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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 23 (1890)

Artikel: Alexandre le grand et les juifs en Palestine

Autor: Bois, Henri

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379487

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: 07.01.2026

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

ALEXANDRE LE GRAND

ET LES JUIFS EN PALESTINE

PAR

HENRI BOIS

Les relations des Perses et des Juifs avaient été excellentes au début. Dès la première année de son règne, Cyrus, maître de Babylone, avait accordé aux exilés la permission de retourner dans leur patrie. Et les colonies juives conduites par Zorobabel et Esdras avaient repeuplé la terre sainte d'Israélites et fait succéder à l'hébraïsme le judaïsme.

Mais, plus tard, tandis que le judaïsme continuait à se développer à l'intérieur dans la direction qui lui avait été imprimée par Esdras et par Néhémie, la Judée partagea à l'extérieur les destinées générales de l'empire perse. Elle eut à souffrir, comme lui, sous les êtres malfaisants auxquels plus d'une fois le trône vint à échoir. Si elle respira plus librement sous des rois plus raisonnables et plus humains, elle fut épuisée, sucée par les satrapes. Et elle dut fournir de temps à autre son contingent aux armées perses.

La situation de la Judée entre Babylone et l'Egypte ne lui était pas favorable. Chaque fois que les deux pays étaient en lutte, ce qui arrivait assez souvent, la Judée était sûre de recevoir des horions de l'un et de l'autre côté. Elle pâtissait, dans tous les cas, de la voracité et de la grossièreté qui caractérisaient les centaines de milliers d'hommes incultes et sauvages qu'étaient les soldats des Perses.

La sympathie des rois perses pour les Juifs ne dura pas bien longtemps. Calomniés par leurs voisins, principalement par les Samaritains, et par les étrangers qui traversaient leur pays et n'y restaient que juste assez longtemps pour être choqués de leur manière de vivre, ils finirent par être en mauvaise odeur auprès du gouvernement perse.

Le refroidissement entre les Perses et les Juifs s'accrut lorsque les rois perses s'adonnèrent au culte des idoles, lorsqu'ils baptisèrent Aphrodite d'un nom perse, Anaitis, et lui firent élever des statues. Artaxerxès Mnémon (404-358) voulut imposer le culte d'Anaitis aux peuples de son empire, sans en excepter les Juifs. Ceux-ci résistèrent, furent traités outrageusement, mais ne cédèrent pas : ils préféraient la mort à l'apostasie.

Les satrapes, nous l'avons déjà dit, étaient loin d'être toujours ce que les Juifs auraient désiré qu'ils fussent. Josèphe raconte à ce propos une histoire intéressante [1] — dont on ne sait pas trop la date, à vrai dire. Ce fut sans doute soit sous Artaxerxès II dit Abnémon, soit sous Artaxerxès III dit Ochus.

Le grand prêtre Jochanan (ou Jean, Ἰωάννης) avait un frère, Josué (ou Jésus, Ἰησοῦς), qui convoitait la place de souverain sacrificateur. Ce Josué réussit à entrer en relations avec Bagosès, qui commandait des troupes perses cantonnées dans le voisinage ; il se lia avec lui, lui communiqua ses vœux secrets et reçut de lui d'encourageantes assurances. Plein de confiance dans ces promesses, Josué se rendit au temple et commença à s'y quereller avec son frère. Ce dernier se mit si fort en colère qu'il tua Josué sur place. Lorsque Bagosès apprit ce qui s'était passé, il se rendit sur-le-champ à Jérusalem pour punir Jochanan. Dès son arrivée il éclata en reproches. Puis il voulut entrer dans le temple, poussé soit par une pure curiosité, soit par le désir d'y poursuivre Jochanan. On voulut l'en empêcher. Le texte de Josèphe est ici assez étrange. Bagosès se serait écrié : « Comment ne suis-je pas plus pur que celui qui a été tué dans le temple[2] ? » Cette question est assez peu naturelle. Car Bagosès avait été l'ami de Josué et venait à Jérusalem pour le ven-

[1] Antiq. XI, XII, 1.

[2] *Πῶς οὐκ ἐγὼ καθαρώτερός εἰμι τοῦ ἀνῃρημένου ἐν τῷ ναῷ ;*

ger[1]. Ce qu'on comprendrait, c'est que le général perse s'écriât: « Suis-je donc plus impur que celui qui a commis cet homicide dans le temple? » Et c'est ainsi que quelques-uns traduisent. Mais il n'y a pas l'*actif* dans le texte, il y a le *passif* (τοῦ ἀνῃρημένου).

Je pense qu'il faut voir dans τοῦ ἀνῃρημένου non pas un masculin se rapportant à Josué, mais un *neutre:* « ce qui est tué dans le temple. » Josèphe a voulu dire que, comme les Juifs défendaient l'accès du temple à Bagosès, celui-ci s'est écrié: « Vous y laissez bien entrer les victimes pour les sacrifices! Eh bien! est-ce que moi, Bagosès, je ne suis pas plus pur que ces animaux que vous tuez dans le temple? » L'emploi même du participe parfait (ἀνῃρημένου) plaide en faveur de cette interprétation. Si Bagosès avait voulu parler de Josué, il aurait employé l'*aoriste*.

Bagosès entra dans le temple. Puis, au lieu de punir le coupable, il imposa des tributs aux Juifs et « leur fit payer 50 drachmes par chaque agneau, avant d'offrir les sacrifices que la Loi ordonne qu'on offre chaque jour. » Cet *impôt sur le sacrifice* sembla aussi vexatoire aux Juifs que le paraît aujourd'hui à beaucoup de gens l'impôt sur le revenu. La mesure leur fut d'autant plus sensible que dans maintes occasions précédentes c'était l'inverse qui avait eu lieu: les rois perses avaient généreusement fourni de l'argent pour les sacrifices et le culte. L'impôt dura sept ans, au bout desquels Bagosès quitta la contrée, et son successeur n'exigea plus le tribut.

Peut-être était-ce justement sa conversation avec les Juifs à l'entrée du temple qui avait donné à Bagosès l'idée d'imposer ainsi les Juifs: « Vous ne voulez pas me laisser entrer! a-t-il peut-être dit. Comme si vous ne laissiez pas entrer des animaux pour le sacrifice? Eh bien alors!... Vous avez le front de me donner à entendre que vous ne me tenez pas pour aussi pur que des animaux!... Pour vous apprendre à raisonner, vous me

[1] On remarquera que, d'après le texte, il ne dit pas: « Suis-je plus impur que celui qui a été tué? » — ce qui déjà étonnerait — mais il s'écrie: « Ne suis-je pas *plus pur* que celui qui a été tué? » — ce qui est vraiment incompréhensible.

paierez dorénavant 50 drachmes par chaque tête de bétail que vous ferez pénétrer dans votre sanctuaire ! »

Ce fut sous le roi Ochus que les Juifs eurent à endurer leurs plus grandes souffrances pendant la période perse. Le mécontentement que ce despote cruel et débauché souleva dans les provinces de son empire s'accrut à tel point que Sidon, ville très influente, décida, semble-t-il, la Phénicie et la Judée à se révolter. L'Egypte, qui avait déjà infligé plusieurs défaites à Ochus, aurait promis de secourir les rebelles. Mais Ochus, en 350, détruisit Sidon et soumit les autres villes phéniciennes, puis marcha vers l'Egypte et la reconquit. Pour punir la Judée, il déporta des Juifs en Hyrcanie et au bord de la Caspienne, s'il faut en croire Eusèbe.

