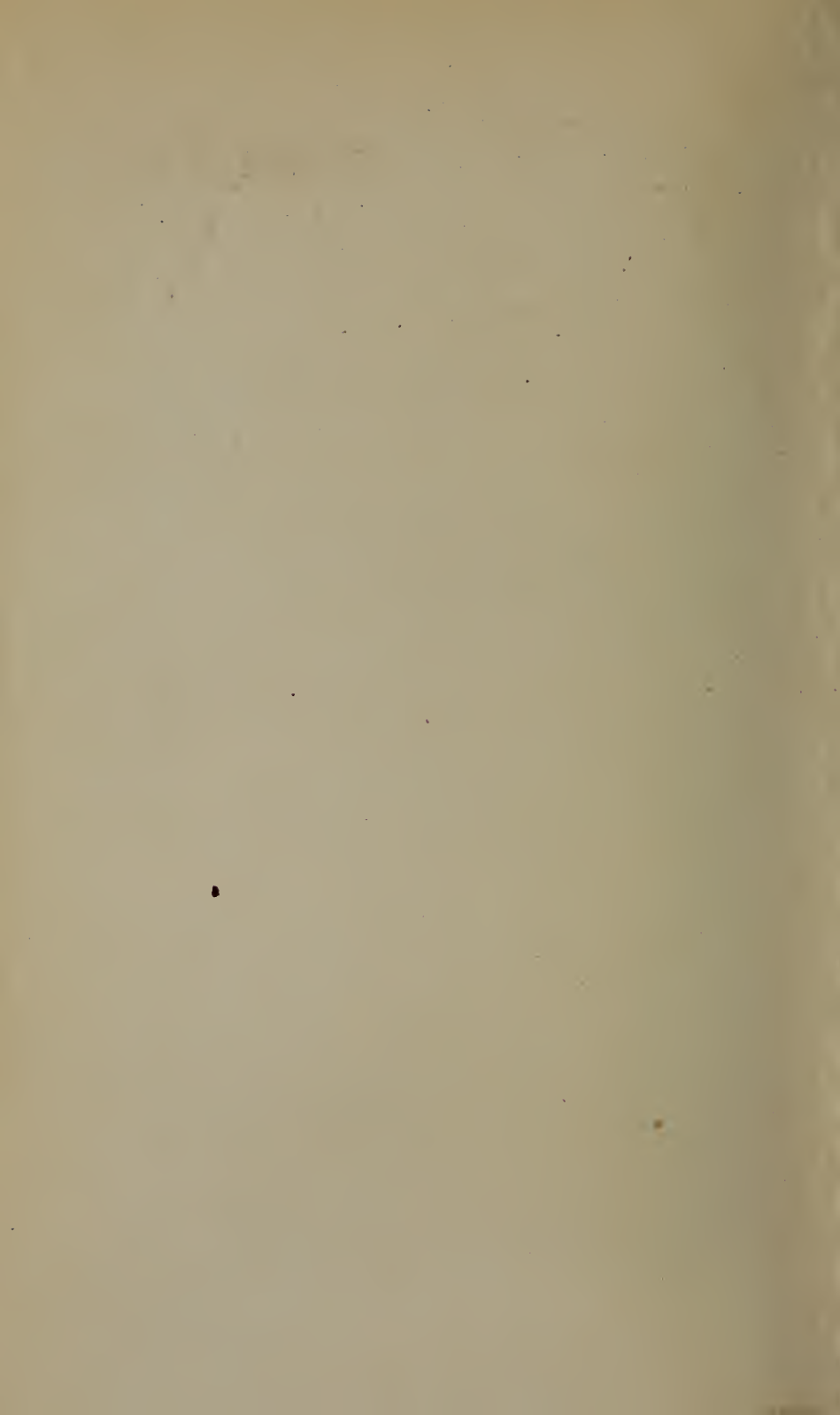




3 1761 09702782 5

UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY





Digitized by the Internet Archive  
in 2014

<https://archive.org/details/labible04reus>





*Bible. French*  
" "

# LA BIBLE

---

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

---

*Vol. 4*

( ANCIEN TESTAMENT — TROISIÈME PARTIE )

L'HISTOIRE SAINTE ET LA LOI

(PENTATEUQUE ET JOSUÉ)

I

---

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, successeur

33, RUE DE SEINE, 33

1879

Tous droits réservés

Bible  
French  
R

Bible. French  
" La Bible ...

# L'HISTOIRE SAINTE ET LA LOI

(PENTATEUQUE ET JOSUÉ)

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

TOME PREMIER



PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, successeur

33, RUE DE SEINE, 33

1879

Tous droits réservés

22640



# L'HISTOIRE SAINTE ET LA LOI

(PENTATEUQUE ET JOSUÉ)



## INTRODUCTION

---

En abordant l'étude des livres mosaïques, nous devons avant tout expliquer et justifier le titre que nous donnons à cette partie de notre ouvrage. Au point de vue de l'église chrétienne, l'*Histoire sainte*, c'est l'ensemble des faits compris dans les récits bibliques, depuis la création du monde jusqu'à la fin du siècle des Apôtres, et si nous nous étions proposé d'écrire un livre de théologie, nous nous garderions bien de donner à un terme aussi généralement usité une signification différente de celle qui est familière à tout le monde. Mais nous écrivons une histoire de la littérature hébraïque et apostolique, et dans chacune des deux parties dont se compose notre travail nous tenons à nous mettre au point de vue des temps et des générations qui ont produit les documents dont nous avons à nous occuper successivement. Or, pour la Synagogue, la notion de l'histoire sainte s'applique à une série de faits beaucoup plus restreinte que celle qui intéresse l'église chrétienne. Elle n'embrasse pas même, tant s'en faut, la totalité des événements racontés dans les livres de l'ancienne alliance. Cette notion a été assez lente à se former et, à vrai dire, elle n'est entrée dans la conscience religieuse du peuple israélite qu'à une époque comparativement récente. Les premières traces s'en trouvent dans les anciens monuments de la littérature hébraïque, c'est à dire dans les écrits des prophètes du huitième siècle, qui

n'évoquent que très-rarement les souvenirs des hauts faits de l'âge héroïque de leur nation, mais qui reviennent plus fréquemment aux traditions relatives à la servitude d'Égypte et aux patriarches. Cependant ce ne fut que bien plus tard, après qu'on eut institué les lectures publiques et régulières de la *Loi*, que le peuple se familiarisa de plus en plus avec ces antiques traditions et les prescriptions morales et rituelles qui s'y rattachaient. Elles formaient le cadre de l'enseignement officiel, du seul qui fût accessible aux masses jusqu'au siècle des Ptolémées et des Séleucides. Or, on sait que, dans le commencement et pendant bien longtemps, ces lectures ne comprenaient que les livres qui racontent l'histoire de l'âge primordial, de Moïse, de l'émigration et des débuts de la conquête de Canaan, jusqu'à la mort du prophète législateur. Nous avons sous les yeux la preuve irrécusable de ce fait, non seulement dans les affirmations des docteurs tal-mudiques, mais encore dans plusieurs textes de l'Ancien Testament même, notamment dans certains psaumes des plus récents, dont les auteurs s'appliquent à condenser dans quelques strophes la substance de ces récits (Ps. CV ; CXXXVI ; LXXVIII ; CVI ; CXXXV ; comp. Néh. IX). S'ils dépassent ce cercle, ce n'est que par quelques allusions générales, sans noms et sans couleur. L'histoire merveilleuse des origines de la nation, élue d'avance dans la personne des patriarches, devint ainsi la nourriture presque quotidienne de tous les Israélites, et nous serons bien autorisé, soit par la nature même des faits qu'elle comprend, soit par le respect tout exceptionnel dont on honorait le volume qui les attestait, à donner aux récits contenus dans celui-ci le nom de l'Histoire sainte. Jamais les destinées ultérieures de la nation, la période des Juges, des Rois et des Prophètes, n'ont fixé au même degré l'attention du public non lettré. Lorsque bien plus tard on commença à en faire également usage dans le culte par le moyen de la lecture sabbatique, ce ne fut que dans une mesure restreinte, et d'après un choix de péricopes détachées. Ce seul fait suffit pour prouver qu'on n'accordait pas au recueil complémentaire, aux livres dits prophétiques, une importance égale à celle qu'on attribuait à la partie principale, c'est à dire au Code, et à l'histoire qui lui servait de cadre.

Ceci nous suggère une autre observation encore, qu'il ne sera pas hors de propos de faire avant d'aborder les textes mêmes. C'est que les deux éléments dont nous venons de parler, la narra-

tion et la législation, s'y trouvent combinés, enchevêtrés même l'un dans l'autre, de manière à ne pouvoir guère être séparés. On peut affirmer, sans craindre de se tromper, que c'est avant tout cette étroite liaison des idées et des principes avec les faits concrets, qui a si profondément gravé dans l'esprit des Juifs la connaissance de la loi, et qui a si puissamment aidé à faire naître et à consolider en eux l'attachement à cette loi, cette admirable fidélité aux croyances et aux coutumes de leurs pères, dont aujourd'hui encore ce peuple se fait gloire. L'histoire de l'église chrétienne nous révèle un fait analogue. Les principes de l'Évangile ont tiré une grande partie de leur force d'expansion du cadre historique dans lequel ils ont pu être présentés aux masses. Les autres textes du Nouveau Testament, qui ont servi de préférence à alimenter les discussions théologiques, n'ont jamais été bien populaires. Et par ce même motif l'instruction religieuse et morale de la jeunesse commence toujours encore par l'histoire biblique, relativement à laquelle il serait seulement à désirer que les sujets fussent choisis avec quelque discernement, et qu'on ne s'obstinât point à attribuer une égale valeur à tous les textes. Mais si, au point de vue pratique, cette liaison, dans les livres qui vont nous occuper, de l'élément historique et de l'élément légal, a été un grand avantage pour la Synagogue, en revanche elle crée des difficultés non moins grandes à l'étude littéraire de ces livres ; elle a été, et elle est encore, le principal obstacle qui arrête ou fourvoie la critique quand elle veut se rendre compte de l'origine et de la composition de ce document qui n'a pas son pareil dans toute l'antiquité.

## I.

Jetons maintenant un coup d'œil sur cet ouvrage tel qu'il nous est parvenu. Dans toutes les Bibles, anciennes et modernes, il occupe la première place, moins peut-être à cause de son importance, que par la raison qu'il a été le premier qui fût consacré à un usage public et officiel, et qu'il a ainsi formé le noyau de tout ce qui, tant dans la Synagogue que dans l'Église, a été successivement compris sous le titre de l'Écriture sainte. Cette circonstance a contribué, plus qu'on ne le croit communément, à faire prévaloir l'opinion traditionnelle que c'est aussi la partie la plus ancienne de tout le recueil sacré.

Mais sur le seuil même de notre étude nous avons à faire une remarque critique d'une grande portée, et qui sera sans doute nouvelle pour la majorité de nos lecteurs. L'ouvrage auquel nous donnons le titre de l'Histoire sainte et de la Loi, se compose, d'après la division usuelle, de six livres, savoir des cinq dits de *Moïse* et de celui dit de *Josué*. Ce dernier se trouvait, à une certaine époque, étroitement lié aux autres parties, et n'en a été séparé que lors du dernier des remaniements que ces textes ont subis. Notre introduction prouvera de la manière la plus irréfragable que cette division tout arbitraire a été la source principale des préjugés répandus au sujet de cette grande composition, et si profondément enracinés, qu'aujourd'hui encore, du moins en France et en Angleterre, on ne rencontre que des incrédules quand on soutient la thèse contraire.

Dans le texte hébreu, il n'y a que le livre de *Josué* qui porte en tête le nom de son héros, et il est hors de doute que ce nom s'y trouve en vue de son contenu, et pas le moins du monde pour exprimer l'idée que le conquérant du pays de Canaan en aurait été l'auteur. Cette idée, qui pourtant a trouvé ses champions, tout absurde qu'elle est, ne se fonde sur aucun argument tant soit peu plausible. Elle est même directement contredite et écartée par tout ce que nous savons de plus positif sur les premiers siècles de l'histoire des Israélites. Parmi les livres historiques de l'Ancien Testament, il n'y en a pas un seul qui nous fasse connaître le nom de son rédacteur. Tous, au contraire, *Juges*, *Samuel*, *Rois*, *Esdras*, *Néhémie*, ont reçu pour titres les noms des personnages qui y figurent au premier rang.

Il en sera de même des cinq premiers livres qui, dans les Bibles allemandes, et dans quelques autres, portent le nom de Moïse. Ce nom ne se lit, en tête des textes, ni dans l'original hébreu, ni dans les versions officielles de l'église grecque et de l'église latine, ni dans les Bibles françaises. Le titre collectif que leur ont donné les docteurs juifs c'est la *Tôrah*, c'est à dire la Loi<sup>1</sup>, celle-ci étant considérée comme l'élément le plus important de l'ouvrage, et les faits historiques, qui s'y trouvent joints, se rapportant soit à la promulgation de cette loi, soit aux révélations antérieures qui sont censées l'avoir préparée. Les Grecs inventèrent le titre du *Pentateuque*, c'est à dire de l'ouvrage en cinq volumes, terme de nos jours généralement usité dans le langage des écoles, bien que les résultats de la critique dussent faire adopter de préférence celui d'Hexateuque, à l'effet de constater, par l'emploi de ce nom même, le rapport intime qui relie entre elles les *six* parties de l'ouvrage<sup>2</sup>.

La division en cinq livres est d'ailleurs fort ancienne, à ce qu'il paraît. A la vérité, le premier auteur qui en fasse une mention expresse, Origène, appartient au troisième siècle de notre ère; mais l'usage et le travail littéraire que celui-ci présuppose, peuvent remonter bien plus haut, quoique nous ne sachions rien de précis sur leur origine. Nous verrons plus tard jusqu'à quel point cette division peut se justifier. Bornons-nous ici à dire que les Rabbins, pour distinguer les cinq livres, les désignaient tout simplement par l'un des premiers mots de chacun d'eux, comme on le voit encore dans les éditions imprimées. Ainsi le premier livre est intitulé *Berès'it* (au commencement), le second *Elleh s'emôt* (voici les noms), le troisième *Wayigrâ* (il appela), le quatrième *Bemidbar* (dans le désert), le cinquième *Elleh haddebarim* (voici les discours)<sup>3</sup>. Cette méthode, qui nous paraît assez peu rationnelle, a aussi été appliquée aux livres des Proverbes et des Lamentations, ainsi qu'aux cinquante-quatre sections de la Loi. Elle se retrouve dans le Qorân et ailleurs.

<sup>1</sup> Voyez cependant plus bas (§ XV) une interprétation plus exacte du mot hébreu.

<sup>2</sup> Ce terme d'Hexateuque n'ayant pas encore obtenu de bourgeoisie en France, nous continuerons à parler du *Pentateuque*, mais nous devons avertir les lecteurs que nous y comprenons le livre dit de Josué. Voyez d'ailleurs sur ces noms et d'autres semblables, l'Introduction aux Livres historiques, p. 89.

<sup>3</sup> On dit aussi plus simplement *Semôt* et *Debarim*.

Les traducteurs grecs ont été mieux avisés. Ils ont choisi les titres à donner à ces cinq livres d'après leur contenu. Aussi leur choix s'est-il si bien recommandé aux savants, que les Latins, et après eux les Français et d'autres peuples, l'ont adopté à leur tour, sans presque rien changer aux termes grecs employés en premier lieu. En Allemagne même, l'emploi de la désignation vulgaire, mentionnée plus haut, est de plus en plus abandonnée, du moins dans les ouvrages scientifiques. On dit donc aujourd'hui la *Genèse* (le livre des origines), l'*Exode* (le livre de l'émigration), le *Lévitique* (le livre des prêtres et des rites), les *Nombres* (le livre des recensements), et le *Deutéronome* (la seconde loi). Il est vrai que ces titres n'épuisent pas toujours le contenu de chaque partie; il y en a même qui ne s'appliquent guère qu'à une portion minime du texte. C'est le cas du quatrième. Et le dernier est devenu la source d'une erreur qui a dérouter la critique jusqu'à nos jours. Cependant, en thèse générale, il n'y a pas de motif sérieux pour les remplacer par d'autres plus commodes, mais peut-être difficiles à trouver. Encore moins peut-on songer à supprimer la division elle-même, malgré son manque de justesse et sa base très-peu solide.

La *Genèse* se divise en deux parties inégales. Les chapitres I à XI parlent des origines de l'humanité et recueillent une série de traditions ou de mythes relatifs aux premiers âges du monde. Une partie des faits consignés dans ces chapitres sont racontés avec des détails qui trahissent l'intérêt qui s'y attachait, soit pour les premiers narrateurs eux-mêmes, soit pour le rédacteur qui nous les a conservés. D'autres ne sont effleurés qu'en passant et se présentent plutôt comme des fragments plus ou moins décolorés d'une mythologie autrefois bien plus riche. Les chapitres XII à L comprennent l'histoire des patriarches ou premiers pères du peuple israélite, Abraham, Isaac, Jacob et Joseph, qui sont censés avoir vécu quelques siècles avant l'époque où commence l'histoire des Israélites elle-même. C'est la partie la plus pittoresque de tout l'ouvrage. Elle nous intéresse autant par la peinture naïve des mœurs antiques et par l'esprit religieux qui s'y révèle, que par les fréquentes occasions qu'elle offre à l'historien d'exercer sa sagacité, en recherchant, sous l'enveloppe gracieuse d'une narration généralement idyllique, les débris de la tradition nationale et les importantes notions d'ethnographie, lesquelles, en fin de compte, en sont en grande partie la substance essentielle.



Ce premier livre se sépare nettement des quatre autres, en ce que le fil du récit se rompt à la mort du dernier des quatre patriarches qui figuraient sur le premier plan dans la narration précédente. Celle-ci est reprise à l'époque de l'émigration d'Égypte, où les Israélites apparaissent déjà comme un peuple nombreux et où les quelques individus dont nous entretenait la Genèse sont devenus des millions. Nous n'apprenons rien, absolument rien, sur ce qui a pu se passer pendant la période intermédiaire, que les textes semblent restreindre à la durée de quatre ou cinq générations.

Les trois livres suivants, *Exode*, *Lévitique* et *Nombres*, s'occupent exclusivement de cette émigration et des faits qui l'ont préparée ou suivie de près. Tout le monde sait qu'il s'agit là de Moïse et du séjour des Israélites dans les steppes ou montagnes de l'Arabie Pétrée, jusqu'à leur arrivée sur les bords du Jourdain. C'est dans cette partie que se logent aussi les lois censées promulguées à cette époque. Ces lois sont en partie intercalées dans la narration, en partie elles forment des séries plus ou moins longues de statuts. Tantôt elles se groupent en petits codes relatifs à certaines matières particulières, tantôt elles restent isolées et comme noyées dans l'histoire, ou du moins elles se suivent et se combinent sans aucun ordre systématique.

Comme nous aurons à revenir à tous ces éléments pour les examiner à fond, nous nous bornerons ici à une seule observation préliminaire. Les quinze premiers chapitres de l'Exode racontent d'abord succinctement les vexations endurées par les Israélites en Égypte, puis la vocation de Moïse et les efforts faits par ce prophète à l'effet d'obtenir pour son peuple la permission de quitter le pays de sa servitude, enfin l'émigration elle-même. Les récits compris entre le seizième chapitre du second livre et le quatorzième chapitre du quatrième, ainsi que la législation qui y est rattachée, ont pour théâtre les environs du mont Sinaï et sont rapportés aux deux premières années de la migration. Avec les derniers chapitres du quatrième livre et tout le cinquième, nous nous trouvons sur les bords du Jourdain et dans la quarantième année du séjour dans le désert, de sorte qu'il y a là une lacune de trente-sept ans sur lesquels le texte glisse sans s'y arrêter.

Le cinquième livre ne porte pas tout à fait sans raison le nom de *Deutéronome*, ou de seconde loi, bien qu'à certains égards la critique doive faire ses réserves à ce sujet. En effet, après avoir

débuté par un discours de Moïse, rappelant aux Israélites leurs destinées et expériences récentes, il contient une espèce de code particulier, suffisamment arrondi et presque systématique, et qui, tout en touchant en partie aux matières déjà traitées dans les livres précédents, offre un caractère assez différent, tant pour la forme que pour le fond. La narration est reprise tout à la fin de ce volume et se termine à la mort de Moïse.

Le sixième livre, dit de *Josué*, raconte les incidents de la conquête, et constate la soumission entière du pays et la paisible répartition du territoire entre les tribus israélites. Il est surtout riche en détails géographiques, lesquels, dans une certaine mesure, tiennent plutôt de la théorie que de l'histoire, comme c'est aussi le cas, et dans une proportion bien autrement grande, de maint élément de l'ouvrage entier. Celui-ci s'arrête à la mort du chef auquel la postérité attribuait la gloire d'avoir heureusement accompli la tâche d'établir la nation dans sa nouvelle patrie. Arrivé au terme de sa carrière, il prend congé des siens par une allocution qui sert en quelque sorte de corollaire à toute cette grande composition et qui en résume l'esprit.

## II.

Nous n'avons guère besoin d'insister sur la haute importance de cet ouvrage. Sans doute, à certains égards, on peut lui en préférer d'autres, parmi ceux qui sont compris dans le recueil de l'Ancien Testament. A notre gré, les écrits des prophètes, pour la plupart du moins, lui sont supérieurs, tant par l'élévation des idées religieuses, si indépendantes encore des formes du culte, qu'en vue du caractère de leurs auteurs, dont l'attitude, en face des immenses difficultés qui entravaient leur action et paralysaient leurs efforts, commande notre respect et notre admiration. Le Pentateuque a bien conservé un certain nombre d'intéressants fragments de l'antique poésie hébraïque, mais les plus sublimes accents de cette poésie se trouvent ailleurs. Le sentiment chrétien a toujours sympathisé davantage avec le Psautier. Malgré cela, il est positif que les livres dits mosaïques, avec la continuation que nous y rattachons, occupent le premier rang dans ce qui nous est resté de monuments littéraires du peuple israélite, dès qu'on prend en considération leur influence sur son développement

dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne, sur le caractère national tel qu'il s'est formé à cette époque et tel qu'il est resté jusqu'à nos jours, nous ajouterons même, jusqu'à un certain point sur les conceptions historiques et religieuses acceptées dans le sein de l'église chrétienne. Il est positif que depuis vingt-deux siècles l'histoire des Juifs est enseignée dans toutes nos écoles d'après la forme consacrée par ces livres; les idées les plus généralement adoptées sur celle de l'humanité primitive sont dérivées des textes de la Genèse; et il n'y a pas jusqu'à la théologie elle-même, surtout celle du protestantisme, dans l'une de ses parties les plus fondamentales, qui ne s'édifie sur l'interprétation traditionnelle de l'une de ses premières pages.

On comprend dès lors de quel immense intérêt il est pour la science de savoir au juste quel est cet ouvrage, d'où il vient, qui l'a composé, quelle époque l'a produit, quelles ont été ses destinées, sur quelle base reposent ses récits, quelles ont été les sources de sa législation, en un mot, quelle est la valeur de ses traditions, à la fois respectables et sujettes à caution à cause de leur antiquité même.

L'opinion commune a une réponse toute prête et fort simple à toutes ces questions. C'est le prophète Moïse, par l'organe duquel Dieu a voulu se révéler au peuple élu, qui l'a écrit tel que nous le lisons, vers le quinzième siècle avant Jésus-Christ. Tout en conduisant les Israélites hors de l'Égypte, sur l'ordre et avec l'assistance miraculeuse de Jéhova, et pendant le séjour au désert, il y a raconté sa propre histoire jusqu'au moment où il disparut de la scène, après avoir accompli sa mission et mené les siens aux frontières de la Terre promise. Quant à ce qu'il dit sur les temps antérieurs, il en a eu connaissance soit par une inspiration spéciale, soit par des traditions de famille qui remontent jusqu'au commencement de toutes choses. Après lui, Josué a continué le récit jusqu'au moment où la conquête était achevée et où le peuple de Dieu se trouvait en possession du sol sur lequel devaient se dérouler ses destinées ultérieures. Les lois, qui se trouvent entremêlées avec le récit, sont émanées directement du législateur suprême, et ont été publiées au fur et à mesure qu'elles étaient communiquées à son prophète, de sorte que, loin d'entraver la narration des faits, elles forment une partie intégrante de celle-ci, qui se présente ainsi à nous comme une espèce de journal où se trouvent enregistrés, dans un parfait ordre chro-

nologique, et les incidents de l'expédition et les éléments du code. Ce code, déjà complet et promulgué au terme de la migration, a dû être dès lors la base de la vie civile et religieuse de la nation israélite. Les prophètes des siècles suivants en ont été les orateurs et les interprètes. Ils en appelaient à son autorité et reproduisaient ses principes, au milieu d'une population souvent disposée à en négliger les préceptes, et à en transgresser les commandements les plus fondamentaux. En général, toute la littérature hébraïque que nous possédons suppose l'existence de ce code.

Cette conception, ou plutôt ce système de suppositions toutes gratuites, a défrayé la science historique pendant de longs siècles et, à vrai dire, aujourd'hui encore c'est là l'opinion commune et populaire, partagée par tous les auteurs catholiques et par la grande majorité des théologiens protestants, surtout en France et en Angleterre. Et si en Allemagne, et dans quelques pays voisins, d'autres vues commencent à prévaloir parmi les savants, ce n'est pas depuis bien longtemps qu'elles gagnent du terrain. Encore faut-il dire que la critique n'a pas marché dès l'abord d'un pas assuré, là même où elle s'est mise sérieusement en devoir de contrôler la tradition. Si elle n'a pas eu trop de peine à constater qu'il manque à celle-ci une base solide, et qu'elle se heurte contre des invraisemblances et des contradictions sans nombre, en revanche, malgré les travaux de tout un siècle, elle n'est guère parvenue à mettre à sa place une combinaison qui emportât tous les suffrages. Car il a surgi, dans le cours de ces débats sans cesse renouvelés, sur la composition du Pentateuque, une série de théories qui se sont combattues, amendées, renversées les unes les autres, chacune soulevant un coin du voile qui couvre cette grande énigme de l'antiquité, sans réussir encore à en donner une solution définitive et généralement acceptée.

Mais on aurait tort de se prévaloir de ces longs et infructueux tâtonnements pour contester les droits de la critique. Car à chaque pas que celle-ci faisait en se livrant à ses investigations de plus en plus approfondies, elle reconnaissait avec une évidence croissante que l'ancienne manière de voir était désormais insoutenable. Nous n'hésiterons pas à dire que le parti pris seul, qui, par principe, s'interdit tout examen ou s'aveugle par habitude sur les faits les plus palpables, peut encore s'en tenir à l'opinion traditionnelle ou essayer de la défendre. Cette défense, malheu-

reusement, ne se sert pas toujours d'arguments scientifiques plus ou moins spécieux ; elle opère souvent avec des assertions gratuites cent fois réfutées ou avec des élans de rhétorique qui doivent masquer l'absence des preuves ; quelquefois même avec des grossièretés à l'adresse des adversaires qui, pour toute réponse, se bornent à hausser les épaules, tandis que les amis trouvent que ce moyen de sauver une cause compromise est non seulement concluant, mais spirituel. Sans doute, la critique a fait maint faux pas, et l'on a eu raison de ne pas se hâter de l'en croire sur parole ; mais elle a presque toujours été la première à se corriger, et en tout cas ses erreurs mêmes n'ont jamais prouvé que la tradition seule n'avait pas tort. Il est plaisant de voir préconiser l'argument tiré de la diversité des solutions proposées, par des gens qui s'étonnent que le grand Bossuet ait pu croire avoir ruiné le protestantisme en signalant ses variations.

- Ainsi le dernier mot n'est pas encore dit sur cette grave question, et rien n'est plus éloigné de notre pensée que de croire qu'il le sera dans les pages qu'on va lire. Mais par cette raison même nous ne pouvons nous dispenser, contrairement à la méthode assez généralement observée dans les différentes parties de cet ouvrage, d'entrer dans quelques détails sur les tentatives faites jusqu'ici pour découvrir la véritable nature des livres dits mosaïques et pour leur arracher à eux-mêmes le secret de leur origine. Il n'y a pas à dire, l'histoire des Israélites tout entière, civile, politique, littéraire et religieuse, dépend de la réponse qu'on donnera à la question de savoir si ces livres se placent aux débuts de la nation, comme la base première de sa vie et de son développement social et spirituel, ou s'ils ne sont que le fruit d'un travail séculaire, auquel ont concouru vingt générations et qui n'a été achevé qu'au moment où ce développement s'est arrêté et où la sève productive s'épuisait. Car c'est dans ces termes que le dilemme se pose de nos jours. Il s'est grandement simplifié dans les dernières dizaines d'années, et il n'est plus nécessaire qu'on s'arrête aux différentes combinaisons moins absolues qui ont été proposées à tour de rôle, depuis que les pionniers de la critique ont commencé à défricher le terrain. Cependant il serait injuste d'oublier les peines qu'ils ont consacrées à cette tâche hérissée de difficultés, et l'exposé sommaire des phases que le travail d'analyse a parcourues sera d'autant plus utile qu'il fera ressortir ce fait, que les résultats obtenus ont

été de plus en plus sûrs et positifs et qu'ils constituent, dans leur ensemble, une marche essentiellement progressive.

Commençons par rappeler que les érudits de la Synagogue racontent que par suite des malheurs du temps et de la catastrophe qui engloutit le temple et la dynastie, les livres de la Loi avaient été perdus, comme à une époque antérieure déjà quelque chose de pareil avait eu lieu (2 Rois XXII), quoique dans des circonstances moins terribles et avec de meilleures chances de conservation. Mais ils ajoutent que la perte fut réparée en ce que le savant légiste Esdras, retiré au désert, parvint, sous la direction de l'esprit de Dieu et dans l'espace de quarante jours, à recomposer intégralement ce trésor national. Que ce soit là une pure légende, inacceptable sous la forme sous laquelle elle est ici présentée, personne n'en doute. Mais comme cela n'empêche pas qu'elle puisse contenir un élément de vérité, il sera bon d'en prendre note provisoirement, sauf à y revenir dans l'occasion, s'il y a lieu. Du reste, il va sans dire que les Rabbins n'y ont rien vu qui pût compromettre l'authenticité mosaïque des textes qu'ils nous ont transmis. Nous pouvons constater ici en passant, que même encore S. Jérôme et quelques autres Pères ont accepté cette tradition, et ont fait intervenir Esdras dans le travail définitif sans y voir un danger pour la foi.

Nous pourrions encore mentionner les philosophes juifs hellénistes, qui entrevoyaient, assez obscurément, il est vrai, les difficultés inhérentes à certains récits ou statuts du Pentateuque. Mais loin de s'engager pour cela dans la critique littéraire, ils prirent le parti d'écarter toutes les pierres d'achoppement au moyen d'une exégèse fantaisiste, laquelle réussit, non seulement à faire taire les scrupules, si tant est qu'il y en eût, mais à métamorphoser le code lui-même et son cadre historique en un répertoire de thèses de philosophie qui n'avaient plus rien de commun avec les conceptions de l'antiquité.

La théologie chrétienne naissante, laquelle, sous la direction de l'apôtre Paul, tendait également à s'affranchir du joug de la lettre, entra dans la même voie, et nous avons dans le Nouveau Testament de nombreux exemples de la méthode au moyen de laquelle on arrivait sans trop de peine à substituer aux faits concrets, racontés dans les livres mosaïques, et dont la réalité objective ne faisait point de doute pour le judaïsme traditionnel, des idées abstraites, étrangères à l'horizon de

celui-ci et souvent diamétralement opposées à la pensée des anciens auteurs<sup>1</sup>.

Si, dans le cours des siècles, certaines écoles ou sectes dissidentes, comme les Marcionites, les Manichéens, les Cathares, ont rejeté l'Ancien Testament tout entier, ou du moins sa partie légale, c'était la conséquence de leurs théories dualistes, et la critique littéraire n'y était pour rien.

Luther lui-même ne faisait pas grand cas du Pentateuque, et l'idée que Moïse pourrait bien ne pas en être l'auteur, ne l'effrayait nullement. La théologie protestante ne s'y appuyait qu'autant qu'elle y découvrait des prophéties applicables à l'Évangile, soit dans les promesses faites aux patriarches, soit dans les institutions censées préfigurer le nouvel ordre de choses sous l'enveloppe plus ou moins charnelle des rites. Nul ne songeait à contester à Moïse ses droits d'auteur, ni à distinguer, dans les textes qui portent son nom, des éléments de provenance diverse. Nous n'excepterons ici que le seul Carlstadt, dont les vues sur l'histoire et la valeur du canon officiel étaient en général bien plus avancées que celles de ses contemporains et des théologiens protestants des deux siècles suivants.

Les choses en restèrent là jusque vers le dernier quart du siècle passé. Tout au plus pourrait-on citer quelques noms propres de savants, la plupart étrangers à la sphère théologique, qui hasarderent des conjectures novatrices au sujet de l'origine de la Torah. Tels furent le célèbre exégète juif de Tolède, Aben-Esra (12<sup>e</sup> siècle), qui exprima timidement ses doutes à l'égard de la rédaction mosaïque du code dans sa forme actuelle ; le Belge André Maes (Masius), qui, dans son commentaire sur Josué (1574), rappela, en la rendant plus rationnelle, la notice du Talmud sur la part qui en revenait à Esdras ; le Français Isaac Peyrère, l'auteur de la fameuse théorie des Préadamites (1655), qui, tout en admettant que Moïse ait écrit l'histoire des patriarches et la sienne propre, pense que cet ouvrage original a été perdu après avoir servi, postérieurement au règne de David, à la composition de celui que nous possédons encore ; l'Anglais Thomas Hobbes, qui, dans son *Léviathan* (1670), émet l'opinion qu'il n'y a dans le Pentateuque, en fait de textes authentiques de Moïse, que les

<sup>1</sup> Citons seulement 1 Cor. IX, 9 ; X, 1 suiv. Rom. IV. Gal. IV, 22 suiv., etc. ; comp. Jean XIX, 36. Hébr. VII, 1 suiv.

chapitres XI à XXVII du Deutéronome ; l'illustre philosophe Baruch Spinoza, qui, dans son *Traité théologico-politique* (1670), relève une série de passages trahissant une origine plus récente que l'époque mosaïque, et croit aussi que la rédaction de l'ensemble, dans lequel se trouvent sans doute des lois émanant du grand législateur, a été faite successivement et n'a été peut-être achevée que par Esdras. Lui aussi accorde au Deutéronome le privilège de l'antiquité.

Richard Simon, le fondateur de la critique biblique, comprit aussi, moins vaguement déjà, que la tradition ne saurait satisfaire la science. Dans son *Histoire du Vieux Testament* (1678), il distingua l'élément légal du Pentateuque, qu'il attribuait à Moïse, du cadre historique qu'il estimait être une composition plus récente ; mais son hypothèse, d'après laquelle il y aurait eu des écrivains archivistes chargés de la seconde partie de la besogne, ne trouva pas d'approbateurs. Il rencontra un adversaire dans la personne de Jean Le Clerc, qui, dans ses *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1685), revendiqua la gloire de Moïse dépossédé, pour le prêtre qui, d'après 2 Rois XVII, 27 suiv., avait reçu la mission de réorganiser le culte israélite dans l'ancien royaume des dix tribus. Cependant il se rétracta dans son commentaire sur le Pentateuque et revint au système des simples interpolations de l'ouvrage mosaïque, à la base duquel il supposa même des écrits remontant jusqu'aux patriarches.

Mais il est inutile de continuer cette nomenclature. On voit bien que ces premiers essais de critique sont restés à la surface des choses et n'ont pas fait avancer la question. Les doutes qui les provoquaient étaient plutôt instinctifs que basés sur un examen méthodique des textes, et les hypothèses, par lesquelles on tentait de les résoudre, étaient le produit d'un travail beaucoup trop superficiel pour avoir la chance de trancher le nœud gordien. Il n'en est pas moins clair que l'insuffisance des solutions proposées ne prouvait pas que les doutes eux-mêmes n'avaient pas de raison d'être. Encore moins étaient-ils réduits au silence par le dédain ou par les anathèmes avec lesquels on les accueillait. Quoi qu'il en soit, et malgré la liberté que la pensée humaine s'appliqua à conquérir, dès la fin du dix-septième siècle, dans d'autres domaines de la science, il s'écoula encore plus de cent ans avant que le problème, entrevu par les savants que nous venons de nommer, fût sérieusement attaqué. Nous



pouvons même, sans faire tort à personne, et surtout sans que l'histoire de la critique en soit altérée, passer sous silence une série d'auteurs qui, dans le dernier quart du dix-huitième siècle et dans les premières années du nôtre, ont repris la question des origines du Pentateuque<sup>1</sup>. Pour la plupart ils n'ont réussi qu'à augmenter le nombre des systèmes morts-nés dont les défauts se révélaient sans trop de peine, mais qui, par la rapidité même avec laquelle ils se succédaient, démontraient l'impossibilité pour la science de se contenter de l'opinion reçue. Il n'y a pas d'époque de l'histoire israélite, depuis Josué jusqu'à Esdras, à laquelle on n'ait songé à faire hommage de la rédaction définitive du Pentateuque. Quant au fond, toutes les combinaisons possibles ont été proposées tour à tour, les uns ne laissant à Moïse que le Décalogue, les autres lui attribuant la plupart des lois, la majorité étant disposée à ne faire que bien peu de cas de la partie historique, qu'on supposait volontiers être le résidu d'antiques poésies ou de légendes d'une valeur plus ou moins problématique.

Nous ne nous sommes arrêté à ces détails littéraires, qui n'ont fourni à la science actuelle que bien peu de matériaux qu'elle puisse encore aujourd'hui mettre à profit, que pour faire voir à nos lecteurs avec quelle force la nécessité de l'examen s'imposait à un cercle croissant d'érudits, et combien les moyens, avec lesquels on opérerait, étaient encore imparfaits et insuffisants, et les principes de la critique peu sûrs ou nettement formulés.

<sup>1</sup> H. Corrodi, Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion 1783; le même: Beleuchtung des Bibelkanons, 1792; J. Gf. Hasse, Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das Alte Testament, 1785; le même: Entdeckungen in der ältesten Geschichte, 1805; F. C. Fulda, in Paulus Repertorium, III, 1791; VII, 1795; J. C. Nachtigal, Fragmente über die allmähliche Bildung der heiligen Schrift der Israeliten, in Henke's Magazin, II, V, 1794 ss.; C. F. Stæudlin, Geschichte der christl. Sittenlehre, 1799; G. L. Bauer, Einleitung in's Alte Testament, 3. Aufl., 1806; J. G. Herbst (cath.), de Pentateuchi quatuor ll. posteriorum autore et editore, 1817, etc., etc. — Il va sans dire qu'il parut aussi, dans la même période, un grand nombre d'ouvrages apologétiques qui défendaient l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Nous citerons entre autres les ouvrages de J. D. Michaelis; J. F. W. Jerusalem, Briefe über die mos. Schriften, 1783; J. Jahn (cath.), Einl. in's A. T., 1803; Gf. Kelle, Würdigung der mos. Schriften, 1811; C. F. Fritzsche, Prüfung der Gründe, mit welchen die Aechtheit der m. S. bestritten worden ist, 1814; J. Gf. Kanne, Bibl. Untersuchungen, 1819. — La France n'a guère pris part au débat. Nous devons cependant citer C. F. Volney (Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, 1814), lequel, sans connaître les travaux des Allemands, émit une hypothèse basée sur le récit de 2 Rois XXII.

Malgré cela, rien n'est moins motivé que le reproche fait à la critique de cette époque (et qui n'a pas cessé depuis d'être l'argument capital de ses détracteurs), savoir que le doute relatif à l'origine mosaïque du Pentateuque était et est toujours un symptôme manifeste de l'hostilité contre la Parole révélée. Le recours à de pareils arguments ne prouve qu'une chose, c'est que d'autres plus sérieux commencent à faire défaut. Les ennemis de la Bible, de nos jours, se soucient fort médiocrement des questions de critique littéraire. Leur opposition s'adresse au fond des choses, aux principes religieux et moraux déposés dans les textes sacrés. Les théologiens qui s'occupent des recherches sur l'histoire des livres sont convaincus que la valeur ou l'autorité des idées est indépendante des dates et des noms propres avec lesquels on peut ou doit les mettre en rapport. Ils peuvent se réclamer à ce sujet de tous les grands interprètes de la pensée chrétienne qui ont su faire une distinction entre la lettre et l'esprit.

Ceci dit une fois pour toutes, nous allons tâcher de présenter à nos lecteurs le tableau succinct des divers systèmes qui de nos jours ont été tour à tour appliqués à l'examen du Pentateuque, et qui, se corrigeant et se complétant les uns les autres, ont conduit la science au point où elle est arrivée pour le moment.

Vers le commencement du siècle, deux théories principales se disputaient les suffrages du public qui pouvait s'intéresser à ce débat. L'une est désignée habituellement par le nom de l'hypothèse des *documents* (on dirait mieux des sources), l'autre par celui de l'hypothèse des *fragments*.

