

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	13 (1880)
<b>Artikel:</b>	Le congrès des orientalistes à Florence
<b>Autor:</b>	Revel, Albert
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-379272">https://doi.org/10.5169/seals-379272</a>

### Nutzungsbedingungen

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

### Conditions d'utilisation

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

### Terms of use

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

**Download PDF:** 18.01.2026

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

# LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES

A FLORENCE<sup>1</sup>

---

Comme s'exprime dans la préface M. le professeur A. de Gubernatis, la publication de ce volume est un monument élevé au congrès des orientalistes par le comité ordonnateur; un monument de l'art typographique, auquel a concouru l'imprimerie orientale de l'*Istituto di studii superiori* de Florence, aidée de l'imprimerie Paravia de Turin pour ce qui concerne l'égyptologie; un monument de patiente revision, auquel ont pris part tous les auteurs des mémoires imprimés, et auquel M. le professeur F. Lasinio a consacré ses meilleures soins, en particulier pour ce qui concerne les actes des trois premières sections, aujourd'hui publiés. Le comité a bon espoir d'achever son œuvre avant la réunion du cinquième congrès; et nul ne doute qu'il sera fait au second volume le même favorable accueil que le premier a largement mérité.

On voudra bien s'attendre à ne trouver ici qu'un simple compte rendu de cette importante publication, et non pas un article, ce qui serait fort au-dessus de ma compétence. Moins encore qu'un compte rendu, ce sera une table des matières.

Le volume est divisé en trois parties : I. *Egyptologie et langues africaines*. II. *Langues sémitiques anciennes et assyriologie*. III. *Etudes arabes*.

<sup>1</sup> *Atti del IV Congresso internazionale degli Orientalisti, tenuto in Firenze nel Settembre 1878. Volume primo (VIII, 468 pag.), con nove tavole. — Firenze, coi tipi dei successori Le Monnier, 1880.*

## I

*Egyptologie et langues africaines.*

Cette première partie s'ouvre par un rapport de M. E. Schiaparelli sur un nouveau *Rituel funéraire égyptien*, reconstruit par l'auteur lui-même à l'aide d'un texte hiératique sur sarcophage de bois (musée de Turin), d'un second texte hiératique sur papyrus (musée du Louvre), et d'un texte monumental inscrit sur les parois de la tombe de Séthis (er). Le texte de Turin remonte aux premiers rois de la dix-huitième dynastie ; signalé depuis longtemps à l'attention des égyptologues, il a été étudié pour la première fois, en son entier, par M. Schiaparelli, qui en a préparé la traduction, et qui a eu aussi le bonheur de découvrir le trait d'union entre ce texte et celui du Louvre. Le texte du Louvre paraît appartenir à la période romaine (second siècle de l'ère chrétienne), et Devéria en avait déjà signalé l'importance et publié un fragment dans sa monographie *Le fer et l'aimant en Egypte*. Le troisième texte consiste en une série de bas-reliefs représentant la célébration des rites funèbres, et en deux cents lignes d'inscriptions, disposées au-dessus en colonnes verticales. Les bas-reliefs ont été publiés déjà, par Champollion et Rosellini; les inscriptions, jusqu'ici inédites, ont été signalées par Rosellini dans son volume sur les monuments du culte (pag. 470), et par M. Edouard Naville, de Genève, qui en a pris copie en Egypte et en a traduit quelques lignes. La copie de Rosellini a été retrouvée dans ses manuscrits inédits et mise à la disposition de M. Schiaparelli par le bibliothécaire de l'université de Pise, M. M. Ferrucci; elle est très soignée et très exacte. M. Naville lui-même, avec une rare générosité, a mis la sienne aussi à la disposition de M. Schiaparelli qui lui en a témoigné sa très vive et sincère reconnaissance. Bel exemple de fraternité scientifique.

M. Schiaparelli a pris pour base le texte de Turin, antérieur de dix-huit siècles à celui du Louvre.

Que nous apprend ce rituel au sujet des cérémonies funèbres? Tout lecteur de la Bible doit avoir présente à l'esprit la descrip-

tion sommaire de Genèse L, 1-11, et il sera bien aise de pouvoir entrer un peu dans le détail. Les funérailles débutent parce qu'on pourrait appeler la cérémonie des purifications. Tandis qu'on transporte la momie dans une chambre reculée, les parents et les amis du défunt entrent dans la chapelle, où se dresse déjà la statue du défunt lui-même, objectif de toutes les cérémonies à accomplir. Dans un coin, sur une table, se trouvent disposés tous les objets funéraires : les quatre vases noirs et les quatre vases rouges remplis d'eau, l'encensoir fumant, les parfums ; le tout recouvert du vêtement sacerdotal appelé *Kenàu*. Le *Sotem*, le seul prêtre présent à ces premières cérémonies, s'approche de la table, se revêt du *Kenàu*, prend successivement les objets ci-dessus énumérés, et, récitant les formules d'usage, il célèbre le rite prescrit.— La seconde cérémonie a lieu dans la chambre du sarcophage ; c'est la plus importante, soit à cause du nombre des prêtres qui y figurent, soit à cause de la complication du rite. Outre le *Sotem*, il y a le prêtre célébrant et ses deux aides, le sacrificateur, et un chœur de peintres et sculpteurs d'objets funéraires. Le prêtre célébrant, accompagné d'un aide, entre dans la chambre du sarcophage, où tous les autres prêtres se trouvent déjà réunis autour de la statue ; et la mère du défunt, ou telle autre femme de la parenté, se voit agenouillée, les cheveux épars, se frappant la poitrine et s'arrachant les cheveux. Le second aide donne le signal, en répétant quatre fois l'exclamation : « O père ! ô père ! » Alors le *Sotem*, tout de blanc habillé, s'assied mystérieusement devant la statue, et entame une conversation non moins mystérieuse avec l'un des aides qui se tient à ses côtés. Ensuite il se retire, et reparait bientôt, vêtu du parement *Kenàu*, une verge à la main, annoncé par le premier aide ; et, à deux reprises, le chœur est invité à adorer la statue. Second acte : le sacrificateur, suivi des autres prêtres, sort de la chambre sépulcrale et se rend au lieu du sacrifice, où il trouve la victime toute prête. Ici encore un membre de la famille est présent. Le sacrifice offert, selon un rite spécial minutieusement décrit, les prêtres rentrent tous dans la chambre sépulcrale et déposent leurs offrandes devant la statue, en prononçant une formule. Après quoi com-