Le texte original de la chronique d'Eusèbe ne nous est pas parvenu. Nous en avons deux traductions. La plus ancienne, celle de Jérôme, porte : *Ochus Apodasmo* (?) *Judaeorum capita in Hyrcaniam accolas translatos juxta mare Caspium conlocavit*. La traduction arménienne contient la phrase suivante : *Ochus partem aliquam de Romanis Judaeisque cepit et habitare fecit in Hyrcania juxta mare cazbium*. Les interprètes de nos jours se sont heurtés dans la première version au nom de ville *Apodasmum*, dans la seconde aux mots *de Romanis*.

Il ne me paraît pourtant pas bien difficile de trouver une explication très vraisemblable de ces divergences et de remonter jusqu'au texte primitif d'Eusèbe.

Je crois qu'Eusèbe avait écrit

ἀποδασμὸν Ἰουδαίων ῥώμης

Le premier traducteur a fait un contresens sur ἀποδασμόν ; il y a vu un nom de ville : de là sa traduction.

Le second traducteur a bien compris ἀποδασμόν qu'il a rendu par *partem aliquam*, mais il a fait un contresens sur ῥώμης, où il a vu bien mal à propos le nom de Rome : de là sa traduction *de Romanis*.

Ἀποδασμός signifie partage, part, portion, *détachement de troupes*. Et un des sens fréquents de ῥώμη, c'est *force militaire*. L'allégation d'Eusèbe, s'il était bien renseigné, donnerait donc

raison à ceux qui pensent que la Judée s'est soulevée contre les Perses et s'est alliée à l'Egypte contre Ochus.

La donnée d'Eusèbe a été accueillie par Georges le Syncelle dans sa chronographie. Elle s'y présente sous cette forme : Ὄχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἷλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι οἱ καὶ μέχρι νῦν εἰσὶν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν. Et Paul Orose dans son Histoire dit : Tunc etiam Oxus qui et Artaxerxes post transactum in Aegypto maximum... bellum, plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcaniam ad Caspium mare habitare praecepit.

Grætz qui cite [1] ces textes ajoute : « La donnée d'Orose et de Georges le Syncelle dérive d'une même source; l'addition chez le dernier de la déportation à Babylone est donc à biffer. » C'est aller un peu vite en besogne. Cette déportation à Babylone n'est-elle pas confirmée par le passage d'Hécatée cité par Josèphe (contra Ap. I, 22) : « πολλὰς μὲν γὰρ ἡμῶν, φησίν, ἀνασπάστους εἰς Βαβυλῶνα Πέρσαι πρότερον αὐτῶν ἐποίησαν μυριάδας ? »

On remarquera que le mot μερικήν s'accorde bien avec ἀποδασμόν. Quant à αἰχμαλωσίαν, si le Syncelle avait utilisé une source (ou une traduction d'Eusèbe) latine, on dirait qu'il a lu, au lieu de *capita* (comme dans la version de Jérôme), le mot *captiva* ou *captivos* [2].

[1] *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* 1876. II. Bd. Zweite Hälfte. S. 209. N. 2.

[2] Grætz cite encore un texte « abrupt et obscur » de Solynus dont il n'ose pas assurer qu'il se rapporte à la notice d'Eusèbe : Judææ caput Hierosolyma, sed excisa est. Successit *Hiericus*, et haec desinit *Artaxerxes* bello subacta.

On pourrait croire que ce sont des gloses explicatives afférentes à la traduction du texte d'Eusèbe par Jérôme, faites au moyen du Syncelle mal compris.

Rencontrant la traduction de *Ἰουδαίων ῥώμης*, que Jérôme traduit Judaeorum *capita* (remarquez le pluriel), Solynus aurait écrit : « Judææ caput Hierosolyma. » Puis voulant avoir un autre *caput* pour faire le pluriel (capita) et se souvenant des mots du Syncelle *μερικὴν αἰχμαλωσίαν...*, Solynus se serait mépris sur le sens de *μερικην* et y aurait vu *Jéricho ;* il aurait donc continué : « Sed excisa est. Successit *Hiericus*, et hace desinit Artaxerxes bello subacta. »

Quoi qu'il en soit, on peut dire que les deux siècles pendant lesquels les Juifs furent sous le joug des Perses, furent deux siècles de désillusion : la réalité restait si infiniment, que dis-je ! s'abaissait si rapidement au-dessous de ce que les descriptions des prophètes avaient fait attendre et espérer ! L'état actuel des choses dut généraliser la conviction que, sous les Perses, il n'y avait plus pour les Juifs aucun espoir.

Les Juifs étaient prêts à recevoir Alexandre avec presque autant de joie qu'ils avaient reçu Cyrus. Et en accueillant Alexandre, c'était la civilisation hellénistique qu'ils allaient accueillir.

Alexandre est-il allé à Jérusalem? Ou bien faut-il taxer de légendes fabuleuses les trois catégories de narrations qui nous dépeignent le héros macédonien adorant Jéhovah et lui offrant des sacrifices?

C'est ce que nous allons examiner.

I

Le récit de Josèphe. (Antiquités XI, VIII, 2-6).

A en croire Josèphe, Alexandre qui, après la bataille d'Issus (333), avait pénétré en Syrie, pris Damas, puis Sidon, et avait mis le siège devant Tyr, écrivit au grand prêtre des Juifs, pendant qu'il était devant cette ville, « de lui envoyer du secours, de fournir à son armée des provisions, de lui payer le tribut qu'il payait auparavant à Darius, de s'attacher à sa personne, l'assurant qu'il n'aurait pas lieu de s'en repentir. » Mais le grand prêtre répondit aux messagers du roi macédonien qu'il « était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius, et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. » Alexandre s'irrita fort de cette réponse et déclara qu'après la prise de Tyr il marcherait con-

Je ne puis malheureusement pas vérifier le texte de Solynus; mais il me semble qu'il y faut lire Artaxerxis. Artaxerxes est-il une faute de copiste dans Solynus ou une faute d'impression dans Grætz ?

tre le grand prêtre des Juifs et apprendrait à l'univers, en sa personne, à qui il fallait garder la foi du serment.

Il semble donc que ce n'est pas sous d'heureux auspices que le représentant de l'hellénisme et le représentant du judaïsme entrent en relations. Mais ce n'est qu'un malentendu. Alexandre et les Juifs contemporains d'Alexandre étaient faits pour se convenir. Et bientôt (toujours s'il faut en croire Josèphe), le bon accord ne tarde pas à s'établir complètement, et même merveilleusement, c'est le cas de le dire.

