

## REMARQUES SUR LES PAPYRUS JUIFS D'ÉLÉPHANTINE

PAR

F. BUHL

(PRÉSENTÉ A LA SÉANCE DU 7 FÉVRIER 1908)

Les papyrus juifs provenant d'Éléphantine ont attiré avec raison l'attention générale, car ils présentent un intérêt multiple, — à la fois pour la linguistique, pour l'histoire de la civilisation, pour l'histoire du droit et pour celle des religions. Ajoutez à cela qu'ils remontent à une période de l'histoire juive sur laquelle les sources jusqu'ici connues nous ont fourni des données suffisantes pour une orientation générale, et où tout se trouve déjà ordonné de telle sorte que les nouvelles découvertes sont aussitôt éclaircies et rentrent facilement dans les cadres existants. D'une façon générale on constate que les documents d'Éléphantine s'accordent sans difficulté avec ce que nous savions sur le développement de la nation juive à cette période importante, et servent surtout à confirmer des notions historiques déjà obtenues et admises. Néanmoins, à côté de cela ils nous font connaître certains faits dont nous n'avions aucun soupçon, de sorte que la réalité nous apparaît maintenant beaucoup plus variée et plus complexe qu'elle n'apparaissait à travers les documents antérieurs, trop clairsemés. Nous sommes ici en présence d'un type juif nouveau et très curieux, et dont il s'agit d'expliquer la relation avec les types connus jusqu'à ce jour.

L'interprétation des papyrus découverts a été si bien faite par MM. Euting, Sayce, Cowley et Sachau, que le travail peut être considéré comme terminé dans ce qu'il a d'essentiel. J'ajouterai que les textes ont été encore éclaircis par des comptes rendus importants comme ceux de MM. Clermont-Ganneau, Nöldeke, Lidzbarski, Schulthess, Fränkel, Smend, etc. . . . Il reste cependant une série de détails et de problèmes qui réclament un supplément d'enquête et invitent aux recherches, même si quelques-uns d'entre eux ne sont guère susceptibles de recevoir une solution définitive avant la découverte de documents nouveaux. Nous voudrions dans ce qui va suivre essayer de faire faire quelques progrès à la compréhension de plusieurs de ces détails. Mes remarques auront forcément un caractère fragmentaire, car les points que j'ai l'intention de traiter appartiennent aux domaines les plus divers.

Les plus intéressants parmi nos papyrus sont certainement les textes publiés par Sachau, auxquels il faut joindre les fragments de papyrus de Strasbourg publiés par Euting<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas ici d'un intérêt limité à celui que peuvent présenter des archives de famille; ces documents nous ouvrent une perspective beaucoup plus vaste et mettent en relation les Juifs égyptiens avec ceux de Palestine et avec l'empire perse de la même époque.

Les papyrus de Sachau se composent d'abord de deux copies d'une supplique que les prêtres du sanctuaire de Jahou dans la ville forte d'Éléphantine ont adressée au gouverneur perse de Judée, nommé Bagohi, à l'occasion du fait suivant: à l'instigation des prêtres égyptiens préposés au temple du dieu Chnum, le fonctionnaire perse Vaidrang, en résidence à

<sup>1</sup> SACHAU, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Abhandlungen d. preuss. Akademie der Wissenschaften, 1907). — EUTING, Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibl. Impériale de Strasbourg (Mémoires présentés à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, 1903).

Eléphantine, et son fils, commandant de la garnison de Syène, avaient détruit et pillé le sanctuaire juif. Les victimes supplient le gouverneur d'envoyer un ordre écrit pour que le sanctuaire soit reconstruit et qu'on puisse de nouveau y célébrer le sacrifice „en son nom“. Sans doute les Juifs avaient obtenu la satisfaction de voir condamner à mort ceux qui avaient ravagé le sanctuaire, mais l'autel n'était pas reconstruit et gisait encore en ruines. Les auteurs de la supplique ajoutent que quatre ans auparavant, aussitôt après la catastrophe, ils avaient adressé une demande semblable à Bagohi et au grand-prêtre Jochanan et aux autres prêtres de Jérusalem, mais sans résultat, leur lettre n'ayant pas reçu de réponse. Actuellement ils envoient, outre la missive à Bagohi, une autre supplique à deux hommes influents dans Samarie, qui étaient fils de Sanballat (certainement mort à cette date), un personnage que nous connaissons bien par l'Ancien Testament comme l'adversaire le plus dangereux de Néhémie.

M. Smend a exposé avec une parfaite clarté la signification de ce document<sup>1</sup>. Le silence éloquent du grand-prêtre nous montre qu'il a considéré ce sanctuaire d'Éléphantine comme illégitime et les Juifs de cette ville comme schismatiques, et son jugement en cette matière a eu pour Bagohi une importance décisive. De même il est naturel que les Juifs d'Éléphantine s'adressent ensuite aux Samaritains, qui étaient eux-mêmes tenus pour schismatiques par les purs orthodoxes de Jérusalem, et dont on pouvait par suite attendre de la sympathie pour toutes les communautés du même genre non reconnues.

Il semble bien résulter de la supplique des Juifs que le gouverneur<sup>2</sup> perse de Judée était en état d'envoyer en Égypte

<sup>1</sup> Theol. Literaturzeitung, 1907, p. 707.

<sup>2</sup> *Pecha*, terme connu par l'Ancien Testament, est emprunté à l'assyrien *Pachatu*, „gouverneur de district“. Dans le texte même de la lettre, Sanballat est désigné comme „Pecha“ de Samarie; dans l'Ancien Testament, ce mot s'applique aux divers sous-gouverneurs de la province

un ordre écrit pour la reconstruction du sanctuaire dévasté. Cela nous montre que les Juifs domiciliés en Égypte se considéraient comme membres du peuple juif de la métropole et voyaient des protecteurs naturels dans les autorités de Judée. Mais du reste il y a là quelque chose de bizarre, attendu que le gouverneur de la petite province de Judée ne pouvait naturellement pas se comparer en puissance au satrape d'Égypte ni lui prescrire ce qu'il avait à faire. On doit peut-être supposer que, consciemment ou inconsciemment, les Juifs ont quelque peu exagéré dans leur lettre la compétence de Bagohi. Ce qui est sûr en tous cas, c'est que la réponse de Bagohi à la supplique des Juifs avait des allures beaucoup plus modestes. Un heureux hasard nous a conservé au sujet de cette réponse une mention qui forme maintenant la fin de l'édition de M. Sachau. L'éditeur conclut ainsi: „A en juger par tous les indices, la communauté juive d'Éléphantine a vu se réaliser enfin son vœu si ardemment poursuivi, à savoir l'autorisation de reconstruire son sanctuaire détruit“. Mais cette conclusion ne nous paraît nullement hors de conteste. En effet le Juif que l'on envoya porter la missive à Jérusalem et à Samarie ou qui peut-être fut délégué plus tard pour obtenir une réponse, ne rapporta aucun texte officiel, mais tout simplement un mandement oral dont il a consigné les termes dans son memorandum. „Bagohi et Delaja<sup>1</sup> m'ont dit: Tu iras en Égypte dire à<sup>2</sup> Arsam<sup>3</sup> que le sanctuaire du Dieu du Ciel à Éléphantine doit être rétabli au même lieu qu'autrefois, etc. . . .“ C'était là, on le reconnaîtra, un secours assez

„au-delà de l'Euphrate“ (Esr. 8, 36. Neh. 2, 7, 9), et spécialement à celui de Judée (Hag. 1, 1. Esra 5, 14. 6, 7. Neh. 5, 14 et suiv. 18. 12, 26), mais aussi au satrape qui gouverne toute la province susdite (Esra 5, 3. 6, 6. 13).