mence la scène de la consécration de la bouche et des yeux, avec force simagrées du *Sotem* et accompagnement de prières. Le rite consiste à appuyer sur la bouche et sur les yeux avec le petit doigt, et à approcher quatre fois de la bouche (de la statue, s'entend) la cuisse de la victime, et quatre autres fois un petit instrument en fer bizarrement contourné. Il se répète une seconde fois, sous une forme différente, lorsque le *Sotem* introduit le fils du défunt et lui remet un objet en fer et une petite verge d'*electrum*, avec lesquels le fils doit consacrer la bouche et les yeux de la statue. Puis on sort de nouveau pour répéter la cérémonie du sacrifice, et l'on rentre encore pour répéter la cérémonie de la consécration de la bouche.— La troisième cérémonie est plus simple. Le but des cérémonies précédentes était d'assurer au défunt la vie éternelle ; but exprimé par le *Sotem* au moyen de la formule : « Tu ne mourras jamais, ô défunt ! » Le but des cérémonies qui suivent est d'assurer au défunt une heureuse existence dans l'autre monde, et de l'élever à la condition d'un dieu. Aussi voit-on le *Sotem* offrir à la statue tous les insignes de la divinité, les sceptres, les vêtements d'une certaine couleur et d'une certaine forme, pour être transmis au défunt dans l'autre vie et pour le rendre semblable à un dieu dans son aspect extérieur. Suit une longue invocation du *Sotem* à tous les dieux et déesses de l'Egypte, pour se les rendre favorables et leur faire prendre une part active aux cérémonies. Puis on assiste au transfert des offrandes dans la chambre du sarcophage : cuisses de bœufs et d'antilopes, parfums, vases de lait, amphores de vin, oies, gâteaux, fleurs, etc. — Tout cet ensemble de cérémonies symbolise l'apothéose matérielle de l'âme du défunt ; la conclusion du *Rituel*, autrement sublime, exprime l'idée d'une apothéose morale. La *Vérité* étant donnée comme le principe suprême et régulateur de toutes choses, le défunt, devenu désormais un esprit d'élite, libre d'adopter la ressemblance du dieu de son choix, préfère se transformer en Thot, le dieu de la vérité et de la sagesse. Sous cette forme, il n'hésite pas à accourir auprès du dieu Ra, auquel il adresse, dit M. Schiaparelli, « une invocation vraiment sublime. » Et, par la grâce de Ra, le dieu suprême, « le nom du défunt existe

comme existe le disque solaire ; (le défunt) est un esprit lumineux et intelligent » qui s'appartient, et qui « se confond avec les dieux au ciel, tellement qu'on ne le distingue plus d'aucun d'eux. » C'est là le point culminant de l'apothéose; et, à ce point, cessent les cérémonies funèbres. Le *Sotem* encense quatre fois la statue et ordonne qu'on la reconduise à son *naos*; neuf porteurs l'enlèvent, et le *Sotem* l'accompagne de l'*ultimum vale*.

J'espère qu'on voudra bien me pardonner la longueur de cette analyse en raison du grand intérêt qu'inspire le rapport du savant égyptologue. M. Schiaparelli publiera prochainement un travail complet sur ces matières; en attendant il est bon d'observer que le *Rituel funéraire* était non seulement un livre officiel, en usage dans toute l'Egypte, mais qu'il remonte à une très haute antiquité, aux temps de l'ancien empire. Il n'était pas alors, il est vrai, aussi développé et aussi compliqué. Ajoutons aussi que la cérémonie de la consécration de la bouche n'a pas été d'un usage général et fréquent, même après la dix-huitième dynastie, mais qu'elle a dû être réservée aux Pharaons, aux grands dignitaires et aux riches. Dans l'usage commun, il y a eu, en réalité, une cérémonie plus courte, un résumé de la première, qui servait simplement à introduire l'âme dans l'autre monde auprès du dieu Anubis, et c'est précisément celle qui est figurée sur nombre d'exemplaires du Livre des morts et dans beaucoup de scènes funéraires.

— Le rapport de M. Schiaparelli est suivi d'un mémoire de M. J. Lieblein sur *la ville de Tyr*. Le Papyrus Anastasi numéro 1, qui contient le récit (publié par M. Chabas) du voyage d'un Egyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., présente (page 21, lignes 1 et 2) une inscription remarquable dont voici la teneur : « Une ville dans la mer, Tyr *dans la mer* est son nom. On lui apporte de l'eau dans des bateaux; ses poissons sont plus nombreux que les grains de sable. » Nul doute qu'il ne soit question ici de la Tyr insulaire; la Tyr insulaire manquait d'eau potable et était obligée d'en faire chercher sur le continent; aussi, à ce que raconte Ménandre (cité par Josèphe, *Antiq. IX*, 4, 2), lorsque Salmanazar, roi d'Assyrie, fit

la guerre aux Tyriens, il plaça des gardes sur la terre ferme, au bord des fleuves et des canaux, afin d'empêcher l'ennemi d'y venir puiser de l'eau. Mais à quelle époque a eu lieu le voyage de l'Egyptien ? L'auteur de la relation vivait à la cour de Ramsès II, c'est-à-dire, selon l'opinion généralement admise, du père de ce Pharaon sous lequel advint l'exode des Hébreux. Par conséquent, la Tyr insulaire aurait existé déjà au XIV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. M. Lieblein estime, au contraire, que Tyr a été fondée environ cent ans plus tard, et que le règne de Ramsès II, au lieu d'être antérieur à l'exode, doit être placé deux cents ans plus tard, de 1180 à 1114 avant Jésus-Christ. En tout cas, l'opinion de Mannert et de Niebuhr, que la fondation de la nouvelle Tyr ne remonte qu'au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, lorsque Palætyrus fut détruite par Nebucadnezar, est une opinion tout à fait fausse. Le voyage de l'Egyptien fournit la preuve que la Tyr insulaire existait déjà plusieurs siècles avant le conquérant chaldéen, et qu'elle avait déjà alors une importance considérable, plus grande que celle de la cité continentale. D'où il résulte également que les prophéties d'Esaïe (chapitre XXIII) et d'Ezéchiel (chapitre XXVI) ne peuvent s'appliquer qu'à la ville insulaire, comme à l'une des cités les plus riches et les plus puissantes d'alors, Palætyrus n'étant plus, depuis longtemps, qu'un faubourg ou une dépendance de Tyr. Hengstenberg (*De rebus Tyriorum*) a été même jusqu'à prétendre que la ville insulaire était la plus ancienne; le nom de Tyr (rocher) convient, dit-il, à la Tyr insulaire, bâtie sur un roc, mais non à la ville continentale qui s'élève sur une plaine unie. Par conséquent, en dépit de son nom de Παλαιτύρος, la ville continentale aurait été fondée la dernière, et aurait reçu son nom de la ville insulaire. L'argument est spacieux, et Movers a tenté de le réfuter sans beaucoup de succès. M. Lieblein a recours au Papyrus Anastasi pour en tirer une solution satisfaisante. Le Papyrus désigne la ville insulaire sous le nom de *T'ar*, *Sor* (Tyr, la ville du rocher); et, selon toute probabilité, il désigne la ville continentale sous le nom de *T'aràu*. Les deux noms ont, il est vrai, une certaine ressemblance, mais ils diffèrent complètement de signification; le nom de *T'aràu* n'a rien de commun avec צור, et suppose

plutôt un **צְרֻעָה** sémitique (conf. Josué XV, 33, et XIX, 41 ; Juges XIII, 2), que Brugsch ramène à la R. **צְרֻעַ** (= pungit), et à la signification de *nid de guêpes*. A mesure que grandissait la ville insulaire, la cité continentale tombait de plus en plus dans la dépendance, et elle finit par perdre son nom originaire de T'aràu pour recevoir en échange celui de T'ar , échange (dit M. Lieblein) dont il faut chercher la raison non seulement dans la situation politique, mais aussi dans la ressemblance accidentelle des deux dénominations. Quant au système de chronologie égyptienne proposé par M. Lieblein, en contradiction avec celui de Lepsius, il repose sur une si frêle hypothèse qu'il faut craindre d'y toucher. L'intérêt du mémoire n'est pas là, du reste, comme on peut s'en convaincre par ce qui précède.

De M. G. Maspero, président de la section, nous avons un travail *sur une stèle du musée de Boulaq*, dédiée à Osiris, dans le temple d'Abydos, par un hiérodule qui fut en grande faveur auprès des deux rois de la douzième dynastie. Texte et notes hérisrés de hiéroglyphes. « On pourrait souhaiter, dit M. Maspero, qu'au lieu de formules laudatives (souvent banales) ce monument nous fournît quelques renseignements sur les guerres ou sur l'histoire intérieure de la douzième dynastie. » Tel qu'il est, il n'a de valeur que pour l'histoire littéraire, parce qu'il donne, à une date fixe, un modèle de ce qu'était le style égyptien.