Alexandre, en effet, marche vers Jérusalem. Mais le souverain sacrificateur vient au-devant de lui avec les prêtres et le peuple. Et alors, quand le roi voit de loin tout le peuple en habits blancs, les prêtres revêtus de leurs robes de fin lin, le grand prêtre revêtu de sa robe de couleur de hyacinthe, avec son éphod d'or, la tiare sur la tête, où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or, il s'avance pour adorer ce saint nom et salue le grand prêtre. On s'étonne. Parménion lui demande pourquoi lui, devant qui tout le monde se prosterne, s'est prosterné devant le grand prêtre des Juifs. Alexandre raconte qu'il a vu ce dernier en songe, revêtu du même costume : « Je pensais alors aux moyens de conquérir l'Asie, dit-il, et il m'ordonna de ne point différer mon entreprise, mais de marcher avec confiance, parce qu'il serait lui-même le conducteur de mes troupes, et qu'il me donnerait l'empire des Perses... J'ai lieu de croire que Dieu lui-même, me conduisant dans l'expédition que j'entreprends contre Darius, m'accordera la victoire, me fera détruire l'empire des Perses, et permettra que je réussisse dans toutes mes entreprises. » Après quoi, Alexandre entre dans la ville, monte au temple, offre des sacrifices. On lui montre le livre de Daniel. On lui fait voir qu'il est dit dans ces prophéties qu'un Grec détruira l'empire des Perses. Il croit que c'est lui qui est désigné, et il en témoigne beaucoup de joie. Il accorde aux Juifs la permission de vivre selon les lois de leurs pères et les exempte de payer tribut la septième année. Sur la requête qui lui en est adressée, il autorise également les Juifs de Babylone et de Médie qui vont bientôt être ses sujets à vivre selon leurs lois. Enfin il dit à la foule que si

quelqu'un veut s'engager dans ses troupes, il y sera volontiers reçu et pourra y vivre selon les mœurs et coutumes des Juifs. Et beaucoup de Juifs s'engagent dans l'armée du roi macédonien.

Tel est en gros le récit de Josèphe.

Faut-il le rejeter en bloc et en parcelles, comme un conte à dormir debout, inventé pour la plus grande gloire de la nation juive?

Le seul fait que nous possédons, outre la narration de cet historien, deux autres espèces de sources (les traditions rabbiniques des Juifs, les traditions samaritaines) doit déjà nous mettre en garde contre un procédé si sommaire. Réfléchissons avant de nous décider.

Observons tout d'abord qu'il ne suffit pas, en thèse générale, de montrer que, dans un récit de Josèphe, il y a deux ou trois traits apocryphes, pour avoir ruiné par là même l'historicité du récit dans sa teneur générale. Car alors, dans tout Josèphe, il ne resterait à peu près rien d'admissible. Il n'y aurait plus qu'à le jeter tout entier au panier. Très souvent, ordinairement même, en vérité, lorsque Josèphe répète une histoire biblique, il l'embellit, du moins il se flatte de l'embellir : ces additions illégitimes prouvent-elles que l'histoire biblique elle-même soit fausse de tout point et qu'il n'y ait rien à en conserver? Au sujet du récit particulier qui nous occupe, il faut donc nous défier de conclusions absolues qui ne reposeraient que sur un ou deux détails de la prose de Josèphe tenus pour apocryphes ou démontrés tels. Pour justifier réellement la conviction que toute la longue narration de Josèphe est entièrement dépourvue de valeur historique, il serait bon d'établir que *tous* ses détails — non pas quelques-uns, mais tous — sont erronés, controuvés, impossibles.

Cela posé, abordons la critique du récit de Josèphe :

1. Il est bien clair — et il est assez plaisant qu'on ait pu en douter — que s'il y a eu un Sanaballat (ou Sanballat) contemporain de Néhémie, il n'a pu vivre jusqu'à l'époque d'Alexandre. Notez aussi qu'à l'époque d'Alexandre, la femme de Manassé, gendre de Sanaballat, aurait été presque aussi âgée que

Sara, femme d'Abraham, à l'époque où celle-ci eut un fils! Comment Sanaballat aurait-il pu se flatter d'un miracle qui ferait naître des enfants à sa fille déjà si... antique! Et pourtant Josèphe écrit : « Sanaballat fit bâtir le temple en toute hâte, et établit Manassé grand prêtre, pensant avoir procuré un très grand honneur aux enfants qui naîtraient de sa fille (τοῖς ἐκ τῆς θυγατρὸς γεννησομένοις). » Il faut en conclure que, d'après Josèphe, la fille de Sanaballat était, à l'époque d'Alexandre, encore jeune, et mariée depuis peu. Il y a donc incompatibilité entre la narration de Josèphe et les données du livre de Néhémie[1].

De Josèphe et de Néhémie, qui a tort?

On pourrait prétendre, sans doute, que les derniers versets de Néhémie sont une addition postérieure, et qu'il faut en croire non pas ces lignes ajoutées après coup, mais l'histoire de Josèphe. Toutefois ceux qui donnent tort à Josèphe *en ce point* paraissent plus dans le vrai. Et au fait, historiquement et psychologiquement, il est difficile d'admettre que la communauté samaritaine n'ait été fondée qu'à l'époque d'Alexandre.

Mais de ce que Josèphe a tort sur ce point, il ne faut pas inférer que son récit doive simplement être biffé et tenu pour nul et non avenu. D'une part, on ne peut s'empêcher de trouver probable qu'une grande partie de ce qu'il attribue à Sanaballat et à Manassé est exact *en soi*, abstraction faite de la chronologie. Il n'y a peut-être qu'à l'antidater pour obtenir la vérité historique, et pour que le Sanaballat de Josèphe complète, sans le contredire, le Sanballat de Néhémie. D'autre part, il paraît non moins probable qu'il a dû y avoir quelque ambassade envoyée par les Samaritains à Alexandre lorsqu'il faisait le siège de Tyr, ainsi que le racontent les sources samaritaines que nous examinerons plus tard. Ce serait là, peut-être, le motif de l'erreur chronologique de Josèphe ou de la source dont il s'est servi.

Il se pourrait même que les Samaritains aient réellement

[1] A moins qu'on n'admette qu'il y a eu deux Sanaballat, l'un contemporain de Néhémie, l'autre contemporain d'Alexandre: ce qui paraît peu probable et ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été soutenu ou proposé.

obtenu d'Alexandre la permission de se construire non pas le premier temple qu'ils eussent jamais bâti, mais un temple plus beau, un « temple semblable à celui de Jérusalem » suivant les expressions de Josèphe[1]. Néanmoins, sans chercher d'autres difficultés, il semble surprenant que ce temple ait été achevé en neuf mois, quelque hâte que les Samaritains y aient pu apporter. Et ils n'y auraient mis que neuf mois d'après Josèphe. Car c'est au début du siège de Tyr que les Samaritains obtiennent la permission de bâtir le temple; et c'est à la fin du siège de Gaza qu'ils prient Alexandre d'aller le visiter. Or le siège de Tyr a duré sept mois, et le siège de Gaza deux mois. Donc les deux sièges ensemble ont pris neuf mois. Et comme très peu de temps s'est écoulé entre les deux sièges, c'est bien en 9 ou 10 mois que l'édifice aurait dû être commencé et fini.

2. Un second point sur lequel on a cru prendre Josèphe en défaut, c'est la démarche qu'il fait faire à Alexandre auprès du grand prêtre juif. Comment le roi Macédonien aurait-il eu l'idée, a-t-on dit, de demander au grand prêtre juif du secours contre Tyr (*συμμαχίαν*)? Il n'y a pourtant là rien de surprenant. Pour s'emparer de Tyr, Alexandre avait résolu de réunir l'île de Tyr à la terre ferme par une digue. Eh bien! Diodore de Sicile nous raconte que lorsque Alexandre entreprit ces constructions, « il appela à ce travail tous les habitants des villes voisines[2]. » Il est assez naturel qu'il ait également convoqué les Juifs.