<sup>1</sup> L'un des fils de Sanballat.

<sup>2</sup> Littéralement: „devant“.

<sup>3</sup> L'Arсам de la supplique est certainement, comme l'a démontré M. Clermont-Ganneau, cet Arxanes qui d'après Ctésias était gouverneur d'Égypte lorsque Darius II était roi.

médiocre, un appui surtout moral dont Arsam pouvait tenir compte ou qu'il pouvait ignorer; car seul un document officiel, revêtu d'un sceau, aurait en une autorité véritable. Si Bagohi, se considérant comme protecteur des Juifs exilés, avait vraiment voulu faire agir son influence sur les autorités perses de l'Égypte, il ne se serait certainement pas contenté d'une réponse orale au Juif qui était venu lui soumettre la cause.

L'attitude d'Arsam lui-même n'est pas claire. On dit bien que ce fut son départ pour la cour de Perse qui amena les prêtres de Chnum à exciter contre les Juifs le fonctionnaire perse d'Éléphantine, Vaidrang. Mais d'autre part l'auteur de la supplique déclare qu'Arsam, — qui dans l'intervalle est évidemment revenu en Égypte, — ne sait rien des violences exercées contre les Juifs, — peut-être parce qu'il résidait dans le Nord de l'Égypte, très loin du théâtre des événements. Une chose est certaine, c'est que les Juifs ne se sentaient pas sûrs des bonnes dispositions d'Arsam relativement à la reconstruction du sanctuaire, puisqu'ils ne s'adressaient pas à lui, mais au sous-gouverneur de la province de Judée.

Quant à l'inimitié que les prêtres égyptiens d'Éléphantine témoignaient aux Juifs de cette ville, M. Smend a fort ingénieusement essayé de l'expliquer par ce fait que les Juifs avaient sacrifié sur leur autel des animaux, parmi lesquels des moutons: or ceci devait indisposer vivement contre les Juifs, attendu qu'il y avait dans le temple de Chnum un bélier sacré<sup>1</sup>. M. Smend fait remarquer notamment que dans

<sup>1</sup> Le dieu Chnum était anciennement représenté sous une forme animale, qui était celle d'une espèce, plus tard éteinte, de bélier ou de bouc; à une époque plus récente on lui donna un corps humain, mais il conserva son ancienne tête, à laquelle on ajouta par la suite des cornes de bélier. Cf. Sethe dans Pauly-Wissowa III, 2350. — Un récit de Diodore (I, 83) nous montre quelle pouvait être l'exaspération des Égyptiens quand on tuait un des animaux considérés par eux comme sacrés. Au temps de Plutarque une guerre s'éleva entre les deux villes égyptiennes d'Oxyrhynchos et de Kynopolis, parce que les habitants de cha-

leur supplique les Juifs expriment le vœu de pouvoir offrir comme autrefois l'encens, les produits végétaux, les victimes et les holocaustes, tandis que dans le mémorandum il est question simplement de „pouvoir offrir les végétaux et l'encens sur cet autel, conformément à ce qui se pratiquait auparavant“. Cette dernière addition paraît sans doute en contradiction avec le texte de la supplique, où il est dit qu'auparavant on faisait aussi des sacrifices d'animaux. Mais on pourrait très naturellement résoudre la difficulté en admettant que les mots „comme cela se pratiquait auparavant“ nous reportent à une époque un peu plus ancienne et que les Égyptiens avaient été précisément scandalisés du fait que plus tard les Juifs, — confiants peut-être dans le bon vouloir des Perses, — s'étaient mis à offrir aussi des sacrifices d'animaux dans le sanctuaire d'Éléphantine.

Mais, en admettant que cette explication ingénieuse renferme une part de vérité, elle ne contient certainement pas toute la vérité. En effet M. Smend n'a pas utilisé les papyrus de Strasbourg mentionnés plus haut, et par suite il a eu des événements une vue trop étroite. Or les fragments de Strasbourg nous montrent qu'il ne s'agissait par seulement d'une controverse entre prêtres juifs et prêtres égyptiens, mais de mouvements beaucoup plus étendus et plus dangereux. Voici ce qu'on lit dans un des fragments; „... Lorsque les Égyptiens se révoltèrent, nous (c'est-à-dire, sans aucun doute, les Juifs) ne trahîmes point notre Seigneur, et l'on ne trouva

cune d'elles tuaient et mangeaient les animaux sacrés de l'autre. La lutte barbare que Juvénal, dans sa satire XV, mentionne comme occasionnée par un différend religieux entre deux villes, a fort bien pu avoir une cause analogue, car c'est la seule manière de bien comprendre ces mots: „nefas illic fetum iugulare capellae, carnibus humanis vesci licet“. D'après Hérodote (II, 42) on sacrifiait des chèvres dans la ville de Thèbes, mais on y épargnait les moutons, et c'était l'inverse à Mendès. D'autre part il faut faire remarquer cependant que dans l'ancien temps il n'est jamais question de difficultés causées par les sacrifices des Grecs ou des Phéniciens établis en Égypte.

chez nous rien de suspect. Lorsque notre Seigneur Arsam, dans la vingt-quatrième année du règne du Roi Darius, se rendit auprès du Roi, il y eut un . . .<sup>1</sup>; les prêtres du dieu Chnum formèrent dans la forteresse de Jeb (c'est-à-dire à Éléphantine) un complot avec Vaidrang, lequel était „partarak“, et lui donnèrent de l'argent et des objets précieux“. La suite ne se lit que partiellement, mais mentionne d'une manière claire la destruction d'un mur et d'autres dégâts à Éléphantine. Un autre fragment nous parle d'un puits situé dans la forteresse et que les prêtres fermèrent en cette circonstance, bien qu'il fournît de l'eau en telle abondance que les Juifs avaient pu jusqu'alors y puiser sans dommage pour les autres. Et le texte ajoute: „Attendu qu'il doit être institué une enquête exacte par-devant des juges supérieurs et inférieurs établis dans la province de l'Égypte du Sud, notre Seigneur pourra se rendre compte que les choses se sont passées précisément comme nous l'avons dit“. Qu'il s'agisse ici du même événement qui est mentionné dans la supplique, c'est ce que nous démontrent à la fois la chronologie et la mention du voyage d'Arсам à la cour, et nous voyons que cet événement est toute une révolte contre les Perses. En effet, c'est précisément dans cette période que les Égyptiens cherchèrent maintes fois à secouer le joug des Perses: et en effet, pas très longtemps après l'époque où fut rédigée la supplique, ils réussirent enfin à reconquérir leur liberté et à fonder encore une fois une dynastie indigène. Ainsi donc le conflit entre les Égyptiens et les Juifs ne forme qu'un petit épisode de ce grand événement, et il faut certainement en chercher la raison profonde dans des circonstances purement politiques: les Juifs tenaient fidèlement pour les Perses, qui du reste les avaient constamment favorisés depuis le gouvernement d'Artaxerxès. Naturellement on peut faire intervenir aussi le scandale religieux causé par les sacrifices d'animaux; mais il est bon de

<sup>1</sup> „un soulèvement“, „des troubles“, ou quelque chose d'analogue.

se rendre compte que telle n'est pas l'unique raison<sup>1</sup>. Il n'y a rien de surprenant à voir des prêtres se placer à la tête de la révolte; ils n'avaient pas oublié, — et du reste la supplique y fait également une allusion, — la manière dont Cambyse avait procédé contre leurs sanctuaires. Et qu'un fonctionnaire perse se soit laissé amener par des présents à faire cause commune avec eux, c'est la chose la plus naturelle du monde.