Je cite, pour mémoire, le *déchiffrement des inscriptions libyco-berbères*, de M. A. Letourneux, ainsi qu'une courte communication de M. F. Hommel *sur la position du pays de Punt* (l'Ophir des anciens Egyptiens, côte de Somali), et j'en viens à une communication, pour nous plus importante, de M. J. Tortoli *sur la version copte* (sahidique) *du livre de Job*. M. Tortoli se propose de publier cette version, avec une traduction latine en regard ; le texte est celui du *Codice Borgiano* de la Propagande ; il sera collationné avec celui de la version memphitique publiée par Tattam, et avec différents textes grecs, à l'effet de signaler les divergences les plus importantes et de déterminer la date de la version elle-même. M. Tortoli estime que le texte thébain du livre de Job pourra servir utilement à enrichir le

lexique copte; et il en fournit quelques exemples. Quant à la provenance littéraire, il n'est pas douteux que la version sahidique ne soit dérivée du grec; mais le caractère du texte grec original n'est pas facile à déterminer. Il se trouve, par exemple, au chapitre I, verset 6, une adjonction qui appartient en propre au manuscrit alexandrin (*περιελθών τὴν γῆν, καὶ ἐμπεριπατήσας τὴν ὑπ' οὐρανὸν*); et en revanche, au verset 15, il y a une lacune qui n'est pas le fait des versions grecques: il manque les mots *καὶ τοὺς παιδαῖς ἐπάταξαν ἐν στόματι μαχαιρας*. Au verset 17, on reconnaît le *τάγματα* de la version d'Aquila, tandis que les autres textes donnent *ἀρχάς*; et le mot *αἰχμαλώτις*, employé comme nom et comme verbe dans les versets 15 et 17, fait supposer à M. Tortoli que, dans le texte grec original, il se trouvait le verbe *αἰχμαλωτίζω*, au lieu de la forme usuelle *αἰχμαλωτεύω*. L'auteur a ajouté un spécimen de la version sous le titre: « *Job copto-sahidice nunc primum edidit, latine vertit, notisque illustravit Joannes Tortoli.* »

M. Edouard Naville, de Genève, a entretenu le congrès de la grande édition du *Livre des morts*, que prépare un comité international composé de quatre membres: MM. Birch, Chabas, Lepsius et Naville. Les diverses collections européennes sont bondées de papyrus funéraires, écrits ou en hiéroglyphes ou en caractères hiératiques. On placera en première ligne l'édition hiéroglyphique de la XVIII<sup>e</sup> et de la XIX<sup>e</sup> dynastie, autrement dit l'édition thébaine; et c'est cette édition, dont M. Naville s'occupe avec ardeur, qui est actuellement en voie d'exécution. Ce long travail, fait à l'aide de cinquante-trois documents, permet à M. Naville d'affirmer que « le recueil d'hymnes composant le *Livre des morts* a été en diminuant de la grande époque thébaine à l'époque saïte, et non en augmentant, comme on l'avait cru jusqu'à présent. »

La première partie se clôt par une étude de M. J. Sapeto sur les *Kouschites abyssins et les deux langues gheez et amhara*; étude géographique, ethnographique, historique et linguistique, d'une prodigieuse érudition, que M. Sapeto intitule modestement *Prodromo allo studio....* Voici quelques données qui ne seront pas sans utilité pour les études bibliques. Quoiqu'il soit

inadmissible que le nom d'*Ethiopie* ait pu être le nom particulier de l'Abyssinie, il résulte cependant de la Bible que l'appellation indéterminée de *Kousch* a été, chez les Hébreux, ancienne-ment appliquée à cette région. Il est question, dans le livre de Job (chap. XXVIII, 19), de la topaze d'*Ethiopie*, כוֹשׁ פְּתַדָּת, qu'on extrayait de l'île des Emeraudes ; il paraîtrait donc que l'auteur du livre de Job donne au mot *Kousch* un sens, non plus général, mais particulier, l'appliquant à la région du Tigré. Quant au mot פְּתַדָּת (qui, selon Delitzsch, semblerait dériver de τοπάζις par voie de transposition), M. Sapeto fait observer avec raison que, en hébreu, c'est un mot impossible, un assemblage cacophonique ; il est très possible, par conséquent, que ce soit un mot purement *gheez*, corrompu de *Batzium* ou *Bazium* (amharique *Betccia* = « jaune »), d'où les Grecs, à leur tour, ont tiré le nom du promontoire Bazium (Ptolomée), et, en pré-fixant l'article τὸ, ont formé le nom de la pierre précieuse τοπάζιον. De l'aveu des commentateurs, ce chapitre de Job est des plus obscurs et des plus difficiles ; et les anciennes versions ne contribuent guère à aplanir les difficultés. Mais cela provient uniquement du caractère scientifique du poème ; l'auteur met tout à contribution pour célébrer le prix incomparable de la sagesse, et il ne trouve rien, dans le cercle étendu de ses connaissances, qui puisse entrer en ligne. L'exégèse doit savoir gré à M. Sapeto de l'éclaircissement qu'il lui apporte. Il n'est pas jusqu'au titre de *négus* qui ne lui fournit un rapprochement avec le biblique Nemrod, le grand chasseur, le premier despote ; les deux noms *gheez* *négus* et *negasi arué* semblent correspondre au *potens coram Domino* et au *robustus venator* de la Genèse, car l'hébreu נֶגֶשׁ signifie « exacteur, roi, despote, » le verbe arabe *nagash* signifie « chasser, poursuivre les bêtes féroces, » et le nom de Nemrod a aussi la signification de « bête féroce, » ou « panthère, » hébr. נֶמֶר. M. Sapeto penche aussi à croire que la reine de Saba (1 Rois X, 1 ; Math. XII, 42) ne venait pas de l'Arabie Heureuse, mais de l'Abyssinie, du pays des Ethiopiens Macrobes (Hérod. III, 17 et suiv.), riche en or et en parfums ; il rappelle qu'en différentes régions de l'Ethiopie les femmes portaient le sceptre, et que les reines de Méroé

portaient toutes le nom de *Candace* (Pline, *H. N.* VI, 35 ; Strabon, *Géogr.* liv. 17, pag. 820 ; cfr. Act. VIII, 27) qui, d'après une étymologie amharique, signifierait « Sa Majesté couronnée » (*Kand-Atziè* = litt. « la corne de Sa Majesté ») ; la ville d'Aksum, cité monumentale avec une forêt de monolithes, est demeurée la capitale de l'empire kouschite jusqu'à l'année 925 P. C., où elle fut détruite par une reine juive, du nom de Judith, à laquelle on donna, en amharique, le surnom méprisant de *Gudit* (monstre). — Quant aux langues de l'Abyssinie, le *gheez* (= franche ou libre) n'est plus qu'une langue morte, un idiome réservé à l'usage ecclésiastique et littéraire ; il a pour succédanés les dialectes tigré et samhari, et M. Sapeto est convaincu que l'étude de leurs éléments essentiels permet de distinguer dans le *gheez* plusieurs formes étrangères au sémitisme, se rattachant à une langue kouschite antérieure au *gheez* lui-même. L'*amhara*, qui se parle dans toute l'Abyssinie chrétienne, et menace d'en-vahir le Tigré, est une langue beaucoup plus parfaite que le *gheez* ; dans toute l'Abyssinie, il porte le surnom *gheez* de *lessàna-negus* (langue royale), tandis que le *tigregna*, en dehors du Tigré, s'appelle un « patois rustique, » un « langage plébéien. » Le vocabulaire amharique composé par M. Sapeto, renferme vingt mille mots, et il se prête admirablement à engendrer de nouveaux vocables. *Amhara* veut dire « langue des Hara, » « parler noble, illustre, royal ; » et ce n'est pas à tort, car les Hara (guerriers) étaient de la race des Sabéens géants, valeureux hommes d'armes (*Esa. XLV, 14*), et ce sont eux, les premiers colons, qui ont donné leur nom au pays. Plus encore que dans le *gheez*, qui est sémitique aux  $\frac{3}{5}$ , M. Sapeto discerne dans l'*amhara* des éléments disparates, étrangers au génie sémitique, dont on voit encore la soudure ; la grammaire et le lexique en font foi. Au IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, la littérature *gheez* avait atteint son plus haut degré de perfection ; et cependant, en plusieurs endroits du *Pentateuque* et des *Psau-mes*, on trouve des mots grecs en abondance, ce qui fait douter de l'immédiateté de la version *gheez* des saints livres. Enfin M. Sapeto passe rapidement en revue les productions littéraires de l'Abyssinie, et il n'est pas très tendre à cet endroit ;

