre cela, Petronius pensait avec terreur aux forces juives au delà de l'Euphrate. Il savait que la satrapie de Babylone ainsi qu'un grand nombre d'autres étaient dominées par les Juifs ; en conséquence, il craignait avec raison qu'ils pourraient l'attaquer et l'entourer des deux côtés, et, en unissant leurs forces, l'anéantir. »

Ce programme, on le voit, n'est nullement utopique. Au centre, la Palestine, dirigeant le mouvement par des fils clandestins ; dans toutes les ramifications du vaste empire, les cellules de la dispersion juive comme autant de foyers de révolte, destinés à paralyser ses efforts ; et, au surplus, l'ennemi héréditaire au delà de l'Euphrate.

Avec Caligula et Claude nous sommes au prologue du grand drame. C'est d'abord la « dispersion » juive qui entre en branle : à Alexandrie, à Cyrène très probablement, à Rome. Oui, à Rome aussi ; c'est le sens de la notice trop souvent méconnue de Suétone dans sa biographie de Claude : *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Româ expulit*. Je ne vois pas la nécessité de penser ici aux chrétiens en imputant à Suétone un double malentendu. La juiverie de Rome parlait le grec ; elle ne pouvait désigner son Messie autrement que par le mot grec de *Christos*, qui, sous la plume d'un écrivain non-juif se métamorphosait de soi-même en *Chrestos* (1). Ayons donc le courage de traduire exactement : « Claude chassa de Rome les Juifs, qui, sous l'impulsion de leur Messie, s'étaient livrés à de graves troubles. » Nous gagnons ainsi un nouveau témoignage en faveur du caractère messianique de ces troubles, ceux de Rome étant, comme je crois pouvoir le démontrer (2), à peu près contemporains de ceux d'Alexandrie.

(1) Pour cette dernière affirmation, comparez l'article de A. GERCKE dans la *Festschrift der Universität Breslau*, 1911, 360 et suiv. et celui de R. GANSZYNIEC, *Eos XXV* (1921-22), 69 s. Pour l'ensemble de la question de *eo qui apud Suetonium est Chresto*, l'ouvrage connu de SCHÜRER, § 31.

(2) La lettre de Claude renverse la chronologie admise jusqu'à présent pour ces faits. On avait cru, en donnant foi au soi-disant décret judéophile de Claude chez Josèphe,

En combinant ces données avec les autres, notamment à celles dont nous sommes redevables aux ainsi dits « actes des martyrs païens d'Alexandrie », nous obtenons les contours suivants de la politique juive de Claude, assez différents de ceux qu'on avait admis jusqu'à présent. Après les entreprises insensées de son prédécesseur, Claude observa d'abord à l'égard des Juifs une politique modérée, mais tout de même sévère : étant instruit de leurs desseins, concernant une domination mondiale, comme le prouve sa lettre aux Alexandrins, il les expulsa de Rome, en détruisant ainsi le foyer de révolte le plus dangereux ; quant aux Juifs d'Alexandrie, il se borna à limiter leurs privilèges et à rendre impossible le renforcement de leur nombre déjà trop considérable. Mais plus tard, il subit l'influence du roi Agrippa II et d'une Juive nommée Salomé — probablement le Mardochee et l'Esther de ce nouvel Assuérus — ce qui eut pour effet une politique plus douce et à la suite

que la politique de cet empereur était au commencement de son règne favorable aux Juifs et que, partant, les mesures sévères dont parle Suétone appartenaient à ses dernières années ; mais comme nous avons vu que le décret de Josèphe n'est qu'une falsification et que le vrai décret était plutôt défavorable aux Juifs, il faudra changer l'ordre ; d'autant plus, que cette même lettre nous oblige d'assigner le « martyr d'Isidore et de Lampon » (comme l'avait déjà exigé M. Wilcken) aux dernières années de l'empereur en prouvant ainsi que ce fut justement alors qu'il succomba à l'influence d'Agrippa (II) et d'une certaine Salomé.