Le gouverneur perse Bagohi, à qui est adressée la supplique, est l'occasion d'une petite amende honorable que la critique doit faire à l'historien Josèphe. Dans un récit assez connu, celui-ci nous raconte<sup>2</sup> que Bagoses (ou Bagoos), général du second<sup>3</sup> Artaxerxès, profana le temple et imposa aux Juifs un impôt répressif de 50 drachmes pour chacun des moutons du sacrifice quotidien, parce que le grand-prêtre Johanan avait tué dans le temple son frère Jésus qui, appuyé par Bagoses, lui disputait la dignité pontificale. On identifiait généralement ce Bagoses avec le célèbre général d'Artaxerxès III, Bagoos. Mais nous voyons maintenant qu'il y a eu déjà sous Darius II un gouverneur de ce nom à Jérusalem; en même temps nous constatons que le récit de Josèphe repose en réalité sur un fondement historique et qu'il était injuste de le reléguer, — comme le voulaient plusieurs, — dans le monde de la pure fiction. Mais il n'est pas prouvé pour cela que les détails de l'anecdote elle-même soient historiques et qu'elle ne soit pas le résultat d'un mélange de traditions diverses. Même si on voulait tenir pour argent comptant le récit de Josèphe, on se trouverait bientôt obligé de transformer l'amende honorable précédemment faite en une accusation nouvelle contre cet historien; en effet, on se trouverait en présence

<sup>1</sup> Cf. Smend, p. 708: „[die Brandopfer] waren vermutlich die Ursache des Kravalls, der nach 1,5 von den Priestern des Chnub angestellt war“.

<sup>2</sup> Arch. 11, 7. 1.

<sup>3</sup> La lecture n'est pas assurée.

d'une des nombreuses preuves de la légèreté avec laquelle il a traité ses sources. Il y a au 12<sup>e</sup> chapitre du livre de Néhémie une liste comprenant une série de grands-prêtres dont chacun est le fils de son prédécesseur. Voici la série: Jechua (Josua), Joiaqim, Eliachib, Joïada, Johanan<sup>1</sup>, Jaddua. Dans le livre de . . . , chap. 23, Johanan est appelé „fils“ d'Eliachib (Comp. Esdras 10, 6): en cet endroit, si la liste généalogique est parfaitement exacte, le mot „fils“ doit être interprété comme signifiant „petit-fils“. Or Josèphe fait de Jaddua un contemporain d'Alexandre le Grand<sup>2</sup>, et d'après cette donnée on a généralement identifié avec Darius Codoman „le Perse Darius“ mentionné dans Néhémie 12, 22. Mais on voit maintenant que cette opinion est insoutenable; car si Johanan, comme il ressort de la supplique, a été grand-prêtre en l'an 412, son fils et successeur ne peut certainement avoir fonctionné en l'an 332 ni être mort à l'époque du diadoque, ainsi que le dit expressément Josèphe. Selon toute vraisemblance „le Perse Darius“ mentionné dans Néhémie 12, 22, est bien plutôt Darius II, d'où il résulte que l'entrée en fonction de Jaddua a sans doute eu lieu avant 404. Mais Josèphe, qui ne disposait pas de plus de noms qu'il n'en trouvait dans l'Ancien Testament, a intercalé ces noms dans l'espace de temps qui va jusqu'à la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand. De la sorte on comprend aussi comment il s'est trouvé amené à mentionner Sanballat comme un gouverneur institué par Darius Codoman, et à placer à cette époque tardive le récit de la fondation du temple de Samarie par le gendre de Sanballat<sup>3</sup>.

La supplique nous montre d'une façon éloquente à quel point le sanctuaire d'Éléphantine était précieux pour les Juifs

<sup>1</sup> V. 10 porte: Jonatan; mais d'après V. 22 et suiv. il faut lire Johanan.

<sup>2</sup> Arch. 11, 8.

<sup>3</sup> Arch. 11, 7, 2. Josèphe fait du gendre de Sanballat un frère de Jaddua; en réalité c'était, d'après Neh. 13, 18, un frère de Johanan.

qui habitaient là. Depuis sa destruction et la cessation des sacrifices, ils avaient jeûné, pris des habits de deuil, s'étaient abstenus de boire du vin et de s'oindre le corps. Sans doute avec la sensation pénible de ne pouvoir accompagner leur lettre d'un de ces bons pourboires sans lesquels on ne s'adressait guère avec succès à un fonctionnaire de l'Empire perse, ils font du moins entrevoir à Bagothi qu'en intervenant pour la reconstruction de l'autel, il s'acquerra dans l'avenir auprès de Jahveh, pour chaque sacrifice célébré, un mérite équivalent à 1000 talents. Ce zèle pour le sanctuaire nous conduit à examiner l'état religieux de ces Juifs et leur relation avec le développement du judaïsme pendant cette période. Sur cette question, les papyrus provenant d'archives de famille<sup>1</sup> nous fourniront quelques renseignements importants. — D'abord les noms propres eux-mêmes paraissent témoigner de préoccupations religieuses actives: ce sont pour la plupart des noms composés avec le mot Jahveh et ils expriment des idées religieuses; de plus, la grande majorité sont des noms que nous rencontrons dans l'Ancien Testament pendant la période qui a suivi l'exil et aussi dans la période immédiatement antérieure. Il est également assez significatif que les prêtres juifs à Éléphantine comme à Jérusalem sont appelés *Kahanin*, tandis que la supplique et les documents de famille s'accordent à désigner les prêtres de Chnum par le terme de *Kumrin* qui a une signification méprisante dans l'Ancien Testament. Enfin une circonstance très importante, c'est que selon toute vraisemblance les Juifs d'Éléphantine ont fait des prosélytes dans leur entourage. Ainsi la juive Mibtahja qui est souvent mentionnée dans un de ces documents et qui a dû être active et entreprenante, épousa un individu portant le nom incontes-

<sup>1</sup> Aramaic Papyri discovered at Assuan, éd. by SAYCE with the assistance of COWLEY, London 1906. Ces textes viennent d'être rendus facilement accessibles par l'édition de STAERK: Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, Bonn 1907.

tablement égyptien d'Ashor, et dont le père avait un nom égyptien analogue. Mais dans un document plus récent il est mentionné sous le nom de Nathan, qui est purement juif. On dira peut-être que les Juifs d'Éléphantine ont pu porter deux noms, l'un juif, l'autre étranger, comme ils l'ont certainement fait ailleurs: mais cette hypothèse ne résisterait pas à l'examen; car il n'y aurait aucune raison pour employer le nom étranger dans un document juif, surtout dans un contrat de mariage; et de plus toute possibilité se trouve écartée par ce fait que le mystérieux *lirgal*, qui apparaît ailleurs dans des textes de ce genre après les noms des Juifs et des autres non-égyptiens, fait défaut après le nom d'Ashor. Il ne reste donc pas d'autre explication possible que celle-ci: Ashor, après son mariage, a adopté la religion de sa femme, ce qui concorde du reste avec le fait que leurs enfants portent des noms juifs caractéristiques. Et c'est sans doute le même mode d'explication que nous devons adopter quand nous constatons dans un document qu'un individu nommé Hosea est fils d'un certain Petechnum, le père ayant, comme on le voit, un nom égyptien et le fils un nom juif.

Mais d'autre part ces Juifs n'ont nullement été exclusifs. Parmi les témoins qui ont signé en personne les divers documents, nous trouvons non seulement des Juifs mais aussi des Perses, des Babyloniens et des Égyptiens. De même le mariage de Mibtahja avec un Égyptien témoigne d'une grande tolérance. Cette dame s'était même précédemment associée pour une entreprise commerciale avec un Égyptien, et nous constatons que dans cette circonstance elle n'avait pas hésité à prêter serment au nom de la déesse égyptienne Sêti.