les langues gheez et amhara n'ont guère dépassé leur état élémentaire ; l'esprit kouschite est demeuré matérialiste, étranger à la métaphysique, à l'imagination, au sentiment esthétique, à l'art créateur ; il n'a produit, en grande partie, que des légendes futiles, stupides, souvent triviales et lubriques, des commentaires inintelligents, d'incroyables subtilités scolastiques, des chroniques et des biographies extravagantes, des traductions fantastiques, des poésies adulatoires dépourvues de lyrisme ou construites comme des rébus et des logographes. Et là-dessus, nous n'avons qu'à prendre congé.

## II

### *Langues sémitiques anciennes et assyriologie.*

Cette seconde partie s'ouvre par une étude de M. F. Lenormant sur le *mythe d'Adonis-Tammouz dans les documents cunéiformes*. Le nom et les travaux de M. F. Lenormant occupent une place si distinguée dans le champ des études sémitiques et assyriologiques, que nous croyons chose parfaitement superflue de signaler l'intérêt et l'importance du travail en question. Le texte fondamental et classique, pris comme point de départ, est le chap. VIII d'Ezéchiel, comparé d'abord aux légendes antiques de l'Asie antérieure. Le mois qui commence au solstice d'été, et dont le premier jour était la fête de la mort et de la résurrection périodique du dieu Tammouz, s'appelait en Syrie *Tômûz*, désignation adoptée par les Hébreux dans leur calendrier sous la forme de *Tammûz*. Le mythe sidéral de Tammouz, surchargé de détails monstrueux et d'aberrations étranges et impures, était un dogme fondamental dans les religions de l'Asie antérieure ; peut-être faut-il en voir une trace dans le culte macédonien du Mars Θαῦμος ; il est certain que le nom, le culte et le mythe de Tammouz ont passé en Occident, en Etrurie. M. Lenormant a été le premier à reconnaître le nom de Tammouz dans les textes cunéiformes, sous la forme accadienne (ou sumérienne) *Dumuzi*, surnom du dieu de la lune, qui signifie non pas « Fils de la vie, » comme on pensait d'abord, mais « Rejeton divin » par excellence. On n'a pas encore trouvé,

sur les tablettes cunéiformes, un récit étendu et complet du mythe de *Dumuzi*; mais il est facile d'y reconnaître de nombreuses allusions aux malheurs du dieu, toutes parallèles aux données essentielles du mythe classique d'Adonis. *Dumuzi*, c'est l'amant infortuné de la jeunesse d'Istar, déesse de la volupté, prototype de Vénus-Astarté; c'est le berger, seigneur de la région des morts, l'Athys phrygien, lui aussi berger ou bouvier, qu'un hymne grec du second siècle appelle le « stérile rejeton divin, l'épi vert moissonné, le berger du blanc troupeau des étoiles. » Le morceau le plus important, étudié et interprété par les principaux assyriologues, est le célèbre épisode épique connu sous le titre de la *Descente d'Istar aux enfers*; M. Lenormant, qui l'avait déjà analysé dans les *Premières civilisations* (tom. II, pag. 84 et suiv.), le transcrit ici en entier, en raison même de son importance hors ligne. Istar, après avoir passé et repassé les sept portes du Pays sans retour, où elle a bu l'eau de la vie, s'en revient auprès de *Dumuzi*, l'amant de sa jeunesse, dont le poème rappelle la blessure, la couche funèbre, et le deuil célébré par les pleureuses. Et pourquoi cette eau de la fontaine de vie? Pour ressusciter *Dumuzi*, et le rendre à la vie céleste. De là, la double fête syro-palestinienne et hellénique : le deuil d'Adonis-Tammouz, et la résurrection du dieu au milieu des manifestations de la joie et de la volupté; fête du solstice d'été, symbolisant les vicissitudes de la révolution annuelle et diurne du soleil.— Dans sa description, le prophète Ezéchiel a réuni les deux moments principaux de cette fête : le deuil et l'allégresse. Dans l'enceinte du temple profané par l'idolâtrie, du côté du septentrion, il voit assise, dans l'attitude de la douleur, la statue de la Jalouse qui pleure celui qu'elle a perdu, c'est-à-dire le simulacre de Baaltis-Astarté. M. Segond traduit, à cet endroit (Ezéch. VIII, 3) : « l'idole de la jalouse, qui excite la jalouse de l'Eternel; » M. Lenormant, d'après les Septante (*ἡ στήλη τοῦ ζῆλους τοῦ κτωμένου*), interprète : « la Jalouse qui se lamente d'avoir perdu ce qu'elle possédait. » M. Segond s'est laissé, me semble-t-il, fourvoyer par la Vulgate (suivie aussi par Diodati) : « ubi erat statutum idolum zeli ad provocandam æmulationem; » et

il y a ajouté, de son chef, le complément : « de l'Eternel, » qui fait absolument défaut dans le texte. Le mot hébreu מָזֵב (que Diodati traduit par « chapelle, » et que M. Segond ne traduit pas) indique une figure de femme assise (cfr. Esa. XLVII, 1) ; c'est la posture d'affligée de la Vénus du Liban qui pleure Adonis, la même qui est attribuée à la déesse dans les bas-reliefs phéniciens. Ensuite, il n'y a pas lieu de confondre les deux verbes קָנַה (ardenti studio alicuius flagrare) et קָנָה (possidere), qui sont à la base de la paronomase הַקְנָאָה הַמְקָנָה. Du même côté du septentrion, à l'entrée de la porte intérieure du temple, et, par conséquent, dans un rapport direct avec la statue assise, le prophète aperçoit des femmes également assises, menant deuil sur Tammouz. Mais du côté opposé, dans le parvis intérieur, entre le portique et l'autel, que voit-il ? Des hommes, tournant le dos au sanctuaire, prosternés vers l'orient, devant le soleil qui se lève ; c'est la seconde phase de la fête de Tammouz, le jour d'allégresse où l'on adorait, dans le soleil renaissant, le dieu ressuscité, remontant des ténèbres de la mort aux embrassemens de la déesse céleste. Le culte du dieu-soleil avait pour siège principal, en Babylonie, la grande cité de Sippara, que la Bible (2 Rois XVII, 31) appelle Sépharvaïm ; c'est-à-dire qu'elle était divisée en deux quartiers par le cours de l'Euphrate : l'un, la Sippara de Samas (ou du soleil), et l'autre, la Sippara d'Anunit, ou déesse-étoile du fleuve du Tigre. L'historien sacré ajoute que « les gens de Sépharvaïm brûlaient leurs enfants par le feu en l'honneur d'Adrammèle et d'Anam-mélec, dieux de Sépharvaïm. » Le dieu-soleil de Sippara, époux d'Anunit (עֲנָנוּ מֶלֶךְ = עֲנָנוּ מֶלֶךְ), était donc identique à *Adar-malik*, l'Hercule assyro-chaldéen, c'est-à-dire au soleil dans toute sa puissance terrible et destructrice, le Moloch, Milcom, Camos, Chammon des peuples de Phénicie et de Palestine. Or ce soleil caniculaire est précisément celui qui tranche le fil des jours d'Adonis-Tammouz, le jeune et gracieux soleil du printemps, qui, dans la religion de Sippara, complète la triade avec Samas-Adar et la déesse Anunit ; de sorte que, en définitive, la mort violente du divin adolescent se transforme en prototype surnaturel de ces horribles sacrifices d'enfants, grâce auxquels