L'idée de la première avait été émise d'abord, et bien antérieurement, par un Français<sup>1</sup>, qui, se fondant sur l'usage alternatif fait dans la Genèse des deux noms de Dieu, Jéhova et Élohîm, en concluait que Moïse, pour écrire l'histoire des origines du monde et celles des patriarches, n'avait pas eu besoin d'être aidé par une inspiration particulière, ni de recourir à la tradition orale, mais qu'il avait devant lui, outre quelques autres pièces de moindre étendue, deux *mémoires* principaux qu'il aurait simplement transcrits, en forme de colonnes juxtaposées, de manière à

<sup>1</sup> Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Bruxelles 1753. (L'auteur anonyme était le médecin français Astruc.)

laisser en blanc tantôt l'une, tantôt l'autre, selon que l'exigeaient les matériaux qu'il avait ainsi à sa disposition. Dans les copies ultérieures, les textes des diverses colonnes auraient été entremêlés pour ne plus former qu'un récit continu. Cette hypothèse était faite, comme on voit, pour sauvegarder la crédibilité des récits de la Genèse et ne contestait nullement l'authenticité mosaïque de tout le Pentateuque. Cependant elle a été mise à profit par différents savants qui, à l'égard de ce dernier point, se plaçaient en partie sur un autre terrain, en accordant la possibilité ou la probabilité de retouches et d'additions faites à la rédaction originale<sup>1</sup>. Le fond sur lequel elle repose, savoir la distinction entre les éléments jéhovistes et élohistes (en vue de laquelle le nom de son auteur n'a cessé d'être nommé avec honneur dans l'histoire de la critique), est encore aujourd'hui considéré comme l'un des points de départ les plus solidement établis de ce grand et pénible travail. Mais il est facile de s'apercevoir que cette distinction entre les deux sources originales ne s'appliquait directement qu'à la Genèse, qu'on en perdait bientôt les traces dans les autres livres, et que surtout toute la partie législative échappait provisoirement au contrôle de ce critère.

L'autre hypothèse, celle dite des *fragments*<sup>2</sup>, était dès l'abord d'une application plus générale. Elle se fondait sur l'observation que la plus grande partie des textes mosaïques (si l'on excepte le corps principal du Deutéronome) consiste en de petites compositions, à peine reliées entre elles, et souvent tout à fait incohérentes. On citait de préférence les onze premiers chapitres de la Genèse, le 36<sup>e</sup> du même livre, une grande portion du quatrième livre, et surtout les sections légales, où il est généralement impossible de découvrir un ordre rationnel. La question de savoir comment ces fragments ont fini par être réunis, ne préoccupait pas trop les partisans de cette hypothèse, ou plutôt chacun la décidait à sa guise et d'après des appréciations plus ou moins superficielles.

Malgré l'insuffisance patente de ces deux théories, elles contenaient chacune en germe une idée féconde dont la génération suivante a su tirer profit. De l'une sortit bientôt la conviction

<sup>1</sup> J. Gf. Eichhorn, Einleitung in's A. T., 1780. 4<sup>e</sup> éd. 1823, etc.

<sup>2</sup> J. S. Vater, Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs, dans le 3<sup>e</sup> vol. de son Commentaire, 1805.

qu'il a dû exister dans le principe diverses compositions *historiques*, combinées et amalgamées plus tard sans que les divergences en fussent effacées; l'autre a servi ultérieurement à mettre en évidence le fait d'un travail *législatif* prolongé, dont les éléments, de provenance également diverse quant à leur époque et à leur esprit, ont fini par être réunis dans un code unique. Les deux théories avaient cela de commun, qu'elles ne se préoccupaient que du côté littéraire du problème.

Pendant la critique n'en resta pas là. On finit par comprendre que le nœud de la question à résoudre se trouvait, non dans quelques phénomènes linguistiques ou dans la difficulté d'expliquer certaines répétitions ou incohérences que présentent les textes, et qui révèlent le concours de plusieurs mains dans l'œuvre de la rédaction. On s'en prit aux faits mêmes qui en forment la substance et on les examina à deux points de vue également importants. D'un côté, on étudia la nature des récits compris dans les livres mosaïques, et l'on acquit la conviction qu'il y avait là plus de poésie que de véritable histoire. On entrevit et on affirma qu'il n'y avait rien de plus contraire à l'esprit de ces antiques récits, que de vouloir les rendre plus acceptables par une explication prétendue naturelle des miracles qu'ils racontent, méthode mise à l'ordre du jour par le rationalisme de ces temps-là. Et au lieu d'y découvrir, comme autrefois, des mémoires originaux remontant à un temps antérieur à la migration, ou au moins les traces d'un journal du prophète législateur, on ne voulait plus y voir que le résidu de traditions populaires, postérieures elles-mêmes de beaucoup à son époque, et définitivement fixées par l'écriture alors qu'il n'y avait plus moyen de les vérifier. On hasarda même le mot d'épopée nationale, assimilant ainsi la plus grande partie des textes narrateurs, notamment la Genèse et les premiers chapitres de l'Exode, aux compositions analogues qui représentent, sous des couleurs poétiques et de convention, les origines de différents autres peuples. On croyait reconnaître ce qui appartenait à cette épopée à l'emploi du mot d'Élohîm, et cela conduisit directement à l'hypothèse que les éléments qui se distinguaient par l'usage du nom de Jéhova étaient des additions plus récentes qui n'avaient servi qu'à masquer le plan grandiose de la conception primitive et à en détruire l'économie. Provisoirement cette dernière combinaison ne fut pas encore proposée avec une parfaite netteté, ni surtout

démontrée rigoureusement ; mais nous la verrons bientôt reproduite pour devenir pendant assez longtemps la théorie préférée. D'un autre côté, cette même critique historique fut appliquée à la législation et l'on chercha à faire voir que celle-ci ne pouvait pas appartenir à une période du développement national pendant laquelle sa mise en pratique était encore impossible. Le ritualisme pointilleux du culte, les règlements de police, les lois agraires, et d'autres éléments de ce genre, qui forment le caractère distinctif du code dit mosaïque, semblaient supposer une civilisation déjà beaucoup plus avancée que celle des hordes de nomades qui, parties de l'Égypte pour chercher une autre patrie, campaient dans les déserts du Sinaï. Le célèbre savant, qui le premier porta ses investigations sur ce terrain à peine entrevu avant lui (au moins dans la sphère d'une science sérieuse, et indépendante des prétentions hostiles des *éclaircisseurs* du siècle passé), conclut en pensant que les quatre premiers livres n'ont pu être écrits avant le temps de David, mais il était convaincu en même temps que le cinquième datait d'une époque bien plus récente<sup>1</sup>. Le système de De Wette n'a été que la première ébauche d'une idée non encore mûrie. Aussi l'auteur n'a-t-il cessé de le retoucher et de le modifier dans ses ouvrages subséquents.

Mais nous n'avons pas l'intention d'analyser toutes les publications qui ont paru dans la suite, et nous nous bornerons à celles qui ont mis en avant quelque principe nouveau, ou dont les résultats ont fait faire un pas à la science. Pour le moment, et jusque vers 1840, on se mouvait toujours dans le même cercle, en s'ingéniant surtout à faire la juste répartition des textes entre la composition primitive supposée et les éléments accessoires, poussant en avant sur le terrain du mythe<sup>2</sup>, et variant à l'infini, et d'après des appréciations purement subjectives, la fixation chronologique des diverses rédactions qu'on prétendait établir<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> De Wette, Beiträge zur Einleitung in's A. T., 1807. — Idem, Diss. de Deuteronomio a prioribus Pentateuchi libris diverso et recentiori. 1805. — Augusti, Einleitung in's A. T., 1806.

<sup>2</sup> Vatke, Biblische Theologie, T. I, 1835. — George, Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, 1835. — Ces deux auteurs ont aussi revendiqué la priorité pour la législation du Deutéronome, mais ils ne furent point écoutés.

<sup>3</sup> Ant. Th. Hartmann, Aufklärungen über Asien, 1806 ; le même : Linguistische Einleitung in das Studium des A. T., 1818 ; et : Forschungen über Bildung, Zeitalter

D'un autre côté, plus la critique affectait un langage décidé, malgré le manque d'évidence de beaucoup de ses arguments, et le manque d'homogénéité dans ses conclusions, plus l'opinion vulgaire trouvait des défenseurs, dont les moyens apologétiques paraissaient gagner des forces en proportion des progrès que faisaient les découvertes, réelles ou imaginaires, de leurs adversaires<sup>1</sup>. Du reste, parmi les autres aussi il y en eut qui revendiquaient pour Moïse une part plus ou moins grande à la législation comprise dans les textes du Pentateuque<sup>2</sup>.

Voilà où en était la critique il y a quarante ans. On entrevoyait dans le Pentateuque en général, et dans la Genèse en particulier, un plan suivi avec une régularité non méconnaissable. On constatait, d'un autre côté, la présence d'un certain nombre de morceaux qui ne s'accordaient pas avec le reste ou qui du moins semblaient avoir une origine différente, et être des hors d'œuvre qu'il fallait retrancher pour retrouver la forme primitive et authentique de la composition principale. De là se dégagea finalement, et d'une manière très-nette, comme nous l'avons déjà fait pressentir, l'hypothèse dite du *supplément*<sup>3</sup>.

und Plan der B. Mosis, 1831. — Bertholdt, Einl. in die Schriften des A. u. N. T., T. III, 1813. — Gesenius, Comm. de Pentateucho Samaritano, 1815; le même, Gesch. der hebr. Sprache, 1817. — Bleek, Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch, 1822, 1831. — v. Bohlen, Die Genesis hist. kritisch erläutert, 1835.

<sup>1</sup> C. W. Meyer, Apologie der geschichtlichen Auffassung der hist. B. des A. T., 1811. — Scheibel, Untersuchungen über Bibel und Kirchengeschichte, Th. I, 1816. — E. F. C. Rosenmüller, Scholia in Pentateuchum, éd. III, 1821. — Krummacher, Paragraphen zur heil. Geschichte, 1818. — Hagel, Apologie des Moses, 1828. — Hertz, Spuren des Pentateuchs und der mos. Gesetze in den Büchern der Könige, 1822. — Pareau, de mythica s. codicis interpretatione, 1824. — Stæudlin, Die Echtheit der mos. Gesetze, 1825. — F. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, 2 t., 1834. — Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuchs, 2 t., 1836. — Hævernick, Einl. in's A. T., 1836. — Drechsler, Die Einheit und Echtheit der Genesis, 1838. — Kœnig, Alttestamentliche Studien, Th. II, 1839. — Welte, Nachmosaisches im Pentateuch beleuchtet, 1841, etc.

<sup>2</sup> Tels furent Eichhorn, jusque dans la dernière édition de son Introduction à l'A. T., 1823; Bertholdt; Bleek, encore dans son Introduction, 1860; Pustkuchen, Untersuchung der biblischen Urgeschichte, 1823; S. Munk, La Palestine, 1845, p. 132 suiv.

<sup>3</sup> Tuch, Commentar über die Genesis, 1838. — Stæhelin, Kritische Untersuchungen über die Genesis, 1830; le même: Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige, 1843. — De Wette, dans les dernières éditions de son Introduction à l'A. T. — v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels bis zum Tode Josua's, 1844. — C'est là aussi à peu près le point de vue de M. Renan dans son Histoire des langues sémitiques (1855), p. 110. sauf la détermination chronologique.

On admettait un original (*Grundschrift*), amplifié par des additions partielles et incohérentes (*Ergänzungen*). C'était un essai de concilier les deux hypothèses proposées antérieurement et qui jusque-là s'étaient disputé le terrain ; seulement il n'était plus question que d'un seul *document* complet, et de *fragments* multiples. Si déjà en se hâtant de conclure, avant que l'examen des détails eût été terminé, on était allé trop vite en besogne, on embrouillait encore la question par les noms qu'on employait pour désigner les deux éléments qu'on voulait distinguer. L'auteur supposé de l'original fut appelé l'*Élohiste*, les additions furent attribuées au *Jéhoviste*, et l'on crut pouvoir regarder ce dernier comme le rédacteur définitif, sans avoir besoin d'un troisième écrivain, compilateur de deux ouvrages antérieurs. Encore faut-il remarquer que cette double désignation empruntée à Astruc et à ses successeurs, ne s'appliquait bien qu'à la Genèse, de sorte que la critique des autres livres n'y gagnait pas grand'chose. Le tout devait avoir été rédigé pendant les règnes des premiers rois, de Saul à Salomon<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Je demanderai la permission d'intercaler ici une note qui me concerne personnellement. Je n'ai rien publié de complet jusqu'ici sur la question du Pentateuque ; les quelques articles insérés soit dans l'Encyclopédie universelle d'Ersch et Gruber (notamment celui de *Judaïsme*), soit dans la Gazette littéraire de Halle (1839 et suiv.), ne traitent que des points spéciaux ou ne donnent qu'en substance les résultats de mes travaux de cabinet. Si je prends la liberté de revendiquer pour moi une petite place dans la nomenclature des pionniers de la critique, ce ne peut donc être que pour rappeler la part que j'y ai prise dans mon enseignement académique, déjà semi-séculaire à l'heure qu'il est, et portant dès le début sur la littérature biblique. À l'égard des livres mosaïques, j'ai formulé dès 1833 un certain nombre de thèses fondamentales qui peuvent être mentionnées ici en passant, pour deux raisons. D'abord elles étaient en partie diamétralement opposées à ce qu'admettait l'opinion générale, si bien que j'hésitais à les produire devant le public provisoirement encore trop engagé dans l'ancienne ornière. En second lieu, si aujourd'hui cela n'est plus le cas à plusieurs égards, elles le doivent sans doute en partie à ce que, dans la suite, et indépendamment de moi, elles se sont aussi recommandées, et pour ainsi dire imposées, à plusieurs critiques éminents, mais en partie aussi à ce qu'elles étaient devenues le point de départ des études plus complètes, entreprises par quelques-uns de mes élèves qui, à leur tour, et de l'aveu de nos contemporains, ont fait faire de grands pas à la solution du problème. Leurs noms reviendront à leur place.

Voici les principales de mes thèses : 1° L'élément historique du Pentateuque peut et doit être examiné à part et ne pas être confondu avec l'élément légal. 2° L'un et l'autre ont pu exister sans rédaction écrite. La mention, chez d'anciens écrivains, de certaines traditions patriarcales ou mosaïques, ne prouve pas l'existence du Pentateuque, et une nation peut avoir un droit coutumier sans code écrit. 3° Les traditions

Dès qu'il fallut reconnaître le travail de plusieurs mains dans la grande composition dite mosaïque, il n'y avait pas moyen de réduire les résultats de l'analyse à une expression plus simple que celle qui vient d'être caractérisée. Aussi a-t-elle dominé longtemps dans le camp des hébraïsants qui se sont intéressés à la critique littéraire du Pentateuque et qui étaient accessibles aux idées modernes. A la longue cependant on reconnut qu'elle ne suffisait pas pour expliquer toutes les singularités du texte, et l'on donna dans l'extrême opposé. Nous avons à mentionner ici deux auteurs qui ont substitué, à l'hypothèse du simple supplément, des systèmes extrêmement compliqués et construits sur des bases peu solides, mais qui n'ont pas fait école, malgré la réputation scientifique bien fondée de l'un et les études exégétiques on ne peut plus exactes et méritoires de l'autre.

nationales des Israélites remontent plus haut que les lois du Pentateuque et la rédaction des premières est antérieure à celle des secondes. 4° L'intérêt principal de l'historien doit porter sur la date des lois, parce que sur ce terrain il a plus de chance d'arriver à des résultats certains. Il faut en conséquence procéder à l'interrogatoire des témoins. 5° L'histoire racontée dans les livres des Juges et de Samuel, et même en partie celle comprise dans les livres des Rois, est en contradiction avec les lois dites mosaïques ; donc celles-ci étaient inconnues à l'époque de la rédaction de ces livres, à plus forte raison elles n'ont pas existé dans les temps qui y sont décrits. 6° Les prophètes du 8° et du 7° siècle ne savent rien du code mosaïque. 7° Jérémie est le premier prophète qui connaisse une loi écrite et ses citations se rapportent au Deutéronome. 8° Le Deutéronome (chap. IV, 45-XXVIII, 69) est le livre que les prêtres prétendaient avoir trouvé dans le temple, du temps du roi Josias. Ce code est la partie la plus ancienne de la législation (rédigée) comprise dans le Pentateuque. 9° L'histoire des Israélites, en tant qu'il s'agit du développement national déterminé par des lois écrites, se divisera en deux périodes, avant et après Josias. 10° Ezéchiel est antérieur à la rédaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie. 11° Le livre de Josué n'est pas, tant s'en faut, la partie la plus récente de l'ouvrage entier. 12° Le rédacteur du Pentateuque se distingue clairement de l'ancien prophète Moïse.

Je parle de ces thèses, formulées il y a plus de quarante ans, comme simple historien et non comme avocat. Plusieurs d'entre elles ont dû, depuis ce temps-là, subir des modifications, ou être mieux précisées, et l'on verra par le travail que je publie aujourd'hui que je n'ai pas manqué d'être, à mon tour, le disciple de mes anciens élèves. Mais la plupart, loin d'être ébranlées par les travaux subséquents entrepris par un nombre croissant de savants, font partie aujourd'hui des principes les plus généralement admis. Le côté faible de ma critique a été que, à l'égard de tout ce qui ne rentrait pas dans les points énumérés ci-dessus, je restais dans l'ornière tracée par mes devanciers, admettant sans plus ample examen que le Pentateuque était l'ouvrage de l'historien élohiste, complété par l'historien jéhoviste, et ne me rendant pas compte de la manière dont l'élément légal, dont je m'étais occupé exclusivement, serait venu se joindre à l'élément historique.



Le premier<sup>1</sup>, qui s'est fait un nom par l'étonnante sagacité avec laquelle il prétendait découvrir des différences de style, d'époque et de tendance jusque dans les moindres parcelles d'un texte où jamais on n'avait rien entrevu de semblable, énumère une longue série de travaux historiques qui auraient été successivement élaborés, pour finir par être amalgamés dans l'ouvrage actuellement existant. Il y a d'abord quelques maigres fragments qui remonteraient à Moïse même ; puis le livre dit des Guerres de Jéhova (Nombr. XXI, 14), d'où seraient tirés quelques vers ou versets de différentes parties de notre Pentateuque ; de plus, une ancienne biographie de Moïse, du 13<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dont il ne reste plus qu'une seule page ; ensuite le livre dit des Alliances, histoire commençant à Abraham et comprenant jusqu'à des parties de notre livre des Juges, et rédigée du temps de S'imes'ôn ; après cela, le livre dit des Origines, écrit par un prêtre contemporain de Salomon et embrassant l'histoire depuis la création du monde jusqu'à la construction du temple. Plus tard, du temps du prophète Élie et dans le royaume éphraïmite, auraient été écrites plusieurs parties de ce qui forme aujourd'hui la Genèse, l'Exode et les Nombres ; un autre écrivain, dit le quatrième, serait survenu vers la fin du neuvième siècle ; vers le milieu du huitième siècle, un cinquième auteur, un Judéen, aurait combiné tous ces éléments, de sorte que dès lors nos quatre premiers livres, terminés par ce qui se lit aujourd'hui dans les derniers chapitres du Deutéronome, auraient été définitivement achevés. Seulement un exilé Éphraïmite y aurait encore inséré comme supplément une toute petite portion du Lévitique. Enfin, un Judéen vivant en Égypte du temps du roi Menass'eh (première moitié du 7<sup>e</sup> siècle) aurait écrit un grand ouvrage sur l'histoire de Moïse, dont une partie seulement aurait été conservée par un contemporain de Josias, qui la joignit à ce qui existait déjà, de manière à former ce que nous appelons le Deutéronome, et qui mit la dernière main à cette grande compilation en y ajoutant la bénédiction de Moïse. Il faut convenir qu'il y avait de l'ingratitude à ne pas s'incliner avec respect devant de si prodigieuses découvertes.

L'autre auteur<sup>2</sup> que nous avons en vue, ne va pas aussi loin, et

<sup>1</sup> H. Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, 1843, tom. I, 3<sup>e</sup> éd., 1864.

<sup>2</sup> Knobel, *Commentar über den Pent. und das B. Josua*, 1852-1861. 3 t.

la base de sa critique est essentiellement philologique, c'est-à-dire qu'il se donne une peine infinie à refaire, pour chacun des auteurs qu'il suppose avoir concouru à la composition du Pentateuque, un vocabulaire particulier, de sorte qu'on peut dire qu'il les reconnaît à leur manière de parler plutôt qu'à d'autres signes. Il admet, à côté de l'ouvrage primitif (*Grundschrift*), écrit par un Judéen du temps de Saül, deux autres documents originaux : le livre du Droit (*Rechtsbuch*, Jos. X, 13), d'origine éphraïmite, rédigé peu de temps avant la ruine de Samarie, et le livre des Guerres (*Kriegsbuch*, Nomb. XXI, 14), d'origine judéenne, remontant à l'époque de Ios'afat. Ces trois ouvrages auraient été combinés, vers la fin du règne de Hizqiyah, par le Jéhoviste, lequel aurait puisé du reste une partie de ses matériaux dans la tradition orale. On trouverait donc, dans les quatre premiers livres de notre Pentateuque actuel, ainsi que dans celui de Josué, des éléments tirés de trois sources indépendantes et en outre les additions du rédacteur jéhoviste. Enfin, le Deutéronome aurait été ajouté, du temps de Ios'iyah, par quelqu'un qui ne toucha pas aux autres livres dits mosaïques, mais qui remania aussi celui de Josué.

Si ces deux auteurs ont proposé des systèmes beaucoup trop compliqués, sans parvenir à leur donner le caractère de l'évidence, nous avons maintenant à en enregistrer un autre dont l'extrême simplicité n'a pas davantage eu la chance de le faire accepter comme la solution définitive du problème. Le seul auteur français protestant<sup>1</sup>, qui de nos jours ait abordé la question du Pentateuque d'une manière parfaitement indépendante, et qui, à vrai dire, l'a mise à l'ordre du jour en provoquant la contradiction, a encore pris pour point de départ la différence des deux noms de Dieu, mais en séparant, d'après eux, les éléments du texte d'une manière beaucoup plus tranchante et plus conséquente que ne l'ont fait ses devanciers. Il appliqua ce critère à tout le Pentateuque et non pas seulement à la Genèse, et, ce qui est plus important, il considéra l'emploi de ces deux noms, non pas comme accusant de simples habitudes de style, mais comme représentant deux tendances religieuses très-différentes l'une de l'autre<sup>2</sup>. Dans la suite des temps, ces deux tendances se seraient

<sup>1</sup> M. Nicolas, *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament*, 1862.

<sup>2</sup> Depuis longtemps les défenseurs de l'authenticité et de l'unité du Pentateuque avaient insisté sur la signification différente des deux noms, mais ils en avaient déduit une conséquence tout opposée.

incarnées, pour ainsi dire, dans deux partis politiques, dont la lutte est attestée par les historiens de la monarchie. L'*Élohisme* serait ainsi une forme de la religion israélite plus antique et plus simple, on pourrait dire plus naïve ; le *Jéhovisme* serait le produit d'études plus complètes et plus approfondies, faites sur le principe monothéiste et ses conséquences, ainsi que sur l'idée de la théocratie ; en d'autres termes, il serait le résultat de l'enseignement fait dans les écoles des prophètes. Cette seconde conception aurait fini par avoir le dessus, par absorber l'autre et par devenir la religion officielle du judaïsme après l'exil. Or, il est facile de constater que le nom d'Élohîm ne se rencontre fréquemment et d'une manière suivie que dans les récits de la Genèse et de plus en plus rarement dans les trois livres de l'Exode, des Nombres et surtout du Lévitique. Il en résulte que la partie législative du Pentateuque, pour autant qu'elle est contenue dans ces trois livres, appartient à peu près en entier à l'élément jéhoviste. Cela revient à dire qu'elle est le produit d'un travail conscient et systématique, facile à distinguer des usages et des croyances populaires qui avaient prévalu dans le principe. D'après cela, on supposera l'existence de deux ouvrages divers, l'un élohiste, dont la patrie a peut-être été le royaume éphraïmite, l'autre jéhoviste, et très-probablement judéen, ce dernier devant être attribué, non à un auteur unique, mais à toute une école qui peut y avoir travaillé pendant plusieurs générations. Les deux ouvrages appartiendraient à la période de la monarchie et seraient bien antérieurs à la destruction du premier temple, quoique leur date précise ne puisse plus être déterminée. Quant à leur base historique, il n'y aurait pas de raison pour ne pas admettre l'existence de documents plus anciens que les auteurs auraient eus à leur disposition, par exemple, des généalogies, des données statistiques, des chants populaires, des recueils tels que le Livre du Juste et le Livre des guerres de Jéhova. Peut-être même y a-t-il eu des pièces remontant jusqu'à Moïse, dont l'activité législative, qui n'est pas à confondre avec la rédaction du Pentateuque, ne doit pas être contestée d'une manière absolue. Les deux ouvrages ont dû être réunis par un compilateur, qui paraît les avoir simplement enchevêtrés l'un dans l'autre, sans y rien ajouter ni en rien omettre, et en tout cas à une époque où l'antagonisme des deux tendances religieuses était déjà oublié et n'exerçait plus aucune influence sur la constitution ecclésiastique du peuple. Le Deuté-

ronome, qui est d'une origine plus récente et qui date du règne de Ios'iyah, n'a pas été compris dans ce travail d'assemblage, parce qu'il était trop nouveau pour qu'on pût l'assimiler aux deux autres ouvrages plus anciens, qui étaient déjà tombés dans le domaine public. Avec cette combinaison on peut, si l'on veut, descendre jusqu'au temps d'Esdras, pour ce qui concerne la rédaction finale du Code entier. Voilà, en substance, la théorie très-originale de notre savant compatriote. Nous n'en ferons pas la critique, tout aussi peu que nous ne discutons les autres systèmes proposés ; mais nous tenons à faire remarquer que, si la forme particulière, sous laquelle elle a été présentée, n'a pas été accueillie en Allemagne, en revanche l'une des idées-mères qui lui sont propres a passé depuis, et de plus en plus, dans la conviction des continuateurs du travail critique relatif au Pentateuque. C'est celle d'après laquelle la législation lévitique (abstraction faite du nom qu'il lui donne) est positivement distinguée et détachée d'une conception plus ancienne de l'histoire nationale <sup>1</sup>.

Cependant malgré la grande faveur dont jouissait l'hypothèse du supplément jéhoviste intercalé dans l'original élohiste, le travail critique se poursuivait en Allemagne et y arriva même à des découvertes qui ne tardèrent pas à devenir des axiomes pour la science. On constata d'abord <sup>2</sup>, et dès avant l'apparition de l'ouvrage français dont nous venons de rendre compte, qu'il était impossible de considérer l'auteur jéhoviste comme un écrivain qui se serait borné à interpoler une relation plus ancienne, les éléments qui étaient censés lui appartenir se trouvant très-souvent en contradiction manifeste avec celle-ci. Il fallait de toute nécessité voir en lui un auteur indépendant, qui aurait écrit l'histoire de son côté et sans connaître l'autre composition, et attribuer le travail d'assemblage à une tierce personne. On dut supposer ainsi

<sup>1</sup> On a pu voir, par la note de la page 23, que cette même idée était à la base de ma propre critique, mais avec cette différence capitale que j'en dérivais la thèse de l'antériorité du Deutéronome.

<sup>2</sup> H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis*, 1853. — Antérieurement déjà le terrain avait été préparé dans ce sens, mais avec des arguments insuffisants et sans conclusions immédiatement acceptables, par C. D. Ilgen, *Die Urkunden des ersten B. Moses*, H., 1798., et par Gramberg, *Libri Geneseos sec. fontes rite dignoscendos adumbratio nova*, L. 1828. Les principes de Hupfeld furent développés par Ed. Böhmer, *Das erste Buch der Thora*, H. 1862 (qui imprima même le texte hébreu de la Genèse en différents caractères, pour mieux constater les résultats de sa critique, 1860).

deux rédactions fondamentales, représentant deux formes différentes de la tradition nationale, lesquelles tantôt se rapprochaient au point de devenir presque identiques, de manière que le rédacteur définitif pouvait en omettre l'une pour ne pas se répéter, tantôt restaient à une distance plus ou moins grande l'une de l'autre, de sorte que le rédacteur ne pouvait les laisser subsister côte à côte, qu'en se trompant sur la possibilité de les considérer toutes les deux comme également fondées. Ceci n'a rien d'étonnant, quand on voit que depuis des siècles tous les lecteurs du Pentateuque, y compris les plus savants, se sont trompés à cet égard à leur tour. Mais on alla plus loin encore, en ce qu'on crut pouvoir prouver que parmi les morceaux élohistes il y en avait un certain nombre qui, par la même raison, ne pouvaient pas être mis sur le compte de ce qu'on appelait la rédaction primitive (*Grundschrift*), ou l'Élohiste proprement dit. On parla dès lors d'un second Élohiste dont on ne retrouva que des fragments. On estimait que le premier Élohiste, judéen, avait été contemporain de David; le Jéhoviste, éphraïmite, fut placé au commencement du neuvième siècle; le second Élohiste, réputé également citoyen du royaume des dix tribus, l'aurait suivi un siècle plus tard. Ailleurs<sup>1</sup> cependant on considérait ce dernier écrivain comme antérieur au Jéhoviste, qui lui aurait emprunté, sans changer le nom de Dieu, une partie de ses matériaux. Le rédacteur, qui de cette façon n'aurait eu devant lui que deux ouvrages à combiner, était placé à l'époque du roi Iôsiyah. Dans toutes ces combinaisons, le Deutéronome était hors de cause et l'on ne songea pas, quant à lui, à revenir sur les opinions courantes.

Nous n'avons mentionné dans ces dernières pages que des ouvrages inspirés par une critique indépendante de la tradition, par cette critique que certains théologiens croient avoir réfutée en affectant de la qualifier de négative. Au bout du compte toute critique est négative, en tant qu'elle commence par n'accepter une opinion reçue que sous bénéfice d'inventaire. Mais au fond il

<sup>1</sup> Nøeldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, Kiel 1869. — Schrader, dans la huitième édition de l'Introduction de De Wette (1869), adopte le même système, en distinguant un *Annaliste*, auteur de la rédaction sacerdotale (élohiste), à placer sous David, un auteur *théocrate*, éphraïmite (2<sup>e</sup> élohiste), au 10<sup>e</sup> siècle, un *prophète* éphraïmite (jéhoviste) écrivant vers 800, et le *deutéronomiste*, rédacteur de l'ensemble. Le même avait publié en 1863 : *Studien zur Kritik der bibl. Urgeschichte*. Voyez aussi A. Dillmann, *Die Genesis*, 1875.

n'y a rien de plus négatif que le système qui, par principe, s'interdit le doute et l'examen, ou qui est décidé d'avance à repousser tout ce qui serait contraire à la théorie qu'on professe soi-même, parce qu'elle a été professée autrefois et consacrée par l'usage. L'authenticité mosaïque du Pentateuque a encore trouvé de très-vaillants défenseurs dans ces vingt dernières années<sup>1</sup>, mais il sera superflu de dire ce que tout le monde sait, c'est que leurs travaux n'ont pas arrêté la marche de celui dont nous venons de signaler les différents stades. Se bornant, dans la plupart des cas, à reproduire des arguments désormais sans force probante, quelquefois même à n'en produire pas du tout, ils ont laissé à la critique elle-même la tâche de reconnaître ses erreurs et de les corriger, et n'ont guère contribué à élucider la question pendante. Il est même arrivé que des théologiens éminemment conservateurs sur le terrain du dogme<sup>2</sup> ont été amenés à faire de notables concessions sur celui de l'histoire de la littérature hébraïque, soit à l'égard d'autres livres, soit spécialement en ce qui concerne ceux auxquels l'orthodoxie croit devoir attacher le nom de Moïse comme auteur. Pour notre but prochain, il suffit de les nommer ici en passant.

D'un autre côté, nous ne nous sommes pas proposé d'énumérer en détail toutes les innombrables modifications que les diverses théories sur les origines et la composition du Pentateuque ont subies dans ces derniers temps. Elles ne portent en partie que sur des points spéciaux, et une trop riche nomenclature, loin de rendre ce résumé plus instructif, ne pourrait qu'embrouiller les questions et désorienter nos lecteurs. Nous nous bornons donc à un choix de noms propres et de titres d'ouvrages, en prenant en même temps la liberté de réunir sous une même rubrique des auteurs qui ne se sont pas accordés à tous égards. Ainsi, par

<sup>1</sup> C. Schœbel (cath.), *Démonstration critique de l'authenticité du Pentateuque*, 1858 suiv. — Eug. Arnaud, *Le Pentateuque mosaïque défendu contre les attaques de la critique négative*, 1865. — B. Neteler (cath.), *Studien über die Echtheit des Pentateuchs*, 1867. L. Reinke (cath.), divers articles dans ses : *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, t. III, V, 1855. — J. H. Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, 1846. — F. Sauzède, *Étude sur la formation de la Genèse*, 1863. — C. F. Keil, *Einleitung in's A. T.*, 1853, et *Commentar*, 1861 f.

<sup>2</sup> F. Delitzsch, *Die Genesis*, 1852, 3<sup>e</sup> éd., 1860. — C. F. A. Kanhis, *Die lutherische Dogmatik*, 1861, tom. I, 278 suiv. — J. H. Kurtz, *Geschichte des Alten Bundes*, t. II, 1855.

exemple, on se divise le plus souvent sur la fixation chronologique des divers éléments qu'on arrive à distinguer par l'analyse des textes, tout en tombant d'accord sur les résultats de celle-ci. C'est chose assez naturelle, parce que, pour décider la question des époques de la rédaction, la critique n'a pas eu les moyens d'établir ses points de repère aussi facilement que pour la séparation des originaux. Il nous reste cependant à enregistrer quelques autres travaux encore, qui ne sauraient être confondus avec ceux qui ont été caractérisés jusqu'ici. Ouvrant à la critique de nouveaux horizons, ils ont fait faire à la science des pas notables vers la solution définitive du grand problème, quoique pour le moment on ne puisse pas encore dire qu'ils aient conquis la pluralité des suffrages.

Nous mentionnerons d'abord un ouvrage<sup>1</sup> qui prit à tâche de fixer le jugement sur celui des livres du Pentateuque qui, à la vérité, avait depuis longtemps été considéré comme occupant une place à part, et sur l'époque duquel on était même près de s'entendre, mais sur les rapports duquel avec les autres les opinions n'étaient pas arrivées à une grande maturité. Depuis près d'un demi-siècle, le Deutéronome passait pour être la partie la moins ancienne de la législation mosaïque, et l'on n'hésitait plus guère, dans le camp critique, à en rapporter la composition au dernier tiers du septième siècle. Mais on le considérait encore de préférence comme l'œuvre d'un rédacteur qui aurait travaillé en vue de ce qui existait déjà antérieurement, et qui, par la manière dont il rattachait son code aux textes plus anciens, aurait contribué intentionnellement à modifier la forme de l'ensemble. En d'autres termes, on comprenait la tâche que le Deutéronomiste s'était imposée comme un travail d'incorporation. C'est contre cette manière de voir que réagit le livre que nous venons de citer. Il démontra que le code deutéronomique est un ouvrage à part et indépendant, qu'il contient une législation calculée pour une situation donnée (précisément celle dont nous indiquions la date tout à l'heure), que l'auteur, en parlant de la loi, de *cette* loi, a exclusivement en vue celle qu'il rédige lui-même, et non les prescriptions comprises dans les autres parties de notre Pentateuque, que, par conséquent, cet écrit n'a jamais été destiné à servir de chapitre final à un corps de lois et d'histoires plus

<sup>1</sup> Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854.

étendu. Si plus tard il a été rattaché à un pareil ouvrage, cela s'est fait indépendamment de la volonté et du but de l'auteur. Tout cela se fonde sur une analyse nette et consciencieuse de la législation deutéronomique. C'était là un résultat très-important et que les progrès ultérieurs de la critique n'ont nullement invalidé. Mais pour le moment l'auteur s'en contenta, et persista à regarder le Deutéronome comme la partie la plus récente du Pentateuque, en rejetant assez dédaigneusement, et comme une illusion, l'opinion contraire, laquelle, il est vrai, était celle de la petite minorité, ou plutôt n'avait plus été soutenue par personne depuis bien longtemps.

Une révolution complète fut inaugurée dans la marche de la critique du Pentateuque, et par suite dans les résultats auxquels elle parvint, par un savant d'origine alsacienne<sup>1</sup>, qui mit à profit, en les triant et en leur donnant les développements méthodiques nécessaires, les principes qu'il avait entendu recommander trente ans auparavant quand il était encore sur les bancs de l'école. Sa critique s'occupa essentiellement de l'élément législatif, comme étant celui qui pouvait fournir la base la plus solide à un examen entravé par tant de difficultés, dont les préjugés séculaires n'étaient pas la plus grande. Il reconnut que l'analyse du Pentateuque devait prendre pour point de départ le Deutéronome, dont la publication, faite peu avant l'an 622, était suffisamment documentée par le récit du Livre des Rois. Le code compris dans les chapitres V à XXVIII de cette dernière partie du grand tout (sauf toutefois l'avant-dernier de ces chapitres), et précédé d'un titre spécial (chap. IV, 45 suiv.), est un ouvrage à part, le vrai noyau de la législation dite mosaïque, le plus ancien essai d'une codification sur une grande échelle que renferme le Pentateuque. Il y a bien eu antérieurement des lois, mais dans la rédaction définitive que nous en possédons il n'y a que quelques chapitres de l'Exode (XX à XXIII et quelques fragments du XIII<sup>e</sup> et XXXIV<sup>e</sup>) qui les représentent, et l'on peut constater qu'elles ont été connues et même modifiées par les auteurs du nouveau code. D'autres lois, en bien plus grand nombre, sont postérieures à celui-ci et datent, soit de l'exil, soit d'une époque plus récente encore. C'est à cette catégorie

<sup>1</sup> C. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, L. 1865. — On a du même auteur d'autres ouvrages relatifs à l'A. T. : *Der Segen Mosis*, 1857 ; *Jérémie*, 1863 ; *Zur Geschichte des Stammes Levi*, 1867 ; *De templo Silonensi*, 1855.



qu'appartiennent des éléments considérables de l'Exode, la plus grande partie du livre des Nombres, et tout le Lévitique. Dans ce dernier on peut même trouver une série de chapitres (XVIII à XXII, XXV, XXVI) qui sont probablement dus à la plume d'Ézéchiël.

En y regardant de près, on verra que, d'après cette hypothèse, les lois concernant le culte et la caste sacerdotale, et bien d'autres encore qui ont donné au judaïsme sa direction caractéristique, auraient été faites pour la petite communauté de la restauration, et non pour les nomades du désert, ni pour le peuple des temps héroïques, à peine sorti de la barbarie, ni même pour les contemporains des prophètes. Car ceux-ci combattaient toujours encore pour faire prévaloir le monothéisme et pour amener un état social tolérable, sans jamais invoquer une loi écrite, et surtout sans attacher un prix excessif à ces rites si minutieusement réglés, auxquels les trois livres intermédiaires du Pentateuque accordent une autorité tout aussi grande, et une place plus large, qu'aux principes du droit et de la morale. Après cela, le disciple, suivant en cela aussi les traces de son ancien professeur, négligea un peu l'examen de l'élément historique du Pentateuque et continua à regarder les *récits* élohistes comme la partie la plus ancienne de l'ouvrage entier que le Jéhoviste aurait complétée, de sorte que, dans une certaine mesure, et quoique parti d'un tout autre point de vue, il se rencontra avec l'auteur français dont nous avons fait connaître le système plus haut. L'histoire était ancienne, la législation récente.

Or, c'est précisément sur ce point que se dirigèrent les objections très-sérieuses qu'on fit à cette théorie, laquelle se présenta pour la première fois au monde savant dans un exposé lucide et méthodique. On prouva qu'il était impossible de scinder, d'une manière absolue, les deux éléments du texte, l'histoire et la législation, et que notamment les récits élohistes étaient inséparables de la série des lois, lesquelles se trouvaient ainsi rejetées à la dernière phase du développement national, après avoir toujours passé comme ayant été à la base de celui-ci, même au gré de ceux qui ne croyaient pas à une rédaction mosaïque.

Mon regretté ami reconnut la justesse de cette objection et en profita pour donner à son système une forme plus parfaite et plus rigoureuse dans ses déductions. Il en conclut très-judicieusement que, puisque sa thèse relative à la partie légale était soli-

dement établie, et reposait sur des faits qu'on avait vainement essayé de contester, la partie narrative, la seule qui prêtât encore au doute, devait la suivre. Ainsi l'Élohiste, à la fois historien et législateur, finit par se trouver avoir été le dernier des écrivains qui ont concouru à entasser les matériaux dont Esdras a fait le code national. Ce résultat, ébauché en quelques pages, fut inséré dans une Revue consacrée spécialement à l'étude de l'Ancien Testament<sup>1</sup>, et parut au moment même où s'éteignait une vie des plus laborieuses, ajoutant ainsi une découverte, aussi importante que nouvelle, à une série d'autres précédemment proposées au jugement des érudits.