Ces faits sont en contradiction très nette avec les tendances sévères et exclusives qui à cette époque étaient devenues dominantes en Judée, grâce aux efforts vigoureux d'Esdras et de Néhémie, et qui s'opposaient en particulier à tout mariage entre Juif et non-juif. Mais d'autres traits encore nous font

penser que les Juifs d'Éléphantine avaient des idées bien différentes de celles de leurs congénères de Judée ou de Babylone. Ainsi la présence d'un sanctuaire juif en Égypte était en opposition formelle avec le principe fondamental des lois auxquelles obéissait alors le judaïsme rigoriste, — non seulement des lois dites ecclésiastiques mais même de celles du Deutéronome. Les prêtres de Jérusalem étaient donc parfaitement logiques en s'abstenant de venir en aide aux Juifs d'Éléphantine après la destruction de leur sanctuaire. Tant que nous ne connaissions ce sanctuaire que par des mentions rapides dans les documents privés, on pouvait s'en former une idée assez anodine. Mais cela n'est plus possible depuis la découverte de la supplique, puisqu'elle nous apprend que la partie essentielle du dit sanctuaire était un autel sur lequel on offrait à la fois des produits végétaux et des victimes immolées. Mais nous remarquons encore à d'autres indices que nous avons affaire à un judaïsme „sans loi“. Les documents juridiques se réfèrent à des coutumes qui dérivent de la pratique adoptée dans l'Empire perse et particulièrement en Égypte. Par exemple les dispositions du contrat de mariage nous révèlent sur la situation de la femme vis-à-vis de l'homme des conceptions toutes différentes de celles du judaïsme pur, d'après lequel la femme était l'inférieure sans restriction, n'ayant rien à objecter si l'homme prenait d'autres épouses. La loi du Deutéronome (21, 15 et suiv.) considère comme tout à fait normal qu'un homme ait deux femmes, et cherche seulement à sauvegarder la situation de l'épouse que l'homme abandonne<sup>1</sup>. Et tandis que la loi du Deutéronome défendait expressément à un Israélite de recevoir des rentes d'un compatriote, soit en argent soit en nature (Deut. 23, 20 et suiv.; cf. Exode 22, 24), et prescrivait même l'annulation de toute créance au bout de sept ans, l'un des papyrus

<sup>1</sup> Encore après Mishna il est permis en principe aux Israélites d'avoir quatre femmes.

découverts contient une reconnaissance de dette par laquelle le débiteur s'engage à payer 24 pour cent de la somme prêtée par versements mensuels, de telle sorte que les intérêts s'ajoutent au capital et rapportent d'autres intérêts s'il néglige de payer pendant un mois. Le terme ici employé pour signifier la rente, *marbit*, est précisément celui que nous trouvons dans l'interdiction formulée dans le Lévitique 25, 37<sup>1</sup>. Enfin il me paraît intéressant de remarquer que la supplique mentionne les sacrifices et holocaustes mais non ces sacrifices pour les péchés qui étaient caractéristiques du code ecclésiastique.

Si l'on se demande maintenant ce qui faisait le fond de la religion de ces Juifs, on sera amené à considérer en premier lieu l'appellation que nous voyons souvent donnée à Jahvéh, à savoir: „Dieu du Ciel“. Cette appellation est caractéristique de l'époque où nous sommes et on la trouve fréquemment dans les sources contemporaines: Esdras 1, 2, 5, 11, 12. 6, 9. 10, 7, 12. 21. 23. Neh. 1, 4, 5. 2, 4. 20. Il nous est impossible de déterminer la signification que les Juifs égyptiens donnaient à cette expression; cependant il est permis de supposer qu'ils y rattachaient certaines conceptions plus pures, et que ce sont précisément ces idées qui leur ont gagné des prosélytes parmi les païens. Mais du reste tout nous indique que le sacrifice et le culte formaient le contenu essentiel de leur religion; en effet il n'est question que de cela dans la supplique et l'on chercherait en vain dans tous ces documents quelque influence de la pensée prophétique du judaïsme non plus que de la partie humaine de la loi. Les

<sup>1</sup> Étant donné que les noms des contractants ont été perdus à l'exception de celui du père de l'un d'eux (Jatma; cf. 1 Cor. 11, 46), on ne saurait démontrer d'une façon directe que les deux individus aient été des Juifs. Mais au moins la connexité de ce document avec les autres est incontestable; le scribe et la plupart des témoins sont juifs, et ce sont en partie les mêmes qui reparaissent dans les documents des archives de famille.

noms propres de caractère religieux, intéressants en eux-mêmes, ne nous autorisent pas non plus à y chercher l'influence du spiritualisme des prophètes: remarquons en effet que les deux fils de Sanballat eux-mêmes portent, comme nous l'apprend la supplique, les noms religieux de Delaja et de Shelemia qui se retrouvent tous deux dans le livre de Jérémie et à l'époque d'Esdras et de Néhémie<sup>1</sup>. Selon toute vraisemblance la religion de ces juifs devait avoir un caractère avant tout national et évoquait principalement le souvenir des derniers temps pré-exiliens: c'était la foi en Jahvéh comme en un dieu national, plus puissant que les dieux des autres nations, mais ne différant pas d'eux dans son essence. Nous avons par ailleurs des témoignages de cette croyance populaire, affirmée par de „faux“ prophètes, dans la supériorité nationale de Jahvéh: les lamentations de Jérémie (IV, 12) attribuent même la dite croyance aux ennemis des Israélites, car eux-mêmes s'étonnaient d'avoir réussi à conquérir la ville où habitait ce Dieu.

Tout cela nous porte à admettre qu'en somme les Juifs d'Éléphantine devaient partager les conceptions religieuses que combattaient de toutes leurs forces les prophètes, — c'est-à-dire les adversaires des faux prophètes; — et par suite ils devaient ignorer également les dernières prescriptions de la Loi qui, malgré la différence qui les séparait des idées prophétiques, s'en trouvaient cependant si profondément imprégnées. Naturellement il ne faut pas oublier qu'une application rigoureuse de la Loi toute entière suppose une autorisation formelle de la part des pouvoirs politiques: la Loi prétendait régler sur bien des points les relations juridiques, de sorte que sa mise en vigueur n'était possible que là où les Juifs avaient dans une certaine mesure leur juridiction autonome.

<sup>1</sup> Le nom de Delaja apparaît dans Neh. 6, 10, où il est porté par le père de l'homme que les Samaritains soudoyèrent pour mettre Néhémie en danger par une prétendue révélation.