la superstition croyait devoir apaiser la colère du Moloch de Canaan, du Milcom de Hammon, du Camos de Moab, du Baal-Chammon de Carthage.—Le mythe d'Adonis a donc une origine babylonienne ; les Syriens, les Phéniciens n'ont rien ajouté d'essentiel à cette légende du naturalisme asiatique. Le nom primitif de l'amant d'Astarté était Tammouz, nom d'origine accadienne et anté-sémitique ; parallèlement à cette appellation étrangère, les Phéniciens en avaient créé une autre, que les Grecs ont adoptée de préférence, celle de *Adōn*, qui à l'origine était un simple qualificatif comme *Baal* = Seigneur. M. Ph. Berger a trouvé un exemple original de l'emploi de *Adōn* comme nom de divinité, dans une inscription punique de Constantine : « lēadōn lēBaal Adōn ou lēBaal Chammōn, » c'est-à-dire « au Seigneur Baal-Adōn et à Baal-Chammōn ; » d'où il conclut à l'existence d'une triade carthaginoise Baal-Chammōn, Tanit et Baal-Adōn, de tous points parallèle à la triade Samas-Adar, Anunit et Dumuzi du culte solaire de Sépharvaïm.

Sur le terrain de l'assyriologie, nous avons, en outre, de M. J. Oppert, la *traduction de quelques textes assyriens*, c'est-à-dire de quelques fragments cosmogoniques et mythologiques relatifs à la création et à la (prétendue) légende de la chute. C'est court, mais cela donne à réfléchir. M. Oppert ne peut oublier ni méconnaître ce que doit au regretté Georges Smith la science de l'assyriologie, mais il avoue ne pouvoir accepter ni ses traductions ni les conclusions qu'il a voulu en tirer. Les traductions de Smith sont pleines d'erreurs, de non-sens, de notions étranges ; et M. Delitzsch lui-même, qui a fait passer en allemand le *Chaldean account of Genesis*, est obligé d'admettre que, dans tel morceau, il n'y a peut-être pas une seule ligne qui soit bien traduite par le savant anglais. Que penser par exemple de la soi-disant découverte du sabbat « contemporain de la création » proposée par M. Fox Talbot ? Traduisant par *fête* un mot bien connu qui signifie *disque*, il introduit ainsi, dans le récit de la création, le sabbat dont rien ne parle. « Le septième jour, il institue un jour de fête ! » Quant à la légende prétendue de la chute, les deux fragments y relatifs, remplis de

lacunes et très difficiles à comprendre, sont, l'un un hymne au dieu Nibir, l'autre un épisode de la guerre de Mérodach contre Tiamat, la mer. Mais il n'y a absolument rien, conclut M. Oppert, qui rappelle le récit de la chute et le rôle du serpent de la Genèse. « Les textes sont très difficiles à comprendre ; raison de plus pour travailler davantage à leur interprétation. »

A la suite d'une note, aussi courte qu'insignifiante, de M. E. Renan sur *un graffito phénicien d'Abydos*, nous lisons une étude de M. F. Hommel sur *la patrie originale des Sémites*. Les langues sémitiques, et les peuples qui les ont parlées, ont formé jadis une unité ; cette unité, ou cette civilisation primitive, on peut tenter de la reconstruire au moyen du lexique (comme l'a fait M. A. Pictet pour les Aryas primitifs). Contrairement à l'opinion de M. Schrader, M. A. von Kremer a affirmé que l'Arabie ne peut avoir été la patrie originale des Sémites ; car : 1<sup>o</sup> avant la formation des dialectes, les Sémites connaissaient, par exemple, le chameau, mais non pas l'autruche ; ils n'habitaient donc pas en Arabie où l'autruche est indigène ; 2<sup>o</sup> avant la formation des dialectes, les Sémites n'ont pas connu le palmier et ses fruits (?). Selon M. von Kremer la patrie originale des Sémites aurait été, en commun avec les Aryas, la haute Asie ; et, du Touran supérieur, ils auraient, en suivant le cours de l'Oxus et en longeant la mer Caspienne, pénétré en Médie et de là en Mésopotamie, où enfin ils se seraient scindés pour former des peuplades distinctes et entreprendre une nouvelle émigration. Tout cela est ingénieux, mais plus ou moins hypothétique ; M. Hommel se contente d'assigner aux Sémites, comme demeure primitive, la Mésopotamie centrale. A la faune sémitique primitive appartenaient l'ours (éth., *debb* ; hébr., *dōb* ; aram., *débbâ* ; assyr., *dabu*), le bœuf sauvage (assyr., *ri'mu* ; hébr., *reêm*), la panthère (éth., *namr* ; hébr. *nâmér* ; aram., *nemrâ*, assyr., *nimru*), dont les noms, dans l'arabe antéislamique, ou ne se trouvent pas, ou sont d'une extrême rareté, parce que ces animaux mêmes, abondants au nord, sont étrangers à l'Arabie, ou y sont très rares. Au contraire, il y a des animaux particuliers à la faune arabe, comme l'autruche et la gerboise, qui n'ont pas de nom protosémitique. Quant au dattier;

la comparaison de l'hébreu *tâmar* avec l'éthiopien *tamart* prouve qu'il était connu des Sémites primitifs ; en arabe, il s'appelle *nachl*, et le mot *tamr* ne s'emploie d'ordinaire que pour le fruit. Mais la fécondation artificielle et la culture de cet arbre n'ont commencé que dans les temps historiques, et précisément en Babylonie, le vrai foyer de l'agriculture sémitique pendant l'époque assyrienne et araméenne. On est donc ramené à la tradition constante des Sémites, qui place leur patrie originale dans la Mésopotamie centrale et inférieure.

Je cite, en passant, un écrit (latin) de M. Adalbert Merx, intitulé *De Eusebianæ historiæ ecclesiastico versionibus, syriaca et armeniaca*. M. Merx établit que la version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (commencement du V<sup>e</sup> siècle) a été faite sur la version syriaque, sans tenir aucun compte de l'original grec. La version syriaque, dont il existe deux manuscrits (l'un à Pétersbourg, l'autre à Londres), date du IV<sup>e</sup> siècle et n'est postérieure que de cinquante ans à la mort d'Eusèbe. La raison du fait consiste en ce que les Arméniens ont eu pour premiers maîtres les Syriens ; et c'est pour ce même motif que les épîtres d'Ignace ont été, elles aussi, traduites du syriaque en arménien, et qu'une première version arménienne de l'Ancien Testament a été pareillement dérivée de la version syriaque. Cette dépendance vis-à-vis des Syriens a duré jusqu'à l'époque de Nestorius ; depuis lors les Arméniens, adversaires décidés du patriarche, répudièrent l'influence syrienne, et dotèrent leurs Eglises d'une nouvelle traduction des livres saints, conforme au texte des Septante.