On peut alléguer encore d'autres témoignages en faveur de notre chronologie. On a trouvé étrange que Tacite ait passé sous silence l'expulsion des Juifs par Claude dont parle Suétone ; tout s'explique si cette mesure date du commencement de son règne, dont le récit a sombré dans la grande lacune du milieu. Le témoignage des Actes des Apôtres, XVIII, 2, ne prouve pas le contraire, puisqu'il n'y est pas dit combien de temps Aquila a passé en Italie après son expulsion de Rome. Par contre, le témoignage de Cassius Dion est en notre faveur, pourvu qu'on l'explique méthodiquement (LX, 6). Les Juifs avaient tellement pullulé à Rome depuis (leur expulsion sous Tibère), qu'il était difficile de les chasser de la ville sans provoquer des désordres. C'est pourquoi il ne les a pas expulsés en leur défendant seulement, sans porter atteinte à leurs institutions paternelles, de se réunir (dans les synagogues) ». Quiconque voudra bien consulter mes *Tragodumenon* I. III, 113 suiv., conviendra que nous avons ici chez l'historien une « invective dissimulée » à résoudre de la façon suivante : « Ici je trouve dans mes sources que Claude a chassé de Rome les Juifs séditeux, ce qui me paraît peu probable vu leur grande multitude. Je crois donc plutôt qu'il ne leur a pris que le droit de se réunir ». Ainsi expliqué, le témoignage est en parfait accord avec la notice de Suétone, ce qui est d'autant plus précieux, que la mesure de Dion se rapporte aux premières années de Claude.

de celle-ci le martyr des antisémites alexandrins Isidore et Lampon. Cette politique chancelante ne put mener à de bons résultats : la sévérité primordiale fut comprise comme l'effet de la haine, la clémence postérieure comme une marque de faiblesse. La haine engendra la haine ; la faiblesse, le mépris.

Tel était l'héritage que Claude, en mourant en l'an 54, laissa à son successeur Néron.

IX

Et maintenant passons brièvement en revue les péripéties postérieures de notre drame.

Comme nous l'avons vu, les troubles de 38-41 avaient pour arène la « dispersion » seulement, tandis que la Palestine, grâce à la politique sage, énergique et modérée du gouverneur Pétronus, était restée tranquille. Sous Néron, ce fut le contraire : on vit la grande révolution juive de 66-70, étouffée par le prince impérial Titus sous les ruines de la ville et du temple. Le rôle des rêves messianiques concernant la domination mondiale dans cette révolution nous est attesté par des témoignages des deux camps, que nous nous garderons bien, après ce qui a été dit, de traiter nonchalamment.

« Chez beaucoup de gens », dit Tacite (*Hist.* X 13), « était née la conviction basée sur des prophéties d'anciens livres sacerdotaux, que l'Orient verrait en ces temps s'augmenter sa puissance, et que des hommes provenant de la Judée iraient conquérir la domination mondiale. »

« Partout », dit Suétone (*Vesp.* IV), « on dissémina des prédictions anciennes et tranchantes disant que dans ces temps mêmes des hommes provenant de la Judée s'approprieraient la domination mondiale. Les Juifs interprétaient ces prédictions à leur profit, et c'est là la cause de leur révolution. »

« Mais avant tout », dit Josèphe (*B. Jud.* III 175), « les Juifs furent poussés à la révolution par plusieurs prophéties équivoques dans leurs saintes écritures, selon lesquelles surgirait dans ces temps mêmes et dans leur pays, celui qui était destiné à gouverner le monde. » Je dois ajouter que si Josèphe appelle ces prophéties « équivoques » c'est parce qu'il eut, lui, la

bonne idée de les interpréter au profit du futur empereur Vespasien, ce qui fut la cause de sa propre fortune. Pour les auteurs de la révolution, leur sens n'était nullement ambigu; et il n'y a pas lieu de douter que les chefs se soient donnés pour les Messies prédits. Jean de Gizkhala, Simon ben-Giora, Eléazar, tel ou tel autre d'entre eux et probablement tous les trois. Si cela n'est pas attesté, c'est qu'ils succombèrent; on ne parle pas des prophéties démenties par les faits.

Mais il est plus aisé de détruire une ville qu'une légende; le rêve de la domination mondiale survécut à Jérusalem et à son temple. Ce sont précisément les temps du successeur de Titus, Domitien, qui ont vu naître cette remarquable apocalypse du faux Esdras, où nous lisons l'apostrophe de Jéhova par le soi-disant auteur: « Puisque c'est pour nous que tu as créé ce monde, pourquoi ne le possédons-nous pas? » Les espérances messianiques étaient si répandues que les autorités romaines se mirent même à rechercher, pour les exterminer, les prétendus descendants du roi David comme autant de Messies potentiels. Et il est bien possible que ce fut précisément cette sévérité sans égards de ce nouveau Tibère qui prévint une nouvelle révolution. Ses successeurs, Nerva et Trajan, furent cléments tous les deux, et les effets de cette clémence ne tardèrent pas à apparaître.