Une autonomie de ce genre fut expressément accordée à Esdras lorsqu'il apporta la Loi à Jérusalem (Esdras VII, 25), et de même les Juifs d'Alexandrie, qui étaient de purs adeptes de la Loi, reçurent plus tard des Ptolémées l'autorisation de détenir une juridiction civile et criminelle indépendante. Mais une explication de ce genre ne suffit pas à rendre compte de l'attitude religieuse des Juifs d'Éléphantine, car les prescriptions de la Loi auxquelles nous avons fait allusion plus haut concernent des circonstances de la vie qui ne dépendent pas des autorités civiles. Il serait donc très intéressant de savoir d'où pouvait provenir cette colonie juive et à quelle époque ses fondateurs avaient émigré en Égypte. Mais sur ce point les documents et la tradition nous laissent malheureusement dans l'ignorance. Nous apprenons seulement par la supplique que le sanctuaire d'Éléphantine existait déjà avant la conquête de l'Égypte par les Perses et que Cambyse le laissa debout, alors qu'il fit abattre tous les temples égyptiens. Beaucoup de Juifs, comme on le sait, émigrèrent en Égypte après la chute de Jérusalem et obligèrent Jérémie à les suivre. Par leurs illusions optimistes et aussi par leurs penchants pour le culte païen, ils furent pour les prophètes un sujet perpétuel d'âpres mercuriales, et il put se développer parmi eux un mouvement religieux spécial dont nos documents nous laisseraient entrevoir les conséquences. Mais quand nous voyons Jérémie dans un de ses discours (XLIV, 1) s'adresser non seulement aux Juifs de Memphis et de Daphné, mais aussi à ceux de l'Égypte du Sud, nous sommes en droit de nous demander s'il n'existait pas déjà auparavant des colonies juives en Égypte, car il paraît difficile d'admettre que les Juifs émigrés avec Jérémie se soient répandus tout de suite à de telles distances. Maintenant, d'où venaient ces devanciers, et quand étaient-ils partis pour l'Égypte, c'est ce qu'il nous est impossible de dire, à moins qu'on ne veuille supposer qu'au moins quelques-uns d'entre eux avaient suivi le

roi Joahaz lorsque celui-ci fut détrôné par Nécho et conduit en Égypte (Rois II, XXIII, 24). Étant donné que le court règne de Joahaz signifia une opposition très nette à la réforme deutéronomique de son père, une hypothèse de ce genre serait de nature à expliquer l'état religieux des Juifs d'Éléphantine.

En dehors de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire de la religion juive, les papyrus découverts ont aussi un intérêt considérable pour l'histoire culturelle. Ils témoignent d'une pratique juridique très développée et d'une vive préoccupation des formes du droit. Et cela n'est pas fait pour nous surprendre. La pratique du droit florissait dans l'Empire perse, qui du reste recueillait en cela le riche héritage laissé par les Babyloniens; et surtout le séjour en Égypte, où régnait une véritable manie de tout traiter par écrit, avec une précision pédantesque, contribua à développer encore cet esprit juridique. Les documents d'Éléphantine témoignent en cette matière d'une influence à peu près égale exercée par la civilisation babylonienne et par la civilisation égyptienne. Ils présentent une forme narrative, en ce sens qu'ils commencent ainsi: „N.N. a dit à N.N.“, après quoi ils continuent à la première personne, mais en passant de temps à autre à la troisième. La même rédaction se retrouve aussi dans les documents babyloniens et dans les contrats de mariage égyptiens en langue démotique<sup>1</sup>. L'expression souvent employée *dina udebaba* est immédiatement empruntée à la langue juridique babylonienne, de même que des expressions telles que *gera* et *resha*, etc. ... La punition conventionnelle, qu'on y trouve perpétuellement stipulée, est encore un moyen juridique employé dans les documents babyloniens. En revanche l'expression, également très fréquente, de *rehaq* (se désister,

<sup>1</sup> Cf. par exemple: *Keilinschriftliche Bibliothek* IV, 187. Les contrats de mariage grecs d'époque postérieure continuent avec la 3<sup>e</sup> personne et présentent ainsi la forme d'un véritable procès-verbal. NIETZOLD, *Die Ehe in Ägypten*, p. 27.

renoncer à ...) est d'après M. Spiegelberg une imitation d'une formule juridique égyptienne. Ce mélange apparaît d'une façon particulièrement intéressante dans le contrat de mariage appartenant aux archives de famille. Alors que la polygamie, comme nous l'avons vu, est permise chez les Juifs, nous lisons dans ce document: „Je ne veux pas pouvoir dire: j'ai une autre femme que Mibtahja, ni d'autres enfants que ceux qu'elle me donnera; si je dis que j'ai d'autres enfants et une autre femme que Mibtahja et ses enfants, je donnerai à Mibtahja 20 Karash (200 sicles) selon le poids royal<sup>4</sup>. Ces dispositions s'accordent avec la pratique matrimoniale qui s'était développée depuis très longtemps en Babylonie. Déjà la loi d'Hammourabi n'autorise qu'une seule épouse véritable, jouissant de tous les droits d'épouse légitime; et dans les contrats de mariage babyloniens d'époque plus récente nous rencontrons une formule très analogue à celle qui vient d'être citée: „Le jour où N.N. prendra une autre épouse, il devra payer [à la femme qu'il épouse maintenant] une mine, et il reviendra alors à sa demeure<sup>1</sup>, — c'est-à-dire que le mariage se trouvera rompu. De même en Égypte la monogamie était devenue le régime normal<sup>2</sup>, et du reste la femme y avait une situation beaucoup plus indépendante. Les plus anciens contrats de mariage démotiques sont conclus au nom de la femme et non comme ailleurs au nom de l'homme<sup>3</sup>. Nous rencon-

<sup>1</sup> Keilinschr. Bibl. IV, 187. Dans l'intéressant contrat de mariage grec de l'année 311 que les fouilles de M. Rubensohn à Éléphantine ont mis au jour, et qui est le plus ancien document grec de ce genre qui ait été découvert en Égypte, nous trouvons également cette phrase: „Il n'est pas permis à Herakleides d'introduire aucune autre épouse au détriment de Demetria ni d'avoir des enfants d'une autre femme<sup>4</sup>. S'il agit ainsi, il devra restituer la dot plus une somme d'argent aussi élevée. RUBENSOHN, Elephantine-Papyri 1907, p. 20. — Le seul parallèle qu'on puisse signaler dans l'Ancien Testament se trouve dans la Genèse, XXXI, 50; mais Jacob a déjà deux femmes.

<sup>2</sup> NIETZOLD, loc. cit. p. 15 et suiv.

<sup>3</sup> SPIEGELBERG, Der Papyrus Libbey. Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft. zu Strassburg, I 1907.

trons aussi dans ces documents un trait particulier qui nous montre que toute la situation était essentiellement différente. En Babylonie l'épouse pouvait se présenter comme plaignante contre l'époux, et si elle était en état de prouver qu'il l'avait négligée, elle avait le droit de le quitter et d'emporter sa dot avec elle<sup>1</sup>. Or dans les contrats égyptiens que nous venons de citer, on mentionne au contraire la somme que la femme doit payer à l'homme si *elle* se sépare de lui, soit qu'elle éprouve de l'aversion pour lui ou qu'elle lui préfère un autre.

Il est très intéressant de saisir dans les contrats de mariage d'Éléphantine l'influence de ces conceptions égyptiennes. Nous y lisons en effet: „Si Mibtahja se présente un jour devant l'assemblée et dit: j'ai conçu de l'aversion pour<sup>2</sup> mon mari, elle devra payer en dédommagement (littéralement: argent de haine) la somme de 6 sicles (c'est-à-dire la somme d'achat de la fiancée plus un sicle), et elle devra restituer ce que je lui ai apporté<sup>3</sup> et ensuite elle aura sa liberté. Et si Ashor se présente un jour devant l'assemblée et dit: J'ai conçu de l'aversion pour ma femme, la somme d'achat de l'épousée sera perdue (pour moi), mais tout ce que je lui ai apporté elle me le restituera, et ensuite elle aura sa liberté.

<sup>1</sup> Loi d'Hammourabi, § 142.

<sup>2</sup> Proprement „je hais“. Le mot se trouve avec le même sens dans l'Ancien Testament, mais là il ne s'applique qu'à l'homme qui répudie sa femme. En égyptien il se trouve appliqué à la femme.