Mais dès avant cette publication, et indépendamment d'elle, deux autres savants avaient entrevu cette solution du problème, et purent à juste titre revendiquer l'honneur de l'avoir trouvée, en poursuivant jusqu'au bout, et d'après les méthodes dictées à la fois par le sens historique et la logique, la route jalonnée par tant de travaux antérieurs. Ceux-ci, pour être restés incomplets, n'en ont pas été moins méritoires, en ce qu'ils ont servi à débayer le terrain et à frayer le chemin à d'autres plus récents. C'est avec les noms de ces derniers que nous clorons cette liste. L'un est le coryphée des hébraïsants contemporains, le digne successeur de ceux que la mort nous a enlevés récemment. Il s'est principalement appliqué à étudier l'histoire des croyances et des institutions religieuses des Israélites, comme la voie la plus sûre pour arriver à l'intelligence des origines du Pentateuque et de la littérature hébraïque en général<sup>2</sup>. L'autre, actuellement mon collègue, a réussi à instruire la cause et à arriver à des conclusions solidement établies et nettement formulées, au moyen d'un interrogatoire des témoins indépendant de tout préjugé traditionnel<sup>3</sup>. Je

<sup>1</sup> Merx, Archiv, I, 466.

<sup>2</sup> Abr. Kuenen, Histoire critique des livres de l'A. T., traduite du hollandais par M. A. Pierson. P. 1866, t. 1<sup>er</sup>. Cette traduction est malheureusement encore inachevée. Dans cet ouvrage, les vues de l'auteur sur le Pentateuque ne sont pas encore exposées dans toute leur maturité. Il faut y joindre une série d'articles insérés dans la Revue théologique de Leiden, 1870 suiv. et surtout l'ouvrage capital : La religion d'Israël (de Godsdiensdienst van Israel tot den ondergang v. d. joodschen Staat. Harl. 1869, 2 t.), dont il n'existe pas encore de traduction française. Une traduction anglaise a paru à Londres, 1874, en 3 vol.

<sup>3</sup> A. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Str. 1874. — Nous nous faisons un devoir de mentionner à cette occasion quelques

n'ai pas besoin de m'arrêter ici à l'exposé des systèmes de ces deux savants, qui d'ailleurs s'accordent sur tous les points essentiels. L'idée génératrice dont découlent ces systèmes est précisément celle qui m'a guidé moi-même dès le principe, et ce en quoi ils ont amendé le mien me paraît aujourd'hui si bien établi, que je me l'approprie volontiers. Du reste, nous ne devons pas oublier que la théorie proposée par ces auteurs, et démontrée avec un véritable luxe de preuves et d'arguments, n'est pas tout à fait nouvelle. Elle a déjà été formulée, il y a plus de quarante ans, par deux savants allemands que nous avons mentionnés plus haut<sup>1</sup> ; mais elle était trop en dehors du courant des idées dominantes et avait trop l'air d'une combinaison arbitraire et aventureuse, pour s'imposer à l'opinion comme une brillante découverte. Négligée alors et depuis, elle se présente aujourd'hui comme la mieux fondée de toutes celles qui ont été émises jusqu'ici, et celui de ses premiers patrons, qui vit encore et qui n'a pas jugé à propos de continuer ses travaux et de soutenir sa cause, doit éprouver une grande satisfaction en voyant maintenant mettre à l'ordre du jour ce que ses premiers lecteurs avaient à peine honoré d'un regard. Enfin, tout récemment, nous avons vu adopter et développer cette même théorie, modifiée dans les détails de l'application, par un critique qui, pour être le dernier venu pour le moment, a su conquérir une place éminente parmi les historiens du peuple israélite, et qui a surtout compris qu'avant de raconter les faits, il faut procéder à l'examen des sources<sup>2</sup>. Dans ces derniers temps la critique s'est engagée de préférence dans la discussion de nombreuses questions spéciales, au point de créer des ennuis au lecteur laïque, ou du moins de lui faire perdre de vue les faits généraux qu'il s'agit de démontrer. Cela prouve que le travail d'assemblage, qui a fini par réduire en un seul corps d'ouvrage les divers éléments fournis par la tradition, les rédactions partielles antérieures et la législation progressive, est extrê-

travaux spéciaux émanés antérieurement de l'école de Strasbourg : J. Orth, *La tribu de Lévi et la loi* (Nouvelle Revue, III, IV), 1859. — J. Dahlet, *Jérémie et le Deutéronome*, 1872.

<sup>1</sup> Vatke et George, page 21.

<sup>2</sup> Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* (Jahrbücher für deutsche Theologie), 1876 suiv. Le même, *Geschichte Israels*. Berlin 1878, tome 1<sup>er</sup>. — Comp. aussi Duhm, *Theologie der Propheten*. Bonn 1875. — Popper, *Der Ursprung des Monotheismus*. B. 1879.

mement compliqué, et rend en maint endroit le triage de ces éléments très-difficile, si ce n'est impossible. Notre but à nous ne saurait être de pousser ici nos investigations jusque dans ces régions épineuses. L'essentiel est que nos lecteurs reçoivent une notion claire de ce que nous osons appeler les résultats positifs de la critique, avec des preuves suffisantes à l'appui. Les obscurités qui peuvent rester à l'égard de l'un ou de l'autre texte, sur la provenance et la composition duquel les savants qui partagent notre point de vue ne sont pas encore tombés d'accord, peuvent subsister sans compromettre le système en lui-même. Ceux de nos lecteurs qui sont au fait de ces questions, et qui connaissent la littérature sur la matière, pourront donc trouver plus d'une lacune dans notre exposé ; mais c'est à dessein que nous ne le surchargeons pas de trop de détails. Il nous suffit qu'on ne puisse pas nous reprocher d'avoir omis des éléments qui seraient de nature à infirmer nos conclusions.

Nous aurions pu nommer bien d'autres noms encore dans cette esquisse, peut-être déjà trop longue au gré de nos lecteurs, mais comme il s'agissait moins d'une bibliographie que de l'histoire de la science, considérée comme la préparation indispensable à l'étude qui doit nous occuper tout à l'heure, nous croyons pouvoir nous en tenir aux représentants des principales phases de la critique.

Il y a cependant un dernier nom qu'il serait injuste de passer sous silence. C'est celui du vénérable évêque de Natal<sup>1</sup>, dont le vaste ouvrage, fruit d'un travail aussi consciencieux qu'approfondi, nous intéresse déjà à un haut point parce qu'il nous arrive de l'autre bout du monde, et qu'il nous prouve par son apparition même que l'esprit d'investigation, et le besoin de mettre les croyances dans un rapport intime et normal avec l'histoire, n'est plus confiné dans quelques cercles privilégiés qui auraient le monopole de la science biblique. Quand on songe combien l'empire du préjugé est encore puissant dans la sphère où l'auteur a fait son apprentissage, et quelle réprobation y attend quiconque ose s'émanciper de son étreinte, on s'incline avec respect devant le courage et la sincérité d'un homme auquel sa position même semblait interdire des études indépendantes, et qui a mieux aimé

<sup>1</sup> J. W. Colenso, the Pentateuch and book of Joshua critically examined, 1862 suiv., 6 t.

rendre hommage à la vérité une fois reconnue, que de s'assurer le repos en la cachant. Les résultats positifs, auxquels sa critique a abouti, ne sont pas à tous égards de ceux que nous estimons être à l'abri de la contradiction ; mais son point de départ, l'examen de l'opinion traditionnelle, chose nouvelle en Angleterre, surtout par sa forme incisive et sa méthode rigoureusement mathématique, est si fortement établi et motivé, que les colères mêmes qu'il a provoquées ont dû trahir la faiblesse et l'embarras de l'opposition <sup>1</sup>.

### III.

Nous allons maintenant aborder la discussion à notre tour, et exposer les faits sur lesquels devra se baser le jugement à porter sur l'origine et la composition du Pentateuque et de son appendice. C'est une longue besogne, mais on aurait tort de vouloir l'abréger en la traitant d'une manière superficielle. Car il ne s'agit pas là simplement de l'histoire d'un livre ; il s'agit de l'histoire d'un peuple, le plus petit, il est vrai, dont les annales de l'humanité aient gardé le souvenir, mais non le moins intéressant, et de l'histoire d'une religion qui nous touche de bien près. Cette histoire se dessinera très-diversement, elle changera éventuellement du tout au tout, selon l'opinion qu'on se fera des textes en question, et les résultats de l'examen auquel nous allons nous livrer.

Nous ne nous tromperons pas, sans doute, en supposant que pour un certain nombre de nos lecteurs français la question du Pentateuque est toute nouvelle. Au sein de l'église catholique, le doute relatif à son origine mosaïque n'est pas permis, et si tant est qu'on le mentionne, il passe pour l'un des symptômes les plus évidents des progrès de l'incrédulité. Mais dans les rangs protestants aussi, bien des gens sérieux et fermement attachés à la foi de leur église regardent comme une témérité subversive jusqu'à

<sup>1</sup> On trouve des notices plus ou moins détaillées sur l'histoire de la critique du Pentateuque dans la plupart des Introductions modernes à l'Ancien Testament, ensuite dans le dernier ouvrage de Hartmann (cité ci-dessus page 21), dans un article de M. Kuenen, inséré dans la *Tijdschrift de Leiden* 1870, dans une note ajoutée par M. Merx à la seconde édition du commentaire de Tuch sur la Genèse, dans les additions de M. Wellhausen à la dernière édition de l'Introduction de Bleek, etc.

la facilité avec laquelle des questions de ce genre sont soulevées et traitées par nos contemporains. En face de cette défiance, il est doublement nécessaire de mettre de l'ordre et de la clarté dans la discussion des faits, et de les exposer de manière que même les personnes les moins exercées à de pareilles investigations puissent suivre les raisonnements de la critique, contrôler ses assertions et apprécier la valeur des arguments sur lesquels elle s'appuie. Au fond, ces arguments se basant sur des textes généralement clairs, sur les données nettement formulées de l'histoire ou de la législation, le travail de contrôle, dont nous parlons, n'est pas chose bien difficile, même pour des laïques. Le premier devoir de la critique, c'est de laisser parler les faits par eux-mêmes, sans les amalgamer avec des hypothèses arbitraires, au moyen desquelles on se hâte de conclure avant d'avoir assuré la solidité des prémisses. Il faut donc, dans la tractation de ce vaste sujet, employer une méthode telle, que le novice même puisse arriver à se former une opinion en connaissance de cause, et sans être mis dans l'alternative d'accepter aveuglément ou de rejeter sans motif suffisant ce dont une discussion confuse et fatigante n'aurait pas réussi à le convaincre.

Voici notre plan. Notre travail se divisera en deux parties principales. La première sera consacrée à l'appréciation de la théorie traditionnelle, d'après laquelle le prophète Moïse, qui doit avoir vécu au quinzième siècle avant l'ère chrétienne, est l'auteur unique des cinq livres du Pentateuque, et Josué, ou l'un de ses contemporains, le rédacteur de celui qui porte son nom. Cette étude portera sur trois séries de faits. Nous ferons d'abord ce qu'on pourra appeler de la critique littéraire, en examinant si chacun de ces deux ouvrages peut être considéré comme l'œuvre d'une seule et même main. En second lieu, nous ferons de la critique historique, et cela à deux points de vue. Par l'analyse du contenu de ces livres, nous tâcherons de voir s'ils se font reconnaître comme provenant d'auteurs contemporains et témoins oculaires des faits qu'ils racontent. Enfin, nous consulterons l'histoire des Israélites, telle que nous la connaissons par les autres sources anciennes et nationales, pour voir si elle confirme ou contredit la tradition relative à l'origine du code mosaïque et de ce qui s'y rattache. Comme cette triple étude fournira la preuve irrécusable que la tradition n'est conforme ni à la nature de l'ouvrage, ni aux faits les mieux constatés par des documents

hébreux authentiques et dignes de foi, la seconde partie de notre introduction sera consacrée à un essai de découvrir, à l'aide tant des textes mêmes que des renseignements puisés aux autres sources, quand et comment cette vaste composition s'est formée. Nous espérons ainsi mettre en évidence un fait que nous estimons être dès à présent acquis à l'histoire, savoir que cette grande charte du judaïsme est le fruit d'un travail séculaire et résume, sans les confondre absolument, les idées religieuses, les principes de droit civil, les institutions du culte et les traditions nationales de dix générations.

## IV.

Les faits littéraires, sur lesquels nous appellerons d'abord l'attention de nos lecteurs, sont par leur nature, et tant qu'il ne s'agit que de la valeur de l'opinion vulgaire, les moins importants dans cette discussion. Cependant on verra par la suite qu'ils en sont un élément indispensable et, à vrai dire, la base même de tout essai de reconstruction de l'histoire du Pentateuque. D'ailleurs il convient d'autant plus de commencer par ce qui rentre dans cette catégorie, que pendant assez longtemps la controverse a roulé sur elle presque exclusivement.

En parcourant les récits de l'histoire sainte des Israélites, on ne peut manquer d'être frappé des innombrables *répétitions* qu'on y rencontre. Elles se présentent quelquefois comme de simples doubles emplois des mêmes matériaux, dont on n'entrevoit pas la raison d'être ; plus souvent cependant elles constituent des *contradictions* patentes, ou du moins elles se distinguent par des modifications telles, que les deux formes se refusent à toute combinaison. Si ce phénomène se produisait dans la Genèse seule, nous voulons dire dans la partie de l'histoire antérieure à l'époque mosaïque, on s'en tiendrait, avec quelque apparence de raison, au vieil expédient des documents, plus ou moins nombreux et différents, dont le prophète législateur aurait pu se servir pour rédiger les annales du monde primitif et la biographie des patriarches. Il n'en resterait pas moins le fait que les divergences et les incompatibilités de ces récits parallèles seraient de nature à autoriser le doute au sujet de la certitude historique des détails.

Mais cet expédient ne suffit plus ; il est même implicitement écarté, dès qu'on aura constaté que des phénomènes analogues se produisent en assez grand nombre dans toutes les autres parties de l'ouvrage, lesquelles sont censées avoir été rédigées par des mains contemporaines, et à l'égard desquelles l'idée de sources antérieures à exploiter est, dans ce cas, naturellement hors de propos. Nous pouvons donc choisir les exemples de ces répétitions dans le premier livre tout aussi bien que dans les cinq derniers, sans attribuer aux uns une valeur probante moindre qu'aux autres. Il y a même à dire que, pour autant qu'on s'est accoutumé, dans les rangs des défenseurs de l'origine mosaïque du Pentateuque, à faire fond sur l'hypothèse des documents anciens qui auraient servi à la rédaction de la Genèse, la constatation, dans les autres livres, du fait en question, aura une portée plus grande et pèsera davantage dans la balance de la critique.

Nous n'entendons pas épuiser ici la liste de tous les passages parallèles qu'il y aurait moyen de citer. Tout aussi peu nous proposons-nous de les discuter. Partout où cela sera nécessaire, le commentaire entrera dans les détails. Une indication sommaire suffira pour le moment ; dans la plupart des cas les faits sont si simples, que chaque lecteur pourra, sans notre aide, vérifier nos assertions en consultant les textes.

D'après Gen. XI, 29, Şarah est la bru de Têrah, d'après chap. XX, 12, elle est sa fille.

Les promesses faites à Abraham au sujet de sa postérité nombreuse, et de la future possession de la terre de Canaan, sont reproduites, en partie en termes identiques, Gen. XII, 1 suiv. ; XIII, 14 suiv. ; XV, 4 suiv. ; XVII, 1 ss. ; XVIII, 17 suiv. ; XXII, 15 suiv.

Au chap. XII, nous lisons encore que le patriarche, contraint par la disette d'émigrer en Égypte, conseilla à sa femme de se dire sa sœur, parce qu'il craignait d'être tué à cause d'elle, les Égyptiens pouvant désirer de l'enlever à cause de sa beauté. En effet, à peine arrivée en Égypte, Şarah, considérée comme non mariée, fut conduite dans le harem de Pharaon. Mais celui-ci, puni par le ciel pour avoir enlevé une femme mariée, la rendit à son mari en le priant de sortir du pays. Cette même histoire est encore racontée dans deux autres endroits :



## Chap. XX.

Abraham séjourne à G'érar. Craignant d'être tué à cause de sa femme, il la fait passer pour sa sœur.

Le roi Abimélek la fait enlever, mais averti par Dieu de la véritable condition de Şarah, il la rend à son mari.

Après cela, Abraham fait une alliance avec Abimélek et son général Pïkol (chap. XXI, 22).

## Chap. XXVI.

Isaac séjourne à G'érar. Craignant d'être tué à cause de la beauté de sa femme, il la fait passer pour sa sœur.

Le roi Abimélek découvre la vérité et fait des reproches à Isaac.

Après cela, Isaac fait une alliance avec Abimélek et son général Pïkol (chap. XXVI, 26).

Cette alliance est faite auprès d'un puits dont la possession avait été entre eux un sujet de contestation (chap. XXI, 28 suiv.). Abraham donne au Philistin sept agneaux et garde le puits. De là le nom de Beër-S'éba' (puits des sept ou du serment). Même histoire, chap. XXVI, 31; seulement cette fois c'est Isaac qui fait alliance avec Abimélek et l'endroit reçoit son nom à cette même occasion, comme si précédemment il n'en avait pas encore été question.

L'histoire de la servante Hagar est racontée deux fois avec des modifications très-sensibles. Au chap. XVI, Şarah se plaint à Abraham de ce que sa servante, devenue enceinte, méprise sa maîtresse. Abraham lui permet d'en user envers elle comme il lui plairait. Hagar, maltraitée, s'enfuit. Auprès d'une source Dieu lui apparaît et lui dit de retourner chez ses maîtres, en lui faisant de brillantes promesses pour l'avenir de son fils. Au chap. XXI, il y a une autre version de cette histoire. Hagar est chassée sur les instances de Şarah, contre le gré d'Abraham. Elle est déjà mère et emporte son enfant. L'apparition et les promesses reviennent ici, ainsi que la mention d'une source. Si, d'après les deux formes de ce mythe, Ismaël est éloigné de la maison paternelle dès son jeune âge, il y en a un autre, d'après lequel il resta auprès d'Abraham jusqu'à la mort de celui-ci (chap. XXV, 9).

Le nom d'Isaac, d'après le dictionnaire de la langue hébraïque classique, peut se traduire par le Rieur, ce qui ne préjuge aucunement la signification véritable de ce nom, lequel remonte peut-être à une antiquité dont le langage ne s'explique point par le vocabulaire d'une époque plus récente. Quoi qu'il en soit, il a certainement été expliqué ainsi quand l'histoire patriarcale fut rédigée. Car au chap. XVII, 17 il est dit qu'Abraham rit lorsque

Dieu lui annonça la naissance d'Isaac. A la page suivante, chap. XVIII, 12, c'est le rire de Sarah qui motive le nom de l'enfant. Enfin, au chap. XXI, 6, ce sont les gens qui rient en apprenant que la vieille Sarah est encore devenue mère. Si l'on devait douter que ces trois versions sont destinées, l'une comme l'autre, à motiver le choix du nom du nouveau-né, on n'a qu'à comparer les innombrables passages de la Genèse où la rédaction s'occupe d'étymologies semblables, et dans la plupart des cas tout aussi singulières.

Passons aux fils d'Isaac, 'Éṣaw et Jacob. Le fait que ce dernier enleva à son aîné le droit de primogéniture et la bénédiction paternelle, est rapporté deux fois et ramené à des circonstances totalement différentes, chap. XXV, 31 suiv. et chap. XXVII.

D'après le chap. XXXII (comp. chap. XXXIII, 16), 'Éṣaw était déjà établi hors de Canaan, dans le pays de Sé'ir, à l'époque où Jacob revenait de la Mésopotamie, tandis qu'au chap. XXXV, 29 les deux frères vivent encore ensemble dans la maison paternelle lors de la mort d'Isaac, et ce n'est que plus tard (chap. XXXVI, 6) que 'Éṣaw quitte le pays pour s'établir ailleurs.

Les femmes de 'Éṣaw sont nommées à plusieurs reprises et chaque fois il y a d'autres noms (chap. XXVI, 34 ; XXVIII, 9 ; XXXVI, 2).

La liste des descendants de 'Éṣaw se lit une première fois chap. XXXVI, 1 suiv. ; une seconde fois au v. 9 suiv. du même chapitre, et une troisième fois au v. 15 suiv. Mais là les individus se trouvent tout à coup changés en tribus ou en localités.

Le nom d'Israël fut donné à Jacob, d'après chap. XXXII, 28, en suite de la lutte nocturne que le patriarche avait soutenue contre Dieu. Au chap. XXXV, 10, ce changement de nom est relaté une seconde fois à l'occasion d'une autre rencontre.

Bêt-El (demeure de Dieu) avait reçu son nom d'un autel consacré par Abraham, lors de son arrivée dans la terre promise (chap. XII, 8). Cependant l'origine du nom de cette localité est aussi rapportée à Jacob.

Chap. XXVIII, 19.

Jacob, en se rendant en Mésopotamie, s'arrête en route pour dormir. Couché sur une pierre, il a un songe qui lui révèle l'avenir. En se réveillant il consacre la pierre en y versant de l'huile et nomme l'endroit Bêt-El.

Chap. XXXV, 15

Jacob, revenant de la Mésopotamie, et rentré dans la terre de Canaan, voit Dieu qui lui apparaît pour lui révéler l'avenir. Il érige une pierre en cet endroit, la consacre en y versant de l'huile et nomme le lieu Bêt-El.

Au même chapitre XXXV, v. 16, il est dit que Raïel accoucha de son fils Benjamin près de Bêt-Léhem. Et quelques lignes plus loin, v. 26, il est dit que tous les douze fils de Jacob, énumérés nominativement, Benjamin y compris, étaient nés en Mésopotamie, avant le retour du patriarche en Canaan.

A l'époque du second voyage des fils de Jacob en Égypte, Reouben n'a que deux fils (chap. XLII, 37); immédiatement après, quand toute la famille va s'établir dans ce même pays, il en a quatre (chap. XLVI, 9).

Nous empruntons un dernier exemple au chap. L. Il y est dit, v. 5, que Jacob avait exprimé le désir d'être enterré au pays de Canaan, dans le caveau qu'il s'était creusé, ou, d'après une autre explication, dans le champ qu'il avait acheté. Cela nous ramène au chap. XXXIII, 19, où il est en effet question de l'acquisition d'un terrain près de Sichem, que Jacob avait faite autrefois. Mais au chap. XLIX, 27 et L, 23, ses fils, d'après ses ordres explicites, ensevelissent son corps dans le tombeau d'Abraham, près de Hébrôn. D'un autre côté, nous lisons (Jos. XXIV, 32) qu'on enterra Joseph dans ce même terrain acheté par son père, ce qui permet de supposer que, dans la pensée du rédacteur, Jacob y était enterré aussi.

Prenons maintenant, au hasard, quelques exemples de l'histoire mosaïque.

La généalogie du prophète et de son frère Aharôn, se lit Ex. VI, 16 suiv. Nomb. III, 1, 17; XXVI, 58 suiv.

Le beau-père de Moïse est appelé Re'ouël prêtre des Midyanites (Ex. II, 18. Nomb. X, 29). Ailleurs, il est nommé Yitro (Ex. III, 1; IV, 18; XVIII, 1). D'après le livre des Juges (chap. I, 16; IV, 11), il était Qénite. Enfin, Nomb. XII, 1, la femme de Moïse est dite avoir été Kous'ite. Ces tribus des Midyanites, des Qénites et des Kous'ites n'ont rien de commun les unes avec les autres, au dire des généalogies de la Genèse.

Au chap. IV, 20 de l'Exode, nous lisons que Moïse, après avoir reçu la mission d'aller en Égypte, pour en ramener les Israélites, prit avec lui sa femme et ses fils. Mais plus loin (chap. XVIII, 2) nous apprenons que, lorsque déjà la grande caravane des émigrés était arrivée au Sinai, Yitro alla au-devant de son gendre et lui amena sa fille et ses petits-enfants. La contradiction est tellement manifeste, que le rédacteur a glissé dans le texte une note d'après laquelle Moïse aurait répudié sa femme dans l'intervalle.

La pluie de manne est mentionnée à plusieurs reprises, par exemple Ex. XVI et Nombr. XI, mais comme le phénomène était permanent, d'après le récit du Pentateuque, nous ne parlons ici de cette répétition qu'à cause des détails inutilement reproduits et de la description tant soit peu différente de la substance. Mais aux mêmes endroits il est aussi question des caïlles, et la seconde fois il en est parlé comme d'un fait nouveau et inouï. Nous aurons à revenir sur cette narration.

Les récits relatifs à l'eau sortie miraculeusement du rocher (Ex. XVII. Nombr. XX) sont plus instructifs encore. Dans les deux textes, la localité qui a été le théâtre du miracle est nommée Meribah (lieu de la querelle), parce que les Israélites avaient murmuré contre Dieu et Moïse. Mais la première fois la scène se passe au Horeb, presque aussitôt après la sortie d'Égypte, la seconde fois à Qades', à l'autre extrémité du désert, et les termes hébreux, par lesquels la rédaction désigne et le peuple et le rocher, sont également différents dans les deux endroits.

Dans deux endroits aussi, il est parlé de la nuée qui couvrait le tabernacle et qui réglait la marche à travers le désert (Ex. XL, 34 suiv. Nombr. IX, 15 ss.).

L'arche ou le coffre où devaient être déposées les tables de la loi et dont parle le Deut. chap. X, est-il bien un autre que celui dont il est question Ex. XXXVII? L'un est fait par Moïse, l'autre par Bezaléel. Ne seraient-ce pas plutôt deux versions du même fait?

L'histoire des filles de Çelofhad et de leur droit d'hérédité est reproduite avec tous les détails, Nombr. XXVII et XXXVI, comp. chap. XXVI, 33 et Jos. XVII, 3 ss.

Si dans plusieurs de ces exemples il y a harmonie parfaite entre les passages parallèles, dans d'autres, au contraire, il y a des divergences frappantes. Ainsi, d'après Deut. II, 8 suiv., 19, 29, les Israélites traversent paisiblement et en bons termes le territoire des Moabites et des 'Ammonites. Mais d'après chap. XXIII, 4, comp. Jos. XIII, 25. Nomb. XXV; XXXI (où il y a cependant une confusion sur laquelle nous aurons à revenir), c'est tout juste le contraire. Une observation semblable doit être faite à l'égard des Édomites. Le récit des Nombr. XX, 18 ss. affirme qu'ils refusèrent aux Israélites le passage à travers leur territoire et qu'ils s'y opposèrent les armes à la main (comp. chap. XXI, 4. Gen. XXV, 23. Ex. XV, 15). Aussi Bile'am prédit-il (chap. XXIV,

18), qu'ils finiraient par être subjugués et exterminés. Le Deutéronome, au contraire (chap. II, 4, 29; comp. chap. XXIII, 7. Gen. XXXII), rapporte que le passage a été effectué sans encombre et avec l'agrément du peuple-frère. Comme nous savons par l'histoire qu'il y a eu des guerres entre les deux voisins, et pour les Édomites des alternatives d'indépendance et de vasselage, cela ne prouve-t-il pas que les textes cités ont été écrits à différentes époques ?

Au chap. XXIV, 25 des Nombres, il est dit que Bile'am, après avoir itérativement béni les Israélites et prédit leur glorieux avenir, bien qu'il eût été mandé pour les maudire, se retira dans son pays, sur les bords de l'Euphrate. Mais au chap. XXXI, 8 et Jos. XIII, 22, il est censé être resté dans le voisinage, car les Israélites l'égorgeant, ce qui trahit une conception toute différente relativement à ses antécédents.

Une étrange confusion se fait remarquer dans les traditions relatives au fameux héros Kaleb, lequel joue, à côté de Josué, le principal rôle dans l'histoire de la conquête. D'après Nombr. XIII, 6, Kaleb, fils de Iefounneh, est Judéen, et comme tel, l'un des douze explorateurs envoyés par Moïse dans le pays de Canaan (comp. Deut. I, 36) et l'un des dix répartiteurs du territoire (Nombr. XXXIV, 19). Mais au chap. XXXII, 11, il est Qenizzite, c'est-à-dire Édomite (Gen. XXXVI, 11). C'est là aussi l'opinion du rédacteur du livre des Juges III, 9. Ces deux données contradictoires sont amalgamées, Jos. XIV, 6, 14. Le texte de Jos. XV, 13 ss. dit explicitement que le fils de Iefounneh, Qenizzite, reçut de la part de Josué un patrimoine parmi ceux de Juda, à cause de sa bravoure. Ceci est indirectement confirmé par Juges I, 12. Mais d'après la Genèse XV, 19, les Qenizzites étaient établis dans le pays de Canaan déjà du temps d'Abraham. La Chronique, au deuxième chapitre du premier livre, donne deux généalogies de Kaleb, qui ne s'accordent ni entre elles, ni avec les diverses données du Pentateuque.

Le rebelle Qoraḥ est englouti vivant par la terre qui s'entreouvre sous ses pieds, avec sa famille et tout ce qui lui appartenait (Nombr. XVI, 32). Mais comme il existait une famille de Qoraḥites, branche notable de la tribu de Lévi (Ex. VI, 21, 24. Nombr. XXVI, 58, etc.), une autre main a eu soin d'excepter les fils de ce même Qoraḥ de la ruine de tout leur clan (Nombr. XXVI, 11).

Sur le partage du territoire conquis, il existe aussi des

traditions différentes. Au chap. XXVI, 52 des Nombres, Moïse reçoit l'ordre de le répartir entre les douze tribus. Mais deux tribus et demie s'établissent de leur propre chef dans la partie du pays envahie d'abord. Le prophète désigne en conséquence dix répartiteurs pour les tribus restantes (Nombr. XXXIV, 13 suiv.). Après cela, il n'est plus question de ces commissaires et de leur besogne. Le livre de Josué offre une relation toute différente de la manière dont chaque tribu arriva à s'établir pour son compte (chap. XIV suiv. et surtout chap. XVIII).

D'après Nombr. XIV, 21 suiv., tous les Israélites sortis d'Égypte et témoins des miracles opérés pendant le trajet du désert, devaient mourir avant d'entrer en Canaan, à l'exception du seul Kaleb. Au chap. XXXII, 10 suiv., la même chose est répétée textuellement, mais la réserve faite en faveur du fils de Iefounneh est étendue à Josué. Le Deutéronome constate l'accomplissement de la menace, chap. II, 15. Mais au moment où la grande caravane est arrivée au terme de ses pérégrinations, Moïse adresse au peuple un discours (chap. XI) dans lequel il dit que ses auditeurs actuels étaient ceux-là mêmes qui s'étaient montrés récalcitrants et rebelles durant tout le temps de la migration et encore à Qades' (chap. IX, 7, 23 ss.), où, d'après l'autre conception, la menace avait été prononcée.

La localité où Aharôn doit être mort, est autrement déterminée, Nombr. XXVI, 33, 38, que Deut. X, 6 ss. Dans ce dernier passage, il est aussi dit qu'à la même occasion la tribu de Lévi fut désignée pour le service de Jéhova et de l'arche. Cette note a de quoi nous étonner, les Lévités fonctionnant régulièrement depuis de longues années, d'après les livres précédents.

A plusieurs reprises, il est dit que Dieu ne voulait pas permettre à Moïse d'entrer dans la terre promise, parce qu'il était irrité contre lui (Deut. I, 37; III, 25; IV, 21). Le motif de ce sentiment doit avoir été, d'après Nombr. XXVII, 12, la désobéissance du prophète à l'époque où le peuple, manquant d'eau, se montra rebelle et murmurait. Mais dans Ex. XVII, il n'y a point de trace d'une conduite blâmable de Moïse à cette occasion, et si dans Nombr. XX, 12, il est parlé d'un manque de confiance, cela ne semble pas justifier la sévère réprimande de l'autre texte. Surtout nous ne croyons pas que ce texte ait voulu insinuer que Moïse a péché en frappant le rocher deux fois, au lieu d'une fois.

Des faits analogues se font remarquer dans le livre de Josué. Voyez, par exemple, ce qui est dit de la prise de Hébrôn et de Debîr, chap. X, 36 et XV, 13 ss.

Le discours d'adieux de Josué est écrit deux fois, par deux mains différentes, chap. XXIII; XXIV.

Mais voici un fait curieux entre tous. Il doit y avoir eu des traditions différentes sur l'origine de la circoncision. D'après le texte le plus généralement suivi comme faisant autorité (Gen. XVII), ce fut Abraham qui, sur un ordre exprès de Dieu, introduisit ce rite dans sa famille, lequel doit avoir été observé jusqu'aux temps de Moïse (Jos. V, 5). Mais dans l'Exode (chap. IV, 24), nous lisons que le fils de Moïse ne fut circoncis que lors du retour du prophète en Égypte, qui avait alors accompli sa quatre-vingtième année; le fait est mentionné comme quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, et de plus, la circoncision est opérée par la mère. Enfin, dans le livre de Josué (chap. V), il est dit que pendant tout le temps que Moïse était à la tête du peuple, la circoncision n'avait pas été pratiquée. Comme une pareille désobéissance à un article fondamental de l'alliance théocratique, sous les yeux mêmes et avec la connivence du législateur, est inexplicable, nous ne saurions y voir que la trace d'une tradition différente de celle de la Genèse, que la rédaction a cherché à voiler tant bien que mal. Du reste, la circoncision étant pratiquée par les Égyptiens et d'autres peuples, on ne voit pas comment elle pouvait être un signe distinctif des Israélites.

Puisque nous en sommes à cette histoire de la circoncision décrétée par Josué, ajoutons encore une autre remarque qui rentre un peu dans la catégorie de celles qui précèdent. Quand on rapproche les deux dates indiquées avant et après l'incident dont nous parlons (chap. IV, 19 et V, 10), il est impossible de loger dans l'intervalle ce qui est raconté chap. V, 2-8. Indice patent d'une compilation.

Il en est de même du récit de Jos. VIII, 30-35, qui interrompt la narration principale. Car après (chap. IX, 6; X, 6) comme avant (chap. V, 10), Josué est établi à G'ilgal; il ne s'est encore emparé que de deux villes situées sur la frontière même de Canaan, et dans les quelques versets que nous venons de citer, il se trouve paisiblement au milieu du pays, procédant à une cérémonie qui n'a pu être accomplie qu'après une réduction ou défaite complète des indigènes.

Les futures limites du territoire à soumettre par les Israélites, sont diversement indiquées dans les passages assez nombreux où il en est question. Dans beaucoup d'endroits, les frontières sont portées jusqu'à l'Euphrate (Gen. XV, 18. Deut. I, 7 ; XI, 24. Jos. I, 4. Ex. XXIII, 31, etc.). Il est expressément ajouté que le pays de Canaan serait occupé jusqu'à la Méditerranée, de manière à comprendre même le domaine des Philistins (Jos. XV, 12, 46, etc.). La frontière méridionale s'étend jusqu'à la mer rouge. Au chap. XXXIV des Nombres, les limites sont singulièrement resserrées. Au midi, elles sont formées par une ligne allant de la pointe méridionale de la mer morte à l'angle sud-est de la Méditerranée, dont la côte reste acquise aux Israélites. Mais à l'orient, c'est le Jourdain qui doit former la limite et il n'est pas question du territoire situé au delà de cette rivière. A la page suivante (chap. XXXV, 14), il y a déjà, à cet égard, une autre disposition. Or, il est certain qu'à différentes époques les établissements des Israélites s'étendaient sur un terrain tantôt plus grand, tantôt plus restreint, et les frontières changeaient selon les succès ou les revers de leurs rois. On peut même dire que la théorie politique aura formulé des prétentions plus absolues ou s'est renfermée dans le cercle des réalités. Mais ce qu'il serait difficile de comprendre, c'est que le législateur, à quelques jours de distance, aurait changé de vues et modifié ses directions d'une manière si étrange.

L'énumération des douze tribus d'Israël se fait de diverses manières. Si, par la suite des temps, des changements ont pu se produire dans leur situation politique respective, de manière que l'une ou l'autre s'est trouvée refoulée sur l'arrière-plan, ou même absorbée par ses voisins, on s'attendra du moins, à ce que, pendant les quelques dizaines d'années qu'embrasse l'histoire mosaïque, les choses soient restées dans l'état où elles se trouvaient au moment de l'émigration. Nos textes ne s'accordent pas avec cette supposition. Le catalogue des noms propres revient on ne peut plus souvent (Gen. XXIX suiv. ; XXXV, 23 ; XLVI ; XLIX. Ex. I. Nombr. I, deux fois ; II ; VII ; X ; XIII ; XXVI. Deut. XXVII ; XXXIII), et presque jamais il ne les donne dans le même ordre. Dans telle liste, la tribu de Lévi est comptée avec les autres ; ailleurs elle est omise, et la douzaine est complétée au moyen du dédoublement de celle de Joseph. Deux fois (Gen. XLVI et Nombr. XXVI) le recensement comprend aussi



les fils des douze patriarches ; il s'y rencontre dans les noms d'innombrables variantes, dont une partie peut être mise sur le compte des copistes ; mais cet expédient ne suffit pas pour faire disparaître toutes les contradictions, qui sont d'autant plus significatives, que les noms ne représentent pas des individus, mais des clans. Voyez surtout ce qui se rapporte à S'ime'on, As'er et Benjamin <sup>1</sup>.

Une observation pareille s'applique aux diverses énumérations des tribus cananéennes. Si, dans la plupart des endroits, le texte offre six noms (Ex. III, 17 ; XXIII, 23 ; XXXIII, 2. Deut. XX, 17. Jos. IX, 1), on en trouve un septième, Deut. VII, 1. Jos. III, 10. L'un ou l'autre manque dans Ex. XXXIV, 12. Gen. XV, 19. Nomb. XIII, 29. En revanche, dans les deux derniers passages il y en a plusieurs qui ne reparaissent pas ailleurs.

Nous pourrions aisément allonger cette liste d'exemples de répétitions, dont on ne voit pas la raison dans l'hypothèse d'une rédaction primitivement unique. Mais comme une série d'autres vont nous revenir plus loin à divers titres, ceux qu'on vient de lire peuvent suffire pour le moment. Nous pensons que dès à présent c'est un fait acquis à la critique, que les récits contenus dans le Pentateuque proviennent de sources différentes, qu'ils sont en partie contradictoires, ou tout au moins qu'ils représentent des versions d'un même fait modifiées de manière qu'ils excluent la conception traditionnelle de l'origine du code mosaïque. L'analyse des textes que nous venons de passer en revue nous a conduits à y reconnaître le travail de deux mains au moins ; nous allons en étudier d'autres, dont quelques-uns du moins nous révéleront l'intervention d'une troisième.

<sup>1</sup> Dans l'Exode (chap. VI, 14 ss), il y a un court fragment d'un recensement généalogique des tribus, qui reproduit le texte de Gen. XLVI, 8 suiv., et auquel se rattache une notice sur la famille de Moïse. Dans sa forme actuelle, ce fragment est positivement une interpolation.

## V.

Ce que nous avons signalé jusqu'ici en fait de phénomènes littéraires dans les récits de l'histoire sainte des Israélites, est encore d'une moindre importance en comparaison d'une autre singularité à laquelle nous allons consacrer quelques pages. Le travail d'assemblage, dont nous parlions tout à l'heure, n'a pas été toujours et partout aussi simple, nous pourrions dire aussi naïvement mécanique, qu'il apparaît quand on ne prend en considération que les exemples cités dans le paragraphe précédent. Si, bien souvent, les éléments appartenant aux diverses compositions sont simplement juxtaposés, de sorte qu'on a pu croire qu'un second écrivain a voulu compléter l'ouvrage d'un devancier, il y a aussi des cas assez nombreux où ces éléments sont amalgamés ensemble ou *enchevêtrés* les uns dans les autres. C'est au point que la plupart des lecteurs ne s'aperçoivent guère de la chose et qu'il a pu se passer vingt siècles avant qu'on ait commencé à y regarder de plus près. Aujourd'hui encore beaucoup de ceux qui liront ces pages s'étonneront de découvrir, et cela avec la dernière évidence, les traces d'un travail de trois mains, de deux narrateurs primitifs et d'un compilateur, dans des récits où ils n'ont vu jusqu'ici qu'une narration unique, serrée et coulante.

Nous commencerons par rappeler ce que nous avons déjà dit à une autre occasion. Si ces morceaux combinés ne se trouvaient que dans la Genèse, on pourrait admettre, à la rigueur, que l'histoire des patriarches avait été écrite plusieurs fois dès avant Moïse, et que celui-ci a pris la peine de fondre ensemble ces anciens documents, quand ils semblaient pouvoir se compléter par la méthode indiquée. Cette supposition a souvent été faite depuis Astruc jusque vers le commencement de notre siècle, et en partie encore bien plus tard. Mais, encore une fois, les autres livres présentent le même phénomène, et les exemples à choisir dans les parties narratives de l'Exode, des Nombres et de Josué, irrécusables par eux-mêmes, détermineront aussi le jugement à porter sur ceux tirés de la Genèse. Par une analyse scrupuleuse des morceaux que nous avons ici en vue, notre commentaire fournira, à qui voudra voir, les preuves à l'appui de notre assertion, et nous pourrions nous borner ici à citer les passages qui rentrent dans cette catégorie. Cependant nous croyons devoir nous y

arrêter quelques instants, pour donner à nos lecteurs, au moyen de quelques exemples choisis, une idée plus nette des résultats auxquels la critique est arrivée à cet égard.