3. On s'est étonné de la réponse du grand prêtre. « Le grand prêtre répondit aux messagers qu'il était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. » Jamais, a-t-on protesté, les Juifs n'avaient fait un tel serment. S'ils l'avaient fait, ils avaient assez souffert sous les derniers rois de Perse pour avoir le droit de s'en croire déliés! L'occupation, par Alexandre, des vastes étendues de pays que Darius avait abandonnées dans une fuite honteuse libérait les Juifs de

[1] Dans la promesse de Sanaballat à Manassé: *ναὸν ὅμοιον ὄντα τῷ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις.*

[2] XVII, 40.

toute obligation envers l'ex-roi de Perse. Et puis, la crainte de Darius ne leur aurait pas inspiré le courage de braver le danger encore plus menaçant et plus rapproché de la colère d'Alexandre ! — Je ne suis pas, pour ma part, très touché de ces raisons. Si les Tyriens ont refusé de se soumettre à Alexandre, eux qui étaient encore plus « rapprochés » d'Alexandre que ne l'étaient les Juifs, il n'y a rien d'incroyable à ce que les Juifs aient procédé de même. Il ne faut pas s'imaginer qu'Alexandre soit apparu à ce moment-là aux Juifs tel qu'il nous apparaît à nous qui connaissons toute son histoire et qui savons d'avance ses triomphes postérieurs au moment même où nous étudions ses débuts. Il y a là une illusion d'optique historique contre laquelle tous les historiens n'ont pas réussi à se prémunir. Diodore de Sicile nous apprend que « les Tyriens soutinrent intrépidement le siège, car ils se flattaient de plaire à Darius et de s'assurer sa bienveillance. Ils croyaient aussi que le roi les récompenserait magnifiquement si, en occupant Alexandre à un siège long et périlleux, ils parvenaient à donner à Darius le temps de faire ses préparatifs. Ils comptaient en outre sur la position forte de leur île, sur leurs moyens de défense et sur le secours de Carthage, qui était une de leurs colonies [1] ». Quinte-Curce parle en effet d'une députation des Carthaginois à Tyr. Et les Carthaginois, d'après lui, « exhortent les Tyriens à soutenir courageusement le siège, en leur promettant du secours de la part de Carthage [2]. » Précédemment, la Judée s'était révoltée, de concert avec la Phénicie, contre le roi Ochus. Pourquoi les Juifs n'auraient-ils pas sinon fourni du secours à Tyr, leur ancienne alliée, du moins refusé de contribuer à sa ruine ? Il est vrai que les Juifs n'étaient pas, comme les Tyriens, en position de résister à Alexandre, mais les Juifs pouvaient croire, comme les Tyriens eux-mêmes, qu'Alexandre, retardé et occupé par le siège, resterait devant Tyr jusqu'à ce que Darius eût formé une nouvelle armée et fût venu l'attaquer et le vaincre. Rien de plus naturel que de s'attendre à un échec prolongé d'Alexandre devant Tyr, à une arrivée offensive de Darius et à une déroute définitive des Macédoniens. Quant aux serments, il n'y aurait

[1] XVII, 40. — [2] IV, 2.

peut-être pas de motifs pour en nier la réalité, mais le grand prêtre les a sans doute allégués comme une excuse. Il a été bien aise de trouver ce moyen de refuser la demande d'Alexandre, sans pourtant le choquer et sans se compromettre, pensait-il. Il n'y réussit pas tout à fait, puisque Alexandre se mit en colère. Mais on s'aperçoit bien que c'était là son but. Il voulait opposer à Alexandre une fin de non-recevoir qui ne l'irritât pas et, d'autre part, les Juifs avaient tant pâti de s'être soulevés contre Ochus que, malgré son peu d'enthousiasme pour la domination perse, le grand prêtre ne se souciait pas d'attirer de nouveau sur son peuple et sur lui-même pareils châtiments. A Alexandre, Iaddua disait : « Je ne demanderais pas mieux que de combattre pour toi, mais je suis lié par des serments. Tue Darius et je ferai ce que tu voudras. » A Darius, il aurait dit : « Ton ennemi Alexandre m'a fait demander du secours, mais je lui en ai obstinément refusé, entièrement attaché que je suis à ta cause. » C'était une conduite à double jeu qui n'est pas tellement en désaccord avec ce que nous savons par ailleurs de la politique habituelle des Juifs.

4. On se scandalise du songe que Josèphe octroie au grand prêtre Iaddua. Je ne dis pas que l'intervention divine soit ici bien admissible. Mais aussi n'est-elle aucunement nécessaire. Le songe, en lui-même, n'a rien de psychologiquement impossible. Nous voyons, d'après le texte de Josèphe, que déjà à la nouvelle de l'approche d'Alexandre, Iaddua était décidé à aller à sa rencontre. De résister au triomphateur qui était venu à bout de Tyr et peut-être (?) de Gaza, il n'y avait plus moyen évidemment. L'annonce de la chute de Tyr avait produit une immense impression ; elle avait fait sentir sur toutes les côtes de l'Occident et jusqu'aux colonnes d'Hercule le poids de la redoutable épée du prince macédonien. La puissante cité insulaire était donc vaincue! Sa flotte orgueilleuse, sa marine marchande, son opulence célèbre dans le monde entier étaient anéanties! Toute l'ambition à laquelle Iaddua devait se borner c'était d'éviter, si possible, les funestes effets du courroux d'Alexandre. Iaddua se demandait seulement *comment* il irait affronter le roi [1]. Ainsi

[1] *πῶς ἀπαντήσει τοῖς Μακεδόσιν ἀμηχανῶν.*

il était résolu à marcher au-devant du triomphateur, il cherchait uniquement, en lui-même, de quelle manière il s'y prendrait. Que, dès lors, préoccupé comme il l'était de cette question, il ait eu le songe qu'on lui attribue et qu'il ait vu dans ce songe un ordre divin, il n'y a rien là de bien surprenant. Et il ne faut pas s'étonner non plus que, dès le début, Iaddua ait eu le dessein de sortir au devant d'Alexandre. On peut se rappeler que, lors des invasions des Barbares, il est arrivé plus d'une fois que les prêtres chrétiens sont sortis en procession au-devant des dévastateurs et ont obtenu merci ; c'est ainsi que Rome a été sauvée d'Attila. Mais ce qui nous touche de plus près, c'est que pareil fait s'est passé pour la prise de Babylone par les Macédoniens. Alexandre s'attendait à trouver de la résistance ; il connaissait la force prodigieuse des « murailles de Sémiramis ; » il savait comment elles étaient environnées d'un réseau de canaux et combien de temps la ville avait soutenu le siège de Cyrus et plus tard de Darius. Il avait appris que Mazaeos, qui s'était maintenu le plus longtemps et avec le plus de bonheur à Gaugamèle, s'était jeté dans Babylone, et il craignait que les scènes d'Halicarnasse et de Tyr ne se renouvelassent. En s'approchant de la ville, il fit avancer son armée en ordre de bataille, mais les portes s'ouvrirent ; les Babyloniens, portant des couronnes de fleurs et de riches présents, les Chaldéens, les Anciens de la ville, ayant à leur tête les fonctionnaires perses, vinrent à sa rencontre. Mazaeos livra la ville, la citadelle, les trésors, et le monarque fit ainsi son entrée dans la ville de Sémiramis. Et il faut noter pour achever le parallèle avec l'entrée d'Alexandre dans Jérusalem que, d'après Adrien, Alexandre sacrifia dans Babylone au dieu Bel, suivant les prescriptions des prêtres de ce dieu [1].