<sup>3</sup> C'est l'époux, Ashor, qui parle. — M. L. Freund (Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 1907, p. 171 et suiv.) rejette cette traduction et pense qu'il est question d'une dot que Mibtahja a reçue de son père et qu'elle aurait dû verser dans la circonstance donnée. M. Freund lit en effet le verbe correspondant (ligne 67) à la 2<sup>e</sup> pers. masc. et l. 24, 27 à la 3<sup>e</sup> pers. fém. Cette dernière lecture est insoutenable en tous cas, attendu que l'expression („dans sa main“) peut être uniforme aux deux endroits. Mais toute l'interprétation de M. Freund est contredite d'une façon décisive par le fait que la somme d'achat de l'épousée (l. 5) et la valeur des cadeaux mentionnées l. 6—13 sont additionnées en une somme. Sans aucun doute ce contrat, comme les contrats juifs d'époque postérieure (cf. DALMANN, Aramäische Dialektsproben, 4), mentionne donc: 1) la somme d'achat; 2) le „donum matutinum“; 3) un cadeau au nouvel époux (la dot).

Mais s'il la répudie sans autres formes, il devra lui verser 200 sicles (la même somme qui a été mentionnée plus haut pour le cas où il prendrait une autre femme)“.

Un autre papyrus nous apprend comment deux frères se partagent par le sort deux esclaves qu'ils ont hérités de leur mère. Nous constatons à cette occasion que c'était l'habitude de marquer les esclaves d'un tatouage qui indiquait le nom de leur maître. En plus de la marque „appartient à Mibtahja“ qui était déjà inscrite sur la main de ces esclaves, on ajoute maintenant un jod à la droite de la marque ancienne. Nous trouvons quelque chose d'analogue sur un des ostraka mis au jour<sup>1</sup>, où il est dit d'un esclave que sur son bras on a écrit au-dessus de l'inscription qui s'y trouvait. Nous ne connaissons pas en Égypte d'exemple d'une coutume analogue en ce qui concerne les esclaves. En revanche en Babylonie la loi d'Hammourabi parle déjà d'une marque d'esclaves; mais c'était une marque sur le front et il ne semble pas qu'elle ait donné le nom du propriétaire, mais simplement la qualité d'esclave de l'intéressé<sup>2</sup>. Cependant nous avons conservé quelques plaques en brique indiquant le nom du propriétaire et que les femmes esclaves portaient au poignet<sup>3</sup>. Rien de tout cela ne correspond donc exactement à la coutume que nous révèle la trouvaille d'Éléphantine. Mais il y a dans l'Ancien Testament certains indices d'où il semble bien résulter qu'on a employé chez les Juifs un tatouage de ce genre. Dans un passage d'Isaïe (XLIV, 5), où l'on expose comment les païens se joindront aux Israélites et adopteront leur religion, nous lisons ceci: „L'un dit: j'appartiens à Jah-

<sup>1</sup> M b dans l'édition anglaise. A la l. 3 il faut certainement lire *af* pour *an*.

<sup>2</sup> Cf. la loi d'Hammourabi, §§ 127. 226. 127. WINKLER, Gesetz Hammurabis, Anhang. MEISSNER, Altbabylon. Privatrecht 152. JENSEN, Keilinschriften. Bibl. VI, p. 377 et suiv. Je dois ces renvois à l'obligeance du M. Zimmern.

<sup>3</sup> Keilinschr. Bibl. IV, 166.

véh, un autre prend le nom de Jacob, un autre écrit sur sa main: „j'appartiens à Jahvéh“ et se nomme d'après Israël“. Il est donc question dans ce passage d'une inscription sur la main indiquant un rapport de propriété. Cependant il faut se rappeler aussi qu'on a dû employer le tatouage dans un but religieux, et l'interdiction formulée dans le Lévitique (XIX, 28) nous le montre usité en cas de mort. Du reste le fait que les Juifs d'Éléphantine avaient des esclaves à noms égyptiens est instructif pour ce qui concerne la question de leur situation sociale. Cependant on ne saurait guère penser à des Égyptiens proprement dits, mais plutôt à la population très mêlée, composée de tribus à demi-sauvages, qui habitait dans les environs de la ville.

Une autre expression très importante pour comprendre la situation sociale des Juifs demeure malheureusement encore assez obscure. On sait déjà qu'en règle générale les noms juifs et les autres noms étrangers, à la différence des noms égyptiens, sont suivis du mot *lirgal* (lu par d'autres *lidgal*), lequel gouverne un nom persan, — une seule fois un nom babylonien, — au génitif. On peut affirmer du moins qu'il ne s'agit pas ici d'une disposition militaire, car le cas se présente aussi après un nom de femme<sup>1</sup>. En outre il n'est pas sans importance de constater que l'expression ne se présente pas dans la supplique, mais seulement dans les documents juridiques de l'archive de famille, d'où l'on pourrait conclure qu'elle se rapporte à un règlement relatif à la situation purement juridique des habitants non égyptiens dans les endroits où ils avaient leur domicile. En constatant que le même nom, Varizat, se trouve à la fois en l'an 471 et en l'an 410, il semblerait possible de supposer que ces noms ne désignaient pas proprement des individus mais des groupes dénommés d'après des individus et continuant à porter leur nom.

<sup>1</sup> F 3, où Lidzbarski interprète, sans doute avec raison, „Aramaja“ comme féminin.

Cependant cette conclusion ne s'impose pas, car il est peut-être question de personnes différentes portant un même nom, qui avait été par exemple transmis en héritage de père en fils. On a remarqué aussi cette particularité que les mêmes noms juifs dans les divers documents sont reliés par le mot *lirgal* à différents noms perses. Ainsi *Qonja* est déterminé en A par *lirgal Varizat*, en B par *l. Atropadan*; *Mahseja* par *l. Varizat* en A, B, E et G, et par *l. Haomadata* en D; *Jezanja* par *l. Varizat* en B et par *l. Haomadata* en C; *Jedonja* et *Mahseia* par *l. Iddinnabu* en H et par *l. Varizat* en K. Mais si l'on examine cette liste de plus près, on constate ce fait, qui n'est sans doute pas accidentel, que la même personne n'est jamais mise en relation avec plus de deux de ces noms. Or comme ces Juifs sont tantôt désignés comme habitant à Syène, tantôt à Éléphantine, on est facilement amené à supposer que le dualisme des expressions correspond à ce dualisme réel, et que les Juifs en question ont appartenu dans chacune de ces deux résidences à un *rigla* déterminé. Parmi les interprétations qui ont été données, la plus admissible est à coup sûr le rapprochement proposé par M. Andreas avec le „*nipađry*“ persan, groupé à la suite d'un individu; et jusqu'à nouvel ordre nous ne trouvons rien de mieux que de songer à une sorte de relation de clientèle où les habitants non égyptiens se trouvaient vis-à-vis de Perses influents et qui avait notamment de l'importance pour leur situation juridique<sup>1</sup>.

Le même mot *rigla* se rencontre aussi par hasard dans la supplique (l. 16), au milieu d'un contexte assez obscur, mais auquel on ne saurait attribuer la signification que je viens d'indiquer. Les mots „ils ôtèrent la chaîne (dans l'autre copie: les chaînes) de ses pieds“, s'appliquent évidemment,

<sup>1</sup> M. PEISER (Orient. Literaturzeitung 1907, p. 623) lit *digla* et compare avec l'expression babylonienne *dâgil pani*, qui signifie proprement „sujet“, mais qui désignerait ici un métèque, un client.

d'après le contexte, à une peine qui frappait Vaidrang. M. Sachau admet comme possible qu'on ait voulu parler d'une chaîne d'ornement, d'un anneau passé aux pieds, — peut-être en métal précieux, — qui aurait été un insigne de dignité. Mais cette hypothèse est en soi peu vraisemblable, et de plus en pareil cas la forme du singulier dans la première copie serait incompréhensible. Le mieux serait sans doute d'admettre que le mot *Kibla*, ici comme ailleurs en général, signifie entraves, et que l'expression entière revient peut-être à désigner par euphémisme l'exécution d'un prisonnier.