Dans le champ des études judaïques, nous avons un mémoire de M. S. de Benedetti sur *l'Aggada*, une notice de M. P. Perreau sur *la médecine théorique et pratique du R. Nathan ben Joel Paquera*, et un travail très étendu de M. Ascoli sur *les inscriptions grecques, latines, hébraïques d'anciennes tombes juives des provinces napolitaines*.

A propos de la traduction du Talmud que publie, en France, le rabbin Schwab, M. de Benedetti exprime sa conviction que le Talmud est un livre illisible et intraduisible, et qu'il restera ce qu'il a toujours été, difficile, obscur, entortillé. Une partie

seulement se prête à une version correcte : c'est l'*Aggada*, avec ses spéculations philosophiques, ses légendes, ses récits, sa couleur littéraire et idéale ; tandis que l'*Halaka* a toute l'aridité de la jurisprudence, du rituel et de la casuistique. L'*Aggada* est d'une importance majeure ; c'est là que commence et se poursuit cette interprétation symbolique et allégorique des textes sacrés, qui favorise la liberté la plus illimitée en matière d'interprétation, et qui ouvre la porte aux spéculations de la science étrangère. C'est un travail de prodigieuse alchimie, qui transforme en théosophie mystique le sens littéral et naturel des livres saints ; et c'est de ce travail progressif, — M. de Benedetti le dit de bonne foi, sur l'autorité de M. Renan, — qu'a surgi peu à peu le Nouveau Testament, c'est-à-dire le christianisme et sa légende ! M. de Benedetti termine par une critique élogieuse de l'*Encyclopédie historique biblico-talmudique* du docteur Hamburger.

M. Perreau donne l'analyse complète, ou mieux, la table des matières, de l'ouvrage manuscrit du rabbin Nathan, d'après le codex 1343 de la collection rabbinique de Rossi. (XVe siècle.) Nathan (de Montpellier, vers l'année 1300) a intitulé son ouvrage *le Baume du corps*, צוּרִי הַגּוֹתָה ; il a puisé particulièrement à des sources arabes, et partagé son livre en quatre parties : 1<sup>o</sup> Médecine théorique ou speculative ; 2<sup>o</sup> Médecine pratique ou régime hygiénique ; 3<sup>o</sup> Traitement des maladies, du sommet de la tête à la plante des pieds ; 4<sup>o</sup> Pharmacopée : plantes médicinales, drogues et remèdes.

Le travail de M. Ascoli est le plus étendu de tous ceux que renferme le volume (pag. 239-354) ; il est accompagné de huit planches, presque toutes de reproduction photolithographique, consacrées aux inscriptions tombales de la Basilicate et de la Pouille. M. Ascoli s'excuse d'avoir abordé un pareil sujet ; mais, dirons-nous, qu'est-ce que cela pour un homme qui est également à son aise dans la philologie aryenne et dans la philologie sémitique ? L'épigraphie juive ne saurait être pour lui qu'un jeu ou un passe-temps. — Les épitaphes judaïques, en Europe, se répartissaient en deux séries bien distinctes : la première allait du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, et se composait

d'épitaphes grecques ou latines, ou latines teintées de grec, avec noms propres grécisés ou latinisés, accompagnés d'un souhait fort court et de nombreux symboles. Les exemplaires de cette série proviennent, en majeure partie, des hypogées de Rome. La seconde série (moyen âge) se composait d'épitaphes hébraïques, avec un très petit nombre de symboles ; l'exemplaire le plus ancien ne remonte guère au delà de l'année 1083. Il y avait donc entre les deux séries une lacune d'au moins sept siècles ; pourquoi cette longue interruption ? Le fanatisme catholique et papal y entre pour beaucoup, sans doute ; la persécution n'a pas épargné l'asile des morts, elle s'est exercée avec violence contre les inscriptions tombales ; mais cela ne suffit pas à tout expliquer. Ce silence pouvait aussi s'attribuer à une autre cause : l'hellénisme importé en Occident par les Palestiniens juifs et chrétiens a dû s'éteindre bien longtemps avant que s'affirmât le mouvement intellectuel de la renaissance juive. Mais voici maintenant la lacune comblée ; les catacombes juives creusées dans le tuf de Venosa ont livré des inscriptions imparfaitement connues ou entièrement inédites, qui permettent de reconstituer un nouveau centre épigraphique, intermédiaire entre les deux autres, avec inscriptions grecques, latines et hébraïques, et inscriptions mélangées. D'autre part, sont venues s'ajouter les inscriptions de Brindisi, d'Oria, de Tarente, de Trani. Ces documents, qui vont du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, confirment les données historiques relatives à la présence des Juifs dans le Napolitain, et au caractère de leur civilisation. Je ne pousse pas plus loin ; je note seulement que, parmi les symboles, il n'en est point d'aussi fréquent que le chandelier, comme dans les souhaits il n'en est point d'aussi fréquent que la simple formule שְׁלֹמָם. Au point de vue paléographique, l'écriture de ces anciens Juifs de la péninsule se rapproche beaucoup des inscriptions araméennes sur terres cuites, découvertes par Layard à Babylone ; de façon pourtant à représenter beaucoup mieux, quant aux ligatures, la phase de transition entre le type palmyrénien et l'écriture carrée : résultat nouveau et inattendu, quoique conforme à la raison historique. Je me permets enfin d'attirer spécialement l'attention sur le commentaire

qui se rapporte au contenu des épitaphes; il y a là une masse de renseignements du plus haut intérêt pour l'histoire comparée de l'épigraphie juive et chrétienne.

### III

#### *Etudes arabes.*

Dans cette troisième et dernière partie, il y a, comme dans les deux autres, des travaux de genre fort différent. Je ne fais que nommer une note de M. D'A. de Schio *sur deux astrolabes arabo-coufiques découverts à Valdagno, province de Vicence*; une note de M. E. Saavedra *sur un astrolabe conservé au musée de Florence*, construit en Orient, à la fin du X<sup>e</sup> siècle, pour le pape Sylvestre II; un mémoire de M. P. Remondini *sur l'astrolabe Negrotto* (Gênes), déjà décrit par l'illustre sénateur M. Amari; un travail de M. Lupo Buonazia *sur la méthode à employer dans l'étude de la métrique arabe*; un discours latin de M. V. Lagus (un homme hyperboréen, comme il se qualifie lui-même) *sur le célèbre géographe Edrisi*, où il est prouvé qu'Edrisi est redevable aux relations commerciales des Scandinaves et des Italiens, des connaissances très exactes dont il fait preuve au sujet des pays baltiques.