[1] *τά τε ἄλλα καὶ τῷ Βήλῳ καθὰ ἐκεῖνοι ἐξηγοῦντο ἔθυσεν.* III, 16.— Il y a lieu, d'ailleurs, de remarquer dans le texte même de Josèphe, ces mots : Iaddua alla au-devant d'Alexandre avec les prêtres et le peuple, *ἱεροπρεπῆ καὶ διαφέρουσαν τῶν ἄλλων ἐθνῶν ποιούμενος τὴν ὑπάντησιν. — Τὴν ὑπάντησιν, la* rencontre qu'il était d'usage de faire. C'était de tradition (car Josèphe est ici confirmé par les auteurs païens) que les villes qui voulaient se rendre à un conquérant lui envoyassent une députation. Si Josèphe exalte la procession des Juifs et la trouve supérieure aux cortèges de toutes les

5. Mais le lieu que Josèphe assigne à la rencontre de Iaddua et d'Alexandre ne trahit-il pas le caractère fictif de tout ce récit? C'est à Sapha que le roi et le grand prêtre devraient être entrés en contact. Mais Sapha, d'après Josèphe lui-même, est situé au nord-est de Jérusalem. Si Alexandre est venu de Gaza, comme l'assure Josèphe, il a dû arriver à Jérusalem dans la direction opposée, dans la direction du sud-ouest. Et on s'écrie : « Vous voyez bien que le récit de Josèphe est une invention mensongère ! » — Mais cette contradiction géographique prouve tout juste le contraire de ce qu'on veut lui faire prouver. Supposez que Josèphe ait réellement fabriqué de toutes pièces le récit de l'expédition d'Alexandre, comme on l'a prétendu. Est-il croyable qu'au lieu de choisir pour place de la rencontre un endroit situé sur la route de Gaza à Jérusalem, il soit allé prendre de propos délibéré une ville qu'il nous apprend lui-même ailleurs[1] être située au nord-est de Jérusalem! Non, s'il a parlé de Sapha, c'est qu'il a utilisé une autre source que celle qui fait arriver Alexandre de Gaza. Nous aurons du reste à revenir sur les sources dont Josèphe paraît s'être servi.

6. On a encore allégué comme un motif de suspicion la mention des *Chaldéens* (Χαλδαίων) dans la troupe d'Alexandre en marche vers Jérusalem. C'est un peu tôt, a-t-on dit. C'est même un anachronisme. Alexandre n'avait pas encore soumis la Babylonie !

Hengstenberg a répliqué que ces Chaldéens étaient sans doute des transfuges, des opprimés qui avaient vu dans Alexandre leur libérateur. L'explication ne paraît pas concluante et la mention de ces Chaldéens reste toujours assez étrange.

Herzfeld propose de corriger le mot Χαλδαίων et de lire Χουθαίων : les Cuthéens ou Couthéens sont une des appellations par lesquelles Josèphe désigne les Samaritains. Mais cette conjecture, que Herzfeld se borne à émettre sans essayer seulement de montrer que le texte doit être altéré, et que la faute indiquée a pu se produire, cette conjecture ne peut guère être

autres villes de l'univers, cela rentre dans ses habitudes de panégyriste de la nation judéenne. C'est un Juif qui parle à des Juifs.

[1] Cf. Bell. Jud. II, 18; V, 2, 3. 3. 2.

adoptée. Son résultat le plus clair, c'est d'apporter du trouble et de la contradiction dans le récit de Josèphe. Et l'on ne nie pas qu'il y ait des contradictions dans la narration de l'historien juif (nous les relèverons quand nous parlerons des sources qu'il a employées), mais ce n'est pas une raison suffisante pour qu'il soit permis aux exégètes de multiplier ces contradictions, d'en prêter gratuitement à leur auteur et, sous prétexte qu'il y en a quelques-unes, d'en créer encore de nouvelles.

Il vaut encore mieux conserver Χαλδαίων. Seulement on ne donnera pas à ce mot son sens *géographique*, si l'on peut ainsi dire. On n'y verra pas des troupes chaldéennes. Mais on se souviendra que le terme Χαλδαῖος a été employé plus tard pour désigner non plus *tous* les Chaldéens, mais seulement les prêtres babyloniens, les astrologues, les interprètes des songes ; mieux que cela, ce terme a été employé d'une manière tout à fait générale par Plutarque, Sextus Empiricus, Lucien, etc., pour désigner les astrologues, les tireurs d'horoscope, les devins. Or, il y avait toujours de semblables gens dans l'armée d'Alexandre et Alexandre leur faisait jouer un grand rôle. Ils n'étaient pas *soldats* eux-mêmes, ils ne faisaient que *suivre* l'armée ; de là l'emploi du participe ἀκολουθούντων. Avec cette interprétation de Χαλδαίων, la symétrie de la phrase de Josèphe[1] devient parfaite : les Phéniciens, ennemis jurés des Juifs (ils n'étaient jamais devenus leurs alliés que par occasion, contre un ennemi commun ; dès que l'occasion de l'alliance et l'alliance elle-même disparaissaient, le vieux fonds permanent d'hostilité se montrait de nouveau), les Phéniciens, dis-je, se réjouissent de détruire la ville ; les magiciens, hostiles aux prêtres juifs qui traitent leurs pratiques d'impostures, se réjouissent de maltraiter et de tuer le grand prêtre. Il est évident que, dans la suite d'Alexandre, ce sont surtout ces deux classes de gens, les ennemis politiques et les ennemis religieux des Juifs qui ont dû se réjouir du sort qui paraissait réservé à Jérusalem et aux Juifs.

[1] *Τῶν δὲ Φοινίκων καὶ τῶν ἀκολουθούντων Χαλδαίων, ὅσα βασίλεως ὀργὴν εἰκὸς ἐπιτρέψειν αὐτοῖς, τήν τε πόλιν διαρπάσειν, καὶ τὸν ἀρχιερέα μετ' αἰκίας ἀπολέσειν λογιζομένων, τὰ ἐναντία τούτων ἐγένετο.*

7. On a fortement mis en doute la conduite d'Alexandre et le songe que lui fait débiter Josèphe. C'est montrer qu'on est bien peu familier avec le caractère d'Alexandre et la façon dont il se comportait envers les prêtres et les religions diverses. Pour ce qui est des songes, nous savons combien Alexandre aimait à en raconter — toujours dans le même esprit politique. C'était un moyen qu'il prenait pour persuader à la galerie qu'il était chéri des dieux ; que ceux-ci se donnaient un mal tout particulier pour le soin de sa personne, et qu'il n'entreprenait rien que par leur ordre. Quand il entame le siège de Tyr, il raconte qu'Hercule lui est apparu pendant son sommeil, et lui a tendu la main, pour l'introduire dans la ville assiégée. Devant Gaza un oiseau de proie lui laisse tomber une motte de terre sur la tête, puis va se prendre dans les cordages d'une machine. Ce sont les dieux qui l'avertissent qu'il prendra Gaza, mais qu'il y courra un grand danger. Ptolémée, un de ses officiers, est-il blessé d'une flèche empoisonnée ? Les dieux, toujours complaisants, montrent à Alexandre, à point nommé, pendant son sommeil, une plante qui guérira son officier ! En un mot, Alexandre avait toujours des songes, des prodiges, et des oracles tout prêts pour consacrer toutes ses entreprises. Et quant aux sanctuaires, la liste serait longue de tous ceux qu'il a visités et de tous ceux où il a sacrifié !