Le contrat de mariage contient une liste des objets que l'époux, Ashor, a donnée à Mibtahja en cadeaux de noces (donum matutinum); cette liste est en général très claire. A l'expression צבע יריו, qui signifie sans aucun doute „colorié des deux côtés“, il faut peut-être comparer l'expression arabe „*ala nîraini*“ qui se dit d'étoffes présentant des dessins sur les deux faces. — Le mot נשחט (l. 10), inconnu par ailleurs, désigne vraisemblablement le contraire de la mention „neuf“ jointe aux autres pièces de vêtement de l'inventaire; et c'est pourquoi il peut être à propos de rappeler que ce verbe en assyrien signifie „dépouiller“; nous comprenons donc: „qui a servi, usagé“. Mais à en juger par sa forme, le mot paraît provenir du chananéen.

Beaucoup plus difficile est l'inventaire des objets que l'époux a reçus (l. 15 et suiv.). Cependant on n'est guère fondé à rejeter les significations que, pour plusieurs de ces objets, le vocabulaire araméen nous permet de déduire, surtout lorsque ces interprétations sont appuyées par une liste d'objets divers que nous trouvons sur un des papyrus grecs découverts par M. Rubensohn<sup>1</sup>. Ainsi כפן doit être tout simplement le pluriel de l'araméen *kappa* ou *kafta*, „écuelle“, ou peut-être plutôt „cuiller à pot“ (comp. *κύαλλον* dans le papyrus grec). — Le mot שני, qui se trouve dans la note

<sup>1</sup> *Rubensohn*, loc. cit., p. 32.

additionnelle, signifie „épée“ en hébreu-araméen, et a pour parallèle dans le papyrus *μαχαρια*. Si le mot מִשָּׁאן, qui est joint au mot précédent, doit être compris comme dérivé de l'assyrien *sènu*, „soulier“, lequel se présente aussi en hébreu et en araméen, on pourrait rappeler l'arabe *na'l*, qui s'emploie aussi pour désigner la bouterolle d'un fourreau<sup>1</sup>. — Au mot פֶּק on peut comparer à la fois l'hébreu בִּקְבֵק ( „bouteille“ ) et פֶּךָ ( „cruche“ ), et se rappeler les alcarazas mentionnées dans le papyrus grec. — Le rapprochement de שׂוּי avec l'araméen *šiwaja* est appuyé par le mot *κλίση* du papyrus grec, et notamment par le lit mentionné dans le contrat de mariage en néo-babylonien ; mais alors nous ne comprenons guère ce que veulent dire les quatre pierres qui s'y trouvent<sup>2</sup>.

Les papyrus découverts ont au point de vue linguistique un grand intérêt, en ce sens qu'ils nous fournissent les parallèles les plus parfaits avec l'araméen biblique des livres d'Esdras et de Daniel. Ils représentent tous un stade de développement un peu plus ancien, mais ils se trouvent dans la même période de transition que ces monuments bibliques. Il est par suite intéressant de rencontrer de temps à autre dans nos papyrus des formes plus récentes côte à côte avec des formes plus anciennes. Les démonstratifs, qui ont un *d* dans l'araméen biblique, conservent généralement ici le *z*, mais nous trouvons exceptionnellement דִּיל (E 7, 11. 16) et דִּכּוּ, דִּכּוּ (F 6. 9). On écrit דִּרְבָּ, דִּרְבָּ, דִּרְעָ, דִּרְבָּ, mais דִּרְבָּ, דִּרְבָּ, דִּרְבָּ. A l'arabe *t* correspond toujours un *t*, tandis que le *d* arabe est très irrégulièrement rendu tantôt par *ע* et

<sup>1</sup> M. PEISER (Orient. Literaturzeitung 1907, p. 627) a, comme je m'en suis aperçu plus tard, songé aussi à *sènu*, mais sa traduction par „pointe de soulier“ est bien invraisemblable.

<sup>2</sup> Keilinschriftl. Bibl. p. 252 et suiv. — M. Peiser traduit: „un lit où il y a du papyrus“, et il en sépare ce qui suit. Mais le parallélisme nous indique que *zi* doit désigner la matière — En G. 31, il faut conjecturer יַעֲבֹר plutôt que יַעֲבֹר.

tantôt par  $\rho$ . L'afformatif de la 2<sup>e</sup> pers. plur. masc. du parfait est écrit deux fois *tm* en H 8, mais dans un autre passage (J 9), il est écrit *tn*, forme plus récente que l'on retrouve aussi dans l'araméen biblique (Esdras IV, 17). Par contre les suffixes pluriels des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> pers. plur. n'ont que la forme ancienne avec *m*, tandis que l'araméen biblique présente aussi des formes avec *n*. Pour certaines formes on peut se demander si l'orthographe prouve bien que la voyelle en position finale était déjà tombée dans la prononciation. Il en est ainsi pour le suffixe *k* à la 2<sup>e</sup> pers. masc. et pour l'afformatif verbal *t* à la même personne. Dans l'araméen biblique les massorètes lisent toujours *k* sans voyelle; de même les voyelles manquent après le *t*, mais à côté de cela se présentent des formes écrites avec  $\text{הה}$  ou  $\text{הא}$ , là où les massorètes lisent *tâ*. A la 1<sup>e</sup> pers. plur. l'afformatif et le suffixe s'écrivent en araméen biblique toujours avec un alef et se lisent *nâ*; dans les documents d'Éléphantine ils s'écrivent avec un *n* seul, sauf à un endroit de la supplique (B 14), où nous trouvons l'orthographe araméenne biblique, laquelle suppose la prononciation *nâ*. La langue devait se trouver sur ces points dans un état transitoire où la voyelle en position finale commençait à s'amuir.

Une particularité d'orthographe est très instructive, parce qu'elle contribue à débrouiller le désordre qui règne dans l'araméen biblique: c'est la représentation de l'â en position finale tantôt par *h* et tantôt par *alef*. En effet nos documents observent ici un principe déterminé, qui appartient peut-être à l'orthographe officiellement adoptée pendant cette période. A très peu d'exceptions près, on écrit avec un *h* les terminaisons féminines en *â*, et avec un *alef* la terminaison déterminative homophone. Pour la terminaison féminine, nous ne rencontrons l'alef qu'une seule fois, dans l'étrange *berâti* (écrit  $\text{בראלי}$ ), en F 9. En ce qui concerne le déterminatif, l'*h* se trouve seulement dans  $\text{אלההה}$ , „la déesse“ (F 5) et dans  $\text{בומאה}$ ,

„le serment“ (B 6. F. 4. 6. 9)<sup>1</sup>, cas où l'irrégularité s'explique du reste par l'alef précédent. L'*â* en position finale dans les infinitifs, — en dehors de la 1<sup>ère</sup> conjugaison, — s'écrit aussi avec un *h* comme la forme féminine<sup>2</sup>, à l'exception de השקיא (Papyrus de Strasbourg B 2), où le scribe a dû être influencé par la fréquence de la terminaison du pluriel déterminé. Dans tous les cas autres que les deux cas signalés ici, l'*â* en position finale est figuré avec un *h*; exemples: אנהנה, אנה, זנה, זמה etc. . . ., — excepté seulement dans עלא („en haut“) qui s'écrit, comme en araméen biblique, avec un alef, plus l'unique exemple, mentionné plus haut, de *na* au lieu de l'*n* ordinaire.