Nous ne ferons que mentionner provisoirement le fameux texte qui a donné l'éveil aux commentateurs attentifs, et qui sera, de notre part aussi, l'objet d'une sérieuse étude. Dans l'histoire du déluge (Gen. VI à VIII), il y a incontestablement au fond une double relation (sans compter quelques débris d'une troisième), si bien combinée, que le texte actuel et définitif passe, à plusieurs reprises, de l'une à l'autre, sans qu'on s'en doute à une lecture superficielle. Comme nous nous sommes proposé de réserver pour le commentaire tout ce qu'il y aurait à dire sur les onze premiers chapitres de la Genèse, nous passons tout de suite à l'histoire des patriarches.

Dès le début, nous rencontrons un premier exemple de cette méthode de combinaison.

Chap. XII, 1 ss. L'Éternel dit à Abram : Quitte ta patrie [la Chaldée, chap. XI, 28] et va dans *un pays* que je te montrerai.

4<sup>a</sup>. Et Abram s'en alla comme l'Éternel le lui avait ordonné, et Lot s'en alla avec lui.

Chap. XI, 31. Têrah quitte la Chaldée avec Abram et Lot pour aller en Canaan.

32. Ils arrivent à Haran où Têrah meurt.

XII, 4<sup>b</sup>, 5. Abram quitte Haran pour aller en Canaan.

Il prend avec lui Lot.

D'un côté il s'agit d'une migration de nomades, commencée par le père, continuée par le fils, avec indication d'une station intermédiaire. Le lieu de départ et le but sont clairement indiqués. Ce récit, comme on le voit par les chiffres, est intercalé dans un autre, où ni l'une ni l'autre de ces localités n'est nommée, où il n'est pas question du père, et où toute l'expédition est rattachée à un ordre de Dieu. La double mention de Lot prouve que notre texte actuel est une combinaison de deux récits originellement différents.

Autre exemple :

Chap. XXVII, 41 ss. 'Ésaw, frustré du droit de primogéniture, menace de mort son frère qui s'enfuit à Haran.

XXVIII, 9. 'Ésaw quitte également son père, se marie à l'étranger et s'établit en Sê'ir (chap. XXXII, 3).

Chap. XXVIII, 1 ss. Jacob, ne devant pas épouser de femme cananéenne, va en chercher une chez ses cousins en Paddan-Aram.

10 ss. Isaac demeure à Beër-S'èba'.

*En route*, Jacob a le songe de l'échelle et nomme le lieu Bêt-El.

XXIX ss. Il reste chez Laban, s'y marie et engendre onze fils.

XXXII. Il retourne en Canaan et est nommé Israël, en suite d'une lutte nocturne avec Dieu.

XXXIII. 'Éşaw se réconcilie avec Jacob et retourne à Şé'ir (v. 16).

XXXV, 16 ss. Raĥel meurt près de Bêt-Léhem en mettant au monde le douzième fils de Jacob.

(Isaac demeure à Hébrôn, chap. XXXV, 27).

XXXV, 9 ss. *A son retour*, Dieu lui apparaît et change son nom en Israël en un lieu nommé, à cause de cela, Bêt-El.

23 ss. Jacob ramène à son père les douze fils qui lui étaient nés en Paddan-Aram.

Isaac est enterré par ses deux fils qui demeurent avec leur père à Hébrôn.

Ici nous n'aurons pas besoin de relever les faits qui établissent la pluralité des relations primitives. Le rédacteur, qui emprunte tour à tour à l'une et à l'autre les éléments de son récit, suit la même méthode que celui auquel nous devons les livres dits de Samuel, dans leur forme actuelle.

Nous signalons en passant l'histoire de Dînah et du massacre des Sichémîtes (chap. XXXIV), composée également de deux textes originairement différents et sur laquelle le commentaire donnera les explications nécessaires. Nous avons hâte d'arriver à un épisode plus connu, justement estimé comme le plus poétique et réputé le mieux arrangé de l'épopée patriarcale. C'est l'histoire de Joseph. Et pourtant, à y regarder de près, le compilateur a été ici d'une singulière maladresse. De fait il y a, dans cette partie de la Genèse, deux traditions différentes combinées dans un même récit. D'après l'une, Joseph a été *vendu* par ses frères à une caravane d'*Ismaélites* qui allaient trafiquer en Égypte; d'après l'autre, ils l'ont jeté dans une citerne vide, pour l'y faire périr, et cela sur le conseil de l'aîné qui voulait le sauver secrètement. Mais il fut trouvé par une caravane de *Midyanites* qui l'*enlevèrent*, de sorte que Reouben, revenant sur les lieux et ne l'y voyant plus, se livre au désespoir. Les deux versions reparaissent dans la suite du récit. A Pharaon, Joseph dit (chap. XL, 15): J'ai été *ravi* dans mon pays, et à ses frères il dit (chap. XLV, 4): Vous m'avez *vendu*. D'un côté, Joseph est vendu au chef des satellites de Pharaon, qui lui accorde sa confiance jusqu'à ce que, sur la dénonciation de sa femme, il le fasse mettre en prison. De l'autre

côté, Joseph, qui n'est pas prisonnier, se trouve être surveillant des prisonniers en sa qualité d'homme de confiance du chef des satellites (chap. XXXIX et XLI). Le nom de Potifar appartient aux deux relations; dans l'une, c'est le nom d'un grand seigneur égyptien auquel Joseph est vendu par les Midyanites (chap. XXXVII, 36), dans l'autre, c'est celui du beau-père de Joseph (chap. XLI, 45). Dans l'une, Juda s'offre généreusement pour libérer son jeune frère (chap. XLIV); dans l'autre, lui et sa race sont l'objet d'une accusation des plus injurieuses (chap. XXXVIII). Les passages chap. XLV, 16 suiv. et XLVI, 31 suiv. appartiennent à deux relations primitivement indépendantes l'une de l'autre. Il en est de même de chap. XLVII, 11, comp. avec v. 27.

Le nom de Joseph est interprété d'après deux étymologies différentes (Gen. XXX, 23, 24), ainsi que le sont aussi ceux de deux de ses frères (v. 18 suiv.).

Dans l'histoire de Moïse elle-même, ainsi que dans celle de Josué, les exemples ne sont pas moins nombreux, et nous n'avons que l'embaras du choix. En voici quelques-uns des plus frappants.

La mission de Moïse est racontée deux fois; il y a même des traces d'une troisième relation, combinée avec l'une des deux autres. Chap. III-VI, 1. Dieu se révèle à Moïse au Horeb dans le buisson ardent, l'envoie vers les Israélites qu'il a pris en pitié, et lui enjoint de les emmener *sous le prétexte* d'un sacrifice à faire dans le désert. A cette occasion, il dit: *Je suis celui qui est.* Moïse, craignant que les Israélites ne l'écoutent pas, objecte qu'il ne sait pas parler. Il lui est promis que son frère Aharôn parlerait pour lui et que lui, Moïse, serait *le dieu d'Aharôn*, c'est-à-dire qu'il l'inspirerait. Des miracles confirment ces promesses. Moïse part, rencontre son frère *en route*, et tous les deux vont accomplir leur mission; le peuple les reçoit avec joie, mais loin de réussir, ils ne font qu'aggraver la situation. — Chap. VI, 2-12. Dieu se révèle à Moïse, il n'est pas dit où, et l'envoie délivrer son peuple. (Du prétexte, il n'en est pas question.) A cette occasion, il se nomme *Jéhovah*. Le peuple *refuse d'écouter* le prophète. Celui-ci, découragé, craint naturellement que Pharaon ne l'écouterait pas non plus, et il ajoute qu'il ne sait pas parler. . . . — La suite manque; seulement au v. 13. Aharôn, dont il n'avait pas encore été question, est tout à coup introduit comme *envoyé* également *en Égypte*. Après cela (chap. VI,

14-27), il est intercalé une notice généalogique sur les tribus de Reouben, de S'ime'on et de Lévi. Enfin, v. 28, Dieu parle à Moïse octogénaire *en Égypte*, se nomme *Jéhovah*, et l'envoie demander la *liberté* des Israélites. Moïse objecte qu'il ne sait pas parler, il lui est répondu qu'Aharôn serait son prophète et que lui serait *dieu pour Pharaon*. Si l'on ne voulait pas séparer ce dernier morceau du précédent, il faudrait au moins reconnaître que la généalogie est insérée par une autre main et que le v. 28 se rattache directement au v. 12. Mais dans ce cas il est évident que ce second récit ne sait rien d'une apparition dans le buisson ardent du Horeb, puisque Moïse reçoit sa mission en Égypte même. Nous signalerons encore spécialement le quatrième chapitre, où d'abord (v. 1-9) il est ordonné à Moïse de faire des miracles devant le peuple, afin d'être accepté par lui comme son libérateur. Plus loin (v. 21), c'est devant Pharaon que doivent se faire ces miracles. Et dès l'abord Pharaon doit être menacé de la mort de son premier-né (v. 23) en cas de refus, menace qui, ailleurs, n'est introduite qu'après beaucoup d'autres.

Mais c'est surtout l'histoire des plaies d'Égypte qui est très instructive. Le nombre de ces plaies, devenu proverbial, est le résultat de la combinaison de deux formes de la tradition.

Chap. VII, 14-18. *Moïse*, sur l'ordre de Dieu, menace Pharaon de changer l'eau du *Nil* en sang, au moyen de son bâton, qui avait autrefois (chap. IV, 3) été changé en *serpent*. Après avoir vainement demandé qu'il soit permis aux Israélites d'aller offrir *un sacrifice au désert*,

VII, 20<sup>b</sup>, 21. *Moïse* lève son bâton, frappe l'eau du *Nil* qui est changée en sang,

VII, 23, 24. mais Pharaon ne le prend pas à cœur et rentre chez lui.

VII, 25-29 (*Bibles françaises*, chap. VIII, 1-4). *Moïse* menace Pharaon de la plaie des grenouilles qui viendront dans les *maisons* et dans les *meubles*, s'il persiste à refuser aux Israélites d'aller offrir *un sacrifice au désert*.

Chap. VII, 8-13. *Aharôn* change son bâton en *dragon*. Les magiciens de Pharaon ayant fait de même, celui-ci refuse de laisser partir les Israélites en toute liberté, et n'écoute pas les prophètes, mais reste endurci comme Dieu l'avait prédit.

VII, 19, 20<sup>a</sup>. *Aharôn*, avec son bâton, change en sang *toutes les eaux* d'Égypte, même celles qui étaient dans des vases.

VII, 22. Les magiciens ayant fait de même, le roi n'écoute pas les prophètes, mais reste endurci, comme Dieu l'avait prédit.

VIII, 1-3 (5-7). *Aharôn*, avec son bâton, fait venir des grenouilles, qui se répandent dans le *pays*. Les magiciens ayant fait de même,

VIII, 4-11<sup>a</sup> (8-15<sup>a</sup>). Pharaon demande grâce, mais la plaie ayant cessé, il persiste dans son refus.

VIII, 16-28 (20-32). *Moïse* menace Pharaon de la plaie des taons, s'il persiste à refuser aux Israélites d'aller offrir un sacrifice au désert. Le roi feint de se rendre, mais la plaie ayant cessé, il persiste dans son refus. (Les Israélites avaient été épargnés.)

IX, 1-7. *Moïse* menace Pharaon d'une épizootie, laquelle, en effet, fait périr tout le bétail des Égyptiens, en épargnant celui des Israélites. Malgré cela, le roi persiste dans son refus.

IX, 13-34. *Moïse* menace Pharaon de la plaie de la grêle, s'il persiste à refuser aux Israélites d'aller offrir un sacrifice au désert. La plaie survient, les Israélites sont épargnés. Malgré cela, le roi persiste dans son refus.

VIII, 11<sup>b</sup> (15<sup>b</sup>). le roi n'écoute pas les prophètes, comme Dieu l'avait prédit.

VIII, 12-15 (16-19). *Aharon*, avec son bâton, change toute la poussière d'Égypte en moustiques. Les magiciens essaient en vain de faire de même, mais Pharaon n'écoute pas les prophètes, et reste endurci, comme Dieu l'avait prédit.

IX, 8-12. *Moïse* et *Aharon* prennent de la suie, la jettent au vent, et aussitôt les Égyptiens, y compris les magiciens, sont couverts de tumeurs et de pustules. Mais le roi n'écoute pas les prophètes et reste endurci, comme Dieu l'avait prédit.

IX, 35. Le roi n'écoute pas les prophètes et reste endurci comme Dieu l'avait prédit [le récit relatif à la plaie a été omis par le compilateur, pour ne pas faire double emploi].

Nous laissons à nos lecteurs le soin de se convaincre, par la comparaison de ces deux colonnes, qu'il y a eu là deux relations des plaies d'Égypte, aujourd'hui combinées entre elles. Les plaies elles-mêmes ne sont pas, à tous égards, les mêmes des deux côtés, mais ce qui nous semble plus digne d'attention, c'est que la forme du récit est différente dans l'une et dans l'autre série. Il paraît même que vers la fin le fond était le même dans les deux relations, et la diversité ne se révèle plus que dans certaines formules propres à l'un ou à l'autre narrateur. Ainsi ce qui est raconté dans le chap. X (sauterelles et ténèbres) appartient à la suite de la première colonne, mais chacun de ces deux récits se termine par la phrase constamment employée dans l'autre : Dieu *endurcit* le cœur de Pharaon (chap. X, 20, 27). Cependant la preuve la plus palpable de ce que primitivement la double relation a existé jusqu'au bout, c'est que, au chap. XI, 4-8, *Moïse* adresse à Pharaon un discours menaçant, après que, au chap. X, 28, 29, le prophète lui eut déclaré positivement qu'il ne

reviendrait plus. Ces derniers versets doivent être un fragment de la seconde relation.

En laissant de côté, pour le moment, et sauf à y revenir à une autre occasion, les divers récits relatifs à l'institution de la fête de Pâques, nous allons nous arrêter encore au passage de la mer rouge, pour prouver que le texte actuel se compose de deux éléments foncièrement distincts, mais enchevêtrés l'un dans l'autre d'une manière assez singulière. (Exode XIV.)

v. 5<sup>b</sup>-7. Les Israélites sont partis *avec la permission* de Pharaon (chap. XII, 31), mais celui-ci s'en repent et se met à leur poursuite avec tout ce qu'il peut rassembler de chars en Égypte.

10-14. A son approche, les Israélites ont peur et font des reproches à Moïse *qui les rassure*.

19, 20. La nuée (chap. XIII, 21), signe visible de la présence de Dieu, se place entre eux et les Égyptiens et empêche ceux-ci d'arriver jusqu'aux Israélites, qu'ils suivent la nuit durant.

24, 25. Vers le matin, Dieu jette une panique dans l'armée égyptienne, qui rebrousse chemin et se met à fuir.

27<sup>b</sup>. Sa fuite la ramène à la mer où elle périt,

30, 31. et les Israélites voient leurs ennemis gisant sur le rivage.

v. 1-4, 5<sup>a</sup>. Les Israélites sont partis *sans permission* (chap. IX, 35, XI, 10) ; par l'ordre de Dieu, Moïse les fait camper sur le bord de la mer.

8, 9. A l'instigation de Dieu même, Pharaon se met à leur poursuite avec ses chars, ses cavaliers et toute son armée, et les atteint.

15-18... (*lacune*) Dieu dit à Moïse : *Pourquoi cries-tu ?* et lui ordonne de faire passer la mer au peuple.

21-23. Moïse lève son bâton, les eaux se divisent et ouvrent une route sèche aux Israélites. Les Égyptiens les suivent.

26, 27<sup>a</sup>. Dès que les Israélites ont passé, Moïse lève son bâton de nouveau, la mer revient,

28, 29. et submerge les Égyptiens.

Il sera superflu de relever les points qui démontrent qu'il y a ici encore combinaison de deux récits différents. Ils se rattachent tous les deux à d'autres, également différents, que nous avons indiqués en parenthèse. D'après l'un, c'est Moïse qui a peur, d'après l'autre, il rassure le peuple. Le miracle, tant de fois rappelé dans la littérature hébraïque, n'est explicitement compris que dans le second récit, d'après lequel les Égyptiens sont noyés avant d'avoir pu arriver à terre. L'autre relation dit clairement qu'ils ont passé le golfe, eux aussi, et que leur ruine a été causée par une panique qui les rejeta dans la mer.

Nous mentionnons encore les nombreux passages où il est



parlé des entrevues de Moïse avec Dieu sur la montagne, chap. XIX, 3, 7, 8, 14, 20, 25; XX, 18; XXIV, 1, 3, 9, 12, 18; XXXI, 18; XXXII, 15, 31; XXXIV, 2, 29. Il est difficile de se refuser à l'idée qu'il y a là une simplification à faire, en admettant une pluralité de récits primitifs parallèles.

Voici cependant, dans cette catégorie, un fait des plus intéressants, et au sujet duquel le doute est impossible. C'est l'histoire des espions envoyés par Moïse dans le pays de Canaan (Nomb. XIII-XIV).

Chap. XIII, 17<sup>b</sup>-20 (*Bibles françaises*, 18<sup>b</sup>-21). Moïse leur dit d'explorer la *partie méridionale* du pays jusqu'au plateau (de Juda).

22-24 (23-25). Ils arrivent jusqu'à Hébrôn et à la vallée d'Es'kol. Ils y voient des géants, et emportent des fruits.

27-31 (28-32). A leur retour, ils racontent ce qu'ils ont vu, des géants et des villes fortes, et ils font peur au peuple. Le *seul Kaleb* cherche, mais en vain, à lui inspirer du courage.

XIV, 1<sup>b</sup>, 2<sup>a</sup>. Le peuple se met à pleurer et à murmurer contre Moïse et Aharôn.

3, 4. Il parle de se donner un autre chef et de retourner en Egypte.

11-25. Jéhova, irrité contre le peuple, menace de l'exterminer par la peste. Moïse intercède. Jéhova pardonne, mais il déclare qu'aucun de ceux qui ont été témoins de ses miracles ne verrait le pays de Canaan, le *seul Kaleb* excepté.

28. Il enjoint à Moïse de dire cela au peuple.

(Deut. I, 36 *Kaleb* est nommé comme *seul* survivant parmi les explorateurs, du nombre desquels Josué est explicitement retranché. Jos. XIV, 7 *Kaleb* déclare avoir été le *seul* des explorateurs qui n'ait pas fait peur au peuple, et il dit cela à Josué.)

Chap. XIII, 1-17<sup>a</sup> (*Bibles françaises*, 2-18<sup>a</sup>). Moïse envoie douze hommes pour explorer le *pays de Canaan* : parmi eux se trouvent *Josué et Caleb*.

21 (22). Ils parcourent le pays jusqu'au fond du Liban,

25, 26 (26, 27). et reviennent après 40 jours en rapportant des fruits.

32, 33 (33, 34). Ils font du pays une description qui effraie le peuple, surtout par la mention des géants.

XIV, 1<sup>a</sup>, 2<sup>b</sup>. Toute la communauté se met à crier et à dire : Que ne sommes-nous morts en Egypte !

5-10. Moïse et Aharôn se jettent à terre; *Josué et Kaleb* tâchent de rassurer la communauté, qui veut les lapider. Cependant Jéhova se manifeste au tabernacle,

26, 27. et exprime son mécontentement,

29-35. en prédisant que la génération âgée de 20 ans et au-dessus lors de l'émigration n'entrerait pas dans le pays de Canaan, *Josué et Kaleb* exceptés.

Ajoutons que dans Nomb. XXXII, 9 suiv., les deux versions paraissent amalgamées : les explorateurs n'arrivent que jusqu'à la vallée d'Es'kol, mais Josué est du nombre. De même le verset Jos. XIV, 6 a été retouché et est maintenant en contradiction avec ce qui suit immédiatement. Enfin, dans notre chap. XIV, v. 36 suiv., il y a une autre version encore, à ce qu'il semble. Il n'y est question que de la mort de dix des explorateurs, auxquels Josué et Kaleb survivent seuls. Voyez aussi ce qui est dit d'une autre différence, ci-dessus p. 46.

Immédiatement après (chap. XVI), nous rencontrons un récit plus caractéristique encore, parce qu'il ne s'y agit pas de deux relations parallèles d'un même fait combinées ensemble, mais de deux faits foncièrement différents, indépendants l'un de l'autre, et n'ayant de commun que l'incident de la rébellion de quelques individus contre l'autorité de Moïse. Malgré cette complète diversité, ils sont enchevêtrés l'un dans l'autre, de manière à rendre le texte actuel presque inintelligible. C'est l'histoire de Qorah, Dañan et Abiram.

v. 1... 2... 3. Les *Reoubenites* Dañan et Abiram s'insurgent contre Moïse et lui reprochent de s'arroger la *domination sur Israël* (v. 13).

4. Moïse se jette à terre, 12-15. et fait appeler Dañan et Abiram qui refusent de comparaître. Moïse s'en plaint à Dieu.

25-26. Puis il se rend *aux tentes* de ces deux hommes, et ordonne aux autres Israélites de se retirer ;

27<sup>a</sup>.... ce qui se fait.

27<sup>b</sup>-34. Dañan et Abiram étant sortis de leurs tentes avec femmes et enfants, la terre s'entre-ouvre et les engloutit vivants.

v. 1.... 2.... 3. Le *Lévite* Qorah, avec 250 autres de sa tribu (v. 8, 17) s'insurge contre Moïse et Aharon,

5-11. parce qu'il prétend, lui aussi, à la *dignité sacerdotale*, réservée à Aharon et à ses descendants. Moïse leur déclare que le lendemain Dieu déciderait.

16-24. Qorah et sa bande sont cités devant le *tabernacle* ; ils comparaissent et Dieu ordonne à la communauté de se tenir à distance ;

27<sup>a</sup>.... ce qui se fait.

35 suiv. Aussitôt le feu du ciel dévore les 250 hommes et les consume sur place.

La rédaction a si bien confondu les deux faits, qu'à plusieurs reprises elle met ensemble les trois noms (v. 1, 24, 27; XXVI, 9).

Au chap. XXV du même livre, il y a le récit de l'idolâtrie des Israélites. Versets 1-5 on raconte que, séduits par des filles Moabites, ils prirent part au culte de leur dieu Ba'al-Pe'or. Sur quoi, Moïse ordonne aux juges de tuer les coupables. A partir du v. 6, le

fait relatif au culte du Ba'al-Pe'or est raconté autrement ; les femmes Moabites sont remplacées par des Midyanites et la punition est infligée directement par Dieu au moyen d'une peste qui enlève 24,000 hommes. Cette seconde version paraît être incomplète, car elle n'avait parlé que d'un seul coupable, quand tout à coup le grand nombre des victimes change la face des choses. Elle peut être complétée par ce qu'on lit au chap. XXXI, où il est question d'une guerre contre les Midyanites et de beaucoup de femmes emmenées captives.

Nous allons terminer par quelques exemples tirés du livre de Josué qui offre les mêmes phénomènes.

Voici d'abord le récit du passage du Jourdain (chap. III, IV). Dès le v. 5, Josué annonce au peuple le miracle qui va s'opérer pour lui faciliter le trajet, tandis que ce miracle ne lui est annoncé à lui-même par Dieu que quelques lignes plus bas. A deux reprises (chap. III, 12 et IV, 2), il est question de douze délégués des tribus, et ce n'est que la seconde fois qu'on apprend pourquoi ils sont choisis. Il leur est enjoint, également à deux reprises, (chap. IV, 3, 5), de prendre dans le lit de la rivière douze pierres qui doivent être érigées sur la rive cananéenne comme monument commémoratif. Au v. 9, les douze pierres sont placées au milieu de la rivière même, à la place où les prêtres s'étaient arrêtés avec l'arche, et c'est de cette même place que, d'après le v. 3, ces pierres avaient dû être enlevées. Au v. 11, les prêtres porteurs de l'arche sortent de la rivière après le passage du peuple, et au v. 16 seulement Josué leur ordonne de sortir. Il faut remarquer en outre que dans cette dernière occasion l'arche est désignée par un autre nom qu'auparavant. Tous ces détails trahissent la main de plusieurs narrateurs.

Au chap. VIII, où il s'agit du siège de 'Aï, il est parlé deux fois d'une embuscade placée à l'ouest de la ville. Au v. 3, elle est de 30,000 hommes, au v. 12 de 5000. Au v. 19, la ville est surprise par les gens de l'embuscade, qui y mettent le feu pendant que les assiégés font une sortie, et au v. 28, c'est le corps d'armée de Josué qui brûle la ville après la victoire complète.

Au chap. X, Josué remporte une éclatante victoire sur les cinq rois cananéens et puis il rentre dans son camp de G'ilgal (v. 15). Immédiatement après (v. 21), il est encore sur le champ de bataille et fait exécuter les cinq rois qui s'étaient réfugiés dans une caverne du voisinage. Plus loin (v. 37), l'un de ces rois est assiégé dans sa propre ville et y périt par la main des conquérants.

## VI.

Jusqu'ici nous avons choisi tous les exemples de répétitions, tant concordantes que contradictoires, ainsi que ceux de combinaisons de plusieurs éléments en un texte unique et continu, dans les parties historiques de l'ouvrage exclusivement. Ce n'est pas cependant seulement de ce côté-là qu'on les trouve. Il y en a tout autant à recueillir dans les textes législatifs, et nous estimons que cette autre série est plus importante encore que la première. Car un grand nombre de savants modernes ont pensé que, s'il fallait renoncer à attribuer à Moïse la rédaction de notre Pentateuque, il y aurait lieu du moins de revendiquer pour lui la gloire qui peut et doit revenir au législateur. Le *code* mosaïque serait ainsi la partie la plus ancienne, l'élément authentique de la grande composition qui nous est parvenue, et l'on croyait pouvoir sacrifier le reste comme une forme plus récente de la rédaction.

Nous aussi, nous sommes d'avis que cet autre élément prime le premier à certains égards, mais nous ne croyons pas qu'on puisse les scinder d'une manière rigoureuse, surtout dans l'état actuel des textes, peut-être pas même en théorie. Nous pensons plutôt que les deux éléments sont également propres à nous faire connaître les idées religieuses et morales, les principes de droit et les phases de la civilisation du peuple israélite. L'histoire elle-même est tout imprégnée de ces idées et de ces principes. Ce qui, à notre gré, assure à la partie législative une importance majeure, c'est que les données qu'elle fournit à la critique sont de beaucoup plus positives et plus propres à la guider dans ses recherches que ne peuvent l'être des traditions populaires qui tiennent quelquefois de si près à la poésie.

Mais, par cette raison même, nous serons ici très-sobre de citations. De tout temps nous avons été convaincu que ce n'est que par l'étude de la législation qu'on peut arriver à des résultats suffisamment sûrs quant à la fixation chronologique, soit des différentes parties constitutives du Pentateuque, soit de sa rédaction définitive. Les longs tâtonnements qui ont fait tomber la critique en discrédit proviennent surtout de ce qu'on a tant tardé à attaquer le problème de ce côté-là. Nous comptons largement user de cette autre classe de textes quand nous en viendrons à la

seconde partie de notre introduction, où il s'agira de remplacer l'*opinion* traditionnelle, que nous examinons en ce moment, par une conception basée sur les *faits*. Nous ne toucherons donc pas ici aux lois qui nous révéleront le plus clairement la marche progressive des institutions dites mosaïques, celles qui se rapportent aux fêtes, aux prêtres, aux sacrifices et aux lieux de culte. Car c'est l'histoire de ces lois ou coutumes qui, plus que tout autre argument, donnera à nos résultats le caractère de la certitude.

Il y a cependant moyen de dresser dès à présent une assez longue liste de prescriptions, reproduites, avec ou sans modifications, dans différentes parties du code, et dont la répétition est bien loin de militer en faveur de la théorie qui le considère comme un ouvrage dû à une seule plume et à une seule époque.

La défense de manger du sang se lit Gen. IX, 4. Lévit. III, 17 ; VII, 26 suiv. ; XVII, 10 ss. ; XIX, 26. Deut. XII, 16, 23 ; XV, 23.

Quant à la chair des animaux morts de mort naturelle ou tués par d'autres bêtes, les prescriptions ne sont pas identiques : Deut. XIV, 21. Lévit. XI, 40 ; XVII, 15. Exod. XXII, 30 (31).

L'énumération des animaux purs et impurs, c'est-à-dire dont la viande est permise ou défendue, est plus complète Lévit. XI, que Deut. XIV.

La loi concernant le sabbat est inscrite dans les différentes éditions du Décalogue, auquel nous reviendrons plus bas, et en outre Ex. XXIII, 12 ; XXXI, 12 suiv. ; XXXV, 1 suiv. Lévit. XIX, 3, 30 ; XXIII, 3 ; XXVI, 2.

La loi du talion se lit Ex. XXI, 23 suiv. Lévit. XXIV, 19 suiv. Deut. XIX, 21.

C'est surtout le polythéisme auquel la législation revient fréquemment : Ex. XXII, 19 ; XXIII, 13, 24. Lévit. XVIII, 21 ; XIX, 4. Deut. VI, 14 ; XII, 29 suiv. ; XVII, 2 suiv., ainsi que l'idolâtrie Ex. XXIII, 24 ; XXXIV, 17 ; Lévit. XXVI, 1. Nomb. XXXIII, 52. Deut. IV, 15 suiv. ; VII, 25 ; XVI, 21 ; XXVII, 15 ; et la magie sous toutes ses formes, Ex. XXII, 17. Lévit. XIX, 26, 31 ; XX, 6, 27. Deut. XVIII, 10 suiv.

La vocation des Lévités est reproduite Nomb. III, 5, 12, 41 ; VIII, 16 ; XVIII, 2. Deut. X, 6.

Les vœux sont réglés Lévit. XXVII. Nomb. VI ; XXX. Deut. XXIII, 22 suiv.

A plusieurs reprises, il est interdit de demander des intérêts pour prêts, Ex. XXII, 24. Lévit. XXV, 35. Deut. XXIII, 20 suiv. ;

et les prêts sur gage sont réglés Ex. XXII, 25. Deut. XXIV, 6, 10, 12.

Les articles relatifs aux degrés prohibés se lisent Lévit. XVIII et XX. Aux mêmes endroits, ainsi que Ex. XXII, il y a des lois pénales et autres relatives aux relations des deux sexes. Des manquements aux devoirs envers les parents sont visés Ex. XXI, 15 et Lévit. XX, 9.

La prescription relative à l'huile sainte se lit Ex. XXVII, 20 suiv. et Lévit. XXIV, 1 suiv.

Il serait facile d'allonger ce catalogue, mais nous n'en voyons pas la nécessité. On conviendra que ces répétitions, indépendantes de tout ordre systématique, ne sont pas de nature à confirmer l'hypothèse d'une rédaction circonscrite dans l'espace de quelques années et due à la pensée d'un seul législateur. Cependant nous n'insistons pas, puisque, en fin de compte, il ne s'agit là que d'un fait littéraire qui peut-être n'a pas autant de portée que ceux que nous avons constatés précédemment. Mais voici quelques autres textes qui valent la peine d'être examinés de plus près.

D'après Ex. XX, 24 suiv., il devait être permis aux Israélites de faire des autels de terre ou de pierres brutes, pour y offrir leurs sacrifices, *partout* où Jéhova se fera invoquer. Les constructions faites avec des instruments de fer sont interdites. Et au chap. XXVII, 1 suiv., l'autel normal, le *seul* qu'il devait y avoir sous peine de mort (Lévit. XVII, 9), est fait de bois et plaqué de cuivre. La contradiction est évidente, et cela à quelques pages de distance.

Dans Ex. XXXIII, 7-11, nous possédons un remarquable fragment d'une ordonnance relative au tabernacle, absolument différente de celle qui se lit tout au long avant et après ce passage. Ici, le tabernacle doit être établi hors du camp; ailleurs il est au centre de celui-ci. C'est toujours le lieu où Dieu veut se manifester personnellement et visiblement, mais il n'est fait nulle mention de différentes pièces ou salles dont il devait se composer; il n'est pas parlé d'Aharôn ni des Lévités: c'est Moïse qui s'y rend habituellement, et son serviteur Josué, l'Éphraïmite, a son poste fixe à l'intérieur. Quand Moïse arrive, la nuée descend sur le tabernacle et parle au prophète. Elle est ainsi identifiée avec la personne divine comme la forme visible de sa présence, tandis qu'ailleurs elle sert à la cacher.

L'arrêt prononcé par Josué, chap. VII, 15, 24, est une violation flagrante du principe formellement posé Deut. XXIV, 16.

La loi qui prescrit de consacrer les prémices à Dieu est également reproduite plusieurs fois, mais avec des modifications dans les termes qui nous permettraient peut-être de n'en pas combiner toutes les dispositions comme appartenant à un même code. Dans Ex. XXIII, 19 et XXXIV, 26, il est question des prémices des champs, dans Lévit. XIX, 23, des fruits des arbres, dans Nomb. XV, 17, de la farine, dans Nomb. XVIII, 12, de l'huile, du vin et des grains, enfin dans Deut. XVIII, 4, il est encore fait mention de la laine. Faut-il admettre que le législateur a successivement étendu le cercle de ses exigences, ou bien avons-nous là des prescriptions indépendantes les unes des autres ?

Cette question nous semble également autorisée par ce qui est prescrit en plusieurs endroits au sujet de la primogéniture à consacrer à Dieu. Dans le texte légal le plus ancien qui en fasse mention (Ex. XXII, 28 suiv.), il est dit tout sèchement : « Vous me donnerez l'aîné de vos fils ; vous en ferez de même de vos bœufs et de vos moutons, » sans qu'il soit ajouté un mot pour déterminer dans quel sens cette consécration serait à prendre. Dans Nomb. III, 12, 44 il est dit : Toute primogéniture appartient à Dieu ; mais le texte ajoute que, à l'égard des hommes, les Lévitites doivent remplacer, une fois pour toutes, les aînés des familles des autres tribus, lesquels, par conséquent, sont exemptés de toute obligation. Le passage Lévit. XXVII, 26 parle seulement des animaux domestiques. Dans Ex. XIII, 12 ss. ; XXXIV, 19. Nomb. XVIII, 15, il est question à la fois des hommes et du bétail, mais il est prescrit que les animaux purs seuls seraient livrés en nature, tandis que pour les premiers-nés des hommes et des animaux impurs on donnerait une rançon. Enfin dans Deut. XII, 6, 17 ; XIV, 23 ; XV, 19, il est commandé de consacrer les premiers-nés des vaches et des brebis dans ce sens qu'on les mangerait soi-même, mais au lieu saint. Ici, évidemment, il y a dans la législation des changements tellement notables, qu'il n'y a guère moyen de faire accorder toutes les dispositions que nous venons d'énumérer.

Les textes relatifs aux étrangers, domiciliés dans le pays au milieu des Israélites, sont si nombreux, qu'on se demande à quels étrangers le législateur a pu songer au moment où il ordonnait d'exterminer tous les indigènes du pays à conquérir. Mais ce

n'est pas le moment de soulever cette question préalable. Nous aimons mieux constater que cette partie du code, comme plusieurs autres, rend un éclatant témoignage aux sentiments d'humanité qui ont dicté un grand nombre de ses prescriptions. On ne doit pas opprimer les étrangers, ni leur faire du tort (Ex. XXII, 20 ; XXIII, 9. Lévit. XIX, 23. Deut. XXIV, 17) ; ils sont recommandés à la charité publique (Lévit. XXIII, 22. Deut. X, 19 ; XIV, 29, etc.) ; en droit et devant la justice, ils sont placés sur la même ligne que les nationaux (Lévit. XVIII, 26 ; XX, 2 ; XXIV, 22). Cependant il leur est permis de manger des viandes défendues aux Israélites (Deut. XIV, 21). Mais en ce qui concerne leur position religieuse, il nous semble que les divers textes à citer ne sont pas trop d'accord. D'après Lévit. XVII, 8 ; XXII, 17. Nomb. XV, 14, les étrangers sont admis à offrir leurs sacrifices sur le même autel que les Israélites ; d'après Lévit. XXII, 10, aucun étranger ne doit manger de ce qui est consacré à Dieu ; mais comme l'exercice de tout autre culte leur est sévèrement interdit, on ne voit pas trop bien ce que signifie la permission mentionnée tout à l'heure. Ex. XII, 43 il est dit expressément qu'aucun étranger ne peut prendre part au repas pascal, et Nomb. IX, 14 il est dit en toutes lettres : s'il veut faire la Pâque, il doit la faire selon la règle et le rite. La peine qu'on s'est donnée pour effacer ces divergences n'a abouti qu'à faire mieux voir que la législation n'a pas été faite d'une pièce.

Un autre exemple, à nos yeux plus intéressant, quoique à un point de vue différent, c'est la loi sur les asiles. Les anciens Israélites, comme beaucoup d'autres peuples, même encore dans les temps modernes, regardaient comme un devoir d'honneur ce qu'on est convenu d'appeler la vengeance du sang. En cas de meurtre, le plus proche parent de la victime était, ou se croyait obligé de mettre à mort l'auteur du crime. On sait que cette coutume a toujours donné lieu à des représailles interminables et provoqué des haines héréditaires, sans compter que, dans beaucoup de cas, l'acte primitif n'était pas même un homicide volontaire, ou que le soupçon se portait sur un innocent. Le législateur israélite a voulu prévenir les conséquences fâcheuses de cet état des choses, ou du moins en amoindrir les chances fatales et contraires à la justice. Mais à défaut d'institutions juridiques suffisamment fortes, et dans l'impuissance de contenir les passions et les préjugés d'une population non accoutumée au respect



de l'autorité publique, il ne sut mieux faire que de créer le droit d'asile en faveur de ceux qui se voyaient injustement poursuivis pour un acte excusable, ou sur un faux soupçon, et de leur assurer ainsi une sécurité provisoire et temporaire jusqu'à ce que le cas fût examiné à fond. Or, cette loi des asiles est inscrite dans le code en plusieurs endroits. Dans Lévit. XXIV, 17, tout meurtre est puni de mort, sans distinction. Dans les autres textes, il est partout fait une différence entre l'assassinat prémédité et l'homicide involontaire. Et d'abord simplement et en théorie, Ex. XXI, 12. Puis il y a quatre passages où il est parlé des asiles avec des règlements plus ou moins détaillés sur l'usage qu'il y aurait à en faire (Nomb. XXXV et Deut. XIX). Mais ce qu'il y a de curieux, c'est que les textes varient à l'égard du nombre de ces localités, et même quant à l'époque où elles doivent être déterminées. Dans le premier des passages cités en dernier lieu, le nombre est fixé à six, trois *au delà* du Jourdain, et trois dans le pays de Canaan. Les Israélites en feront le choix après la conquête. Deut. IV, 41 suiv. il est dit que Moïse procéda lui-même à la désignation de trois villes *au delà* du Jourdain. Au chap. XIX du même livre, il est dit d'abord qu'après la conquête de Canaan on choisira trois villes pour servir d'asiles. Le texte ajoute : Si Dieu étend votre territoire comme il l'a promis, vous y ajouterez trois autres villes. Ce dernier texte n'a pu être écrit par Moïse ; car c'est précisément ce territoire hors du pays de Canaan proprement dit, qui a été conquis d'abord et de son vivant, et les trois villes de cette partie ont été déjà désignées par lui-même, d'après le chap. IV. Il doit avoir été rédigé à une époque où les Israélites n'étaient plus en possession des districts transjordanien, mais où ils pouvaient espérer de les reconquérir un jour. Enfin au 20<sup>e</sup> chap. de Josué, il est dit que les six villes furent réellement désignées après l'entière soumission du pays, et il n'est plus question de ce que Moïse aurait déjà ordonné antérieurement.

Un dernier exemple, et non le moins remarquable, nous sera fourni par le texte du décalogue. Le décalogue est de toutes les lois du Pentateuque celle devant laquelle la critique la plus hardie s'est quelquefois arrêtée. En effet, quoi de plus naturel et de plus conforme aux mœurs de la haute antiquité, que la promulgation des principes les plus élémentaires de la vie sociale et religieuse, au moyen de quelques courtes formules gravées sur

des matériaux pour ainsi dire indestructibles, et exposées aux yeux de tous dans un endroit généralement accessible? L'histoire nous fournit plus d'un exemple de cet usage. Nous ne voyons donc aucune raison péremptoire qui nous empêcherait d'admettre l'existence des tables dont il est parlé à différentes reprises dans le Pentateuque, et de les attribuer à l'époque mosaïque. Mais il y a des motifs pour ne pas accepter le fait tel qu'il nous est représenté, même en dehors de la part qui y est réservée à Dieu personnellement.