L'objection se tourne donc ici en preuve. Et bien loin de mettre le récit en suspicion, elle lui donne au contraire une grande vraisemblance. La réputation du temple de Jérusalem était répandue dans tout l'Orient, quand ce n'aurait été que par les étrangetés de son culte. Il ne fallait pas que cette divinité si originale fût la seule qui parut indifférente à la gloire du vainqueur de l'Asie.

On parle d'invraisemblance, mais ce qui serait hautement invraisemblable, c'est qu'Alexandre qui traversa deux fois la Syrie Palestinienne, d'abord en allant de Tyr en Egypte, puis en partant d'Egypte pour la Perse, n'ait pas visité les Juifs et leur capitale qui avait alors, d'après Hécatée, 120 000 habitants [1].

[1] Cf. Contra Ap. I, 22.

Grætz, qui reconnaît la valeur de ces considérations, fait remarquer pourtant que tout ce qu'elles prouvent, c'est la possibilité psychologique du récit de Josèphe [1]. En réalité, ces considérations prouvent la *vraisemblance historique*. Et quand un auteur, et même plusieurs auteurs racontent un fait, il me semble qu'il suffit d'avoir démontré la probabilité historique de leur récit pour avoir démontré, autant qu'il peut s'agir de démonstrations en ce domaine, la réalité historique du fait en question.

8. Un naïf a eu l'idée d'objecter : « Il est évident que la prétendue expédition d'Alexandre à Jérusalem n'est qu'une imitation du voyage d'Alexandre à Ammon. En effet, comment Alexandre aurait-il été consulter Jupiter Ammon sur ses campagnes, alors qu'il avait déjà adoré le vrai Dieu à Jérusalem et avait déclaré que Dieu l'avait poussé en songe à ses entreprises ? » Alexandre était plus malin que celui qui a découvert cette objection. Comme s'il se souciait dans son for intérieur de toutes les religions des peuples qu'il rencontrait ! Comme s'il y croyait ! Comme si Jéhovah avait joué un plus grand rôle dans sa pensée et dans sa vie religieuse (en admettant qu'il en eût une quelconque) qu'Apollon, Bel ou Isis ! La vraie religion d'Alexandre, c'était la politique : il y a de nos jours pas mal de gens... qui ne ressemblent à Alexandre qu'en ce point.

Sans compter qu'alors, s'il y avait un atome de vérité dans l'objection, il faudrait nier, pour les mêmes motifs allégués contre la visite à Jérusalem, la narration du nœud gordien. « Comment, pourrait-on, devrait-on s'écrier, comment Alexandre serait-il allé consulter Jupiter Ammon, lorsqu'il avait déjà été proclamé par l'oracle gordien le souverain élu par les dieux pour dominer sur toute l'Asie ? » La vérité est qu'Alexandre est allé d'abord à Gordion, probablement ensuite à Jérusalem et encore après tout cela à Ammon. Et s'il avait rencontré sur sa route un quatrième temple célèbre ou un autre oracle à remplir, il ne se serait pas privé de ce qui n'était pour lui qu'un divertissement innocent et utile, et peut-être un peu

[1] Die psychologische Möglichkeit, nicht die historische Thatsächlichkeit.

ironique dans le fond. Ou bien, peut-être, qui sait? y avait-il chez Alexandre quelque chose de cette idée de l'antiquité que chaque territoire a son dieu ou ses dieux, qu'il importe en chaque pays d'honorer et de se concilier les divinités puissantes dans cette contrée, et que, dans tous les cas, si on ne s'en trouve pas mieux, on ne s'en trouve pas plus mal...

9. Mais comment, reprend-on, comment Alexandre aurait-il pu lire ce qu'il y avait écrit sur la lame d'or de la tiare du grand prêtre? Comment aurait-il pu discerner qu'il se trouvait en face du « nom de Dieu? » — Eh! quand il aurait non pas lu évidemment, les caractères hébreux, mais conjecturé qu'ils représentaient quelque nom de divinité, il a donné ailleurs assez de marques d'intelligence et d'esprit, pour qu'il y ait vraiment de la mauvaise grâce à lui chicaner celle-là. Toutefois, qu'on le remarque, le texte ne porte pas qu'Alexandre ait lu, su, ou deviné quoi que ce soit de ce nom de Dieu. C'est le narrateur qui, après avoir parlé de « la tiare sur la tête du grand prêtre, » ajoute: « où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or. » Mais l'historien n'a garde d'insinuer qu'Alexandre s'en soit douté. De même lorsque Josèphe écrit qu'Alexandre « se prosterna devant le nom, » c'est bien là en effet ce qu'Alexandre a accompli *en fait*, mais l'historien n'affirme pas que le roi Macédonien ait *su* qu'il le faisait et ait *voulu* le faire. Quand Alexandre prend la parole, il ne dit rien, lui, de ce nom, il parle seulement du grand prêtre et du Dieu que le grand prêtre représente. L'argument n'a donc aucune valeur.

10. On a signalé l'inexactitude de la mention que Josèphe fait du livre de Daniel. Ici, la critique aurait raison, s'il était définitivement prouvé que le livre de Daniel n'existait pas à l'époque d'Alexandre. Ce serait donc un trait ajouté postérieurement au récit de l'expédition du roi macédonien.

11. On n'a pas voulu admettre qu'Alexandre ait dispensé les Juifs des impôts pendant l'année sabbatique. Alexandre avait besoin d'argent, affirme-t-on. — Mais qu'était-ce pour Alexandre que l'impôt fourni par un petit pays tel que la Judée? C'était à la fois très peu pour lui, et beaucoup pour les Juifs. Il pouvait donc, à peu de frais, se concilier le dévouement de ceux-ci, et

se mettre en bonnes relations avec les prêtres de cette contrée, ce qui a été sa politique constante. Et puis, il ne nous est pas dit qu'on fût cette année-là, ou même qu'on dût être l'année suivante dans une année sabbatique. Il semble que si tel eût été le cas, on nous l'aurait appris. Or, en admettant que l'année suivante ou l'année d'après fût une année sabbatique, Alexandre pensait bien être le maître de l'Asie à cette époque. Et une fois possesseur de l'Asie et de ses immenses trésors accumulés depuis des siècles, que pouvait bien lui faire le petit tribut de la Palestine ? D'ailleurs, d'après Arrien[1], Alexandre exauça toutes les requêtes que les prêtres de Babylone lui firent en ce qui concernait leur temple. Pourquoi n'en aurait-il pas agi ainsi avec les prêtres de Jérusalem ?