Le principe de cette règle orthographique n'est pas difficile à découvrir. La représentation primitive est *h*, qui par suite se maintient. Mais il y avait un intérêt pratique à pouvoir distinguer dans l'écriture entre la terminaison du féminin et le déterminatif, et c'est pourquoi l'on a eu recours à cette différenciation. Si celle-ci a porté sur le déterminatif, c'est sans aucun doute parce que la désignation de cette terminaison par un *h* comportait en elle une ambiguïté: dans beaucoup de cas on pouvait interpréter cet *h* aussi bien comme la désignation du suffixe. On utilisa donc ici l'alef, lequel à mesure que l'alef consonantique s'amuïssait dans la prononciation, en était venu à représenter un *â* en position finale. Plus tard cette graphie, comme on le sait, a continué à prendre de l'extension en araméen et à occuper de plus en plus les positions de l'*h*.

Si l'on considère maintenant de plus près les parties araméennes de l'Ancien Testament, on reconnaîtra à des signes

<sup>1</sup> M. Cowley (loc. cit. p. 16) considère, certainement à tort, ce mot comme un féminin; c'est sans aucun doute le déterminatif de מומא, F 5, passage où le dernier *h* dans *meta'* doit être tout simplement une mauvaise graphie. — En G. 20 nous avons *klh* avec suffixe, à la manière syriaque.

<sup>2</sup> De même en C. 6 il faut certainement lire l'infinitif *Pa'al* et non *Pé'al* comme le fait M. Staerck.

incontestables qu'une différenciation analogue a été autrefois la règle également en Palestine. Ici aussi, dans la grande majorité des cas le déterminatif s'écrit avec l'alef et la terminaison féminine avec l'*h*; mais le principe n'est pas appliqué avec régularité, et il faut ajouter à cela que les manuscrits présentent très souvent des variantes précisément sur ce point. Par exemple, au chap. II du Livre de Daniel le déterminatif est écrit avec l'alef dans 121 cas et avec l'*h* dans 7 cas seulement (dont 2 comportent des variantes), et inversement la terminaison féminine est écrite 20 fois avec *h* et 4 fois seulement avec *alef*; ou bien encore, aux chap. IV et V du Livre d'Esdras le déterminatif est écrit 71 fois avec *alef* et 10 fois seulement avec *h*, tandis que la terminaison féminine présente 10 fois l'*h* (dont 3 fois avec variantes) et 4 fois l'*alef*<sup>1</sup>. Voilà des cas où nous constatons facilement l'observation de la règle orthographique appliquée dans les documents d'Éléphantine. Mais on se rendra compte de l'absence de principes avec laquelle ont été traités les textes araméens bibliques en notant par exemple que dans le Livre d'Esdras le mot כספא („argent“) est toujours écrit avec alef et דהבה („or“) avec *h* quoique tous deux aient le déterminatif, ou que נהרה s'écrit 11 fois avec *h* et apparaît brusquement une fois avec alef (IV, 16), ou encore que dans le Livre de Daniel (II, 11) מלכא est écrit dans la même strophe avec *h* et avec alef, etc. etc. . . . Quelle part de ces irrégularités doit être mise au compte de l'auteur et quelle part au compte du scribe, c'est ce qu'il est naturellement impossible de déterminer avec certitude. Mais ce qui est hors de doute, c'est que ce désordre a pour causes d'une part la désignation ordinaire de l'*â* final en hébreu par *h* et d'autre part la tendance toujours croissante de l'araméen à laisser l'alef supplanter l'*h*.

<sup>1</sup> Dans cette statistique nous n'avons tenu compte que des formes déterminatives du singulier, et non du pluriel, lequel s'écrit toujours avec *alef* comme dans les documents d'Égypte, et évidemment pour les mêmes raisons, à savoir pour éviter la ressemblance avec les formes suffixales.

De même les documents d'Éléphantine sont soumis à un principe clair en ce qui concerne l'emploi de l'*h* et de l'alef dans les formes où le troisième radical est représenté par une voyelle en position finale. En effet les racines dont le troisième radical est un alef primitif continuent à s'écrire avec cette lettre, tandis que les racines dites *tertiaie Jod* s'écrivent avec *h*; les premières conservent en outre leur alef pendant la flexion<sup>1</sup>, tandis que les dernières prennent un *j* devant les afformatifs consonantiques. En revanche dans l'araméen biblique cette distinction est très effacée, et l'alef s'y est largement substitué à l'*h*, surtout dans le Livre d'Esdras, mais aussi dans le Livre de Daniel où par exemple nous trouvons au chap. II dix-neuf formes avec alef (dont une comportant des variantes) et 13 avec *h* (dont deux comportent des variantes). Inversement les véritables racines *tertiaie alef* se sont assimilées dans la flexion à celles en *jod*, et il s'ensuit que l'*a* final dans מַטָּא (qui est un véritable *tertiaie Alef*) est deux ou trois fois écrit *h* incorrectement (Daniel VII, 13. 22).

Parmi les autres particularités linguistiques il convient de signaler la forme féminine de אַחְרַן („un autre“). Cette forme est אַחְרַי en araméen biblique, אַחְרַי ou אַחְרַי en araméen juif<sup>2</sup>. Or dans les documents d'Égypte<sup>3</sup> nous la trouvons écrite avec *h* au lieu de *j* comme dernière lettre. Ceci nous reporte à un *e* (*ai*) final qui correspond par conséquent à la forme arabe *uchra* (avec *j*), et l'on voit par là que M. Brockelmann<sup>4</sup> avait raison d'expliquer le syriaque *hrêta* comme provenant de *ohrê* plus une désinence féminine secondaire. Une autre question, c'est de savoir si M. Barth<sup>5</sup> est autorisé à expliquer

<sup>1</sup> La seule exception est כְּלִיתָהּ (A. 7. 13).

<sup>2</sup> DALMAN, *Aramäische Grammatik*<sup>2</sup>, p. 124.

<sup>3</sup> Répertoire d'épigr. sémit. n° 246, 3. 4, et sans doute aussi dans le papyrus d'Assouan G. 32.

<sup>4</sup> *Syrische Gramm.*<sup>2</sup> § 115. Par contre Nöldeke (*Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft*, p. 51, n. 4) voit dans la forme syriaque une transformation secondaire sous l'influence du masculin *hrên*.

<sup>5</sup> *Nominalbildung*, p. 320.

l'î final de l'araméen biblique et juif par une transformation régulière de ce *ê*. On peut y voir aussi bien une formation analogique d'après la terminaison féminine ordinaire *îtâ, ît*.

Pour ce qui est des faits de syntaxe, je terminerai en attirant l'attention sur une construction particulière qui se présente quelquefois et qui consiste à placer l'objet devant l'infinitif avec *h* qui le gouverne; exemples: C 6 et supplique I, 23. Or le même ordre de mots est volontiers employé dans l'araméen biblique à côté de la construction la plus naturelle. Exemples: Daniel II, 10. 16. 18. IV, 15. V, 8. VI, 5, 16. Esdras IV, 14. 22. V, 3. 13. Le fait est d'autant plus à remarquer qu'on retrouve aussi parfois le même ordre de mots en hébreu dans des écrits de date plus récente; ainsi dans Isaïe XLIX, 6 *ונצירי ישראל לחשיב*, d'après quoi il serait peut-être préférable dans V. 5 de lire *לו לאסף*, au lieu de la leçon traditionnelle, et certainement fautive, *לא יאסף*. On trouvera d'autres exemples dans le Lévitique XIX, 9. XXI, 21, et dans Esther II, 19. VIII. 12.