Tout en maintenant la possibilité, disons même la probabilité, de l'existence d'un pareil monument, nous soutenons que nous n'en possédons pas le texte authentique, et que par conséquent la rédaction dans laquelle nous est parvenu celui qui le remplace, ne peut pas être l'œuvre du prophète. Nous fondons cette opinion sur deux faits incontestables: 1° Le texte qui, selon l'opinion universellement adoptée, se serait trouvé gravé sur les deux tables, est celui qu'on lit Ex. XX, 2-17 (comp. chap. XXXI, 18. Deut. V, 6-21). Ce texte se compose de 620 lettres. Avec l'écriture carrée actuelle, ce texte, en ne tenant aucun compte des marges et des interlignes (la séparation des mots n'étant pas d'usage), aurait demandé au moins un mètre carré et demi de superficie, même en ne calculant pour chaque lettre que l'espace minime de 25 cm. carrés. En prenant en considération la forme des lettres antiques, cet espace est absolument insuffisant. Qu'on évalue maintenant le poids de ces tables et qu'on le mette en regard de la hauteur du Sinaï et des forces d'un octogénaire. Mais c'est là la moindre des difficultés. En voici une bien autrement insoluble<sup>1</sup>. 2° Nous possédons du Décalogue plusieurs textes différents l'un de l'autre. Déjà par la comparaison des deux passages cités (Ex. XX et Deut. V), on voit que les rédacteurs du Pentateuque n'avaient pas sous les yeux le monument même; autrement, ils nous donneraient un texte uniforme. Mais il y a d'abord le commandement relatif au sabbat qui n'est pas motivé de la même manière Deut. V, 15 que Ex. XX, 11. Ensuite il y a des différences dans les dernières lignes, ce qui a été cause que depuis les plus anciens temps, et jusqu'à nos jours, on n'a pas pu s'accorder

<sup>1</sup> D'après Ex. XXXII, 15, le texte aurait été écrit sur les deux côtés des dalles. Cela amoindrit la superficie nécessaire, mais cela nécessite des dalles plus massives.

sur la manière de numéroter les dix articles. Nous reviendrons d'ailleurs sur ces détails au § XIX.

De ces deux observations il nous semble résulter que nous ne possédons le Décalogue que dans une paraphrase un peu verbeuse. Les tables auraient déjà été passablement lourdes si tous les dix commandements avaient été formulés en deux mots, ensemble de 6 lettres, comme c'est le cas de quatre d'entre eux. Aussi bien est-il à remarquer que le texte (Exode XXXIV, 26. Deut. V, 19) se sert du terme : les dix *paroles*; et c'est ce que signifie également le terme grec.

Mais voici maintenant un fait plus étonnant encore. Le Décalogue, disions-nous, est inscrit au 20<sup>e</sup> chapitre de l'Exode. Ce n'est que plus tard (chap. XXIV, 12) que Dieu dit à Moïse qu'il lui remettra *des* tables de pierre sur lesquelles il a écrit lui-même ses commandements. Enfin, au chap. XXXI, 18, *les deux* tables sont remises au prophète qui, en descendant de la montagne et voyant les Israélites dansant devant l'idole, les brise (chap. XXXII, 19). Sur cela, il reçoit l'ordre (chap. XXXIV, 1) d'en faire lui-même deux autres, sur lesquelles Dieu promet d'écrire les paroles qui s'étaient trouvées sur les premières. En effet, Moïse prépare deux tables et les porte sur la montagne. Suivent (v. 11-26) les commandements prononcés par la bouche même de Dieu, après quoi celui-ci dit à Moïse : «Écris ces paroles, car c'est sur la base de ces paroles que je fais un pacte avec toi et avec Israël.» Et Moïse resta là avec l'Éternel quarante jours et quarante nuits (comme la première fois, chap. XXIV, 18), sans manger ni boire, et il écrivit sur les tables les articles du pacte, les dix commandements. S'il y a déjà quelque chose de singulier à ce que Dieu dise d'abord : J'écrirai, et que finalement il ordonne à Moïse d'écrire lui-même, circonstance qui nous permettra de croire encore à la combinaison de différentes relations primitives, la surprise sera bien plus grande, quand nous examinerons le texte de ces secondes tables (v. 11-26), qui n'est rien moins qu'identique avec celui du vingtième chapitre, quoi qu'en dise le commencement du trente-quatrième. Sur dix commandements, il n'y en a que trois des anciens : la défense du polythéisme, celle de l'idolâtrie et la loi du sabbat. Tous les autres sont nouveaux : ils sont relatifs à la fête de Pâques, aux deux autres grandes fêtes, aux pèlerinages, à la primogéniture, aux prémices, et à deux autres prescriptions rituelles. N'avons-nous pas là une

preuve palpable que l'idée ou, si l'on veut, le souvenir d'un décalogue gravé sur pierre étant donné, on a essayé, à différentes occasions, et dans des vues différentes aussi, d'en reconstruire le texte? En tout état de cause, les textes actuels sont le fruit d'une compilation bien postérieure à l'époque qu'on leur assigne communément.

Nous nous arrêtons ici, de peur de pousser la critique jusque sur un terrain où elle ne serait plus sûre de ses moyens. Autrement nous pourrions nous demander si réellement le décalogue, qu'on aime à regarder comme le texte le plus ancien et le plus authentique du code mosaïque, appartient, dans toute sa teneur, à une époque antérieure à la conquête. Du moins, nous avons de la peine à admettre que dès avant la monarchie, et même encore longtemps après David, le principe de la proscription absolue des images de Dieu ait été en vigueur. Mais nous reviendrons à cette question à une autre occasion (§ XIV).

## VII.

Nous avons réservé pour la fin de la première partie de notre étude un argument à faire valoir dans cette discussion, lequel, depuis plus d'un siècle, a le privilège d'exercer la sagacité de tous les auteurs qui se sont occupés du problème de la composition du Pentateuque. On se rappellera que le point de départ de la critique moderne, relativement au code mosaïque, a été le fait que la Genèse emploie alternativement les termes d'*Élohîm* et de *Jéhova* pour désigner Dieu (ci-dessus p. 18). Autrefois on n'a relevé cette particularité que pour établir la pluralité des documents dont Moïse a pu et dû se servir pour écrire l'histoire de l'âge primordial. Aujourd'hui, où on lui conteste ses droits d'auteur à l'égard des autres livres, cette différence dans les termes n'a plus la même portée et nous n'avons pas cru nécessaire d'en faire usage quant à présent. En effet, ces termes, si usités naguère dans la littérature critique, de l'Élohiste et du Jéhoviste, ne peuvent plus servir à grand'chose. Car dans la Genèse même on a appris à distinguer des morceaux élohistiques qui n'appartiennent pas à l'auteur nommé l'Élohiste, par excellence, et, ce qui plus est, à partir du moment où ce même rédacteur raconte que Dieu s'est révélé à Moïse sous le nom de Jéhova (Iaheweh,

Celui qui est), il se sert également de ce nom, comme l'autre l'a fait dès le principe. Aussi bien les critiques ont-ils commencé à remplacer ces dénominations, qui ne peuvent plus que donner lieu à des malentendus, par d'autres termes plus variés et surtout plus caractéristiques.

Nous retrouverons l'occasion de nous occuper de l'analyse des textes, basée autrefois sur ce critère. Pour le moment, il nous suffit d'affirmer qu'elle n'a pas été purement arbitraire. Au contraire, elle a été trouvée très-bien fondée, quoique d'une application moins simple et mécanique qu'on n'a pu le croire d'abord. Les tentatives qui ont été faites pour écarter les conclusions que la critique en a tirées, n'ont abouti qu'à des tours de force. On a essayé de ramener l'emploi des divers noms de Dieu à des points de vue théologiques divers aussi, auxquels le rédacteur se serait placé tour à tour ; on a mis à contribution l'étymologie hébraïque et la métaphysique chrétienne, pour expliquer comment, à chaque occasion, il a dû tantôt employer tel terme, tantôt tel autre. Mais ce procédé n'a fait que rendre plus évidente l'impossibilité de s'arrêter à ce système. Pour s'en convaincre, les lecteurs n'ont qu'à relire rapidement les premières pages de la Genèse. On aura bien de la peine à démontrer qu'au second chapitre l'homme et les animaux ont dû être créés par Jéhova, après l'avoir été au premier par Élohîm. L'œuvre des six jours est d'abord attribuée à Élohîm, puis elle l'est à Jéhova (Ex. XX, 11). Ce dernier nom est dit avoir été en usage parmi les hommes dès avant le déluge (Gen. IV, 26), et Ex. VI, 3 il est dit que les patriarches l'ont ignoré. Gen. VI, 5 Jéhova voit que le monde est corrompu, et quelques lignes plus loin (v. 12), c'est Élohîm qui fait la même remarque. Au v. 13, Élohîm ordonne à Noé de construire l'arche, puis chap. VII, 1 Jéhova lui ordonne d'y entrer et Noé obéit à l'un au v. 5 et au v. 9 à l'autre. En face de pareils textes, s'il devait être question d'autre chose que d'une différence de rédaction et d'une pluralité des récits primitifs, il faudrait bien admettre que la littérature hébraïque parle de deux dieux. L'observation relative à ces deux noms n'est donc certainement pas hors de propos dans la question qui nous occupe, mais nous la mettrons à profit dans une occasion ultérieure.

## VIII.

L'examen des textes, au point de vue de la rédaction littéraire, nous a donc prouvé qu'ils renferment des éléments de provenance diverse, en partie simplement juxtaposés, en partie enchevêtrés les uns dans les autres, et trahissant ainsi un travail fait en sous-œuvre, et en tout cas postérieurement à l'époque à laquelle la tradition l'assigne. Nous avons vu plus haut que la critique s'est bornée pendant assez longtemps à s'acquitter de cette première partie de sa tâche. Une autre, bien plus importante et bien autrement décisive par ses résultats, ne fut abordée que plus tard, peut-être parce qu'elle avait été mise en discrédit par la polémique irrévérente et superficielle des libres penseurs du siècle passé. Nous voulons parler de l'examen des faits relatés dans ces mêmes textes, ou de la *critique historique*, à laquelle nous allons passer maintenant.

Mais avant de nous engager dans cette discussion, nous tenons à déclarer très-explicitement que nous laisserons de côté tous les éléments miraculeux compris dans ces antiques récits. Pour bien des gens, aujourd'hui, la seule présence de pareils éléments décide de la valeur matérielle de toute l'histoire. Toute autre critique leur semblerait superflue. Pour beaucoup d'autres, au contraire, tout essai de réduire un fait de cette catégorie à des proportions naturelles, à plus forte raison le doute théorique, suffirait pour faire suspecter la bonne foi ou l'impartialité de l'historien. On lui jetterait à la tête le reproche d'incrédulité et l'on croirait être dispensé de toute autre réfutation. C'est donc de propos délibéré que nous circonscrivons notre examen dans des limites plus étroites; nous resterons sur le terrain neutre des faits ordinaires, et les lacunes, que les lecteurs familiarisés avec les traditions mosaïques ne manqueront pas de découvrir dans cette partie de notre étude, y auront été laissées à dessein.

Ceci dit et réservé, nous posons les deux questions suivantes : 1° En ce qui concerne l'histoire de l'émigration et de la conquête (de Moïse et de Josué), les faits racontés sont-ils de nature à justifier l'opinion que ce sont des plumes contemporaines, des témoins oculaires, les héros mêmes de cette grandiose épopée, qui les ont consignés par écrit? 2° Quant aux traditions relatives aux patriarches, et contenues dans la Genèse, quel en est le

véritable caractère? Avons-nous là de l'histoire authentique ou est-ce autre chose? Et dans l'un ou l'autre cas, ces récits peuvent-ils également servir à déterminer l'époque de la rédaction?

Nous prendrons ces questions à rebours de ce qu'on pourrait appeler leur ordre chronologique. Nous commencerons par les faits les plus récents, dont le souvenir, d'après le cours naturel des choses, a pu et dû se conserver plus facilement pur de tout alliage que celui des temps plus reculés. Cette manière de procéder est une nouvelle concession que nous faisons au point de vue populaire, pour éviter jusqu'à l'apparence de vouloir donner plus de force à notre argumentation, en commençant par la partie de l'histoire qui offre le plus de prise à la critique, et qui, de l'aveu de tout le monde (de nos jours du moins, et parmi les gens sensés), n'a pas la prétention de se fonder sur des documents contemporains.

## IX.

*«Josué écrivit tout cela dans le livre de la loi de Dieu»* (chap. XXIV, 26).

Aujourd'hui on fait généralement bon marché des droits d'auteur du général, sauf à revendiquer d'autant plus énergiquement ceux du prophète. Mais il n'en est pas moins vrai, qu'au point de vue de l'opinion traditionnelle, le texte cité implique le fait que Josué a rédigé lui-même ses mémoires, tout comme les passages parallèles du Deutéronome<sup>1</sup> ont toujours été allégués dans un but analogue en faveur de la rédaction mosaïque du Pentateuque. En tout cas, si l'on est amené, par la forme même de la phrase, à distinguer le livre que nous possédons de ce que Josué aurait écrit, le rédacteur, quel qu'il ait été, a entendu représenter son héros comme le garant des faits racontés et comme l'auteur d'une relation qui a dû servir de base à la sienne. Nous sommes donc autorisés à demander si cette relation se fait reconnaître comme absolument juste; si elle est confirmée par ce que nous savons par d'autres sources, au moins tout aussi dignes de foi; si, enfin, elle ne contient rien qui puisse soulever des doutes sérieux et légitimes.

<sup>1</sup> Chap. XXXI, 9, 22, 24 : Moïse écrivit cette loi..... Moïse écrivit ce cantique..... Quand Moïse eut fini d'écrire.....

Or, le livre de Josué affirme : 1° Que le pays de Canaan tout entier, et de plus certains districts limitrophes, ont été soumis par le chef, successeur de Moïse. 2° Que cette conquête fut le fruit d'une guerre d'extermination. 3° Que, pendant tout le temps qu'elle dura, les Israélites avaient leur quartier général sur les bords du Jourdain, d'où ils partaient pour faire diverses expéditions. 4° Que, la conquête étant achevée et toute résistance brisée, Josué fit faire le cadastre du territoire, pour distribuer celui-ci par la voie du sort entre les tribus qui ne s'étaient pas encore pourvues elles-mêmes. Sur tous ces points et sur quelques autres, nous allons soumettre à nos lecteurs les réflexions qu'elles nous suggèrent.

1° La première assertion est reproduite plus d'une fois, tant comme promesse divine (chap. I, 2 ss. ; III, 10), que comme fait accompli par les armes victorieuses des Israélites (chap. V, 1 ; XI, 16 ss., 28 ; XII, 7 ss. ; XIV, 15 ; XV, 12, 47 ; XVI, 3 ; XVII, 9 ; XXI, 44 ; XXIII, 4.

Or, pour établir qu'à l'époque de la mort de Josué la conquête n'a pas été complète, en d'autres termes, qu'elle a exigé les efforts de plusieurs générations encore, et cela avec des chances variées de succès et de revers, voire même qu'elle n'est jamais arrivée à réaliser les visées ambitieuses de la théorie (Nombr. XXXIV, 6), nous n'avons pas besoin d'invoquer le témoignage des siècles suivants. Nous aurions beau jeu, sans doute, rien qu'en laissant parler le livre des Juges. Celui-ci débute par cette notice étonnante : Après la mort de Josué, les Israélites consultèrent l'Éternel en disant : Qui d'entre nous marchera le premier contre les Cananéens ? Et l'Éternel répondit : C'est Juda qui marchera ; je veux lui livrer le pays, etc. Ce texte raconte ensuite l'histoire de la conquête de la partie méridionale du territoire, laquelle, d'après le livre de Josué, était si bien depuis longtemps au pouvoir des Israélites qu'il n'y restait plus en vie un seul indigène (chap. X, 40). Le texte du livre des Juges, dont nous venons de citer les premières lignes, nous révèle en même temps un fait intéressant. Il constate directement que les tribus faisaient cette guerre d'invasion chacune pour son compte, ce qui nous explique aussi comment les tribus les plus nombreuses et les plus puissantes ont pu s'établir tout d'abord et au large, sauf à laisser en souffrance les intérêts de leurs alliés plus faibles. Plus loin, au chap. IV, le même livre parle d'une guerre glorieuse contre une formidable



armée de ces mêmes Cananéens censés exterminés jusqu'au dernier homme par Josué (chap. XI, 8).

Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette autre source, pour être en droit de douter de la réduction entière et définitive des anciens habitants du pays. Le livre des Juges n'est pas non plus à l'abri du soupçon d'avoir idéalisé l'histoire, car dans un autre endroit (chap. II, 6) il reproduit textuellement l'assertion de celui de Josué (chap. XXIV, 28), qui dit que le conquérant, sa besogne accomplie, congédia le peuple, réuni jusque-là auprès de lui, et que chaque tribu s'en alla paisiblement prendre possession du territoire qui lui avait été assigné. Tenons-nous en au livre de Josué lui-même. Comme nous avons déjà entrevu qu'il représente une composition due à plusieurs mains, nous ne serons pas étonnés d'y trouver des passages qui ne s'accordent pas avec la thèse discutée jusqu'ici, mais qui avouent ingénûment que la conquête ne fut pas achevée du vivant de Josué. Ainsi nous lisons au chap. XIII, 1 : Lorsque Josué fut devenu vieux, l'Éternel lui dit : Il y a encore beaucoup de territoire à conquérir, etc. Suit une énumération des parties non encore soumises, et parmi elles des localités qui sont nommées ailleurs comme occupées par les Israélites. Voici d'autres faits à signaler dans ce même ordre : Chap. XVII, 16, les deux tribus d'Éphraïm et de Menass'eh déclarent être trop faibles pour soumettre les Cananéens de la plaine (comp. v. 12), tandis que déjà au chap. XII, 21, les villes du district indiqué sont au pouvoir des Israélites et le pays était soumis depuis la frontière de l'Égypte jusqu'au Liban (chap. XI, 16 suiv.). Ailleurs, l'achèvement de la conquête est promis pour l'avenir (chap. XXIII, 5). Au même endroit, v. 9, il est dit que personne n'a pu résister aux envahisseurs, et pourtant on a lu à plusieurs reprises que les indigènes n'ont pu être délogés partout (Jos. XVI, 10, etc. Juges I, 27-36). Citons encore spécialement la ville des Iebousites, qui dès à présent est appelée du nom que David lui a donné. Son roi est pris et tué, le pays conquis (chap. X, 23; XII, 8, 10), et cependant les Iebousites continuent à occuper leur ville, chap. XV, 63. Juges I, 21 (qui doit avoir été prise et brûlée, Juges I, 8). Ce même livre des Juges, dans un autre endroit (chap. XIX, 12), affirme qu'il n'y avait aucun Israélite à Jérusalem; encore après la conquête du pays.

2° La seconde assertion, savoir que les anciens habitants furent exterminés, est formulée à chaque occasion où il est question d'une

victoire ou de la prise d'une ville (chap. VI, 21; VIII, 25; X, 28-40; XI, 8-20. Deut. II, 34).

Qu'une invasion de Bédouins, dans un pays dont la civilisation était beaucoup plus avancée que la leur, ait dû être accompagnée de toutes les horreurs de la guerre, personne n'en douterait, lors même que le livre de Josué n'aurait pas soin d'énumérer toute une série de villes mises à feu et à sang. Le rédacteur répète à satiété qu'on n'épargnait ni âge ni sexe, qu'on massacrait tout ce qui vivait. S'il ne s'agissait là que de la barbarie des envahisseurs, on pourrait l'en croire sur parole, sous cette seule réserve qu'on ne la mettrait pas, comme lui le fait, sur le compte du bon Dieu (chap. VIII, 2, 8, 27; X, 40; XI, 12, 15, 20. Deut. VII, 2; XX, 16). Heureusement on peut en rabattre beaucoup sur les exploits de sa plume sanguinaire. Nous venons de voir que l'extermination des indigènes a été loin d'être complète. Nous savons par l'histoire des Juges, ainsi que par celle des Rois, que les Cananéens continuèrent à vivre dans le pays, en nombre tel, que Salomon en employa des myriades à ses grands travaux de construction (1 Rois V, 27 ss.; comp. chap. IX, 20). Ce fait, qui appartient pourtant à une époque postérieure de trois ou de quatre siècles à celle de Josué, est déjà consigné dans nos textes. Chap. XVII, 13 nous lisons : Lorsque les Israélites furent devenus plus puissants (qu'ils n'avaient été lorsqu'ils tuèrent tout le monde?!), ils réduisirent les Cananéens en servitude, mais ils ne les chassèrent point. Comp. chap. IX, 21. Juges I, 28, 30, 33, 35. Et nous les rencontrons à la cour et dans l'armée de David ! (2 Sam. XI, 3 suiv.; XV, 18, 19, etc.)<sup>1</sup>.

Ce n'est pas tout. Les deux livres, qui d'ailleurs se contrôlent l'un l'autre, affirment à plusieurs reprises que Jéhova (qui tout à l'heure avait ordonné d'exterminer tous les Cananéens) a laissé subsister ces populations pour mettre les Israélites à l'épreuve (Jos. XXIII, 12 suiv. Juges II, 3, 21). Nous lisons même (Ex. XXIII, 29. Deut. VII, 22) que Dieu aurait dit : Je ne les chasserai

<sup>1</sup> Voici encore un exemple qui servira à apprécier ce que disent nos textes. Dans la guerre contre les Midyanites (Nombr. XXXI, 17, 31), ceux-ci sont *tous* massacrés, à l'exception des filles vierges. Le nombre de ces dernières est porté à 32,000 (v. 35). Cela nous permettrait de calculer celui des hommes, des enfants mâles, et des femmes mariées. Et un siècle plus tard, ces mêmes Midyanites s'abattent sur le pays des Israélites comme des nuées de sauterelles (Juges VI, 5), et G'ide'on en massacre 120,000 (chap. VIII, 10).

point en une seule année, de peur que le pays ne devienne un désert (après l'invasion de plus de deux millions de nouveaux habitants ?), et de fait, les Israélites demeurèrent mêlés aux Cananéens et s'allièrent à eux par des mariages (Juges III, 6). Cela prouve que, s'il y a eu au début des actes de barbarie, ils doivent s'être bornés à des occasions isolées, et que dans la suite des temps les deux races vivaient l'une à côté de l'autre et s'amalgamèrent de manière que peu à peu l'élément cananéen fut absorbé par l'élément israélite. Mais cela s'est fait plutôt par l'ascendant politique de ce dernier que par la supériorité de ses idées religieuses, à l'égard desquelles, comme on sait, la lutte resta longtemps indécise. On comprend que plus tard, quand la distinction d'origine eut été effacée en grande partie, la théorie qui proclama la séparation absolue du peuple élu d'avec les autres, reporta ce principe dans l'antiquité, comme s'il avait été mis en pratique dès l'abord. Ainsi les flots de sang que nous avons vu verser par Josué, pourraient bien, en une certaine mesure, n'avoir rougi que le papier du rigide écrivain.

3° Ces deux premières assertions, relatives à la conquête rapide et totale du pays et à l'extermination des Cananéens, peuvent soulever de graves doutes, comme on vient de le voir. Cependant, au fond et à défaut de témoignages directement contraires, il n'y aurait là rien d'impossible. Ces choses se sont vues ailleurs. Voici maintenant d'autres éléments de la narration, moins étonnants en apparence, mais qui, à y regarder de près, se font reconnaître immédiatement, non comme des souvenirs historiques, mais comme des conceptions légendaires.

Au dire de nos textes, la nation entière, c'est à dire 600,000 hommes d'âge à porter les armes, avec les femmes, les enfants et les troupeaux des trois quarts de cette masse, sont campés à G'ilgal, sur les bords du Jourdain, plus tard à S'ilo, pendant toute la durée de la guerre (Jos. V, 10 ; X, 6, 15, 43 ; XIV, 6. — XVIII, 1, 9 ; XIX, 51 ; XXI, 2). C'est toujours de là que partent, successivement et dans différentes directions, les expéditions militaires, jusqu'à ce que la conquête fût achevée. La guerre dura longtemps (chap. XI, 18), et cela s'explique quand on songe au grand nombre de villes fermées qu'il fallait prendre de vive force, l'une après l'autre. Mais enfin « le pays fut en repos, la guerre ayant cessé » (v. 23).

Maintenant nous demandons comment, pendant tout ce temps,

une population de plus de deux millions d'âmes a pu subsister dans un camp où elle était agglomérée et parquée? On répondra qu'elle se nourrissait du produit de ses troupeaux dont la quantité s'augmentait toujours par le pillage. Il est vrai qu'il est dit qu'on ne tuait que les hommes et qu'on enlevait le bétail (chap. XI, 14), mais le contraire est affirmé également (chap. VI, 21); et puis, comment nourrissait-on les troupeaux? Si ceux-ci pouvaient se répandre dans les campagnes, sur une étendue proportionnée à leur nombre, pourquoi les hommes ne faisaient-ils pas de même? Le rédacteur ne s'arrête pas à ce détail et il ne songe pas à leur faire manger de la viande et des laitages. Par contre, il affirme que, du jour au lendemain, les Israélites n'eurent plus de manne, substance dont ils s'étaient nourris jusque-là exclusivement, et que dès lors ils mangèrent les produits de leurs récoltes (chap. V, 12). Mais, encore une fois, quelle étendue de terrain aurait-il fallu pour nourrir ainsi une telle masse de gens? L'idée d'un camp unique et sédentaire, cette idée fixe de la légende mosaïque, se heurte contre tant d'objections résultant de la nature des choses, qu'elle trahit à elle seule l'absence du témoignage oculaire, et avec elle nous ne nous trouvons pas du tout sur le terrain solide des faits historiques.

Mais est-il donc besoin de recourir à une critique basée sur l'impossibilité matérielle du récit? Les textes eux-mêmes nous en suggèrent une autre très-simple et très-naturelle. Nous avons déjà constaté que les premières lignes du livre des Juges nous révèlent la véritable marche des événements. Et dans celui de Josué il y a des indices du même genre. Déjà avant la mort de Moïse (Nomb. XXXII. Deut. III. Jos. XIII, 7 suiv.), les tribus de Reouben et de Gad, et une partie de celle de Menass'eh, s'étaient établies dans les contrées alpestres à l'orient du Jourdain et ne songeaient pas à aller plus loin. Et en comparant les chap. XV à XVII de notre livre, avec ce qui est dit au commencement du dix-huitième, on se convaincra que les deux plus puissantes tribus, Juda et Joseph, s'étaient d'abord emparées pour leur compte de la plus grande partie du territoire en deçà du Jourdain, sans se soucier des autres, et que les tribus les plus faibles furent à la fin obligées de se loger tant bien que mal dans ce qui restait. Benjamin fut parqué dans un coin entre ses deux grands voisins. S'ime'on obtint quelques districts d'entre ceux qui avaient été d'abord occupés par Juda (chap. XIX, 1, 9), si

bien qu'il finit pas disparaître comme tribu distincte (Deut. XXXIII). As'er fut acculé aux possessions des Phéniciens (chap. XIX, 28), lesquelles ne purent pas même être entamées. Les Neftalites furent poussés vers le haut Jourdain, où ils se trouvèrent mêlés aux Cananéens, qui à certaines époques devinrent leurs maîtres (chap. XIX, 36. Juges IV, 2). Les Danites, enfin, se trouvèrent tellement à l'étroit, que plus tard encore ils émigrèrent de nouveau et se cherchèrent une autre patrie dans les contreforts du Liban (chap. XIX, 47. Juges XVIII). Tout cela est inconciliable avec la théorie du camp de G'ilgal, et de la réunion permanente de toutes les tribus.

A ce propos, il convient encore d'observer que d'après la même théorie, le territoire devait être réparti entre les tribus d'après le chiffre de leur population respective (Nomb. XXVI, 53; XXXIII, 54). Or, le dernier recensement donnait à la maison de Joseph 85,000 combattants (Nomb. XXVI, 34, 37) et elle occupa à elle seule près du quart du pays entier, tandis que les 64,000 de Dan (v. 43) durent se contenter d'un tout petit canton. Nous ne citons ce fait que pour signaler provisoirement une nouvelle contradiction entre la légende et les faits ; car nous aurons à revenir sur les chiffres.

4° Une conception plus singulière encore que celle du camp permanent, est celle du cadastre ordonné par Josué (chap. XVIII, 4 suiv.). Vingt et un individus sont chargés de parcourir les parties du pays non encore occupées par les tribus-maîtresses, et de dresser le catalogue nominatif des villes et bourgades, pour en faire sept parts (égales ?), que le chef répartit ensuite, par la voie du sort, entre les sept tribus non encore casées. Pas n'est besoin de s'arrêter ici à la contradiction formelle de cette restriction du partage à sept tribus, avec l'ordre de Moïse qui le réclamait pour les douze (Nomb. XXXIII, 54), ni à ce qui a été dit tout à l'heure sur la situation géographique des cantons disponibles ; le fait en lui-même ne soutient pas un instant un examen tant soit peu sérieux. Comme nous avons prouvé, par les textes mêmes, que la population indigène n'était rien moins qu'exterminée, et qu'elle occupait surtout encore un certain nombre de places fortes, imprenables pour les Israélites novices dans l'art de la guerre, conçoit-on qu'un homme sensé ait organisé une pareille expédition ? Et en admettant même l'absence de tout danger pour ces vingt et un agents du cadastre, comprend-on le genre de travail auquel ces

hommes auraient dû se livrer dans un pays montagneux et inconnu ? Comprend-on seulement qu'un peuple qui, pour s'établir, commence par tout détruire et brûler, ait été capable de réussir dans une opération difficile même pour ceux qui sont avancés dans les arts de la civilisation ? Songe-t-on au temps qu'elle réclamait et pendant lequel 355,800 hommes (Nomb. XXVI, 14, 25, 27, 41, 43, 47, 50) âgés de plus de vingt ans, avec femmes et enfants, c'est à dire au moins un million et demi d'individus, avec leurs troupeaux, restaient patiemment dans le camp de S'ilo, tout en voyant que leurs frères, mieux avisés, avaient pris les devants et s'étaient emparés de ce qui leur convenait ?

Il nous semble que ces remarques suffiront pour prouver que dans le livre de Josué nous n'avons pas un récit de la conquête écrit par un témoin oculaire des faits qu'il raconte, ou du moins par un rédacteur qui aurait été à même de puiser dans des rapports authentiques. Cependant, s'il fallait d'autres preuves encore pour confirmer notre jugement, nous ne serions pas en peine pour les trouver.

Nous avons vu que trois tribus s'étaient établies sur le territoire transjordanien, avant l'invasion de Canaan. Or, il est dit que Josué, lorsqu'il s'apprêta à passer la rivière, somma ces tribus de se joindre aux autres pour les aider dans leur entreprise, en laissant leurs familles et leurs troupeaux en arrière (Jos. I, 14. Deut. III, 19). Les Reoubénites, les Gadites et les Menass'ites obtempérèrent à cette injonction et allèrent guerroyer en Canaan jusqu'à ce que le pays fût entièrement soumis et pacifié. Cela dura bien longtemps (chap. XI, 18). Enfin ils furent congédiés et rentrèrent chez eux (chap. XXII, 1 suiv.). Josué était devenu vieux pendant ce temps-là (chap. XIII, 1). On calculera, d'après cela, pendant combien d'années les femmes, les enfants, les vieillards et le bétail de ces trois tribus auront été à la merci des Bédouins, dont l'humeur guerrière et la soif de pillage sont attestées dans tout le cours de l'histoire. Sans doute il est dit (Nomb. XXXII, 17) qu'ils avaient pu se loger dans des villes fortifiées; mais comme ces mêmes villes avaient pu être enlevées antérieurement aux indigènes armés (Deut. II, 34), à plus forte raison pouvaient-elles l'être maintenant que les combattants étaient dehors. Et les troupeaux au pâturage, qui les défendait ?

Au chap. VII, 5 nous lisons qu'à une première attaque contre la ville du 'Aï, trente-six Israélites furent tués. « Là dessus le

cœur manqua au peuple et son courage s'écoula comme de l'eau. » Josué déchire ses habits, et tout le monde est consterné. Et ils étaient 600,000 massés dans un seul camp ! Cela ne trahit-il pas, chez le rédacteur, la supposition que jamais, dans aucun combat, les Israélites n'ont perdu un seul homme, tandis que les Cananéens sont toujours massacrés jusqu'au dernier (chap. VIII, 22 ss. ; X, 28 ss., 40 ; XI, 8 ss., etc.) ?

Au chap. VIII, 30 suiv., on raconte que Josué bâtit un autel de pierres brutes, sur lesquelles il écrivit une copie de la loi de Moïse. Toute la loi de Moïse sur un seul autel, et encore sur des pierres ramassées au hasard, et que le fer n'avait pas touchées ! Et, si l'on veut presser la lettre du texte, cette opération s'est faite *pendant* que tout le peuple restait debout à côté de l'arche. Si l'on devait objecter qu'il n'est pas nécessaire de songer ici à toute la loi, qu'on peut se borner à n'importe quelle portion spéciale, par exemple au décalogue, nous demanderons où reste alors la force probante des nombreux passages de tous les autres livres où le terme de *Tôrah* doit désigner le Pentateuque ?

Au chap. VI, 26, Josué maudit celui qui rebâtirait Ieriko, et chap. XVIII, 21 cette ville existe et est cédée aux Benjaminites, et Juges III, 13 elle est reprise sur eux par les Moabites, tandis que dans le passages 1 Rois XVI, 34 il est dit que la malédiction prononcée par Josué eut son effet, lorsque, du temps du roi Ahab, à quatre ou cinq siècles de distance, on essaya enfin de rebâtir la ville.

Arrêtons-nous ici. Nous croyons avoir prouvé d'une manière irréfragable que la relation du livre de Josué n'est pas l'*histoire* de la conquête de Canaan, mais que c'est la *légende* de cet événement, telle qu'elle s'est formée dans la suite des temps par la tradition. Aussi bien est-ce un phénomène très-naturel, que les éléments de cette relation ne s'accordent pas entre eux, et trahissent un travail d'assemblage qui n'a pas su, ou qui n'a pas voulu en faire disparaître les contradictions. A une époque bien plus récente que celle de Moïse, le pays était au pouvoir des Israélites ; la population indigène était absorbée par les vainqueurs, ou ce qui en restait encore dans une condition distincte n'avait plus de consistance politique. Ces faits sont reportés ici dans une haute antiquité et la forme naïve et populaire dont ils sont revêtus prouve, à n'en pas douter, qu'ils sont dus en grande partie à l'imagination.

Quant aux notices géographiques contenues en si grand nombre dans le livre de Josué, la comparaison avec les renseignements que nous fournissent d'autres textes, nous autorise à les regarder comme une espèce de tableau idéal des possessions israélites, et non comme le calque d'une situation donnée à n'importe quelle époque. Cela est même avoué directement au chap. XIII (comp. § XXIV).

## X.

Nous allons passer maintenant à l'examen de l'*histoire mosaïque*. Cette partie de l'époque nationale est tellement riche en détails auxquels nous serions obligés de nous arrêter, que nous croyons devoir nous restreindre aux faits les plus saillants et les plus instructifs.

Encore ici nous posons cette simple question : Les faits consignés dans les livres de l'Exode et des Nombres sont-ils racontés par un témoin contemporain et oculaire ?

Le récit commence par exposer que, après une période plus ou moins longue de prospérité, les Israélites établis en Égypte se trouvèrent en butte aux vexations des nationaux qui les craignaient et qui, par toutes sortes de moyens, cherchaient à les affaiblir, surtout aussi en les employant à la corvée pour des travaux publics. Ceci n'a absolument rien d'in vraisemblable. Nous savons par d'autres sources qu'il y a eu en Égypte de nombreuses révolutions dynastiques, et que des dominateurs étrangers, probablement Sémites, finirent par être réduits par des monarques indigènes. On comprend que la colonie venue autrefois de Canaan a pu être enveloppée dans la déconfiture de ceux qui avaient été ses protecteurs. Il faut cependant convenir que nous ne trouvons ici qu'un bien faible reflet d'un pareil événement, si celui-ci doit expliquer (comme on l'admet volontiers) le changement de fortune des Israélites en Égypte. Et de la part d'un homme élevé à la cour du roi (Ex. II, 10), nous aurions pu nous attendre soit à une connaissance plus exacte de l'histoire, soit à des renseignements plus précis sur les noms propres et la situation. Il y en a si peu, que dans toute cette histoire il est toujours question *du roi Pharaon*, qu'il s'agisse de celui dont la fille recueillit l'enfant dans le fleuve, ou de celui devant lequel le vieillard octogénaire se présenta pour demander la liberté de



son peuple. Le rédacteur n'éprouve pas le moindre besoin de distinguer par leurs noms des personnages si importants. La notice qu'il survint un *autre* roi qui ne savait rien de Joseph (chap. I, 8), la mention de deux villes (ou magasins? 1 Rois IX, 19) qu'une population innombrable aurait été obligée de construire (chap. I, 11), et ce qui est dit de la fabrication des briques (chap. V), tout cela n'est pas précisément l'indice d'un témoignage immédiat. Quant à l'ordre du roi de tuer les enfants mâles des Israélites, aussitôt après leur naissance, cela a tout l'air d'être une légende, en ce que cet ordre devait être exécuté par deux sages-femmes sur une population de quelques centaines de mille familles, qui sont évidemment censées vivre ensemble dans une seule et même localité (comp. chap. IV, 30).

Cette dernière observation mérite que nous nous y arrêtions un moment. Le récit de l'Exode accuse une notion bien peu nette de la situation des Israélites en Égypte, à l'époque où Moïse vint se mettre à leur tête. En disant que les garçons nouveaux-nés devaient être noyés sur-le-champ (chap. I, 22) par les Égyptiens, le narrateur suppose que les Israélites étaient tous établis sur les bords du Nil, non seulement au milieu des gens du pays, mais jusque dans la ville où résidait le roi, puisque c'est en allant se baigner que la princesse découvrit l'enfant exposé tout près de la demeure de ses parents (chap. II, 5). D'autres passages confirment cette manière de voir. Les Égyptiens sont les voisins des Israélites, dans le sens le plus strict de ce mot (chap. XI, 2). Il y en a qui demeurent avec eux sous le même toit (chap. III, 22), si bien que, dans la nuit même du départ, les émigrants peuvent emprunter aux nationaux des objets de prix (chap. XII, 35). En tout cas ils habitent des maisons munies de portes et de linteaux (chap. XII, 21 suiv.) et ces maisons sont situées pêle-mêle entre celles des Égyptiens, car elles doivent être marquées du sang de l'agneau pascal, pour que l'exterminateur, en traversant la ville, puisse les distinguer des autres. Mais s'il en est ainsi, quelle idée nous ferons-nous de la ville où ils demeureraient au nombre de plusieurs millions, conjointement avec une population indigène, qui ne saurait avoir été inférieure en nombre, si elle a osé mettre à exécution toutes les mesures de rigueur et de cruauté que l'on sait? Ce n'est pas tout, il faut encore lire au même chapitre les v. 29 suiv. et 42. Dans *une* certaine nuit, meurent tous les premiers-nés d'Égypte, depuis le prince royal

jusqu'au fils du dernier esclave ; la nation entière est en émoi ; on appelle Moïse et Aharôn ; on les presse de partir ; les Israélites sont convoqués ; ils profitent de l'état des esprits pour emprunter (!) des vêtements et des vases d'or et d'argent ; ils se mettent en route au nombre de 600,000 hommes, sans compter les femmes et les enfants ; une foule d'étrangers se joignent à eux ; ils emmènent de nombreux troupeaux ; ils n'ont pas le temps de faire des provisions, si ce n'est que chaque femme se charge de son pétrin avec de la pâte non levée — et tout cela entre minuit et le point du jour !

Mais ailleurs il est dit formellement que les Israélites vivaient séparés des Égyptiens, qu'ils occupaient un district particulier, le pays de Gosen, qu'ils vivaient comme vivent les pâtres (Gen. XLVI, 34 ; XLVII, 11), et cela encore du temps de Moïse. Car les fléaux qui frappaient les terres des Égyptiens épargnaient celle de Gosen (Ex. VIII, 22 ; IX, 26), et les Israélites ne souffrent pas non plus de ce que les eaux du Nil sont changées en sang, par la raison bien simple qu'ils habitaient une contrée assez éloignée du Nil pour qu'ils pussent arriver à la mer en trois étapes (chap. XII, 37 ; XIII, 20 ; XIV, 2). Pendant tout le trajet du désert, qui dure quarante ans, et où par conséquent ils n'ont pas toujours été en route, ils demeurent sous des tentes, comme cela va sans dire. Mais cela accuse encore une autre conception que celle qui leur assigne pour demeure, en Égypte, des maisons et une seule ville. Où se seraient-ils procuré ces tentes, s'ils ne les avaient point emportées d'Égypte ? Ils les ont bien immédiatement après le passage de la mer (Ex. XVI, 16).

Maintenant nous demandons si un narrateur, qui n'arrive pas à savoir au juste quelle était la position matérielle et économique des Israélites dans les derniers temps de leur séjour en Égypte, peut avoir vécu tout près d'eux pendant la première partie de sa vie et y avoir été présent au moment de l'émigration ?