12. Mais la demande relative aux Juifs de Babylone et de Médie ? Voilà qui est apocryphe, à coup sûr. Quelle plaisanterie que de faire demander par les Juifs de Palestine à Alexandre des faveurs pour les Juifs fixés dans des contrées qu'Alexandre n'avait pas encore conquises ? — Si c'est une plaisanterie, il faut convenir qu'elle était bien trouvée. Il aurait été difficile de découvrir une flatterie plus délicate, qui fût plus susceptible de chatouiller l'orgueil du conquérant. Au reste, si les pays n'étaient pas soumis, on pouvait maintenant s'attendre à ce qu'ils le seraient à brève échéance. Et la demande des Judéens n'avait rien que de naturel, étant donné l'attachement des Juifs à leur race. Une fois que les Juifs avaient tant fait que de recevoir Alexandre à Jérusalem, une fois qu'ils étaient irrémédiablement compromis, tant valait gagner aussi complètement que possible les bonnes grâces du Macédonien, surtout lorsque, pour les gagner, il n'y avait qu'à servir les intérêts du peuple juif lui-même. Alexandre non seulement devait être agréablement impressionné par une pareille demande, mais il devait y accéder avec d'autant plus de plaisir que c'était un moyen de prévenir en sa faveur de nombreux habitants de cet Orient qui lui était encore hostile et fermé.

13. On ne veut pas non plus que des Juifs se soient enrôlés volontairement dans l'armée d'Alexandre. Et qu'allègue-t-on ?

[1] III, 16.

L'objection trahit bien un parti pris curieux d'opposition à ce pauvre Josèphe ! On dit : « Alexandre avait besoin de soldats. Donc il a dû enrôler les Juifs de force ! » Le raisonnement n'est pas même captieux. Il avait besoin de soldats.... cela ne prouve pas la non historicité de son invitation aux Juifs ! Et pourquoi n'y aurait-il pas eu des Juifs, et même en grand nombre, pour accepter cette invitation ?

14. Enfin M. Reuss écrit : « Josèphe lui-même, dans un endroit où son but apologétique le conduit à énumérer tous les princes et généraux étrangers qui avaient jamais visité le temple, commence la série par Antiochus II et garde un profond silence sur Alexandre, soit qu'il ne crût plus lui-même à cette fable, soit qu'il n'osât pas l'insérer dans un livre destiné à la discussion critique. (Contr. Apion. II, 7 ; cf. II, 4 et I, 12). » Ces remarques ne sont pas absolument concluantes. Si l'entrée d'Alexandre dans Jérusalem doit être niée de ce chef, il faudra sans doute aussi nier celle de Ptolémée Soter dans la capitale juive[1] : Josèphe en parle également dans ses *Antiquités* et la passe de même sous silence dans l'endroit cité de son écrit *contre Apion*. Au reste les arguments tirés du silence des auteurs sur tel ou tel point n'ont pas une bien grande valeur en général. Herzfeld trouve au contraire que Josèphe se confirme lui-même, et que ce qu'il dit dans ses autres ouvrages établit la réalité d'une visite d'Alexandre en Palestine. Comment s'expliquer autrement, demande-t-il, que, d'après la *Guerre juive*[2] et l'écrit *contre Apion*[3], Alexandre ait donné aux Juifs une habitation à Alexandrie et leur ait accordé des droits égaux à ceux des Macédoniens ?

Voilà à peu près toutes les objections qu'on a faites au récit de Josèphe. En les épluchant une à une, nous avons constaté qu'elles ne sont pas des plus fortes. A part quelques erreurs, à part quelques contradictions sur lesquelles nous allons maintenant revenir, tout le récit de Josèphe nous a paru psychologiquement possible — historiquement vraisemblable — probable en un mot.

[1] *εἰσελθὼν γὰρ σαββάτοις εἰς τὴν πόλιν ὡς θύσων*. Ant. XII. I, 1.

[2] II, 18, 7. — [3] II, 4.

Que faut-il conclure des contradictions que présente le récit de Josèphe? Les critiques, jusqu'à présent, n'en ont qu'insuffisamment parlé. Quand on rejette un récit en bloc, il est naturel qu'on se croie dispensé de l'étudier en parcelles et de rendre compte de ce qu'il peut présenter d'insolite et de difficile. Ces contradictions paraissent prouver que Josèphe a eu entre les mains diverses sources et qu'il n'a pas su les concilier ou ne s'est pas donné la peine de les mettre d'accord, ayant apporté trop peu d'attention à son travail. On ne prétend pas que Josèphe se soit borné, du moins partout et toujours, à couper aux ciseaux ici et là des fragments plus ou moins longs et à les juxtaposer tant bien que mal. La rédaction elle-même, en général, paraît être de lui. Et tout ce qu'on peut faire, c'est de montrer qu'il a dû user de documents divers et contradictoires et qu'il a manqué de la perspicacité ou de l'habileté nécessaires pour tirer de leurs données un récit homogène.

Voici les principales contradictions ou les principaux manques d'homogénéité et de cohérence qu'on peut relever :

1° On s'étonne que Josèphe ait écrit que les anciens de Jérusalem voyaient avec peine Manassé participer aux fonctions de *grand-prêtre*[1]. En effet, que dit Manassé à Sanaballat ? « Je ne veux pas être privé à cause de ta fille de la *dignité sacerdotale*[2]. » Il ne dit pas « de la dignité de *grand prêtre*. » Et que lui répond Sanaballat ? « Non seulement tu conserveras la *dignité sacerdotale*[3], mais même je te ferai avoir la *dignité de grand prêtre*[4]. » Et, au fait, tout ce que les anciens avaient ordonné, c'est que Manassé ne s'approchât pas du sanctuaire, et tout ce que le grand prêtre avait fait, c'était d'empêcher son frère d'approcher de l'autel[5]. Ces expressions pourraient naturellement s'appliquer à la privation des fonctions de grand prêtre; mais elles ne *supposent* pas nécessairement autre chose que les fonctions purement sacerdotales. Et ces fonctions purement sacerdotales, c'est ce que le dialogue de Manassé et de Sanaballat postule, lui, et suppose uniquement. A moins donc de

[1] *μετέχειν τῆς ἀρχιερωσύνης.* — [2] *τῆς ἱερατικῆς τιμῆς.* — [3] *τὴν ἱερωσύνην.*

[4] *τὴν ἀρχιερατικὴν δύναμιν καὶ τιμήν.*

[5] .... *μὴ προσιέναι τῷ θυσιαστηρίῳ.... εἴργοντος τὸν ἀδελφὸν τοῦ βωμοῦ.*

rétablir, dans le texte de Josèphe, *μετέχειν τῆς ἱερωσύνης* au lieu de *μετέχειν τῆς ἀρχιερωσύνης*, c'est-à-dire à moins de supposer que l'addition de la syllabe *αρχ* provienne soit d'un copiste influencé par le *ἀρχιερέως* de la ligne précédente, soit de Josèphe inattentif au texte de la source qu'il employait, il faut reconnaître que le récit de Josèphe présente ici une insoluble contradiction.