Il y a, en outre, deux morceaux qui se rapportent à l'histoire de la philosophie. Le premier est un discours de M. A.-F. Mehren *sur la correspondance philosophique d'Ibn Sab'in avec l'empereur Frédéric II*. Bien connu pour ses fréquentes relations avec les princes mahométans, l'empereur Frédéric II avait (en 1241) envoyé au sultan du Maroc une mission scientifique, avec charge de rapporter une réponse aux quatre questions dénommées « questions siciliennes » : l'éternité du monde, les sciences préliminaires et le but de la théologie, les catégories et leur nombre, et l'âme. La réponse fut donnée par le philosophe Ibn Sab'in (né à Murcie l'an 1216); et il n'en existe qu'un seul manuscrit, conservé à la bibliothèque Bodlérienne et pour la première fois analysé par M. Michel Amari dans le *Journal asiatique* (1853). Ibn Sab'in était tenu, chez les Arabes, pour un pervers hétérodoxe; et, en général, tout le monde était d'accord

pour le condamner à l'enfer. En fait, c'était un philosophe éclectique, à la fois péripatéticien et néoplatonicien, avec une très forte prétention à l'orthodoxie musulmane. Son point de départ est que le Dieu d'Aristote est identique avec le Dieu de l'islamisme ; et l'existence de ce Dieu est prouvée par le mouvement des étoiles fixes, mouvement éternel qui suppose nécessairement un moteur suprême. Quant au gouvernement du monde, Ibn Sab'in est néoplatonicien ; il adopte la théorie des sphères célestes, créées de Dieu par un acte de réflexion et peuplées des universaux intelligibles de substance éternelle ; d'où il conclut que le monde est contenu de toute éternité dans l'essence divine, après que nous avons effacé toute notion de temps et de lieu. — Sur la seconde question, il développe d'abord le système des écrits aristotéliques, puis celui des Soufis ou des néoplatoniciens ; les diverses branches de la science sont toutes préliminaires à la science de Dieu, et la science elle-même a sa source éternelle en Dieu, dans sa volonté divine et dans l'ordre préconçu de toute éternité. C'est Dieu seul qui nous donne la faculté d'y arriver, soit par le moyen de la démonstration, soit par voie d'inspiration. — Sur la troisième question, il s'en tient aux dix catégories d'Aristote, dont quatre simples (substance, quantité, qualité et relation) et six composées (lieu, temps, avoir, repos, action et passion). — Quant à la quatrième discussion, à plusieurs points de vue la plus intéressante, il reproduit d'abord la division aristotélique : âme végétative, âme animale et âme raisonnable. Les deux premières sont périsposables avec le corps, parce qu'elles sont le produit d'une combinaison de substances élémentaires ; mais l'âme raisonnable, partage exclusif de l'homme, est une substance simple et partant immortelle, à laquelle la mort ne fait que rendre sa véritable essence. Ibn Sab'in ne donne pas moins de huit preuves de l'immortalité de l'âme ; l'âme est pour lui le microcosme, le reflet de l'intelligence suprême ; sa supériorité spirituelle lui vient de la grâce divine ; or ce qui participe à la grâce divine ne périt pas. Il n'y a, dans cette doctrine, rien d'inférial ni de satanique.

Le second morceau de philosophie est dû à M. F. Dieterici, et

a pour sujet les *études philosophiques des Arabes au X<sup>e</sup> siècle* ; mais l'auteur ne le donne que comme un extrait de son livre (même titre) publié à Leipzig de 1876 à 1878. Dans ce résumé très clair, il est montré que les philosophes arabes se sont formé un système éclectique ; avec le néoplatonisme, ils enseignent la doctrine de l'émanation ; ils professent la cosmologie de Ptolomée, qui compare notre monde à un oignon ; ils croient avec les néopythagoriciens que l'univers est construit en neuf étapes ; ils s'appuient sur Aristote pour affirmer que la force émanée de Dieu doit retourner à Dieu ; ils devancent Darwin en considérant le singe comme l'étape intermédiaire entre les animaux et l'homme ; ils tirent de l'*Organon* la logique et la physique ; et l'émanation de l'âme humaine de l'âme universelle leur fait poser le principe de l'astrologie, d'après lequel dès qu'un nouvel être prend vie, il s'y joint aussitôt une partie de l'âme universelle, ou en d'autres termes, il y correspond une constellation.

Après tout cela, il n'en est que plus piquant de se poser la question : *Mahomet savait-il lire et écrire ?* M. G. Weil donne à cette question une réponse absolument négative. Comme il est dit, dans le Coran même, au verset 47 de la 29<sup>e</sup> sourah : « Toi (Mahomet) tu n'avais lu auparavant aucun livre, ni écrit avec ta main droite, car alors ceux qui nient la vérité auraient des doutes. » C'est bien là, à ne pas s'y méprendre, le langage d'un homme qui met une ignorance absolue au service de prétendues révélations. Il pensait par là réfuter les incrédules, qui disaient que Mahomet avait copié ou lu d'anciens livres, et qui, par conséquent, se permettaient de douter de sa mission de prophète. Or puisque lui-même n'a jusqu'à ce moment ni lu ni écrit, comment les sceptiques peuvent-ils supposer que ses révélations soient des copies d'anciens livres ? Sa profonde ignorance est une preuve convaincante, selon lui, et une garantie de son originalité. Il n'y a pas, dit M. Weil, un seul passage du Coran qui prouve que Mahomet sut lire ; au contraire, nombre de versets nous obligent à croire qu'il était ignorant. L'art d'écrire était encore peu répandu à la Mecque lors de la naissance de Mahomet ; et celui-ci, qui n'était qu'un pauvre

orphelin, n'avait sans doute pas reçu une éducation bien soignée. On ne peut guère supposer qu'il ait eu un maître, moins encore, qu'il y ait eu à la Mecque des écoles publiques. Au reste le Coran lui-même est le meilleur témoin à interroger ; son caractère fragmentaire, le désordre qui y règne, les contradictions et les répétitions dont il fourmille, sont autant de preuves que Mahomet ne savait ni lire ni écrire, et que son ignorance lui faisait une nécessité de communiquer ses visions oralement et à des intervalles plus ou moins longs. De là est sorti le livre, si défectueux sous tant de rapports, qui nous a été transmis par Abou-Bekr et Othman.

De Mahomet à Omar, il n'y a qu'un pas. *Est-il vrai que les Arabes, en l'an 642, après avoir pris d'assaut Alexandrie, aient détruit par le feu le Musée et sa bibliothèque ?* M. Ludolf Krehl, dans un mémoire allemand, traite cette accusation de légende ; il refuse toute crédibilité et toute vraisemblance à la narration d'Abulpharage ; et, toute circonstanciée qu'elle soit, il faut avouer qu'elle abuse étrangement de la bonne foi des lecteurs en rapportant que, sur l'ordre d'Amru, on chauffa pendant six mois, avec des livres, les quatre mille bains d'Alexandrie ! Voilà ce qui défraye encore les manuels d'histoire à l'usage des écoles ! Omer aurait écrit à Amru : « Quant aux livres dont tu parles, ou bien ils ne contiennent rien qui ne soit conforme au livre de Dieu (le Coran), et alors nous n'en avons que faire ; ou bien ils contiennent quelque chose de contraire au livre de Dieu, et alors nous ne pouvons pas en faire usage. Donne ordre qu'ils soient détruits. » Et cela est raconté par un auteur syriaque du XIII<sup>e</sup> siècle, quelque chose comme six cents ans après l'événement, tandis que nous avons des relations très anciennes et très circonstanciées du siège d'Alexandrie (de Belâdsûrî, Ibn-Abd-al-Hakam et autres) qui gardent le silence le plus complet sur cet acte de vandalisme ! Est-ce que, au point de vue de l'orthodoxie musulmane, il n'y aurait pas eu là ample matière à célébrer la gloire du calife Omar et de son lieutenant Amru ? Il est avéré au contraire que, malgré le long siège de quatorze mois subi par la ville d'Alexandrie, les Arabes ne commirent aucun excès contre les personnes ni contre la