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous encore un instant à l'histoire personnelle et domestique de Moïse. Elle présente des difficultés qui sont de nature à étonner ceux qui la lisent dans la supposition que c'est lui-même qui a écrit ses mémoires. Nous ne relèverons pas le silence des textes sur sa jeunesse, sur l'âge qu'il peut avoir eu lors de sa fuite. La tradition veut y suppléer en lui octroyant quarante ans, ce qui paraît être beaucoup trop quand on s'en tient à ce qui est dit chap. II, 11. car il n'était pas

encore marié en quittant l'Égypte. Il doit avoir été octogénaire en y rentrant (chap. VII, 7). Or, il se maria, à ce qu'il paraît, bientôt après son arrivée chez le prêtre Midyanite, et devint père d'un fils (chap. II, 21 suiv.). Lorsqu'il reçoit la mission d'aller délivrer son peuple, il met sa femme et *ses* fils sur un âne (chap. IV, 20), et en route la mère circoncit *son* enfant. Cette variante relative au nombre des fils de Moïse est déjà assez curieuse par elle-même (comp. aussi chap. XVIII, 4); mais il y a une autre chose à remarquer. Le narrateur nous représente ces fils comme étant encore enfants, puisqu'un seul âne les porte avec leur mère et que celle-ci est dans le cas de faire en route, sur l'un d'eux, l'opération qui, d'après une règle sacrée, devait être accomplie le huitième jour après la naissance. Comment cela s'accorde-t-il avec les autres indications chronologiques? Nous avons déjà signalé plus haut (p. 43) d'autres singularités relatives à la famille de Moïse. Ici nous compléterons ces remarques en appelant l'attention sur le passage Nomb. XII, 1, où il est dit que Moïse avait pris une femme éthiopienne, dont nous n'apprenons pas le nom, et au sujet de laquelle son frère et sa sœur lui adressèrent des reproches. S'agit-il là d'une femme épousée récemment? ou d'un mariage antérieur? ou bien cette Éthiopienne (Kous'ite) et Çipporah sont-elles une seule et même personne? Quelle que soit l'explication qu'on préfère, il nous semble que ce détail n'a pas l'air de faire partie d'une autobiographie. Miryam doit avoir été nonagénaire à l'époque de l'émigration (chap. II, 4, combiné avec chap. VII, 7), et au passage de la mer rouge on croit voir en elle une jeune personne (chap. XV, 20). Aharôn fabrique le veau d'or, au sujet duquel Moïse est irrité au point qu'il ordonne un massacre dans lequel périssent trois mille hommes (chap. XXXII, 28), et le principal coupable reste grand-prêtre.

Revenons aux affaires publiques. Moïse, en demandant au roi d'Égypte de laisser partir son peuple, allègue comme prétexte le dessein qu'il a de célébrer une fête ou d'offrir un sacrifice à son dieu, dans le désert (chap. V, 1 suiv.; VII, 16, 26; VIII, 16 [20]). Pharaon répond fort sensément, ce nous semble: Vous pouvez célébrer votre culte dans ce pays-ci (chap. VIII, 21 [25]). Moïse réplique: Cela ne peut se faire à cause des Égyptiens, qui nous lapideraient, parce que nos sacrifices sont une abomination à leurs yeux. Ces paroles, combinées avec celles du roi, impliquent

nécessairement le fait que les Israélites, durant tout le temps qu'ils sont restés en Égypte, n'ont jamais fait de sacrifices, ni dans le pays, ni ailleurs. Autrement ce n'aurait pas été pour Pharaon chose si insolite de les voir partir pour accomplir la cérémonie dont on lui parlait. D'un autre côté, il est peu probable qu'une nombreuse population soit restée sans culte, si ce n'est dans les rares moments où elle faisait trois journées de marche (chap. VIII, 23 [27]) pour accomplir un sacrifice. Le prétexte est d'autant moins plausible, que Moïse (chap. X, 9) veut emmener non seulement les femmes et les enfants, qui n'avaient rien à y faire, mais même tout le bétail.

Ceci nous conduit à une remarque plus générale. Dans toute cette longue histoire de la migration, depuis le moment du départ jusqu'à l'arrivée sur les bords du Jourdain, on n'apprend pas au juste quelle a pu avoir été la religion des Israélites avant Moïse. Il est bien facile de dire que celui-ci prêcha le monothéisme et que le peuple accepta ses instructions. Mais nulle part il n'est dit nettement si c'était pour les masses une révélation nouvelle, ou l'affirmation de croyances nationales et héréditaires. S'il y avait là seulement une omission sans conséquence, on passerait outre, et l'on dirait qu'Israël professait toujours la religion de ses premiers pères. Mais il n'y a pas que cette omission accidentelle. Lorsque Moïse reçoit l'ordre d'aller délivrer son peuple, il dit (chap. III, 13) : Il me demandera le nom du Dieu qui m'envoie. Tout le monde convient que ce nom est introduit ici comme quelque chose de nouveau ; mais le nom n'implique-t-il pas une notion nouvelle aussi ? Ensuite nous lisons à mainte occasion que le législateur trouve nécessaire de prémunir le peuple contre le polythéisme, qu'il multiplie ses avertissements et ses lois pénales à cet égard. A quoi bon, si l'exemple des Égyptiens ne l'a pu séduire ? et si en ce moment on est hors de tout contact avec le reste du monde ? Mais les choses nous apparaissent sous un tout autre jour quand nous voyons les Israélites s'adonner à l'idolâtrie sous la présidence de leur grand-prêtre (Ex. XXXII), et quand le livre de Josué affirme de la façon la plus formelle (chap. XXIV, 14) qu'en Égypte le polythéisme était la religion nationale, comme il l'avait été autrefois au delà de l'Euphrate, et quand on constate qu'il en existait encore des preuves matérielles après l'entrée en Canaan (v. 23). Il résulte de ces derniers passages, que les Israélites avaient été idolâtres et polythéistes pen-

dant que Moïse était à leur tête. Des textes bien connus d'Amos (chap. V, 26)<sup>1</sup> et d'Ezéchiel (chap. XVI, 30 ; XX, 7, 26 ; XXIII, 3 suiv.) font voir que le souvenir de ce fait n'était point effacé du temps de ces prophètes. Si telle a été alors la condition religieuse de la nation, la gloire du réformateur n'en devient que plus grande, mais le manque de précision dans les données relatives à ce point particulier montre d'autant plus clairement que le narrateur lui-même n'avait qu'une idée fort peu nette de l'état des choses.

Il y a cependant un fait plus significatif encore qui, à lui seul, déciderait au besoin la question de savoir si dans l'histoire mosaïque nous possédons un récit contemporain ou non. C'est le chiffre de la population. A trois reprises différentes (Nomb. I et II, et chap. XXVI ; comp. Ex. XXXVIII, 26 ; XII, 37. Nomb. XI, 21), il est donné des douze tribus un recensement qui doit comprendre tous les hommes de guerre de vingt ans et au dessus. Dans les deux premiers passages, le total est porté à 603,550 ; dans le troisième à 601,730, toujours sans compter les Lévites. Ailleurs le texte énonce le nombre rond de 600,000<sup>2</sup>. Admettons que les vieillards, même les plus avancés en âge, aient été compris dans ce nombre, de sorte que nous n'aurions à ajouter que les femmes et les mâles au dessous de vingt ans, et nous arriverons, d'après les données statistiques les plus généralement acceptées, à au moins deux millions et demi d'âmes. Encore laissons-nous de côté, outre les Lévites et leurs familles, les masses d'étrangers qui, au dire d'Ex. XII, 38. Nomb. XI, 4, s'étaient joints aux émigrants. Mais ce que nous devons porter en ligne de compte, ce sont les immenses troupeaux d'un peuple qui vivait essentiellement de l'élevé du bétail.

Or, de deux choses l'une : Ou bien ces chiffres sont exacts,

<sup>1</sup> Si l'on ne veut pas voir, dans ce passage tant soit peu obscur et toujours encore controversé, l'affirmation de l'idolâtrie pratiquée par les anciens Israélites, il faut au moins reconnaître que le prophète déclare formellement qu'au désert ils n'ont point offert de sacrifices à Jéhova. Accordez donc cela avec les textes du Pentateuque !

<sup>2</sup> Nous ferons remarquer, en passant, que dans cette période de 40 ans la population mâle aurait diminué, ce qui ne s'accorde pas bien avec l'énorme accroissement dans les générations précédentes que suppose le total. La tribu de S'ime'ôn diminué de 37,000 hommes, Éphraïm et Neftali de 8000, etc. ; par contre, Menass'eh en compte 20,000 de plus, As'er 12,000, Benjamin et Yiçsakar 10,000. Ces variantes ne sont pas de nature à nous rassurer au sujet de l'authenticité des chiffres.

alors le départ de cette formidable masse d'individus et d'animaux, d'un seul endroit (Ex. XII, 37), dans la seconde moitié d'une seule nuit, pendant laquelle on mangea encore l'agneau pascal (chap. XII, 22, 42, 51), le passage de la mer également dans une seule nuit (chap. XIV, 20, 24), le séjour de quarante ans dans une contrée où il était impossible de nourrir tant de bêtes, les campements réguliers en une seule place (Nomb. II), les marches, avec femmes et bêtes, dans un pays de montagnes sans routes, organisées comme sur un champ d'exercice (Nomb. X, 11 s.) les assemblées de tout le peuple devant le tabernacle (Nomb. X, 3), vers lequel conduisait une longue rue où tout le monde pouvait voir passer Moïse quand il s'y rendait (Ex. XXXIII, 8), enfin, une série de prescriptions dont nous parlerons ailleurs, tout cela est matériellement, mathématiquement impossible. La chose est désormais jugée et nous ne croyons plus nécessaire de reprendre l'analyse des textes et de les contrôler le mètre en main<sup>1</sup>. Aussi bien n'a-t-on essayé en France, dans ces derniers temps, de combattre la critique à ce sujet qu'au moyen de quelques impertinences.

Ou bien, et c'est l'autre alternative, les chiffres sont on ne peut plus exagérés : alors nous arriverons plus directement encore à la conclusion que le narrateur n'a pas été un contemporain, et nous constaterons sans peine que nous sommes en face de la *légende* et non de l'*histoire*. La conception la plus probable et la plus naturelle de celle-ci sera toujours de se représenter les émigrants en bien moindre nombre, et dispersés dans les déserts à la recherche des sources et des pâturages. La besogne du prophète en aura été d'autant plus difficile, mais aussi plus glorieuse, et l'exemple de Samuel et d'Élie, qui ont aussi été des prophètes itinérants, semble militer en faveur de cette hypothèse.

Nous n'avons pas fini avec les chiffres, mais nous nous abstenons d'entrer dans tous les calculs qui en prouveraient l'énorme exagération. Un petit nombre d'exemples suffira pour faire voir combien cet élément doit peser dans la balance de la critique, et les lecteurs du texte les complèteront facilement en se rappelant à chaque incident qu'ils sont en présence de deux à trois millions de personnes.

<sup>1</sup> Déjà au siècle passé on a porté l'attention sur cette matière, mais c'est surtout l'ouvrage du savant et consciencieux évêque de Natal qui rend superflu toute reprise de cette étude spéciale. Ses calculs équivalent à des démonstrations géométriques.

Dans le recensement des Israélites, dont il est parlé au 3<sup>e</sup> chapitre des Nombres, on lit entre autres qu'il y avait 22,273 premiers-nés âgés d'un mois et plus. Les premiers-nés devaient appartenir à Jéhova; mais il acceptait en échange la tribu de Lévi (Nomb. III, 11 s.) et il se trouva que le nombre des Lévites était à peu de chose près le même (v. 39). Or, 22,273 premiers-nés sur 2,500,000 âmes, cela fait un premier-né sur 111 personnes. Réduisons le chiffre de moitié pour laisser dehors la génération qui ne pouvait plus contribuer à l'augmentation des naissances, nous aurons toujours un aîné sur 55 individus, et si l'on voulait encore une fois défalquer la moitié pour les cas où le premier enfant d'un couple aurait été une fille (ce que le texte n'exige pas), nous aurions au moins 27 enfants pour chaque ménage<sup>1</sup>. Le même chiffre s'obtient, si nous mettons les 22,000 aînés en regard des 600,000 hommes valides; car ce sont bien ceux-ci qui peuvent être censés avoir créé des familles. De pareils phénomènes de fécondité se présentent quelquefois très-exceptionnellement; ici, ç'aurait été la proportion moyenne, et dans des circonstances où la mortalité des enfants aurait dû être assez grande.

Et avec cette prodigieuse armée de 600,000 combattants, comme le monde n'en a jamais vu de semblable avant notre siècle, pas même à la suite des plus grands conquérants, les Israélites ont peur d'attaquer les Philistins (Ex. XIII, 17), dont le territoire ne comprenait pas la dixième partie de Canaan, soit tout au plus la moitié d'un département français. Ils pleurent et se croient perdus quand ils perdent 36 hommes (Jos. VII, 5), et ils refusent d'avancer quand on leur parle seulement de la possibilité d'un conflit (Nomb. XIV, 1). Est-ce là de l'histoire? N'est-ce pas plutôt le reflet de la conception religieuse d'un autre âge?

Ailleurs Israël est nommé un petit peuple, voire la plus petite de toutes les nations (Deut. VII, 7). Le seul pays de Canaan en compte sept dans son sein, toutes plus grandes et plus puissantes qu'elle (chap. VII, 1). Est-ce que cela fait partie de la même conception que les 600,000 combattants de tout à l'heure? Mais qui logerait donc 20,000,000 d'hommes dans la Palestine, sur un sol comparativement ingrat, dont une bonne portion est toujours restée en friche et dont les habitants se voyaient à tout instant

<sup>1</sup> Le calcul ordinaire des commentateurs aboutit à la proportion de 1 : 42.

exposés à la disette? Il y a même des passages qui font dire à Dieu qu'il n'exterminera pas les Cananéens en une seule fois, de peur de faire du pays un désert (Ex. XXIII, 27. Deut. VII, 22). Un désert avec une population de plus de 5000 âmes par lieue carrée!

Et ces 600,000 hommes, où ont-ils trouvé au désert les armes dont ils se servent pour la conquête? S'ils les ont emportées d'Égypte, comment se fait-il qu'ils ne s'en servaient pas quand on jetait leurs enfants dans le Nil? Pourquoi ont-ils besoin de tant de miracles pour parvenir à émigrer<sup>1</sup>?

Au départ, ils soupirent après les viandes qu'ils avaient mangées en Égypte (Ex. XVI, 3); ils trouvent leur situation, en tant qu'il s'agissait de nourriture, pire que la mort. Que n'avons-nous de la viande, s'écrient-ils (Nomb. XI, 4), et Moïse de se lamenter avec les autres (v. 13). Mais d'où la viande leur était-elle donc venue en Égypte? De leurs troupeaux, sans doute. Hé bien, ces troupeaux étaient avec eux, et en nombre (Nomb. XXXII, 1). Et malgré leurs amers regrets, ils sont à même d'immoler en sacrifices une quantité incalculable de bétail, à tout propos (Ex. XXIX, 38 s. Lévit. I-IX; XIV; XVI; XXII; XXIII. Nomb. XV; XVIII; XXVIII; XXIX, etc.). Douze d'entre eux amènent à Moïse en un seul jour 36 taureaux, 72 béliers, 72 agneaux et 72 boucs (Nomb. VII, 87 ss.).

Un mot encore sur ce qui est dit de Josué dans cette partie de l'histoire. Presque au lendemain de la sortie d'Égypte, il se trouve à la tête de l'armée des Israélites et remporte une victoire décisive (Ex. XVII, 14) sur les 'Amaléqites, ce qui n'empêche pas ceux-ci de prendre une revanche éclatante quelques mois après (Nomb. XIV, 45). Ailleurs il est nommé tout simplement le serviteur attaché à la personne du prophète (Ex. XXXIII, 11), ce qu'il doit avoir été depuis sa jeunesse (Nomb. XI, 28)<sup>2</sup>. Au chap. XIII

<sup>1</sup> Nous pourrions aussi demander d'où venaient à ces pâtres tous les millions en or, en argent, en cuivre, et les étoffes précieuses et les instruments qu'il fallait pour confectionner le tabernacle (comp. le Commentaire sur Ex. XXXVIII). Mais après tout ce que nous avons déjà constaté, de pareilles questions sont parfaitement superflues (nous y reviendrons cependant au § XXVIII). Il suffira de rappeler que l'histoire des temps postérieurs ne sait rien d'un pareil tabernacle, qui disparaît comme un effet de mirage et qu'on a placé tour à tour en différents endroits (voir ci-dessous § XIV), bien que le livre de Josué ne le mentionne pas lors du passage du Jourdain, et que le livre de Samuel s'oppose à ce qu'on l'identifie avec le temple de S'ilo.

<sup>2</sup> On pourrait aussi traduire : l'un de ses élus.



des Nombres, il n'est encore que l'un des espions envoyés en Canaan et s'appelle encore Hos'éá' (v. 9), nom que Moïse change dès lors en celui sous lequel il est connu dans l'histoire (v. 17): Encore des traditions différentes, qui trahissent une rédaction comparativement récente.

Enfin notre attention doit se porter aussi sur les divers endroits du texte qui donnent les noms des localités où les Israélites auraient successivement dressé leur camp pendant leur séjour dans l'Arabie Pétrée et dans la presqu'île du Sinaï. Que ces noms aient disparu dans la géographie actuelle de ces pays, cela ne prouve pas le moins du monde qu'ils soient le produit de la fiction. Il est au contraire très-probable que, à l'époque où ces listes ont été rédigées, le pays était assez connu des Palestiniens pour qu'on pût savoir les lieux où les Bédouins trouvaient alors encore les moyens de séjourner passagèrement avec leurs troupeaux. Ce n'est pas non plus le grand nombre de ces stations qui nous étonne, dans un territoire deux fois aussi grand, au moins, que celui que les Israélites ont occupé plus tard, bien que ce soit chose curieuse qu'il y en ait tout juste quarante pour les quarante années du trajet. En aucun cas il ne s'agit là d'endroits habités, de villes (!) ou de villages, mais de sources, de pâturages, et d'autres localités semblables, où un petit nombre d'hommes peuvent séjourner temporairement. Nulle part il n'est fait mention d'habitants sédentaires, ou même d'autres gens que les Israélites y auraient rencontrés. Cela prouve clairement qu'il n'y avait pas là des moyens de subsistance pour une caravane si nombreuse, qui aurait consommé en un jour ce qui aurait à peine suffi à une petite horde pour un temps plus long. Nous n'insistons sur aucun de ces détails, savamment discutés par les voyageurs qui ont eu des yeux pour voir; nous nous bornons à constater que les textes ne s'accordent pas entre eux à l'égard de la nomenclature des stations, et paraissent être, dans leur état actuel, le résultat de la combinaison de plusieurs traditions originairement différentes. Rien n'est moins justifié que l'idée, fréquemment mise en avant, que nous possédons dans ces listes, surtout dans celle du 33<sup>e</sup> chapitre des Nombres, un écrit authentique de Moïse.

D'après l'Exode, voici les noms des premières stations : 1<sup>o</sup> Soukkoï, chap. XII, 37. — 2<sup>o</sup> Étam, XIII, 20. — 3<sup>o</sup> Pi Haïroï, XIV, 2. — 4<sup>o</sup> Sur le bord de la mer. — 5<sup>o</sup> Marah, XV, 23. — 6<sup>o</sup> Elîm, v. 27. — 7<sup>o</sup> Sîn, XVI, 1. — Tous ces noms se retrouvent Nomb. XXXIII,

avec cette différence qu'un campement sur le bord de la mer est placé entre Elim et Sin. A partir de là, les divergences deviennent de plus en plus sensibles.

Nombres XXXIII.	Exode, etc.
8° Dofqah.	
9° Alous'.	
10° Refidim . . . . .	Refidim, chap. XVII, 1; nommé Massah et Meribah à cause des murmures du peuple.
11° Désert du Sinaï . . . . .	Désert du Sinaï, XIX, 1. Paran, Nomb. X, 12. Tabé'erah, Nomb. XI, 3.
12° Qibroṭ-Ṭaawah . . . . .	Qibroṭ-Ṭaawah, Nomb. XI, 3.
13° Ḥaçéròt. . . . .	Ḥaçéròt, XI, 35.
14° Riṭmah.	
15° Rimmòn-Perç .	
16° Libnah.	
17° Rissah.	
18° Qehélah.	
19° S'efr.	
20° Ḥaradah.	
21° Maqhlòṭ.	
22° Ṭaḥaṭ	
23° Ṭaraḥ.	
24° Miṭqah.	
25° Ḥas'monah.	
26° Moséròṭ . . . . .	Benè-Ia'aqan, Deut. X, 6.
27° Benè Ia'aqan . . . . .	Mosérah (mort d'Aharòn).
28° Ḥor haggidgad . . . . .	Goudgodah.
29° Iotbaṭah . . . . .	Iotbaṭah.
30° 'Abronah.	
31° 'Eçyon-G'ebr.	
32° Qades'	Qades', Nomb. XIII, 26. Deut. I, 19. C'est là qu'eurent lieu les murmures des Israélites, d'où le nom de Méribah. Nomb. XX, 13.
33° la montagne de Hor où mourut Aharòn.	Montagne de Hor où mourut Aharòn. Nomb. XX, 22.
34° Çalmonah.	
35° Pounòn.	
36° Obòṭ . . . . .	Obòṭ, Nomb. XXI, 10.
37° 'Iyè-'Abarim . . . . .	'Iyè-'Abarim. Zared.
38° Dibòn-Gad	Arnòn. Beër.
39° 'Almòn.	Maṭanah. Naḥaliél. Bamòṭ.
40° Mont-Nebo . . . . .	Mont-Pisgah.

Avec de pareilles données il n'est pas étonnant que les innombrables cartes topographiques qu'on a dressées pour cette expédition, non seulement ne s'accordent pas entre elles, et fixent très-arbitrairement la position des divers campements, mais forment toutes des zigzags tellement singuliers, qu'on s'aperçoit à première vue que les choses ne peuvent pas s'être passées ainsi, si tant est que l'émigration ait eu le but qu'on lui suppose. De deux choses l'une : Si l'on partait de l'Égypte pour s'emparer de Canaan, ces courses à l'aventure dans la direction de l'Est, du Sud, du Nord, et encore de l'Est, n'ont pas de raison d'être ; si, au contraire, le séjour du désert s'est dessiné réellement d'après ces données, alors nous n'avons affaire qu'à des courses de quelques petites hordes de nomades, qui ne songeaient guère qu'au lendemain, et l'invasion de Canaan est une entreprise postérieure et indépendante de l'émigration. En aucun cas ce n'est un contemporain qui a dressé ces listes discordantes.

## XI.

Si nous avons pu constater que l'histoire de l'émigration et de la conquête, telle que nous la lisons dans les livres mosaïques, n'a pas été écrite par des contemporains, témoins oculaires des faits qu'ils racontent, nous pouvons être sûrs d'avance que ce sera tout aussi peu le cas à l'égard des traditions relatives à des temps plus reculés. L'idée autrefois tant caressée, de l'existence d'antiques mémoires qui auraient raconté l'histoire des patriarches, et que Moïse aurait mis à profit pour composer la Genèse, cette idée n'a plus même la valeur d'une hypothèse qu'il s'agirait encore de discuter sérieusement. Mais si, sous le bénéfice des résultats déjà obtenus, nous sommes autorisés à passer à l'ordre du jour sur cette naïve conception d'une bibliothèque patriarcale, ce n'est pas à dire que nous devons nous dispenser d'examiner les récits eux-mêmes qui sont censés y avoir été puisés. Jusqu'ici notre critique a simplement établi que les choses ne peuvent pas s'être passées exactement comme la tradition le représente dans les cinq derniers livres de l'histoire primordiale du peuple hébreu. Mais nous n'avons pas entendu émettre des doutes au sujet des faits qui constituent le fond de cette tradition : du séjour des Israélites en Égypte, de leur état de servitude temporaire dans ce

pays, de l'existence du prophète Moïse, de l'émigration, du séjour plus ou moins prolongé du peuple dans les steppes ou les oasis au sud et à l'est de Canaan, enfin de l'invasion et de l'occupation partielle du territoire entre le Jourdain et la Méditerranée. Il s'agira maintenant de voir sous quel jour se présentent les récits concernant les *Patriarches* (Gen. XII-L), et jusqu'à quel point ils offrent le caractère d'une tradition qui reposerait sur un fondement au moins aussi solide que celui de la légende mosaïque.

Ici nous sommes tout d'abord frappés d'un fait assez digne d'être relevé. C'est l'absence totale de renseignements sur les siècles qui doivent s'être écoulés entre la mort du dernier des patriarches dont parle la Genèse, et l'époque de Moïse avec laquelle commence l'Exode. On ne manquera pas de dire que, dans cet intervalle, il ne s'est produit aucun événement, aucun personnage, qui ait marqué dans l'histoire, ou dont le souvenir ait dû se transmettre à la postérité. Cette explication serait non seulement acceptable, elle serait même corroborée par des phénomènes analogues chez d'autres peuples, qui ne sont arrivés à avoir conscience d'eux-mêmes, et par conséquent un commencement d'histoire, que longtemps après leurs débuts supposés. Cependant il ne faut pas perdre de vue cette circonstance très-remarquable, que cette longue période de silence absolu est précédée d'une autre sur laquelle nous serions on ne peut mieux renseignés, au point que nous apprenons jusqu'aux détails les plus intimes de la vie domestique de quelques individus. Nous nous attendons à ce qu'on insiste sur ce que ces quelques individus ont été des personnages hors ligne, dont les destinées, en partie extraordinaires, ont dû rester gravées dans la mémoire de leurs descendants. Tant qu'on veut se renfermer dans une supposition purement théorique, nous pouvons admettre la possibilité de la conservation de pareils souvenirs. Mais de là il y a bien loin à ce que nous offre la Genèse en fait d'anecdotes champêtres, de petites conversations sans importance, de repas à l'ombre d'un arbre devant la tente, de querelles entre bergers, d'affaires de puits, d'abreuvoir et d'alcôve, d'actes de générosité et de bassesse comme ils sont de tous les temps. Plus ces récits sont charmants par leur naïveté poétique (sans parler ici de l'intérêt religieux qu'ils ont pour nous), plus leur forme même trahit la grande part que l'imagination a dû avoir, soit à leur conception primitive, soit à la forme sous laquelle ils nous sont parvenus.

Laissons cela cependant pour passer à une autre observation non moins frappante, et contre laquelle il n'y a guère moyen de faire valoir des considérations générales. Nous voulons parler de la question chronologique. On nous dit que les Israélites ont séjourné en Égypte pendant 430 ans (Ex. XII, 40). Au début de cette période, la nation tout entière se compose de 70 individus (Gen. XLVI, 27. Ex. I, 5). A la fin, on compte 600,000 hommes de vingt ans et au-dessus, soit le double, en ajoutant ceux qui n'avaient pas encore atteint cet âge. Jamais, dans aucun pays du monde, et dans les conditions physiques et économiques les plus favorables, la statistique n'a constaté un si prodigieux accroissement de la population, que le rédacteur trouve lui-même colossal (Deut. X, 22). Et ici il s'agit d'un peuple de pâtres, sans agriculture régulière et rationnelle, et décimé sans doute par la servitude et par les maladies endémiques d'une des contrées les plus malsaines du monde.

Mais admettons un moment cette fécondité sans exemple. Il y a une autre difficulté plus insurmontable encore que celle dont nous venons de parler. Les textes disent formellement qu'entre le dernier des trois patriarches, père de douze fils, et les contemporains de Moïse, il n'y a eu que quatre générations (Gen. XV, 16), remplissant à elles seules les quatre siècles (v. 13). Et pourtant les douze fils de Jacob n'en ont ensemble que 51, soit en moyenne 4,2. Il n'y en a que trois qui aient plus de quatre fils. 'Amram, le père de Moïse, est le petit-fils de Lévi (Ex. VI, 16), lequel s'est rendu en Égypte sur l'appel de son frère Joseph, à un âge assez avancé. La généalogie de la famille de Juda ne donne qu'une génération de plus. On se tire ordinairement d'embarras en disant que ces généalogies ne sont pas complètes et ne nomment que les principaux personnages. Mais le rédacteur n'a pas été de cet avis, car il indique ici, comme souvent ailleurs, l'âge atteint par chaque individu, ce qui prouve qu'il croit et veut être exact, et en faisant l'addition des 133 ans de Qehaṭ, des 137 ans de 'Amram, et des 80 de Moïse (= 350), et en supposant que Lévi ait encore passé en Égypte une bonne partie de sa vie, qui fut en somme de 137 ans, nous arrivons au total des 430 années. Seulement la tradition met ces différentes périodes bout à bout, sans se demander si chaque fois le continuateur de la lignée n'est né que dans l'année de la mort de son père. Le texte grec et le texte samaritain raccourcissent de moitié la période du séjour d'Égypte,

et arrivent ainsi à loger plus convenablement les quatre générations. Beaucoup de modernes ont préféré ce calcul. Mais que dire alors de l'accroissement de la population<sup>1</sup> ?

De toute façon, la lacune que nous signalons entre les deux périodes est de nature à nous laisser entrevoir que les récits relatifs à la première ne sauraient être acceptés sans examen. Ils nous apparaissent comme suspendus en l'air, sans aucune liaison appréciable avec ce qui nous est donné comme l'histoire de l'émigration et de la conquête, à la rédaction de laquelle la mémoire a eu positivement une moindre part que la poésie. En sera-t-il autrement à l'égard d'une époque bien plus reculée ? Ou bien même ce caractère d'une tradition idéalisée, avec un noyau solide, qui est celui des récits des cinq derniers livres, sera-t-il encore applicable à des narrations dont la nature exclusivement poétique se révèle à chaque page ?

Nous ne raconterons pas ici l'histoire des patriarches. Tous ceux qui ont passé dans leur enfance par une école chrétienne ou israélite, la savent par cœur et y ont puisé leur première instruction religieuse. L'usage que la Synagogue et l'Église en ont fait et font encore, ne sera pas mis en cause ici. L'enseignement religieux et moral peut se servir de récits fictifs, comme le sont les paraboles de Jésus, tout aussi bien que de l'histoire dûment documentée. Nous voulons seulement examiner à laquelle de ces deux catégories de narrations appartient ce que la Genèse nous dit d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Joseph. Et comme notre dernière remarque critique a porté sur la chronologie, c'est par une question de chronologie aussi que nous commencerons cette nouvelle étude.

Constatons d'abord que, d'après les calculs de la Genèse, Abraham naquit trois siècles après le déluge (chap. XI combiné avec chap. V). Or, nous voyons que dans ses migrations il traverse une série de pays bien peuplés : la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine, l'Égypte ; partout il se trouve au milieu d'une

<sup>1</sup> Encore un mot sur ce rapide accroissement de la population. Nous apprenons par Ex. VI, 16 suiv., que Lévi avait trois fils : G'ers'on, Qehaï et Merari. Le premier en a deux à son tour, le troisième en a deux aussi, Qehaï en a quatre, dont l'un fut le père de Moïse et d'Aharôn. D'où viennent donc les vingt-deux mille Lévites contemporains de Moïse ? Dira-t-on que tous ces noms propres représentent, non des individus, mais des clans entiers ? Mais est-ce là le point de vue de l'auteur ? Et que devient alors Moïse lui-même ?

population nombreuse, en partie même organisée et déjà avancée en civilisation, tandis que lui-même n'est encore qu'un pâtre nomade. Il rencontre des rois chez les Cananéens, les Philistins, les Égyptiens; il est question incidemment, dans son histoire, des royaumes de Perse, de Babylone et d'autres, de villes, de guerres internationales. L'horizon s'étend bien davantage, si nous consultons le chap. X, avec sa multitude de peuples. Conçoit-on que tant de tribus, de nations, d'états aient pu se former dans le court espace de trois siècles, après que toute l'espèce humaine eut été détruite par un cataclysme auquel ne survécurent que trois couples, réservés pour la créer une seconde fois? Nous renonçons même à rappeler, à ce propos, l'opinion unanime de tous les égyptologues, qui font remonter la construction des grandes pyramides à un millier d'années au delà du siècle présumé d'Abraham. S'em, le fils de Noé, doit avoir vécu encore cinq siècles après le déluge (chap. XI, 11). Il a donc encore survécu à Abraham, son descendant à la neuvième génération, qui mourut 467 ans après la catastrophe, et il a pu voir vingt *nations*, toutes issues de lui seul (chap. X, 21 ss.). Aussi bien nos pères, qui ne doutaient de rien, étaient-ils convaincus que le roi de Salem qui vint bénir Abraham (chap. XIV, 18), n'était autre que ce même S'em, déjà centenaire avant le déluge. Mais tout cela peut-il être de l'histoire?

Ainsi le synchronisme résultant des textes de la Genèse même contient un élément qui nous semble fort compromettant pour la certitude objective de la biographie du patriarche. L'histoire générale est en contradiction avec celle des individus mis sur le premier plan: le cadre ne va pas au portrait. Mais ce fait deviendra bien plus évident, si nous nous donnons la peine d'entrer dans quelques détails.

Şarah a dix ans de moins qu'Abraham (chap. XVII, 17); elle était donc âgée de 65 ans quand il quitta sa patrie (chap. XII, 4). Après un certain laps de temps, qui n'est pas autrement déterminé, il se rend en Égypte et craint d'être tué à cause de la beauté de sa femme. Au chap. XVII elle est déjà nonagénaire, et au chap. XX son mari manifeste encore la même crainte.

Şarah mourut à l'âge de 127 ans (chap. XXIII, 1). Abraham en avait donc alors 137. Or, comme centenaire il avait ri quand le Seigneur lui prédit la naissance d'un fils (chap. XVII, 17), et de fait, ce fils est appelé ailleurs l'enfant du miracle. Mais après

la mort de Sarah, Abraham prend encore une autre femme (chap. XXV, 1), dont il a six fils.

Son premier fils Ismaël, qu'il avait eu de la servante Hagar, était né quand son père était âgé de 86 ans (chap. XVI, 16). Quatorze ans plus tard naquit Isaac (chap. XVII, 17). Ce ne fut qu'après la naissance de celui-ci (chap. XXI, 8) que Sarah fit chasser Hagar et son fils. La malheureuse dut prendre son garçon sur ses épaules (!), et quand elle n'eut plus d'eau pour le désaltérer, elle le jeta à terre (v. 14).

On se récriera contre ces combinaisons de chiffres qui aboutissent à des absurdités. Mais c'est que l'absurdité n'est pas dans les faits eux-mêmes ; elle est précisément dans leur combinaison. Prenez chaque élément à part, et le récit devient naturel. La tradition qui fait emporter Ismaël par sa pauvre mère, n'a certainement pas songé à en faire un grand garçon, qui au besoin aurait pu porter sa mère. Pourquoi fallait-il enchâsser cette scène (dont nous trouverons le sens plus loin) dans une chronologie factice et étrangère ?

Continuons : Isaac est âgé de 60 ans lors de la naissance de ses deux fils (chap. XXV, 26) ; quarante ans après, 'Éšaw se marie (chap. XXVI, 34). Plus tard (chap. XXVII, 41), Jacob quitte la maison paternelle pour se rendre en Mésopotamie, où il reste pendant vingt ans (chap. XXXI, 38). Isaac meurt à l'âge de 180 ans (chap. XXXV, 28). Joseph n'arrive en Égypte qu'après la mort de son grand-père ; il avait donc (d'après cette combinaison) au moins soixante et quelques années lors de son séjour dans la maison de Potifar.

On peut éviter ce qu'il y a de choquant dans ce résultat, en faisant un autre calcul. Jacob, présenté à Pharaon, se dit âgé de 130 ans (chap. XLVII, 9). Il arrive en Égypte neuf ans après que son fils fut devenu ministre (chap. XLV, 6), ce qui eut lieu quand Joseph eut 30 ans (chap. XLI, 46). Celui-ci n'en avait encore que 17 quand il fut vendu par ses frères (chap. XXXVII, 2). Il était né en Mésopotamie, où son père était resté 20 ans. Donc celui-ci avait déjà atteint l'âge de 90 ans en quittant ce pays, car Joseph naquit peu auparavant (chap. XXXIII, 13). Il en aurait donc eu 80 en épousant les filles de Laban. Est-ce bien là l'impression qu'on reçoit de la lecture des textes ?

À l'époque où Joseph fut vendu par ses frères, Juda se marie (chap. XXXVIII, 1 suiv.). Il lui naît trois fils. Le père, dans la



suite, les marie, et les deux premiers meurent sans laisser d'enfants. En attendant que le troisième fût d'âge à épouser la veuve de son aîné, Juda lui-même rend celle-ci mère de deux jumeaux. L'un de ceux-ci, lors de l'émigration de la famille de Jacob en Égypte, amène déjà avec lui deux fils (chap. XLVI, 12). Tout cela se serait passé dans l'espace de 23 ans (voir le calcul précédent).

Tous ceux qui ont lu l'histoire de Joseph en Égypte se représentent Benjamin, le cadet de la famille, comme un jeune garçon (chap. XLII, 13; XLIII, 8; XLIV, 20, 31). Son nom est même devenu proverbial par cette raison. Hé bien, au chap. XLVI, 21, nous apprenons que lorsque Jacob et ses fils sont allés s'établir en Égypte, la seconde année de la disette, ce petit Benjamin était père de dix fils, nombre que n'atteignait aucun de ses aînés, pas même de loin.

Joseph est emmené en Égypte par une caravane de Midyanites (chap. XXXVII, 36) ou d'Ismaélites (v. 25). Ces deux peuplades sont également issues de deux fils d'Abraham, Midyan et Ismaël, lesquels étaient donc les oncles de Jacob, père de Joseph. Ils sont déjà, tous les deux, devenus des peuples qui envoient des caravanes au loin, et qui ne savent déjà plus rien de leurs plus proches cousins, dans le voisinage desquels ils vont passer, et qui ne sont encore que des pâtres isolés.

Mais il y a mieux que cela. La tribu des 'Amaléqites a pour père le nommé 'Amaleq, petit-fils de 'Éşaw (chap. XXXVI, 12). Cet 'Amaleq est donc l'arrière-petit-fils d'Abraham au quatrième degré, et pourtant (chap. XIV, 7) la tribu des 'Amaléqites essuie déjà une défaite du temps d'Abraham même. Il en est ainsi de celle des Qenizzites, qui est déjà nommée du temps d'Abraham (Gen. XV, 19), tandis que le patriarche, dont elle est issue, est un petit-fils de 'Éşaw (chap. XXXVI, 15), qui lui-même est un petit-fils d'Abraham. Ce dernier se met à la poursuite des bandes qui ont enlevé son neveu Lot (chap. XIV, 14) et les atteint à Dan, endroit dont l'existence date d'une époque postérieure à la mort de Moïse (Juges XVIII, 29).

Nous pourrions multiplier ces exemples, mais on aura dès à présent compris que les récits de la Genèse se refusent à toute chronologie rationnelle, qu'à cet égard ils se contredisent, en d'autres termes, qu'ils se sont formés indépendamment les uns des autres, et que la liaison dans laquelle ils ont fini par se trouver

est le produit d'un procédé artificiel qui a visé à autre chose qu'à en faire disparaître les incongruités.

Nous entrevoyons dès à présent que nous ne sommes plus ici en face d'une tradition devenue plus ou moins obscure et incertaine dans la suite des temps, dans laquelle nous aurions à chercher un noyau de faits positifs; mais que nous avons devant nous des mythes, c'est-à-dire des conceptions subjectives qui se sont revêtues des formes de la narration historique. Notre tâche sera d'en rechercher la signification.

En effet, tous ces patriarches-*individus* vivent au milieu de *peuples* qui sont issus d'eux! Dès qu'on a constaté ce fait, le travail de la critique est aisé. Les peuples ont existé avant et après Moïse. Ils apparaissent dans l'histoire d'Israël, pour la plupart pendant des siècles, et en tout cas encore du temps des prophètes et au delà. Ils se sont trouvés avec les Israélites dans des rapports tantôt pacifiques, tantôt hostiles, et en grande partie dans des rapports de parenté, quant à la langue, au culte, aux institutions, à la civilisation ou autrement. Or, dans l'esprit, soit du peuple même, soit au moins de ceux qui réfléchissaient sur de pareils faits, ces rapports de parenté se comprenaient ou se dessinaient d'une manière analogue à ce qui se voit dans les familles, où l'on se sait père et fils, frère et cousin. On supposait à chaque tribu un premier père dont elle aurait porté le nom, ou plutôt auquel on donna le nom de la tribu, et l'on arrivait ainsi à dresser une espèce d'arbre généalogique, lequel, dans ses embranchements, unissait à divers titres tous ceux qu'on regardait comme appartenant à la même grande famille de tribus. Ce procédé, on ne fait pas de difficulté de le reconnaître quand il se rencontre chez d'autres peuples, pourquoi s'y refuserait-on ici? Nous sourions quand les Grecs nous disent que leur premier père s'appelait Hellen fils de Deucalion (Noé), et que cet Hellen eut des fils nommés Ion, Aeolus, Dorus.... Cette allégorie, qui constate simplement la parenté des principales fractions de la nation grecque, est tellement transparente, qu'aucun homme sérieux ne peut s'y tromper. Nous savons encore parfaitement bien ce que vaut la naïve assertion de Tacite, que les Germains descendent d'un homme nommé Teutsch, qui eut un fils nommé Mann, dont sont issues les trois branches de la nation tudesque. Hé bien, nous soutenons avec la plus entière conviction que les généalogies de la Genèse se sont formées de la même manière,

par la personnification des peuples et des tribus, ou plutôt par ce qu'on pourrait appeler leur individualisation. Les masses existantes étaient censées descendre naturellement d'individus qui leur avaient légué leurs noms. Que l'humanité progresse quant au nombre des individus, que les familles puissent devenir des clans, les clans des tribus, et ainsi de suite, cela se conçoit ; mais cette transformation a besoin de longs siècles pour s'accomplir, et c'est parce que cette condition essentielle, non seulement manque ici, mais est directement exclue et contredite, que ces généalogies se font reconnaître comme fictives.