2° Dans le récit relatif à Sanaballat et à Manassé, il est dit que Sanaballat *se rendit* auprès d'Alexandre *avec* 8000 hommes de son gouvernement [1]. Plus loin, après le passage d'Alexandre à Jérusalem, lorsque les Samaritains s'en viennent à la rencontre d'Alexandre, ils amènent avec eux les soldats que Sanaballat avait autrefois *envoyés* à Alexandre [2].

3° Lorsque les Sichémites abordent Alexandre pour lui demander d'aller voir leur temple, ils ne font pas la moindre allusion à la permission que pourtant Josèphe assure plus haut leur avoir été donnée par le roi de bâtir le temple. Ce silence, joint à la difficulté qu'il y a à se représenter un temple achevé en 9 à 10 mois, peut nous incliner à penser qu'il y a là deux sources différentes.

4° Sanaballat est censé avoir fourni à Alexandre toutes sortes d'explications sur les Samaritains et les Juifs, pour décider Alexandre à permettre de bâtir un temple sur le mont Garizim [3]. Il serait étrange qu'après cet entretien, lorsque, de plus, Alexandre a déjà eu à son service, pendant le siège de Tyr, des troupes samaritaines dont la présence a pu lui conserver le souvenir des discours de Sanaballat, il en soit encore à se demander, lorsqu'il rencontre la députation samaritaine, au sortir de Jérusalem, qui ils sont [4] et s'ils sont Juifs [5]. N'est-il pas visible qu'il y a là différentes sources? Josèphe même paraît s'y être pris assez maladroitement pour les combiner. L'ambassade de Sanaballat auprès d'Alexandre a lieu, dit-il, au *début* du siège de Tyr. Eh bien! Josèphe attend d'avoir *fini* de raconter le

[1] *λαβὼν ὀκτακισχιλίους τῶν ἀρχομένων ὑπ' αὐτοῦ πρὸς Ἀλέξανδρον ἧκε.*

[2] *προσπαρα λαβόντες καὶ οὓς Σαναβαλλέτης πρὸς αὐ τὸν στρατιώτας ἀπέστειλε.*

[3] *ὁ Σαναβαλλσέτης αὐτῷ λόγους προέφερε, δηλῶν ὡς κτλ.*

[4] *τίνες ὄντες ταῦτα παρακαλοῦσιν.*

[5] *εἰ τυγχάνουσιν Ἰουδαῖοι.*

siège de Tyr et d'avoir installé Alexandre au siège de Gaza, pour revenir sur ses pas et raconter l'ambassade samaritaine.

5° Josèphe dit, d'un côté, qu'Alexandre s'est rendu de Gaza à Jérusalem. Mais, d'autre part, il place la rencontre d'Alexandre et des Juifs à Sapha, c'est-à-dire entre Tyr et Jérusalem. N'a-t-il pas utilisé des documents différents qui plaçaient l'expédition à Jérusalem, les uns immédiatement après le siège de Tyr, les autres seulement après le siège de Gaza[1]?. Cela paraît d'autant plus probable que, toujours d'après Josèphe, Alexandre, au reçu de la lettre des Juifs, entra en colère, promit de se venger, « non tout de suite, car il ne pouvait quitter Tyr qui allait être prise, mais *dès qu'il aurait conquis Tyr.* »

6° Après la visite d'Alexandre à Jérusalem, dans l'entrevue des Samaritains avec Alexandre, lorsque ce dernier demande aux Samaritains s'ils sont Juifs, ils répliquent qu'ils ne le sont pas (τῶν δ'οὐκ εἶναι φαμένων). Et pourtant, quelques lignes plus haut, nous lisons : « Les Samaritains, voyant la distinction avec laquelle Alexandre avait traité les Juifs, résolurent de se dire Juifs (ἔγνωσαν αὐτούς Ἰουδαίους ὁμολογεῖν). » Cette contradiction flagrante à si peu d'intervalle ne s'explique, elle aussi, que si Josèphe a fait usage de sources différentes.

Voilà donc cinq ou six arguments en faveur de l'idée que nous avons émise sur les sources du récit de Josèphe.

C'est ici le cas de se rappeler que Josèphe promet au début même de ses *Antiquités* de reproduire très exactement le récit

[1] Je sais bien que, comme les sources rabbiniques placent la rencontre à *Antipatris* et comme Antipatris s'appelait auparavant Kephar-Saba (כפר־סבא), Reland (cité par Grætz) a soupçonné qu'il y avait ici une confusion de *Σαφά* et de *Σαβά*. Je ne sais s'il a vu là une faute de copiste grec ou s'il a admis une erreur de Josèphe lui-même, qui aurait mal lu un texte écrit en caractères hébraïques. Il est sûr que lorsqu'on lit *εἰς τόπον τινὰ Σαφὰ λεγόμενον,* on est tenté de croire que Josèphe a lu ספר־ספא : de là viendrait son erreur, *λεγόμενον* traduisant ספר. Seulement comment expliquer la traduction de סבא par *σκοπός*? Et il me semble que la même difficulté se retrouve, si on veut admettre une faute de copiste grec. Ce qu'il y a encore de plus simple, c'est donc de supposer que Josèphe a utilisé des sources différentes. Il est curieux que ce mode d'explication ne paraisse être encore venu à l'esprit de personne.

de ses sources, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher[1]. Et cette promesse, il y fait encore allusion dans le livre IV du même ouvrage, à propos de la législation de Moïse : il affirme s'en être tenu strictement à l'autorité de son texte, avec cette seule réserve de présenter les lois dans un ordre plus convenable et plus systématique[2]. Ailleurs, il appelle son travail un μεθερμηνεύειν, entendant par là moins une traduction littérale qu'une sorte de paraphrase arrangée suivant le plan de son ouvrage en combinant les documents divers. Enfin, dans le livre X des *Antiquités*, qui précède immédiatement le livre XI auquel est emprunté le récit que nous étudions en ce moment, Josèphe ratifie la promesse du début de son ouvrage[3].

Il importe de tenir compte de ces déclarations positives et réitérées.

Elles nous démontrent à priori ce dont les contradictions et les incohérences du récit de Josèphe fournissent la preuve de fait, à savoir que le récit de l'expédition d'Alexandre a été composé par Josèphe suivant la même méthode et les mêmes procédés que le reste de son histoire et, par conséquent, mérite le *même degré de confiance :* ici, comme partout dans Josèphe, il peut y avoir des détails suspects, erronés, apocryphes — nous avons vu qu'il y en a — mais le fond est solidement historique. Josèphe n'a pas inventé ce qu'il rapporte, il l'a emprunté à différents documents. La diversité de ces sources est un argument en faveur de l'historicité du fait qu'elles racontent et que Josèphe reproduit après elles et d'après elles. Vouloir tirer des contradictions de ces sources un argument contre l'historicité du fait auquel elles rendent témoignage serait aussi peu raisonnable que de vouloir nier l'histoire évangélique tout entière à cause de certaines contradictions que présentent entre eux les différents Evangiles.

[1] Procem. § 3... *οὐδὲν προσθεὶς οὐδ' αὖ παραλιπών...*

[2] Ant. IV, 8, 4.

[3] *μήτε προστιθείς τι ἴδιον μήτε ἀφαιρεῖν ὑπεσχημένος,* Ant. X. 10.

(*A suivre.*)