propriété; Amru et Omar surent résister aux convoitises de leurs propres soldats, et, à part une capitulation et un tribut, les habitants n'eurent aucun sujet de plainte, car il leur fut garanti la liberté personnelle et le libre exercice de leur religion. Il n'y a aucune trace de la légende de l'incendie dans les anciennes sources. Elle apparaît, pour la première fois, chez Abdallatif, écrivain du XII<sup>e</sup> siècle, et depuis lors elle a été fréquemment rééditée par les écrivains arabes, jusqu'à ce qu'elle fut enfin reproduite avec force détails par Abulpharage (ou Grégoire Bar-Hebræus). Or le passage d'Abdallatif est aussi court et aussi insignifiant que possible; il y est question de quelques ruines que le voyageur avait vues à Alexandrie et qu'il décrit en ce peu de mots : « Je crois que cette construction était le Portique où Aristote et, plus tard, ses élèves donnaient leur enseignement; et que cette autre était l'académie érigée par Alexandre, où fut placée la bibliothèque incendiée par Amru sur l'ordre d'Omar. » Autant d'erreurs que de mots, ainsi qu'il convient à un touriste; Aristote n'a jamais été à Alexandrie, le Portique était à Athènes, et la bibliothèque du Musée a été fondée par Ptolémée I<sup>er</sup>. Quant au récit d'Abulpharage, il est à noter qu'on ne le trouve pas dans la grande *Chronique syriaque* de ce célèbre écrivain, mais seulement dans un extrait, en langue arabe, par lui intitulée *Histoire des dynasties* et publiée par Ed. Pococke en 1663. A vrai dire, ce n'est pas un simple extrait, car il contient plusieurs notices historico-littéraires, étrangères à l'original syriaque; et on ne saurait décider si ces suppléments sont des interpolations postérieures, ou s'ils proviennent réellement de l'auteur lui-même. Il est à remarquer aussi que la légende dont il est question est ignorée du patriarche d'Alexandrie Eutychius († 940) qui, dans ses Annales, a traité cependant, d'une manière complète, de la prise d'Alexandrie par les Arabes; pourquoi, étant sur les lieux, et ayant sans doute à sa disposition les meilleures sources, aurait-il gardé le silence au sujet d'un fait pareil? Trois cents ans plus tard, un autre auteur égyptien, *al-Makîn*, chrétien lui aussi, a raconté le siège d'Alexandrie dans les plus petits détails; mais il ne dit pas un mot du prétendu incendie de la

bibliothèque. Selon toute vraisemblance, Bar-Hebræus, vivant en Mésopotamie, a fait usage de sources byzantines où l'histoire était singulièrement défigurée, en haine de la barbarie musulmane; et on peut bien mettre en parallèle certain récit analogue de la destruction de la bibliothèque de Bagdad par Hulâgù. Ce dernier avait reçu l'ordre de jeter les livres dans le Tigre; le nombre de ces livres était si grand qu'ils formèrent un pont sur lequel passaient piétons et cavaliers, et il en coula une telle quantité d'encre que les eaux du fleuve en devinrent toutes noires! Au récit d'Abulpharage on peut bien, en tout cas, opposer des témoignages concluants. Ainsi la lettre authentique d'Amru à Omar : « J'ai pris la ville. Je ne puis pas en décrire les trésors, et je me contente de te faire mention de ce que j'y ai trouvé : quatre mille palais, quatre mille bains, quarante mille Juifs tributaires, quatre cents théâtres royaux, et douze mille jardiniers qui vendent des légumes. » Là-dessus Amru informe le calife que les Arabes auraient bien voulu piller les trésors; et Omar répond en désapprouvant hautement cette intention. Comment concilier avec cela l'ordre d'incendier la bibliothèque? Comment Amru, qu'Abulpharage lui-même dépeint comme un ami et un protecteur des sciences, aurait-il pu, dans sa description des merveilles de la ville, passer entièrement sous silence une aussi merveilleuse bibliothèque? Et comment aurait-il pu écrire à Omar une seconde lettre pour s'occuper spécialement de cet objet? Il avait séjourné trop peu de temps à Alexandrie pour avoir pu recevoir une seconde réponse. De plus, il est permis de se poser la question suivante : Est-ce que, à cette époque, la bibliothèque d'Alexandrie existait encore? On sait que Gibbon l'avait déjà posée, tout en se prononçant avec énergie contre la crédibilité du récit d'Abulpharage. Fondée par le premier des Lagides, considérablement agrandie par Philadelphe et mise par lui en rapport avec l'importante institution du Musée, continuellement enrichie de nouvelles acquisitions, la bibliothèque comptait, au plus bas mot, quarante mille volumes. Ce n'était pas la seule, du reste, il y avait en outre celle du Sérapéum qui, au témoignage de Tertullien, existait encore au troisième siècle; il y en avait une au

Sébastium, et quelques autres de moindre importance. Mais la splendeur du Musée ne paraît pas avoir duré plus d'un siècle, car sous le règne du cruel Evergète II (146-117 av. C.) les artistes et les sayants furent chassés d'Alexandrie, et il s'ensuivit une décadence du Musée qui amena sans doute des pertes plus ou moins considérables. Il est vrai qu'Evergète s'efforça de réparer ces brèches en attirant des étrangers à Alexandrie, et que, tout ignoble qu'il fût, il aimait pourtant les lettres et les sciences et les cultivait même avec succès. Seulement ses appels répétés ne rencontrèrent que de la défiance. Le grand critique Aristarque est le dernier savant qui ait illustré Alexandrie. D'Evergète II à Jules César, il s'est fait, autour du musée, un long silence d'une centaine d'années. En l'an 47, pendant la dangereuse révolte qui faillit coûter la vie au grand Jules, le Musée fut détruit par l'incendie, et la bibliothèque fut anéantie presque en entier. Quelques années plus tard, Strabon visita Alexandrie, dont il décrit minutieusement les beautés, mais il ne dit pas un mot de la bibliothèque ; elle ne s'était donc pas encore relevée de ses ruines. Sous les Césars, ce fut une alternative de prospérité et de décadence ; sous Alexandre Sévère, en particulier, l'académie se reprit à vivre, et Suidas nous apprend que, vers l'an 390, le Musée existait encore ; mais la courte notice de Suidas est le dernier renseignement positif qu'on connaisse. Depuis lors aussi le sort du Sérapéum et de sa bibliothèque est enveloppé d'une obscurité complète. Nous savons bien que, l'an 389, le temple de Sérapis fut transformé en temple catholique ; mais il est tout à fait incertain si, à partir de cette date, sa bibliothèque continua d'exister, ou si elle fut détruite, ou si elle fut transférée à Bysance. Ce qui ferait pencher pour cette dernière hypothèse, c'est que la grande bibliothèque réunie par Théodore II à Constantinople, au commencement du V<sup>e</sup> siècle, a été formée, presque en entier, aux dépens des bibliothèques de l'Egypte et de l'Asie Mineure. En résumé, on peut conclure qu'à l'époque de la conquête de l'Egypte par les Arabes, il ne restait déjà plus rien, ou très peu de chose, de la célèbre bibliothèque dont l'influence scientifique avait été anciennement si féconde ; et que, si les secta-

teurs du prophète ont, dans leur zèle aveugle, détruit sans pitié bien des restes précieux de l'antiquité classique, on peut hardiment les absoudre du crime d'avoir sacrifié à leur zèle la bibliothèque d'Alexandrie.

Au terme de ce compte rendu, il me faut bien avouer avoir été prolixie ; mais j'ai deux excuses à faire valoir : la faute en est tout d'abord au livre lui-même, dont le contenu est aussi varié qu'intéressant; elle en est à moi aussi, qui n'ai pas eu le temps d'être court.

A. REVEL.

---