La nation israélite se forma peu à peu d'un certain nombre de tribus, rarement unies par un lien politique, mais que d'autres relations, et sans doute aussi celle du sang, rapprochaient les unes des autres, si bien que leur parenté était généralement admise, et était même devenue, dans la suite des temps, une espèce de dogme. On donnait à chacune des tribus ainsi alliées un premier père qui portait son nom, et ces chefs étaient considérés comme frères, fils d'un même père, qui lui-même reçut le nom de la nation entière. Mais comme l'alliance des tribus n'était pas également intime entre toutes, et que de plus elles n'étaient pas égales en puissance et en dignité, on adjugea au père commun plusieurs femmes, les unes légitimes et libres, les autres esclaves et simples concubines, entre lesquelles on répartissait les enfants-souches. Ce qui se voyait journellement dans les familles était transporté à l'histoire nationale, qu'on reconstruisait ainsi sans trop de peine et d'une manière aussi pittoresque qu'ingénieuse. Le peuple israélite reconnaissait aussi entre lui-même et ses voisins du sud-est, les Édomites, un rapport de parenté assez proche, mais pourtant moins intime que celui dont nous venons de parler, et surtout troublé incessamment par des conflits. Le fondateur supposé des douze tribus édomites fut ainsi considéré comme le frère du fondateur des douze tribus israélites, Édom et Israël ('Ésaw et Jacob) étaient réputés fils jumeaux d'un même père ; et leurs descendants respectifs étaient cousins. Nous n'avons pas besoin de continuer cette exposition ; en descendant, nous rencontrons les subdivisions des tribus, représentées par de prétendus fils des douze patriarches (Gen. XLVI) ; en remontant, nous arrivons, par Abraham et ses diverses femmes, à nous rendre compte de l'opinion que les Israélites avaient de leurs rapports d'origine avec les nombreuses tribus de

l'Arabie. Toutes les généalogies de la Genèse s'expliquent de cette manière<sup>1</sup>.

On comprend que, du moment où la réflexion, ou plutôt l'imagination, était parvenue à créer ces individus-souches, il était tout à fait naturel qu'elle s'ingéniât aussi à vivifier leurs figures et à colorer leur existence. Le personnage mythique ne pouvait pas rester une pure abstraction. S'il a eu femme et enfants, il aura aussi eu ses occupations comme les autres hommes, ses semblables, il aura eu son histoire, type de celle de ses descendants. Il vaut la peine de contempler d'un peu plus près ce travail poétique primordial et anonyme, pour prouver que nous ne nous trompons pas sur la nature des productions littéraires auxquelles il a fini par aboutir.

Nous avons déjà dit un mot, en passant, sur le rôle que jouent les femmes dans ces mythes ethnographiques. Nous devons y revenir pour une raison spéciale. Nos anciens théologiens et tous ceux qui doivent faire servir les histoires de la Genèse à l'instruction élémentaire, se trouvent dans un grand embarras quand ils viennent à parler de certaines relations domestiques et conjugales qui choquent notre sentiment moral. Les patriarches doivent pourtant, à ce qu'on croit, être représentés comme des modèles de piété et de vertu, comme c'est en général le cas de tous les personnages bibliques plus ou moins préconisés dans les textes, tandis que l'enseignement traditionnel tombe à bras raccourci sur ceux qui ne jouissent pas de ce privilège, et qu'on fait d'autant plus noirs qu'on a plus de peine à blanchir les autres. Au point de vue où nous nous plaçons, pour saisir le véritable sens des récits de la Genèse, ces difficultés disparaissent comme par un coup de baguette. On s'est donné bien du mal pour excuser Abraham au sujet de ses rapports avec la servante égyptienne Hagar. Les mœurs du temps, la volonté capricieuse de Sarah<sup>2</sup>, et je ne sais quoi encore, ont dû défrayer l'apologétique; mais on s'est bien gardé de toucher au dénouement de

<sup>1</sup> Il y a lieu de faire remarquer que tel rédacteur n'est pas sans avoir conscience de la nature véritable de ces rapports. Ainsi, nous lisons au chapitre X : Canaan engendra le Iebousite, l'Émorite, etc.... Miçraïm (l'Égyptien ou l'Égypte) engendra les Loudiens, etc.

<sup>2</sup> Un auteur français, notre contemporain, dans ses *Essais sur le Pentateuque*, où d'ailleurs les platitudes rationalistes ne sont pas rares, parle même du calme parfait avec lequel Abraham s'est rendu à l'invitation de sa femme.

cette histoire, où l'on voit le patriarche chasser de chez lui une femme qu'il a rendue mère, pour l'envoyer périr de soif et de misère avec son propre fils. On paraît avoir compris qu'une pareille infamie ne s'excuse pas par ce qu'on se plaît à appeler les mœurs primitives. Mais tout cela s'explique quand nous n'y voyons plus qu'un mythe destiné à représenter le rapport entre deux nations, parentes et voisines, mais séparées par une antipathie héréditaire. On pourrait même y voir le souvenir du fait que les Sémites, dans leurs antiques pérégrinations, se sont mêlés aux Égyptiens, fait aujourd'hui suffisamment établi par les égyptologues. A ce point de vue, l'histoire de Joseph qui résiste à la femme égyptienne et qui pour cela est jeté en prison, ne serait pas trop difficile à déchiffrer. Les quatre femmes de Jacob, parmi lesquelles il y a deux sœurs (crime puni de mort, Lévi. XVIII, 18, 29), s'expliqueront également de la manière la plus simple, sans qu'on ait besoin ni de crier au scandale, ni de donner une entorse à la morale. Le mythe de l'inceste de Juda avec sa bru nous rappellera la haine que nourrissaient contre la tribu de ce nom leurs voisins, les Éphraïmites, chez lesquels ce mythe doit avoir pris naissance. De tout temps, en Orient, l'injure la plus grossière qu'on pût faire à quelqu'un, c'était de l'appeler fils d'une prostituée. Nous prions nos lecteurs de relire les dix derniers versets du 19<sup>e</sup> chapitre de la Genèse, pour avoir un autre mythe du même genre, qui peint à merveille les sentiments des Israélites pour leurs voisins de l'autre côté de la mer morte. Ils auront le choix entre notre système d'interprétation de ces sortes d'histoires, et l'opinion traditionnelle qui prétend y voir un fait réel, à la fois révoltant et impossible<sup>1</sup>.

Qu'on nous comprenne bien. Si nous soutenons que les patriarches et tous ceux qui se groupent autour d'eux sont des personnages mythiques, nous n'entendons pas dire que les rédacteurs des divers récits de la Genèse aient douté de l'authenticité des faits qu'ils racontent. A l'époque où ces choses ont été mises par écrit, on y croyait, comme depuis les juifs et les chrétiens de tous les siècles y ont cru à leur tour. Cependant,

<sup>1</sup> Pour ne pas trop nous étendre sur ces matières, nous signalerons seulement en passant les mythes suivants : chap. IX, 22 suiv., Canaan ; chap. XVI, 11 suiv. et chap. XXI, 20 suiv., Ismaël ; chap. XXV, 1 suiv., les Qetouréens ; chap. XXV, 12 suiv., les Ismaélites ; chap. XXXVI, les Édomites, etc., sur lesquels on peut voir notre commentaire.

dans l'antiquité déjà, les gens d'école ont compris qu'il fallait chercher à ces histoires un autre sens que celui qu'offre la lettre du texte. Les Juifs d'Alexandrie ont été les premiers à entrer dans cette voie, les docteurs de l'Église les y ont suivis, et si nous ne pouvons adopter les résultats auxquels leur exégèse s'est arrêtée, parce que nous sommes convaincu qu'ils ont eu tort d'y chercher la confirmation de leur philosophie, cela ne nous empêche pas de reconnaître que leur principe négatif était parfaitement juste. Ce principe, S. Paul le formule nettement et catégoriquement, quand, à propos de l'histoire d'Abraham et de Hagar, il dit : Ce sont là des allégories ! (Gal. IV, 21). Et l'auteur de l'épître aux Hébreux refuse de s'arrêter au sens littéral de l'histoire de Melchisédek, au sujet de laquelle il déclare, à quiconque a des yeux pour voir, que ce Melchisédek n'a jamais existé, mais qu'il représente une idée.

Avant de continuer notre examen, prévenons une objection qu'on ne manquera pas de nous faire. On nous demandera pour quel motif nous parlons de ces choses dans une discussion relative à l'authenticité du code mosaïque. Que la Genèse nous raconte des mythes ou des histoires véritables, qu'est-ce que cela fait à la question de l'origine du Pentateuque ? Ces récits, quelle que soit leur valeur, ne peuvent-ils pas avoir existé avant Moïse ? C'est précisément à cette question que nous voulons répondre. Nous affirmons que ces mythes se sont formés en Palestine, plus ou moins longtemps après que les Israélites se furent établis dans le pays. On s'en aperçoit facilement, rien qu'en relevant le grand nombre de noms de lieux, de détails géographiques, qu'on y rencontre presque à chaque page, et qui appartiennent tous à la nouvelle patrie de la nation, tandis que rien de pareil ne s'y trouve à l'égard de la Mésopotamie et de l'Égypte. On connaît chaque station où l'un des trois ou quatre patriarches s'est arrêté, on nomme chacun de leurs campements, on peut suivre leurs courses sur la carte, on signale chaque puits qu'ils ont creusé, chaque endroit où ils ont érigé un autel ou consacré une pierre ; les noms d'un nombre considérable de localités rappellent des aventures comprises dans leur biographie, tandis qu'on n'apprend pas même dans laquelle des nombreuses capitales de l'Égypte ont résidé Joseph et son Pharaon, ni dans quel coin de la vaste Mésopotamie l'envoyé d'Abraham a dû chercher une femme pour le fils de son maître, bien qu'il n'ait pas voyagé au hasard, mais

qu'il se soit adressé à une famille désignée d'avance. Or, comment ces détails géographiques ont-ils pu faire partie intégrante d'une tradition de famille ou nationale, pendant les longs siècles écoulés entre la mort de Joseph et l'époque de Josué? Il ne suffit pas de dire qu'on pouvait toujours savoir qu'Abraham, Isaac et Jacob avaient vécu dans le pays de Canaan; il faudrait encore prouver que tous ces éléments pittoresques, puits, grottes, autels, arbres, tas de pierres, tous désignés nominativement, aient pu faire partie des souvenirs de je ne sais combien de générations qui n'avaient jamais mis le pied dans le pays. Mais si cela est impossible, s'il est constaté par l'exemple de tous les temps et de toutes les nations que les souvenirs locaux s'effacent complètement dès la seconde génération d'une population d'émigrés, il est positif que cette coutume de rattacher les noms des ancêtres présumés de la nation israélite à des localités déterminées, n'a pu se former que dans le voisinage de ces mêmes localités. Donc l'origine de ces mythes est postérieure à la conquête. Nous pourrions même en conclure que ces mythes sont d'origine diverse. Ceux relatifs à Abraham, par exemple, convergent à Hébrôn, c'est-à-dire qu'ils appartiennent essentiellement à la tribu de Juda (chap. XIII, 18; XVIII, 1; XXIII; XXV, 10), tandis que ceux relatifs à Jacob tiennent de préférence aux environs de Sichem et reviennent à la tribu de Joseph (chap. XXXIII, 19; XXXV, 4, etc.), laquelle a évidemment la plus grande part à la formation de ces mythes. Isaac, dont la figure est la moins mise en relief (si bien que la presque totalité des scènes où il paraît appartiennent, soit à la vie d'Abraham, soit à celle de Jacob), est logé dans le coin le plus méridional du pays, à G'erar et Beër-S'éba' (chap. XXIV, 62; XXVI, 6, 17, 23; XXVIII, 10).

Voici encore une autre preuve du caractère mythique de ces généalogies patriarcales. Abraham nous est représenté comme un homme avec lequel Jéhova a été en relation personnelle et directe. Dieu lui apparaît fréquemment, il lui adresse la parole, il cause familièrement avec lui, il vient même dîner sous sa tente (chap. XII; XIII; XV; XVII; XVIII, etc.). Or, nous demanderons comment il se fait qu'un homme si pieux n'arrive à transmettre sa foi qu'à un seul de ses nombreux descendants, dont il a dû voir plusieurs générations, puisqu'il est mort à 175 ans? Isaac seul continue la tradition religieuse de son père, tous ses frères sont païens, et pourtant ils ont dû grandir sous les yeux du

patriarche. Ismaël est encore auprès de lui lors de sa mort (chap. XXV, 9). Isaac a deux fils, dont l'un seulement connaît le vrai Dieu, quoique l'autre soit encore en rapport avec le père à la dernière heure de celui-ci (chap. XXXV, 29). Si pour le moment nous ne voulions nous borner qu'à l'histoire des patriarches, nous pourrions remonter plus haut et poser la même question à l'égard de Noé, le seul juste de son temps, le juste par excellence, et dans la famille duquel le culte du vrai Dieu disparaît complètement, puisque non seulement tous les Jafétites et tous les Hamites sont païens, mais que chez les Sémites mêmes il n'y a pas de trace de monothéisme, le propre père d'Abraham étant idolâtre (Jos. XXIV, 14), et ses descendants, restés en Mésopotamie, l'étant également (Gen. XXXI, 19, 34). Tout cela s'expliquera on ne peut plus naturellement, dès que nous serons convaincus que les *peuples* ont été tous païens avant que, bien tard, une conception plus pure de la divinité ait pénétré chez eux, et que les *individus*, pour lesquels on revendique le privilège exclusif d'y être arrivés dans des temps bien antérieurs, ne sont pas des personnages historiques.

Autre observation tendant aux mêmes fins. Les mythes sont sans liaison entre eux. Nous l'avons fait voir plus haut en relevant les nombreuses incongruités qui résultent de leur combinaison chronologique, et de leurs répétitions souvent contradictoires. Voici maintenant un nouvel exemple de cette incohérence, lequel ne pêche ni par l'un ni par l'autre de ces défauts. C'est l'histoire du mariage d'Isaac (chap. XXIV). Abraham est très-préoccupé du soin de donner à son fils (le seul que connaisse ce mythe particulier) une femme de sa propre race, dont il est l'unique représentant dans le pays de Canaan. Il envoie donc un homme de confiance en Mésopotamie, pour lui en trouver une dans sa plus proche parenté. Le récit de cette mission est l'un des plus charmants épisodes de l'épopée patriarcale, et la peinture des mœurs y est si fraîche et si naturelle, qu'on est singulièrement surpris de la manière dont il se termine. Quand Éliézer revient avec Ribqah, il n'est plus question d'Abraham. La caravane, sans se soucier du vieux patriarche, qui pourtant ne peut pas encore être mort, se rend chez Isaac, lequel est établi dans une tout autre partie du pays (chap. XXIV, 62). Nous avons donc là un composé de deux récits, à l'un desquels manque la fin, et dont l'autre a perdu en route son commencement.



Nous appellerons maintenant l'attention de nos lecteurs sur les étymologies de noms propres de personnes et de lieux, qui reviennent à toute occasion et qui, à bien peu d'exceptions près, sont forcées et philologiquement inadmissibles. On en conclura que ces noms ne pouvaient plus être expliqués par le langage tel qu'il se parlait du temps de la rédaction, ou bien, ce qui serait plus significatif encore et généralement plus naturel, que les faits eux-mêmes, auxquels, d'après la tradition, les noms devaient leur origine, sont tout simplement le produit de ce travail étymologique arbitraire. Nous en avons déjà cité quelques exemples à une précédente occasion (page 41 suiv.). Ajoutons-y quelques autres non moins instructifs. Le frère de Jacob est appelé tantôt Édom, tantôt (Éšaw) Šé'ir. L'un de ces noms appartient à un peuple, l'autre à la contrée que ce peuple habitait. D'après le dictionnaire, le premier *peut* signifier roux, le second velu. De là différents mythes : En naissant, Éšaw était tout rouge et couvert de poils (chap. XXV, 25; comp. chap. XXVII, 16); plus tard, il vendit son droit d'aînesse pour un mets de couleur rouge (chap. XXV, 30)! Le nom de Jacob est ramené au mot *'aqeb* (talon), et il est expliqué d'abord par le fait, qu'en naissant il aurait tenu le talon de son frère jumeau (chap. XXV, 26); ailleurs, parce qu'il aurait saisi son talon en luttant, c'est-à-dire qu'il l'aurait insidieusement trompé (chap. XXVII, 36). Le fils de Juda (c'est-à-dire l'un des clans de cette tribu) s'appelle Perç, et comme ce mot, dans la langue usuelle, signifie une brèche, une déchirure, la tradition s'est donné le plaisir d'inventer pour lui une historiette (chap. XXXVIII, 29) dont l'appréciation appartient aux physiologues. Les étymologies des noms des douze fils de Jacob et des fils de Joseph (chap. XXIX; XXX; XLI) sont pour la plupart aussi peu naturelles quant au sens qu'au point de vue philologique, et plusieurs d'entre ces noms (Dan, Gad, Juda) sont autrement expliqués au chap. XLIX. Nous avons déjà dit que le nom de Joseph est expliqué de deux manières (p. 53). Nous signalerons encore l'explication du nom de Moïse (Ex. II, 10), au sujet de laquelle on a pu se croire autorisé à ramener le récit relatif à l'exposition de l'enfant sur le Nil au caprice étymologique en question<sup>1</sup>. De fait, c'est le cas de

<sup>1</sup> L'étymologie est du reste manquée, en tant que le rédacteur dérive le nom d'un mot hébreu, langue que la fille de Pharaon n'a pas parlée. *Mos'eh* peut, à la rigueur,

l'histoire du combat nocturne de Jacob avec Dieu (Gen. XXXII, 28), sur le sens profond et mystique de laquelle les théologiens ont répandu des océans d'encre.

Ce que nous venons de dire des noms d'hommes s'applique aussi, et plus certainement encore, aux noms de lieux. En voici quelques exemples choisis au hasard. Dans l'histoire de Jacob (chap. XXXI, 47), le nom de G'ile'ad, de la vaste contrée alpestre à l'orient du Jourdain, est interprété *tas du témoin* (Gal-'ed), parce que Jacob et Laban y doivent avoir fait quelque part un tas de pierres, en commémoration de leur alliance. Et d'après Nomb. XXVI, 29, ce même nom est dérivé de celui d'un arrière-petit-fils de Jacob! Au chap. XXXII, 2 de la Genèse, le nom de la bourgade Maḥanaïm (deux-camps) est expliqué par la supposition que Jacob y aurait vu, à côté de son propre camp, celui de Dieu. Au même chapitre, v. 31, un mythe semblable se rattache à une localité voisine. Chap. XXXIII, 17, le nom de la bourgade Soukkôt (cabanes) est également dérivé d'un campement de Jacob. Chap. XXXV, 8, il est question d'un vieux chêne dont le nom peut, à la rigueur, être traduit par chêne aux larmes (?); c'est que la nourrice de Ribqah est enterrée là. De pareilles traditions sont sujettes à caution alors même qu'il s'agit de personnages historiques, à plus forte raison elles n'ont aucune valeur quand elles se rapportent à des personnages mythiques ou légendaires. Ainsi chap. XXXV, 16, Raḥel meurt à une petite distance de Bêt-Léhem et y est enterrée. Mais 1 Sam. X, 2, son tombeau est montré loin de là, au nord de Jérusalem, dans le voisinage de la résidence de Samuel. En dehors de Canaan, vers le steppe oriental, il y avait quelque part une oasis qu'on nommait, on ne sait pourquoi, le plan des Égyptiens. Le rédacteur (chap. L, 11) confondant le mot *abel* (place de verdure) avec *ébel* (deuil), suppose que la caravane qui apportait le corps de Jacob pour l'enterrer en Terre sainte, avait fait là une halte de sept jours pour une cérémonie funèbre. L'étymologie donnée Jos. V, 9 du nom de G'ilgal est d'autant plus singulière, que c'est un nom commun, appartenant à différentes localités, auxquelles elle ne saurait s'appliquer.

signifier *tirant*, mais jamais *tiré*, et de l'eau il n'y a pas de trace dans ce vocable. On est peut-être aussi autorisé à demander quelle chance de salut il y avait pour l'enfant à être exposé sur le fleuve?

Nous insisterons ensuite sur la ressemblance de ces mythes comparés entre eux. Les mères des enfants providentiellement prédestinés sont longtemps stériles avant de leur donner le jour : Sarah (chap. XVII, 17), Ribqah (chap. XXV, 21), Raquel (chap. XXX, 22); comp. l'histoire de S'imes'ôn, de Samuel, de Jean-Baptiste. Ces enfants eux-mêmes sont généralement des cadets. Isaac est né après Ismaël, Jacob n'est venu au monde qu'après 'Ésaw, Joseph est plus jeune que les dix fils des trois autres femmes de son père. Moïse est plus jeune qu'Aharôn et que Miryam. Les continuâteurs de la lignée principale et théocratique ont tous pour mères des femmes de la race pure de Téraç. Sarah est même la sœur consanguine d'Abraham; Ribqah est la fille d'un cousin germain d'Isaac; Léah et Raquel sont les filles d'un arrière-cousin de Jacob<sup>1</sup>. Par contre, les autres fils des patriarches épousent régulièrement des étrangères: Ismaël une Égyptienne, 'Ésaw des Cananéennes et des Ismaélites (chap. XXI, 21; XXVI, 34; XXXVI, 2). L'origine araméenne des Israélites est constatée par les deux mythes parallèles de la migration d'Abraham et de celle de Jacob. Ces deux patriarches se rendent en Égypte; tous les deux y sont reçus avec faveur et comblés de biens, et finalement les Égyptiens, à cause d'eux, sont frappés de diverses plaies. Les relations qui doivent aboutir à des mariages se font auprès d'un puits; c'est le cas de Jacob (Gen. XXIX), de Moïse (Ex. II), et avant eux d'Éli'Ézer cherchant une femme pour Isaac (Gen. XXIV). Il est superflu de nous étendre sur la portée de ces conceptions, dont l'uniformité même démontre le caractère idéal. Les mêmes ressemblances se retrouvent dans les chiffres. Il y a 70 peuples (Gen. X), 70 membres de la famille de Jacob (chap. XLVI), 70 palmiers à Élim (Ex. XV, 27), 70 anciens (Nomb. XI), etc.

Mais nous devons aussi en relever le caractère naïvement idyllique. Relisons l'histoire de Joseph, ce poème si romanesque et si touchant entre tous. Nous pourrions presque la copier en entier pour faire voir comment elle glisse, avec une insouciance tout enfantine, sur des détails indispensables, dont l'omission arrête le lecteur attentif. Déjà le fait que cette histoire, dans

<sup>1</sup> Si Joseph fait ici exception (chap. XLI, 45), cela tient à sa position particulière. Cependant il serait bien possible que dans la sphère éphraïmite, où le mythe relatif à ce patriarche a dû prendre naissance, on se soit placé à un autre point de vue.

toutes ses phases, se rattache à des rêves, est de nature à nous y faire voir quelque chose de factice. Puis Joseph y est représenté comme beaucoup plus jeune que ses frères, quoique la distance entre lui et ses aînés se réduise à un petit nombre d'années (chap. XXIX, 21, 30; XXX, 23). Les fils de Jacob parcourent le pays comme nomades, du sud au nord (chap. XXXVII, 14, 17); en même temps ils se livrent aux travaux de l'agriculture (v. 7), dans la saison même où le bétail campait et circulait dans les pâturages. On se demande ce que Joseph avait à faire dans l'appartement de la séductrice. Tout cela cependant n'est rien en comparaison de l'histoire des voyages des frères en Égypte. N'examinons pas si des propriétaires de grands troupeaux n'auraient pas pu se passer de blé pendant quelque temps; mais remarquons que le besoin ne peut pas avoir été bien grand, puisque dix sacs, chargés sur dix ânes (chap. XLII, 25), formaient la provision entière qu'on emportait, et devaient même être entamés en route pour donner de quoi manger aux bêtes (v. 27); ou plutôt, pour être plus exact, rappelons qu'un seul trouva cela nécessaire; les bêtes de tous les autres n'eurent rien en route, car ceux-ci n'ouvrirent leurs sacs que lorsqu'ils eurent rejoint leur père (v. 35). Quand les sacs sont vides (chap. XLIII, 2), l'année suivante (chap. XLV, 6), les frères retournent en Égypte. Cette fois ce sont onze sacs. Les Égyptiens savent distinguer les sacs, et connaissent celui de Benjamin, sans que celui-ci soit présent (chap. XLIV, 2), et le tout-puissant visir s'occupe lui-même de la vente en détail de tous les blés d'Égypte amassés pendant sept ans, et c'est à lui directement que s'adresse une innombrable population d'indigènes et d'étrangers (chap. XLII, 6). Les détails relatifs aux entrevues de Joseph avec ses frères sont touchants à vous faire verser des larmes de sympathie; mais après réflexion, vous ne pouvez manquer de demander comment, pendant les neuf années de sa prospérité et de sa puissance, il n'a jamais songé à donner de ses nouvelles à son vieux père, âgé de 120 ans à l'époque de son élévation, et que son courrier aurait pu atteindre en quelques jours. Il demande bien s'il vit encore, mais il ne se sent pas pressé de le rassurer à son tour sur sa propre destinée. Tout cela trahit une formation plutôt populaire qu'artificielle du mythe, et nous laisse entrevoir que les autres aussi sont le produit, non de l'étude et de la réflexion, mais du besoin inconscient de donner de la vie et des couleurs à des idées plus ou moins

flottantes et nuageuses. Qu'au fond de ces idylles il y ait quelque vague souvenir d'anciennes relations, hostiles ou amicales, des tribus entre elles, cela se peut bien, mais il est impossible de le prouver et de retraduire la poésie en histoire.

Jusqu'ici nous avons envisagé ces récits principalement comme des mythes ethnographiques ; mais nous n'entendons pas faire de cette explication une règle générale et absolue. Il y a bien d'autres idées encore à découvrir sous cette enveloppe. Et en premier lieu nous devons signaler la tendance religieuse d'un certain nombre de ces mythes. Nos lecteurs feront d'autant moins de difficulté de nous suivre sur ce terrain, que l'on est habitué à considérer les patriarches comme des types religieux et à se servir de leur histoire pour l'enseignement élémentaire. Nous croyons donc et nous soutenons que ces mythes, avant de prendre la forme sous laquelle nous les connaissons, ont passé par la main de personnes qui, elles les premières, les ont fait servir à l'instruction religieuse d'un public qui ne supportait guère encore des leçons plus abstraites. Nous ne pouvons mieux caractériser ces personnes qu'en les nommant des prophètes, dans le sens large de ce mot. C'est surtout la figure d'Abraham, et celle-ci beaucoup plus que les autres, qui a été l'objet de ce travail pédagogique. C'est avec lui d'abord que Dieu fait cette alliance qui est devenue la base de la religion et de la théologie des prophètes (Gen. XV ; XVII. Ex. VI, 4). Il est lui-même appelé prophète (chap. XX, 7). C'est lui qui converse avec le Très-Haut comme un homme avec un autre, qui peut intercéder pour les pécheurs avec la chance d'être exaucé (chap. XVIII, 23 suiv.). C'est à lui qu'on fait remonter la circoncision, symbole de l'alliance avec Jéhova. C'est lui, enfin, qui est choisi entre tous les mortels pour recevoir les promesses et les bénédictions qui sont le patrimoine qu'il laisse à sa race. A côté de lui, les autres patriarches occupent, à tous égards, une place secondaire. La figure d'Isaac s'efface à peu près complètement, et quant à Jacob, il est, à la vérité, honoré d'une série de manifestations célestes, mais elles diffèrent beaucoup des rapports analogues dont il est fait mention dans l'histoire de son grand-père, et l'on se persuade aisément que les récits qui le concernent doivent leur forme à une autre conception. Cela servira à confirmer notre observation précédemment faite au sujet de l'origine locale de ces divers mythes. On voudra bien aussi remarquer que Jacob, craignant

la vengeance de son frère, n'a d'autres armes à lui opposer que l'humilité et la prière, tandis qu'Abraham, à la tête de sa troupe, remporte une éclatante victoire sur l'armée des quatre rois. Ce dernier fait est aussi le seul de son genre, et c'est un point important, qu'à tout autre égard l'élément guerrier est absent du cycle des mythes relatifs aux débuts de la nation.

Rappelons à ce propos qu'il se rattache à la personne de ces héros-types de la théocratie certaines prescriptions négatives que les prophètes, dans les temps historiques, n'ont cessé d'inculquer à leurs contemporains, sans être toujours et partout écoutés. C'est Jacob qui, à son entrée en Canaan, proscriit l'usage des idoles domestiques (chap. XXXV, 2 suiv.), que ses femmes avaient emportées avec elles comme un meuble indispensable (chap. XXXI, 30, 34). Un fait plus fameux encore, et que nous rangeons sans hésiter dans la même catégorie, c'est le sacrifice d'Isaac (chap. XXII). Il est reçu qu'on s'incline avec admiration devant l'obéissance absolue du patriarche qui va immoler son fils, sur l'existence duquel se fondaient les brillantes espérances d'avenir garanties naguère par ce même Dieu qui maintenant paraît vouloir les ruiner. Nous ne voyons là rien d'admirable. Si c'était de l'histoire, elle prouverait tout simplement que les sacrifices humains étaient pour Abraham quelque chose d'assez naturel et qu'il se faisait une idée passablement grossière de son dieu, idée diamétralement opposée à celle des prophètes, organes de la vraie religion. Mais c'est tout juste le contraire. Le mythe est destiné à proscrire les sacrifices humains, restés en usage longtemps après Moïse encore. Le bélier, qui se présente au moment où le père lève le couteau sur son fils, doit faire voir que Dieu ne demande pas le sang des hommes, mais qu'il se contente de celui des bêtes. Le mythe d'Aharôn et du veau d'or doit être interprété de la même manière. Il est destiné à condamner l'adoration de Iaheweh sous le symbole du taureau.

Si nous avons dû reconnaître dans un certain nombre de ces mythes des produits de la réflexion religieuse, et en même temps l'élément qui a permis à la Synagogue et à l'Église de les faire servir à l'instruction de la jeunesse, nous ne devons pas oublier qu'il y en a d'autres qui ne se prêtent pas à cet usage. Nous avons déjà parlé de certains mythes ethnographiques qui, pris à la lettre, choquent le sentiment moral le moins développé. Ce ne

sont pas ceux-là que nous avons ici en vue. Il y en a de moins scabreux, sur lesquels on aime à glisser, si tant est qu'une apologétique malavisée ne se croie obligée d'en ramener les éléments équivoques à de prétendus privilèges des hommes de Dieu. La même population éphraïmite qui a créé le personnage généreux et sympathique de Joseph, et qui par cela même a élevé un monument impérissable au beau côté de son propre caractère, si odieusement calomnié par la polémique juive et le préjugé chrétien<sup>1</sup>, a aussi créé le type de Jacob, en tant qu'il représente le soin intelligent de l'intérêt privé, et le savoir-faire qui sait arriver à ses fins tout en sauvant les apparences. Jacob est, à cet égard, le vrai type de l'homme de l'Orient. La manière dont il profite de la faim de son frère, pour se faire céder le droit de primogéniture, n'est pas précisément un trait de générosité (chap. XXV, 20 suiv.); la ruse par laquelle il trompe son père aveugle, mérite un blâme sévère (chap. XXVII), et le procédé par lequel il parvient à s'approprier la meilleure part des troupeaux de Laban (chap. XXX, 32 suiv.), tout mythique qu'il est, était un moyen comme un autre de s'enrichir, passant à côté de la bonne foi, sans être un vol patent. Toujours est-il que, si l'on veut prendre cela pour de l'histoire, on fera bien de rayer Jacob du catalogue des saints de l'Ancien Testament.

Il est donc prouvé que les traditions relatives aux patriarches sont de provenance très-diverse. Elles n'ont ni le même caractère, ni le même but, ni la même valeur religieuse et morale. Elles se contredisent et ont été, dans le principe, absolument indépendantes les unes des autres. Leur véritable nature ayant fini par être effacée et oubliée, on a pu concevoir l'idée de les réunir et d'en faire une histoire continue. On n'y a pas réussi. Il aurait fallu sacrifier trop d'éléments pour donner de la cohésion au reste, et la juxtaposition de tant de pièces hétérogènes n'a pu que faire ressortir l'incompatibilité des détails. La science ne peut plus désormais partager à leur égard les illusions du lecteur ordinaire.

<sup>1</sup> Nous devons rappeler ici que c'est aux tribus du nord, c'est-à-dire au vrai noyau de la nation (Hist. des Isr., p. 31), que nous devons les traditions de l'âge héroïque, le chant de Deborah, le Cantique, Job, et, comme nous le verrons, la meilleure partie de l'histoire des patriarches. C'est aussi là que nous trouvons les plus grands prophètes, Samuel, Élie, Élisée, et les plus anciens écrivains de cette école, Amos, Osée, et l'auteur anonyme de Zach. IX-XI.

Nous terminerons par une conjecture que nous soumettons à la méditation de ceux qui ne rejettent pas d'emblée notre point de vue. Il nous semble probable que la tradition nationale, quant à la marche progressive de sa formation, a suivi une direction opposée à la chronologie. Les souvenirs relatifs à l'âge héroïque et à ses aventures guerrières, tout idéalisés, tout poétiques qu'ils apparaissent dans le livre des Juges et dans le premier livre de Samuel, datent de plus loin que ceux qui reproduisent les exploits de Josué et les circonstances de l'émigration. Dans ces derniers, il est déjà très-difficile de dégager la réalité de son enveloppe ; après le triage on n'obtient qu'un bien maigre résidu, et ce qui s'y présente avec les couleurs les plus vives (par ex. la description du tabernacle) est précisément ce qui porte le plus le caractère de la fiction. A plus forte raison, la dernière trace d'un fond solide, d'un noyau historique, disparaît dans les récits de la Genèse, dont le charme idyllique et le caractère religieux doivent nous dédommager de l'absence complète de faits positifs. Et encore dans cette sphère extra-historique, que nous estimons n'avoir été peuplée d'images vivantes que postérieurement à la formation de la légende mosaïque, nous distinguons des mythes plus anciens et d'autres plus récents. Les figures de Joseph et de Jacob, dans ce qui ne tient pas directement à l'élément religieux, nous paraissent avoir été tracées et animées avant celle d'Abraham, qui est déjà, à peu de chose près, le représentant de la théologie des prophètes.

## XII.

Nous allons passer à un second objet de la critique historique, à une catégorie de faits plus importants encore que ceux dont nous avons entretenu nos lecteurs dans les paragraphes précédents. Nous allons aborder l'examen de la *législation* mosaïque.

Il se présente ici deux questions distinctes. Il y a d'abord lieu de demander si les lois contenues dans les quatre derniers livres du Pentateuque peuvent être considérées comme datant d'une époque où les Israélites n'étaient encore que des hordes de nomades, parcourant avec leurs troupeaux les déserts de la presqu'île du Sinaï et les steppes à l'orient de la mer morte. En second lieu, il s'agit de voir si ces lois ont réellement été connues



et observées, comme norme de la vie publique et privée, pendant les siècles qui ont suivi la conquête jusque vers la fin de la monarchie. Provisoirement la première de ces questions nous occupera seule ; le tour de la seconde viendra plus tard.

Avant d'entrer dans cette discussion, il convient de faire une observation préliminaire. Si nous devons acquérir la certitude que le code existant, c'est-à-dire l'ensemble des lois écrites, ne remonte pas à l'époque mosaïque, cela ne prouverait pas que les lois elles-mêmes, ou du moins un certain nombre d'entre elles, considérées comme règles sociales, ne peuvent être émanées de Moïse. Chez tous les peuples qui se sont élevés quelque peu au-dessus des premiers degrés de la civilisation, il a existé de ces règles, acceptées et mises en pratique sans avoir jamais été écrites. De ce qu'il est prouvé dès à présent que le Pentateuque actuellement existant n'a pas été rédigé par Moïse, on aurait donc bien tort de conclure qu'il ne peut pas non plus être question de lois mosaïques proprement dites et authentiques, c'est-à-dire promulguées par le prophète du Sinaï. Ce n'est que par l'examen des lois elles-mêmes que nous pouvons nous former une opinion juste à l'égard de leur antiquité probable, c'est-à-dire de l'état de la société à laquelle elles étaient primitivement destinées.

Nous irons même plus loin et nous admettrons que bien des choses réglées dans le Pentateuque, en fait de coutumes, de droits et d'obligations, peuvent l'avoir été longtemps avant Moïse, ou y sont même mentionnées comme existant et comme formant la base de l'état social en face duquel se trouvait le législateur, et le point de départ de ses propres prescriptions. A titre d'exemples, nous citerons la constitution des clans et des tribus, le droit du talion, les usages relatifs à l'autorité du chef de la famille et à la position des femmes, la polygamie, le divorce, l'esclavage, la vengeance du sang, etc. On se convaincra facilement qu'il faut ranger dans la même catégorie les formes primitives du culte, les sacrifices sanglants, la divination, certaines fêtes, les représentations figurées de la divinité, etc. En tout cas il faudra écarter la pensée que le législateur, n'importe à quelle époque on le place, se serait trouvé devant une table rase, c'est-à-dire devant une population tellement arriérée, qu'il lui aurait manqué jusqu'aux premiers éléments d'un droit coutumier. Il est donc impossible de contester *a priori* la possibilité d'une législation antérieure à la conquête.

Pour cette même raison nous laisserons de côté une question fameuse qui est ordinairement discutée à grands frais d'érudition dans les livres qui traitent de l'authenticité du Pentateuque. On demande si, du temps de Moïse, l'écriture (alphabétique) était déjà inventée? Évidemment, si l'on pouvait prouver que, au 16<sup>e</sup> siècle avant notre ère, cette invention indispensable n'était pas encore faite, tous les autres arguments produits contre la haute antiquité de cet ouvrage seraient superflus. De fait, cette preuve ne peut pas être administrée. Mais ceux qui soutiennent la thèse contraire se rendent d'ordinaire la tâche bien facile et ne prouvent rien non plus. Il est bien aisé de dire que Moïse, ayant passé une partie de sa vie en Égypte, et dans une position très-favorable, a dû acquérir les connaissances nécessaires pour savoir fixer la pensée sur le papier. Mais la question est de savoir, non si lui savait écrire, mais si les pâtres du pays de Gosen savaient lire. Et si, selon toutes les probabilités, ils ne le savaient pas, on serait autorisé à demander à quoi bon un code en cinq volumes, qui, d'après les formes des livres et des caractères anciens, ont dû être assez gros? Nous ne lisons nulle part que les Lévites qui, avant l'émigration, n'étaient pas plus savants que leurs frères, aient été initiés en route aux mystères de l'alphabet. C'est là encore un petit détail dont les historiens israélites ne se sont pas préoccupés, parce que de leur temps il y avait sans doute assez de gens qui savaient lire.

Mais il y a autre chose à prendre en considération. De nos jours, on est enclin à dériver l'alphabet sémitique de l'écriture hiéroglyphique égyptienne, au lieu qu'autrefois on faisait hommage de cette invention aux Babylo niens. Admettons la première de ces hypothèses, qui pourra sembler être plus favorable aux titres de Moïse. Qu'est-ce que cela prouve? Il est sûr et certain que, dans les temps historiques, les Israélites se sont servis du même alphabet que les Phéniciens. On possède aujourd'hui un monument cananéen qui appartient au dixième siècle, et qui ne laisse aucun doute à cet égard. La langue même que parlaient les Israélites et dans laquelle tous leurs livres, y compris le Pentateuque, sont écrits, est appelée la langue de Canaan (És. XIX, 18). Il faudrait donc que, après la conquête, ils aient changé de langue et d'écriture, ce dont il n'y a pas de trace, ou bien que Moïse, qui n'a jamais été en relation avec les Phéniciens, ait été lui-même l'inventeur d'un alphabet que ceux-ci n'auraient alors pu

recevoir que de leurs nouveaux voisins, qui étaient positivement leurs inférieurs en civilisation. Car si les Phéniciens ont été les auteurs de cette transformation de l'alphabet égyptien, adapté à une langue différente de celle pour laquelle il avait été inventé, on sera en droit de demander comment Moïse en a eu connaissance<sup>1</sup>.

Mais, encore une fois, nous ne reprendrons pas cette vieille controverse. En admettant qu'au quinzième siècle avant Jésus-Christ on a *pu* écrire un vaste ouvrage d'histoire et de législation, la critique, pour savoir si on l'a *fait*, n'a pas besoin de s'arrêter à de simples probabilités. Nous passons donc immédiatement à l'examen des lois elles-mêmes, que nous rangerons sous trois rubriques.