C'est que le coup principal du programme philonien n'était pas encore porté. La première révolution juive, sous Caligula et Claude, avait été mise en scène par la dispersion juive sans le concours de la métropole; la seconde, sous Néron, par la métropole sans le concours de la dispersion; et dans les deux cas, l'empire des Parthes n'avait pu être mis en branle par ses juiveries, toutes puissantes qu'elles fussent. Ce ne fut que sous Trajan qu'éclata la révolte simultanée de ces trois éléments. Si cette troisième révolution juive (115-117) n'a pas éclipsé dans notre connaissance la seconde, c'est que, d'abord, elle n'a pas trouvé son Tacite ni même son Josèphe, et ensuite, qu'elle n'a pu aboutir à un coup tragique, tel que la destruction du temple, ce dernier étant déjà détruit. Mais en réalité, ce fut entre toutes la plus vaste et la plus dangereuse. D'un côté, l'offensive formidable des Parthes; de l'autre (selon Spartien), la rébellion de la Palestine; au surplus, le soulèvement de la dispersion à Cyrène, en Chypre, en Egypte, et pro-

bablement partout ailleurs. La simultanéité de tous ces actes suffirait à elle-même à prouver que tous les fils particuliers étaient réunis dans les mains d'une seule personne — du nouveau Messie sans doute. Nos auteurs nous donnent même son nom; et si l'un d'eux, Dion Cassius, appelle ce nouveau « roi » des Juifs Andréas, tandis que l'autre, Eusèbe, lui donne pour nom Loucouas, ce doublet onomastique répond parfaitement au double visage obligatoire du Messie, qui devait parler grec à la dispersion et araméen en Palestine. Et quand on nous dit d'une part, qu'Alexandrie a été détruite par les Juifs, d'autre, que la juiverie de cette ville, jadis si nombreuse et si puissante, a été exterminée par les légions romaines, nous pouvons trouver ses témoignages exagérés; ce qu'on ne saurait nier tout de même, c'est l'extrême importance des faits qui ont prêté à cette exagération.

Les découvertes des derniers temps nous ont fourni de nouvelles données sur quelques détails de cette grande insurrection — j'ai ici en vue la seconde série des « actes des martyrs païens » d'Alexandrie. Ce qu'ils contiennent de curieux, c'est la mention d'un « mime », concernant le nouveau roi des Juifs — apparemment Andréas-Loucouas — que se fit représenter le préfet d'Alexandrie. C'est déjà le troisième dont on nous parle; preuve évidente de la ténacité de la disposition populaire à l'égard de celui qui devait arracher au maître de Rome le sceptre de la domination mondiale.

Les légions triomphèrent une fois de plus. Le carnage dut être affreux; des myriades furent exterminées. mais la légende survécut. Une fois encore — et ce sera la dernière — nous la voyons à l'œuvre dans la génération suivante; je parle de l'insurrection juive sous Adrien (132-35). Elle ne dépassa pas les limites de la Palestine, mais ici le caractère messianique est incontestable. Pour l'accentuer autant que possible, le nouveau chef, le « prince » Simon, se donna le nom de Bar-Kokhba, ce qui veut dire: « fils de l'étoile ». C'était une allusion au verset *Num. XXIV 17*: « Une étoile se lève de Jacob et un sceptre surgit d'Israël... Et Edom devient la possession d'autres, mais Israël agrandit sa puissance. » C'est que l'interprétation rabbinique avait depuis longtemps identifié Edom avec Rome.

Et d'abord le fils de l'étoile eut de la chance; grâce à ses

exploits militaires, le grand rabbin Akiba, le chef spirituel du judaïsme renaissant, le reconnut comme Messie. Mais le temps de son éclat fut court; et quand il disparut, sa chute entraîna cette fois la légende, apparemment pour toujours.

Quant au monde réel, il reconnaissait dans ces temps un autre Messie, celui qui avait dit que son royaume n'était pas de ce monde.