1° Quand nous examinons la législation du Pentateuque au point de vue pratique, et d'après une méthode rationnelle, la première chose qui nous frappe, c'est qu'il ne s'y trouve pas la moindre trace d'une *organisation politique*. Cela est d'autant plus surprenant que, à tout égard, notamment en tant que l'élément religieux est en cause et qu'il s'agit du culte, le législateur présuppose l'unité non contestée de la nation, et que, sans cette idée fondamentale, la plupart des lois spéciales ne se comprennent même pas. Or, personne ne prétendra que les pâtres de Gosen formaient un état, avec un gouvernement central, et un système de fonctionnaires capables de tenir la main à la conservation d'un ordre établi. En tout cas, Moïse avait affaire à des hordes de nomades, reliées entre elles tout au plus par les liens du sang, et la communauté du langage, du culte et de la barbarie. Il ne suffisait pas qu'il leur donnât des leçons de morale ; cela pouvait faire l'éducation des individus disposés à les accepter, mais cela ne créait pas une nation et cela ne garantissait en aucun cas l'avenir de ses autres institutions. L'Orient n'a jamais connu le gouvernement que sous la forme monarchique et despotique, et ce ne sont certes pas des gens que la tradition elle-même nous décrit

<sup>1</sup> Plusieurs égyptologues modernes sont d'avis que, antérieurement aux Israélites et à côté d'eux, des colonies plus ou moins nombreuses de Cananéens étaient établies dans la Basse-Égypte sur les bords de la mer. Ils n'ont pas osé affirmer que c'est là que l'alphabet sémitique a pris naissance. Ils parlent bien de monuments provenant de ces colonies et de leurs rois, mais on n'y a découvert aucune trace de ce nouvel alphabet.

comme ingouvernables<sup>1</sup>, qui auraient pu se passer d'une direction ferme et permanente, si des lois comme celles du Pentateuque, les unes si admirables par leur esprit, les autres si minutieuses dans leurs formes, devaient avoir quelque chance de durée.

On nous objectera peut-être qu'à plusieurs reprises il est question de 70 anciens et qu'une fois même il est parlé d'un roi. Mais ce sont précisément ces deux faits qui confirment notre assertion relative à l'absence complète, dans le code, d'une organisation politique. Les 70 anciens apparaissent pour la première fois Ex. XXIV, 1 suiv., comme ayant accompagné Moïse sur la montagne; il n'y a pas là un mot qui nous ferait entrevoir des fonctions permanentes. Dans un autre passage (Nomb. XI, 16 suiv.), il est question de choisir 70 hommes parmi les chefs de famille, pour venir en aide au prophète, à qui la charge était devenue trop lourde. Aussi bien l'esprit de Dieu descend-il sur eux et ils deviennent *prophètes* à leur tour. Ces 70 prophètes ne sont pas mentionnés ailleurs, et c'est une supposition gratuite que d'en faire un corps constitué et permanent. Ce dernier caractère pourrait être revendiqué pour les personnes introduites Ex. XVIII, 21 suiv. et Deut. I, 15, et qui, à première vue, semblent représenter une véritable hiérarchie de fonctionnaires publics. Il est parlé de chefs de mille, de cent, de cinquante, de dix hommes. Mais il est facile de constater qu'il ne s'agit là que du règlement d'affaires privées, et encore faut-il dire que pour une organisation judiciaire le système décimal aurait été une absurdité, sans compter que le nombre des juges aurait été tellement énorme (un juge pour dix hommes!) que par cela seul on voit qu'il y a ici un malentendu. C'est que le rédacteur a emprunté ses cadres aux institutions militaires de David. Les textes mosaïques se renferment partout, en tant qu'il s'agit de gouvernement, dans les conceptions les plus élémentaires: Moïse concentre en sa personne tous les pouvoirs. Il n'a pas, à ce titre, de successeur. Josué est le chef militaire pour diriger la conquête; cette tâche accomplie, ses fonctions cessent, et tout est fini. Tant

<sup>1</sup> Ex. XV, 24; XVI, 2, 20, 28; XVII, 2 ss.; XXXII, 1; (au point qu'on est obligé de sévir contre eux, v. 27 ss. Nomb. XXV, 5. Lévi. X, 2. Nomb. XI, 1, 33; XVI, 31; XVII, 14). Ex. XXXIII, 5. Nomb. XI, 4 ss., 14 (!); XII, 1; XIV, 1, 10, 26 suiv.; XVI, 1 ss.; XVII, 6; XX, 2; XXI, 4 suiv.; XXV, 1 suiv. Deut. I, 26 suiv.

qu'on est en marche, chaque tribu a son émir ; et dans l'histoire de la guerre même ces émirs ne paraissent plus sur la scène. Il y a plus : pour rassurer les Israélites à l'égard de la direction à suivre à l'avenir, Moïse leur promet (Deut. XVIII, 15) que Dieu leur enverrait toujours des prophètes, pareils à ce qu'il a été lui-même<sup>1</sup>. Cette perspective, d'ailleurs passablement précaire, et qui ne saurait être appelée une loi constitutionnelle, ne s'est pas même réalisée. L'histoire ne connaît, après Moïse, aucun prophète marquant, avant Samuel, si tant est qu'on veuille voir dans ce dernier un directeur de la nation entière, ce que, pour notre part, nous n'admettons pas.

Quant à la loi royale (Deut. XVII, 14 suiv.), elle nous servira mieux encore à démontrer la justesse de notre manière de voir, et en même temps elle se fera reconnaître comme appartenant à une époque bien plus récente que celle de Moïse. Tout d'abord il est à remarquer que le texte ne parle de la royauté que d'une manière hypothétique : « Vous pourrez vouloir vous donner un roi ; vous pourrez aussi n'en rien faire. Dans la première éventualité, voici ce que vous aurez à observer. » On n'appellera pas cela une charte politique, émanée d'un législateur qui aurait voulu solidement organiser sa nation. Puis, le choix de ce roi éventuel et simplement possible est réservé à Dieu. Cela revient à dire qu'il sera fait par un prophète parlant au nom de Dieu. Et c'est bien là ce que vise le texte ; comp. 1 Sam. X, 1 ; XVI, 18. Mais le prophétisme lui-même n'est pas une institution organique et régulière, fonctionnant d'après des règles fixes. Ainsi, à cet égard, tout est abandonné aux circonstances, à des facteurs indépendants d'une loi constitutionnelle. Ensuite il n'est rien prescrit sur les normes de ce gouvernement monarchique éventuel. Il est seulement dit que le roi doit s'en tenir à la loi. Mais la loi ne contient que des prescriptions religieuses, morales et judiciaires ; elle ne dit mot des organes de l'administration. Par contre, il est imposé à ce roi des conditions assez curieuses : il ne doit pas avoir beaucoup de chevaux ; il ne doit pas ramener le peuple en Égypte pour se les procurer ; il ne doit pas entretenir beaucoup de femmes ; il ne doit pas avoir trop d'or et d'argent. Est-ce qu'avec de pareilles clauses on a jamais fait une consti-

<sup>1</sup> Ceux qui voient ici une prophétie messianique seront les premiers à reconnaître qu'il n'est pas question d'une constitution politique.

tution politique? Mais qui ne voit donc pas ici, du premier coup, une polémique directe et sévère de la part du prophétisme contre Salomon et ses successeurs, et leur luxe ruineux? Si cette loi avait existé dès le temps de Moïse, Salomon n'aurait pas seulement été le despote qui a exploité et apauvri son peuple, il aurait été le plus effronté transgresseur d'un commandement divin<sup>1</sup>.

Dira-t-on encore que l'organisation politique était édifiée sur l'institution d'un grand-prêtre héréditaire? Sans entamer ici la question de savoir si l'histoire connaît une pareille institution antérieurement à la restauration, nous affirmons que le Pentateuque ne confère point de droits politiques à ses prêtres, qu'il leur attribue bien d'amples revenus, mais qu'il ne prend aucune mesure pour les leur assurer, si un peuple idolâtre et polythéiste voulait les leur refuser; en un mot, qu'il ne constitue pas une théocratie dans le sens de la théorie du moyen âge et du Vatican.

Enfin, si l'on voulait faire valoir cette considération, que le besoin d'une constitution politique ne se faisait pas sentir du vivant de Moïse, on s'étonnera d'autant plus que le prophète, le législateur de l'avenir, n'ait pas songé à cet élément indispensable, sans lequel la chose publique était immanquablement livrée au hasard et au chaos.

Nous concluons: Cette complète absence de lois organiques s'explique de la manière la plus simple et la seule naturelle, dès qu'on ne s'obstine plus à mettre le code sur le compte de Moïse. A l'époque où il a été rédigé, non seulement dans son ensemble, mais déjà dans ses détails d'abord épars, la nation *était* organisée, bien ou mal n'importe, soit par la présence des rois indigènes et autocrates, soit par l'assujettissement à la domination étrangère, et personne, ni prêtre ni prophète, n'avait le pouvoir de changer un ordre de choses, qui sans doute laissait beaucoup à désirer, mais qui était établi de fait, et de le remplacer par un autre, fondé sur des théories plus rationnelles et plus fécond en résultats heureux.

2° Nous passons à une seconde catégorie de lois, à celles qui sont destinées à régler les rapports sociaux; en d'autres termes,

<sup>1</sup> Comp. ce que nous avons dit dans l'Hist. des Isr., p. 254. — Les prophètes se livrent fréquemment à une polémique semblable et aucun n'invoque cette loi (És. II, 7, etc.). D'un autre côté, le vieil historien dont l'auteur du livre des Rois nous a conservé des extraits (1 Rois X, 26 ss.) ne paraît pas avoir vu de mal à ce que Salomon eût de la cavalerie. Il ne connaissait donc pas la loi du Deutéronome.

à la *législation civile*. Ici nous pourrions nous borner à un petit nombre de remarques. A plusieurs égards, cette partie du code juif se distingue fort à son avantage des autres législations de l'antiquité dont nous avons connaissance. La base religieuse, sur laquelle elle s'édifie, lui donne à la fois une tendance plus salutaire et une sanction plus respectable. Elle accuse un soin particulier, et on ne peut plus digne d'éloge, pour les intérêts bien entendus de la société et des individus, et elle fait des efforts non méconnaissables pour réprimer la barbarie des mœurs et pour garantir les faibles contre les abus de la force. Ce n'est pas ici le moment d'entrer à ce sujet dans des détails sur lesquels nous aurons à revenir (§ XVII). Nous ferons seulement observer que ce caractère de la législation civile, que tout le monde se plaît à reconnaître, ne préjuge en aucune façon la question de son antiquité relative. Or, c'est de celle-ci qu'il s'agit provisoirement, et par conséquent nous aurons à examiner les lois à un tout autre point de vue.

Commençons par poser en principe que toute loi actuellement promulguée doit être appropriée à la situation réelle de ceux auxquels elle s'adresse, et à leurs besoins dûment constatés. Autrement elle ne sera pas exécutée. Et si l'on voulait objecter que la législation du Sinaï était destinée à n'être mise en pratique qu'après la conquête<sup>1</sup>, nous insisterions d'autant plus sur l'observation précédemment faite, qu'elle aurait dû avant tout pourvoir à la création d'une autorité qui y tiendrait la main. Nous n'accepterons donc point cette objection. Jamais un législateur sensé n'a prescrit des choses absolument étrangères aux habitudes domestiques et au genre de vie de ceux qui devaient les observer, et matériellement inexécutables dans leur situation actuelle. Ce sont les mœurs qui font les lois, ou du moins c'est l'expérience. Les lois peuvent et doivent régler des rapports existants et les faire accorder avec les principes de la justice et de la morale, mais elles ne créent pas ces rapports. Le commerce a existé longtemps avant qu'on ait songé à le régler par des lois écrites; il y a eu des litiges longtemps avant la rédaction d'un code de procédure. Il ne saurait en avoir été autrement dans le sein de la population israélite, dont toute la vie active s'était

<sup>1</sup> La législation du Deutéronome (voir ci-dessous § XVIII, note 1) se place à cet égard à un point de vue plus naturel, bien qu'elle soit également antédaturée.

concentrée jusque-là (d'après la tradition) sur les laines de ses moutons et les briques de Pharaon.

Or, il sera facile de constater qu'une notable quantité de lois du Pentateuque s'adressent à un peuple essentiellement sédentaire et agriculteur. Il est question de propriétés territoriales, appartenant à des individus, et à l'égard desquelles il est fait des règlements d'hérédité. Le législateur se préoccupe des moyens d'assurer à chaque famille la conservation de son patrimoine, et d'empêcher l'agglomération des biens ruraux dans la main des riches accapareurs (Lév. XXV). Les fêtes mêmes se règlent d'après les saisons et les travaux de la campagne (Deut. XVI. Ex. XXIII, 16, etc.). Même la fête du printemps, qui a fini par avoir une signification purement théocratique, est toujours mise en rapport avec l'état des blés (Ex. XXIII, 15; XXXIV, 18. Deut. XVI, 1, 19, etc.). Il est parlé de l'abornement des champs, comme d'une coutume existant depuis longtemps (Deut. XIX, 14). Les préceptes de charité supposent partout que l'alimentation du peuple était basée sur le produit du labour (Lév. XIX, 9. Deut. XXIV, 19 suiv.); nulle part il n'est dit qu'on doit venir au secours des pauvres, en leur donnant ce que pouvait fournir le bétail. Il est question de la culture de la vigne, de l'olivier et des céréales, comme d'une chose à l'ordre du jour, et comme de l'occupation principale du peuple. Sans doute les Israélites, du temps de Moïse, pouvaient faire des semailles et des récoltes de céréales, quand ils séjournaient quelque temps dans un même endroit. Mais de là à la propriété rurale individuelle et héréditaire, il y a bien loin. Et quant à l'agriculture elle-même, l'Égypte ne pouvait pas les avoir suffisamment instruits à l'égard du travail à faire en Canaan, où les conditions du sol sont tout à fait différentes. Dans le Pentateuque, il est parlé de pluies régulières d'automne et de printemps (Deut. XI, 14), comme des conditions indispensables de la fertilité du sol; or, l'Égypte est soumise à un tout autre régime.

Le peuple auquel s'adressent les lois dites mosaïques, est censé vivre dans des villes, et même dans des villes fortifiées. Pour les contrats de vente et de fermage, le législateur fait même une distinction entre les villages ouverts et les endroits fermés (Lév. XXV, 29 suiv.). Ailleurs, il est question de murs salpêtrés et de maisons attaquées par le champignon, comme d'une chose connue et fréquente (Lév. XIV, 33 suiv.). Dans une loi concernant



les esclaves, il est supposé que les maîtres habitent des maisons et non des tentes (Ex. XXI, 6). Un règlement de police (Deut. XXII, 8) prescrit que les toits plats des maisons soient garnis de balustrades.

En général, on rencontre çà et là des ordonnances qui ne se comprennent que dans un état déjà fort avancé de la civilisation, par exemple la défense des masquerades (Deut. XXII, 5), certaines règles sur les vêtements (Nombr. XV, 38), sur la coupe des cheveux (Lév. XIX, 27), sur la propreté des rues (Deut. XXIII, 12), etc. La loi sur le divorce suppose que quiconque voudra répudier sa femme saura écrire (Deut. XXIV, 1), etc., etc.

3° Les *lois rituelles* sont les plus nombreuses dans le Pentateuque, et en même temps les plus minutieuses. L'origine des actes du culte se perd dans la nuit des temps, et rien n'empêche de penser que Moïse, en prêchant une nouvelle foi religieuse, ait aussi réglé de manière ou d'autre le culte à rendre à la divinité. Nous ne trouverions même rien à redire à ce que la pratique de certains actes, parmi lesquels nous mettrions en première ligne l'art de la divination, aurait été concentrée dans une famille, comme un privilège héréditaire. Cela s'est vu en Grèce, à Rome, en Gaule et ailleurs ; Moïse n'aurait pas eu besoin, peut-être, de l'inventer. Autre chose cependant est la question de savoir si les prescriptions relatives au culte, que contient le Pentateuque, portent le cachet d'une origine antérieure à la conquête.

Comme cette partie du code sera l'objet de notre plus sérieuse attention dans la suite de notre étude, nous nous bornerons pour le moment à un petit nombre de faits, qui nous autorisent à dire que les résultats auxquels nous sommes arrivé à l'égard des autres catégories de lois, ne sont pas contredits par celle-ci.

Nous parlerons d'abord du sabbat. Nul doute que la notion de la semaine, avec son jour férié, ne remonte à la plus haute antiquité. Nous n'hésitons pas davantage à lui reconnaître une origine astronomique, c'est-à-dire à la mettre en rapport avec ce que les anciens peuples appelaient les sept planètes<sup>1</sup>. Nous savons que les différentes tribus sémitiques avaient chacune sa planète de prédilection. Chez les unes, c'était le soleil ; chez

<sup>1</sup> On a aussi voulu rapporter l'origine de la semaine aux quatre phases de la lune. Cela n'est pas impossible, mais cela ne pouvait pas suffire, vu la vraie durée astronomique du mois, qui est de 29 jours et demi.

d'autres, et notamment chez quelques-unes de celles avec lesquelles les Israélites avaient le plus d'affinité, c'était Saturne. La législation théocratique n'a pas essayé d'extirper cette antique coutume, que le peuple n'aurait probablement pas abandonnée. Elle fit ce qu'ont toujours fait les nouvelles religions qui venaient se superposer à d'anciennes croyances, elle conserva la forme, sauf à lui donner une nouvelle signification. Nos textes nous fournissent deux versions différentes de cette substitution. D'après Ex. XX, la sanctification du septième jour est ramenée à l'histoire mythique de la création; d'après Deut. V, elle doit rappeler l'affranchissement de la servitude d'Égypte. Cependant cela n'a rien à faire avec notre sujet actuel. Nous avons à signaler un fait qui nous intéresse plus directement. Si nous demandons par quel acte ou rite la sanctification du septième jour doit se manifester d'après la loi, celle-ci se borne à prescrire la cessation absolue du travail, le repos à accorder à tous ceux qui ont dû prendre part à la besogne fatigante des six jours ouvriers de la semaine, à tous les membres de la famille, libres ou esclaves, et même aux animaux employés au service de l'homme (Ex. XX, 10; XXIII, 12; XXXI, 15; XXXV, 2. Lévit. XXIII, 3, etc.). Or, de quel travail peut-il être question ici? La réponse se présente d'elle-même, et ce qui plus est, elle est exprimée dans le texte. C'est le travail rural (Ex. XXXIV, 21); c'est en général le travail manuel et pénible (Deut. V, 15). La loi du sabbat, telle qu'elle est formulée dans le décalogue, dans ce petit code primordial, et ailleurs, s'adresse à un peuple agriculteur qui, pour vivre, est obligé de s'adonner à une rude besogne sur un sol plus ou moins ingrat, et qui s'associe à cet effet les bêtes à cornes et les ânes. Le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là, quoique ce soit lui, sans doute, qui le premier ait observé les astres et distingué les étoiles fixes et les planètes. Son bétail a besoin de surveillance et de nourriture, et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades.

Voici un fait d'une nature toute différente, auquel nous devons nous arrêter un instant. A plusieurs reprises il est enjoint à tous les Israélites de se rendre au sanctuaire pour y prendre part aux actes du culte. D'abord (Ex. XXIII, 17) il s'agit de trois fêtes annuelles, plus tard (Lévit. XXIII) le nombre de ces pèlerinages

obligatoires est plus grand, et presque chaque fois les cérémonies, auxquelles tout le monde doit participer, durent une semaine entière. Il est prescrit que ces pèlerinages doivent se faire dès qu'on sera dans le pays de Canaan, et que toute la population mâle doit y prendre part. L'accomplissement de ce devoir a-t-il jamais été possible? Comme on ne doit pas supposer que le législateur ait pu prescrire des choses impraticables, il s'ensuit avec la dernière évidence que cette règle, dans le premier des deux passages cités, exclut l'idée d'un sanctuaire unique pour toute la nation, et est par conséquent, à cet égard, en contradiction avec le principe de la centralisation du culte établie par d'autres textes; et l'autre passage, qui date d'une époque où ce principe est formellement consacré (Lév. XVII), nous prouvera que l'institution des pèlerinages ne peut s'expliquer que par le fait que l'horizon géographique et politique des Juifs, ou plutôt de leurs législateurs, était on ne peut plus restreint. Cela ne nous ramène pas à la période de la conquête et des Juges, où la concentration de tous les hommes valides, en une seule localité, aurait livré tout le reste de la population, avec le bétail et les récoltes, à la cupidité des Bédouins, qui d'ordinaire n'attendaient pas même de pareilles occasions pour faire leurs razzias. Nous ne songerons pas non plus au siècle des grands rois, où le domaine des Israélites était beaucoup trop étendu pour qu'on ait pu songer à d'aussi fréquents voyages. Il faudra bien descendre jusqu'aux derniers temps de la monarchie, où déjà la théorie l'emportait sur la pratique (Deut. XVI, 16), et surtout jusqu'à ceux de la petite colonie de la restauration, où le pays légal, c'est-à-dire celui qui pouvait se soumettre à la loi faite par les prêtres (Lév. XXIII), et pour lequel, par cela même, elle a dû être faite, comprenait une ville et quelques villages.

C'est aussi à une pareille époque seulement qu'on pouvait concevoir l'idée de centraliser le culte de l'autel à un endroit unique (Deut. XII) et de condamner tout ce qui se pratiquait dans un autre lieu saint. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que le texte qui établit ce principe dit (v. 8) qu'à ce moment (au moment où la loi est promulguée) on ne *peut* pas encore l'observer, qu'elle est faite pour l'avenir. Et c'est à Moïse que nous attribuerions cette déclaration, à lui qui doit avoir réuni toute la nation en un seul camp, dans lequel se serait déjà trouvé le seul sanctuaire, à Moïse, qui doit avoir veillé à l'observation de ses prescriptions

avec une rigueur telle, que la peine de mort était édictée contre quiconque sacrifierait ailleurs (Lév. XVII, 4), que ses propres neveux durent périr pour avoir accompli un simple acte rituel contrairement à la règle (Lév. X), et qu'un pauvre homme a dû être lapidé pour avoir ramassé du bois sec un jour de sabbat (Nombr. XV, 32)?

### XIII.

Par l'examen scrupuleux des textes nous croyons avoir prouvé : 1° Que le Pentateuque, tel que nous le possédons, n'est pas l'œuvre d'un seul écrivain. 2° Qu'il n'est pas rédigé par des contemporains, témoins oculaires des faits qu'ils racontent. 3° Que les lois qui en forment la partie la plus importante, ne peuvent pas avoir été promulguées, au moins en majeure partie, dans les circonstances avec lesquelles elles sont mises en rapport. Tout cela, avec les modifications nécessaires, s'applique au livre de Josué.

Pour compléter cette première partie de notre critique, nous allons soumettre à nos lecteurs une série d'autres éléments du texte, qui doivent prouver : 4° Que les rédacteurs se placent eux-mêmes au *point de vue* d'une époque plus récente que le siècle mosaïque et le séjour des Israélites dans les déserts de l'Arabie Pétrée, ou même que celle de l'invasion de Canaan. Ils le font tantôt directement, et par des aveux qui leur échappent, de manière qu'on voit que, si les générations suivantes ont pris le change au sujet de l'antiquité de l'ouvrage, ce ne sont pas eux qui les ont sciemment induites en erreur ; tantôt aussi ils trahissent leur époque par des allusions indirectes, non moins significatives.

Ceux qui plaident pour l'origine mosaïque du Pentateuque insistent quelquefois sur ce que les textes l'affirment eux-mêmes, à ce qu'ils disent. La première chose à faire ici est donc d'examiner si cette assertion est fondée. Nous conviendrons d'emblée que le fait qu'il est partout question de Moïse à la troisième personne ne prouve absolument rien, à lui seul, contre l'opinion traditionnelle. Nous reconnaissons aussi volontiers que le code deutéronomique (chap. IV, 44 - XXVIII, 69) a l'air de prétendre être rédigé par Moïse lui-même. Ce dernier fait ne renversera pas les résultats de la critique déjà obtenus, parce que c'est

précisément cette partie de l'ouvrage à l'égard de laquelle elle se trouve sur le terrain le plus solide, comme nous le prouverons plus tard.

Il en est tout autrement des trois livres du milieu. Car là il est raconté, dans quelques endroits très-rares, que Moïse a écrit tel fait particulier. Ex. XVII, 14, c'est la victoire sur les 'Amaléqites ; chap. XXIV, 4, 7, c'est le Livre de l'alliance, c'est-à-dire le petit code qui est consigné dans les chapitres immédiatement précédents, et il est parlé de ce livre comme d'un ouvrage différent de l'histoire générale qui en fait mention. Chap. XXXIV, 27 ; c'est le second décalogue (assertion contredite Deut. IX, 9), enfin Nomb. XXXIII, c'est la liste des campements. Ce qu'il y a de plus instructif, c'est que le rédacteur des derniers chapitres du Deutéronome distingue lui-même le Livre de la Loi, écrit par Moïse, de l'histoire qu'il est occupé à raconter à son tour, chap. XXIX. 19 s. ; XXXI, 9, 11, 24 (comp. chap. XXVII, 2, 8 ; XXVIII, 58, 61). Jos. VIII, 30 ; XXIV, 26. On voit clairement que le narrateur suppose toujours que Moïse a réellement écrit plus ou moins de choses, mais qu'il distingue soigneusement ces éléments de ce qu'il rédige lui-même. C'est donc bien à tort qu'on se fonde sur ces passages deutéronomiques pour prouver que Moïse a écrit le Pentateuque tel qu'il est entre nos mains.

Cette dernière observation nous permettra aussi d'apprécier la véritable portée de certains passages où Moïse n'est pas seulement le principal acteur de l'histoire, mais où il est l'objet d'un jugement de la part du rédacteur, ou du moins introduit dans des termes qui semblent directement exclure sa participation au travail de la présente rédaction. Ex. VI, 26, à la suite de la généalogie de la famille de Lévi, nous lisons : C'est là cet Aharôn et ce Moïse auxquels l'Éternel dit : Conduisez les enfants d'Israël hors du pays d'Égypte. Ce sont eux qui parlèrent à Pharaon... C'est cet Aharôn et ce Moïse. — Ex. XI, 3 : Cet homme Moïse était très-grand dans le pays d'Égypte, aux yeux des officiers de Pharaon et aux yeux du peuple. — Nomb. XII, 3 : Cet homme Moïse était très-doux, plus que tous les hommes de la terre. — Deut. XXXIII, 1 : Voici la bénédiction que Moïse, l'homme de Dieu, prononça avant sa mort. — v. 3 : Moïse nous prescrivit la loi. — Chap. XXXIV, 10 : Il ne s'éleva plus en Israël de prophète pareil à Moïse, avec qui l'Éternel traita face à face.

Après tout, ces textes sont d'une minime importance en compa-

raison de cent autres déjà analysés ou à produire ultérieurement. Aussi bien ne les avons-nous mentionnés que parce que les défenseurs de la tradition font valoir les uns en faveur de leur thèse, et prétendent que les autres ne sauraient être invoqués contre elle. La vérité établie par d'autres arguments décidera aussi de la portée de ces quelques éléments accessoires de la discussion.

En attendant, nous ne pouvons quitter ce sujet sans nous arrêter un instant à une autre considération qui a quelque affinité avec celle qui précède. Si l'histoire de l'émigration a été écrite par Moïse même, et si le code, qui est encadré dans cette histoire, a été rédigé par lui, il faut de toute nécessité admettre que nous avons là le journal du prophète. Cela seul expliquerait l'incohérence des matières qui y sont traitées, et l'absence de tout ordre systématique dans les innombrables articles de lois, partout rattachés à certaines localités ou à certaines époques du séjour dans le désert. L'idée d'un journal est surtout recommandée par deux faits qu'on ne manquera pas de faire valoir pour l'appuyer. Si l'on dégage la partie narrative de ce qui appartient à la législation proprement dite, on obtient un récit à peu près continu de la vie de Moïse depuis sa naissance jusqu'à sa mort, dans un ordre qu'on peut appeler chronologique, et déterminé souvent par des dates précises. D'un autre côté, les nombreuses répétitions et contradictions dans la partie législative perdront ce qu'elles ont de gênant dans leur forme actuelle; car on pourrait admettre que dans un espace de temps qui n'a pas laissé d'être assez long, mainte prescription a pu être inculquée itérativement, ou bien changée selon les besoins du moment, ou par suite d'une appréciation plus exacte des moyens d'exécution. Dans l'hypothèse d'une rédaction mosaïque du Pentateuque (liv. II à V), aucune autre manière de concevoir la formation de cet ouvrage ne saurait prévaloir contre celle que nous venons de supposer. Voyons maintenant si cette supposition peut encore se soutenir après un examen des détails.

Le premier fait qui nous frappe ici, c'est l'immense lacune de trente-huit ans que présente le récit. Le séjour au désert est toujours évalué à quarante ans. Tout ce qui est raconté dans le deuxième et le troisième livre se passe dans la première année de la migration, et dans le premier mois de la seconde année. Avec le chap. X, v. 11 du quatrième livre, nous arrivons au deuxième

mois de cette année. A partir de là, jusqu'au chap. XIX, on ne rencontre aucune date. Mais nous voyons par Jos. XIV, 7 s. que les faits racontés aux chap. XIII et XIV des Nombres appartiennent encore à la seconde année. Au chap. XX, 1, il est parlé de la mort de Miryam, arrivée dans le courant du premier mois, on ne dit pas de quelle année. Au même chapitre, v. 23, il est parlé de la mort d'Aharôn sans indication de date; mais chap. XXXIII, 38, il est dit qu'il mourut le premier jour du cinquième mois de la quarantième année. Il est donc probable que la mort de Miryam se place dans la même année. Enfin Deut. II, 14, il est dit formellement qu'il s'écoula trente-huit ans entre le campement de Qades' (Nomb. XIII, 26; XX, 1) et le passage du Zared (Nomb. XXI, 12). La lacune est donc constatée et l'on n'en voit pas la cause, si Moïse a écrit un journal. Il y a même à dire que cette lacune est si bien voilée qu'elle se cache dans le texte d'un seul verset (chap. XX, 1).

Ce n'est là qu'un premier sujet de douter. Dès le début il est parlé de choses qui n'arrivent qu'à la fin du voyage. Ex. XVI, 35, nous lisons que les Israélites se sont nourris de manne jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés dans leur nouvelle patrie. En effet, Jos. V, 12 affirme que la pluie de manne cessa cinq jours après le passage du Jourdain, c'est-à-dire au plus tôt six semaines après la mort de Moïse (Deut. XXXIV, 8. Jos. I, 11; II, 22; IV, 19). Mais le texte de l'Éxode parle au passé défini, et non au futur. Au même endroit (v. 34) il est dit qu'Aharôn remplit une cruche de manne pour la conserver en souvenir du miracle et qu'il la *déposa* en face de la loi, c'est-à-dire devant l'arche où se trouvaient les tables de pierre. Mais ces tables n'existent qu'à partir du chap. XXXIV et l'arche elle-même n'est confectionnée qu'au chap. XXXVII.

Le recensement des Israélites n'est fait qu'au premier chapitre du quatrième livre, mais le résultat en est connu au chap. XXXVIII, 26 du second livre; comp. aussi Ex. XXX, 11 s.

Ex. XIX, 22, il est enjoint aux prêtres de se sanctifier pour le jour de la manifestation solennelle de Jéhova sur le Sinäi. Mais à ce moment il n'existait pas de prêtres, car ce n'est que plus tard (chap. XXVIII) qu'Aharôn et ses fils sont désignés pour ces fonctions.

Ex. XXXIII, 7 s., il est parlé du tabernacle comme existant déjà et comme étant dès lors le lieu où se rendaient les oracles et

où la gloire du Très-Haut se manifestait visiblement. Et au chap. XXXV on se cotise pour réunir les frais de construction de ce sanctuaire, qui, en effet, n'est construit que dans le chapitre suivant; comp. chap. XXVII, 21; XL, 2, 17. Il est aussi question d'une *maison* de Dieu, chap. XXIII, 19.

Ex. XVI, 26, la loi du sabbat est supposée connue; pourtant elle n'est promulguée pour la première fois qu'au chap. XX, 8.

Le récit consigné dans Nomb. IX, 1 s. se place un mois avant chap. I, 1.

On peut encore mettre en regard Ex. XL, 4 avec Lév. XXIV, 5; Nomb. XIV, 36 avec le v. 29 et Deut. II, 14, etc.

L'hypothèse du journal de Moïse n'explique donc rien du tout et n'a elle-même aucune valeur. Aussi ne l'avons-nous mentionnée que pour ne pas avoir l'air de lui reconnaître une force probante. Nous avons hâte d'aborder d'autres faits qui sont de nature à faire faire un nouveau pas à la discussion, en corroborant les arguments négatifs, que nous avons opposés jusqu'ici à l'opinion traditionnelle, par d'autres qui devront établir d'une manière positive que la rédaction du Pentateuque est postérieure au siècle de Moïse, au point de vue des rédacteurs eux-mêmes.

Il y a eu d'abord lieu de faire remarquer qu'ils puisent une partie de leurs récits dans des sources écrites qui ne sauraient être antérieures à Moïse. Dans Nomb. XXI, 14, on cite, à l'appui d'un renseignement géographique, un fragment du « Livre des guerres de Jéhova ». Pourtant les guerres de Jéhova, qui ne commencèrent qu'à la dernière année du prophète (si tant est qu'on veuille y voir celles de la conquête), ne peuvent pas avoir fourni la matière d'un livre à l'époque où l'on était encore loin du Jourdain. Dans le livre de Josué X, 14, on trouve une citation tirée du Livre du Juste (traduction reçue). Or, ce livre, qui paraît avoir été une anthologie poétique, contenait aussi entre autres des poésies de David (2 Sam. 1, 17 s.). Le poème inséré au quinzième chapitre de l'Exode (et que le texte suppose avoir été composé lors du passage de la mer rouge) fait mention de l'entrée victorieuse des Israélites dans Canaan et du sanctuaire de Jérusalem. En général, le commentaire prouvera que toutes les pièces poétiques comprises dans le Pentateuque (voyez encore Gen. XLIX. Nomb. XXIII s. Deut. XXXII s.) datent de la période de la monarchie.

L'histoire religieuse des Israélites, telle que nous la dépeignent



les prophètes, c'est-à-dire leur polythéisme, leur idolâtrie et la catastrophe politique qui devait en être la conséquence, est mentionnée comme une éventualité, mais avec des couleurs telles qu'on ne peut guère écarter l'idée que c'est l'expérience qui les a fournies aux rédacteurs (Lév. XXVI, 30 s. Deut. XXVIII ; XXIX ; voyez surtout chap. XXVIII, 36). Ce n'est pas tout ; cette histoire est racontée comme un fait généralement connu (Deut. XXXII, 12-18). La royauté, à l'introduction de laquelle Samuel (1 Sam. VIII) doit s'être opposé comme à une révolte contre Jéhova, est prédite (Gen. XVII, 6 ; XXXV, 11) comme la gloire suprême de la race d'Abraham.

Gen. XII, 6 et XIII, 7, on rappelle que du temps d'Abraham le pays était habité par les Cananéens, qui *alors* en étaient les maîtres. Mais ils l'étaient bien jusqu'après la mort de Moïse.

Gen. XXXVI, 31 s., il y a une liste de rois Édomites, qui est suivie de cette note : Voilà les rois qui régnèrent dans le pays d'Édom avant qu'il y eût des rois en Israël. Celui qui écrivit cette note vivait en tout cas après Samuel, et peut avoir vécu bien plus tard.

L'émigration d'Égypte est mentionnée, comme un fait appartenant au passé, dans la première loi relative à la fête de Pâques et censée promulguée en Égypte même (Ex. XII, 17).

Le séjour dans le désert est également mentionné comme appartenant à une époque passée, Nomb. XV, 32.

La conquête de Canaan, laquelle n'a pas même été tentée du vivant de Moïse, est citée comme un fait accompli, Deut. II, 12. Lév. XVIII, 28.

Un certain district trans-jordanien était compris sous le nom collectif des villages de Iaïr. La tradition attribuait l'origine de ces établissements à un héros de ce nom (Nomb. XXXII, 41. Deut. III, 14. Jos. XIII, 30). Mais le livre des Juges compte cet homme (chap. X, 4) parmi les chefs israélites après Baraq et G'ide'ôn.

Dans un endroit du Deutéronome (chap. XVII, 9) il est parlé des Juges de manière à faire voir que le rédacteur avait des idées bien vagues et erronées sur l'état des choses pendant l'âge héroïque. Il suppose une judicature établie d'une manière permanente et régulière, avec l'assistance de prêtres en un lieu de culte central, et instituée pour les causes litigieuses. Nous savons qu'une pareille autorité n'a jamais existé. C'est le nom donné aux anciens

chefs temporaires, avant l'établissement de la monarchie, qui a causé cette méprise.

Dans Jos. XXI, 13, il est assigné aux fils d'Aharôn treize villes avec leurs banlieues. Or, les fils survivants d'Aharôn, du temps de Josué, étaient au nombre de deux. Ils pouvaient avoir chacun plusieurs enfants, mais pourtant pas autant qu'il en aurait fallu pour peupler treize villes.

La contribution exigée des Israélites (Ex. XXX, 13) est évaluée d'après le sicle du sanctuaire. Le règlement de la valeur de l'argent sous un titre pareil suppose l'existence du lieu saint constamment désigné par ce nom-là, et de plus, une autre détermination du sicle qui pouvait faire concurrence à la première.

Un dernier mot sur les nombreux passages où il est dit d'une chose ou d'une institution qu'elle existe encore ou s'est maintenue *jusqu'à ce jour*.

A Rabbah on montrait le prétendu lit de fer du géant 'Og, qui avait été tué dans l'année même de la mort de Moïse, et le texte (Deut. III, 11) fait remarquer comme une chose mémorable que ce lit existe encore. En général, tout ce chapitre, ainsi que le précédent, raconte les événements de cette même année comme si c'étaient des faits appartenant à une époque lointaine.

Chap. X, 8, on fait dire à Moïse que c'est dans cette même quarantième année que les Lévités furent choisis pour fonctionner au sanctuaire, et que cela s'observe jusqu'à ce jour.

Chap. XXXIV, 6 : Personne, jusqu'à ce jour, ne sait où Moïse est enterré.

Jos. IV, 9 : Josué fait placer douze pierres au milieu du Jourdain, lesquels s'y trouvent jusqu'à ce jour. — Jos. V, 9 : Il donne à une certaine localité le nom de G'ilgal, et ce nom s'est conservé jusqu'à ce jour. — Jos. VII, 26 : Il fait lapider un individu et recouvrir son corps d'un grand tas de pierres, qui s'y voit jusqu'à ce jour. Comp. chap. VIII, 29 ; X, 27. — Jos. IX, 27 : Les habitants de G'ibe'on sont serfs du sanctuaire jusqu'à ce jour. — Comp. encore chap. XIII, 13 ; XIV, 14 ; XV, 63 ; XVI, 10, etc. La formule si fréquemment employée pour constater l'existence d'un fait plus ou moins intéressant au gré du narrateur, implique toujours la notion de l'antiquité, par conséquent d'un intervalle comparativement long entre son origine et le moment présent.

En face de pareils textes on a coutume de se tirer d'affaire en disant que ce sont des interpolations. Avec ce système on accorde

que l'ouvrage a été retouché d'un bout à l'autre, et encore ne parvient-on ainsi qu'à neutraliser en apparence quelques objections de détail, tandis que les arguments les plus sérieux de la critique ne sont pas atteints par ces petites échappatoires.

Des remarques pareilles peuvent se faire à propos de certaines données géographiques qu'on rencontre de côté et d'autre dans toutes les parties du Pentateuque, et qui trahissent à leur tour une époque plus récente de la rédaction. Pour ne pas trop nous étendre sur des détails auxquels, après tout, nous n'attachons qu'une médiocre importance, nous signalerons seulement en passant les différents endroits où l'on rencontre le nom de Bêt-El (Gen. XII, 8; XXVIII, 19; XXXV, 15. Jos. XVIII, 13. Juges I, 23) et qui font voir que la tradition qui se rapporte à l'origine du nom de cette localité n'est pas constante, et que, selon toute apparence, c'est en Palestine même qu'elle s'est formée.

Une confusion chronologique se fait reconnaître dans les passages relatifs à Hébrôn : Gen. XIII, 18; XXIII, 2; XXXVII, 14. Nomb. XIII, 22. Jos. X, 5, 23, 36; XV, 13. Juges I, 10.

Quant au nom de Dan, Gen. XIV, 14. Deut. XXXIV, 1, comp. Juges XVIII, 29, il en a déjà été question.

Citons encore Jérusalem, qui, selon toutes les probabilités, n'a été ainsi appelée que par David, mais qui figure déjà sous ce nom dans différents passages du livre de Josué.

Joseph raconte à Pharaon qu'il a été enlevé du pays des Hébreux (Gen. XL, 15). Comment le pays de Canaan pouvait-il être nommé ainsi, soit par un individu qui, avec ses onze frères, était le seul représentant de la nation des Hébreux, soit par Moïse, du temps duquel il n'y avait pas un seul homme de cette race dans le pays ?

Une controverse particulière a été soulevée au sujet d'une locution géographique qui revient assez fréquemment dans les textes du Pentateuque et du livre de Josué, et dont la signification, en apparence douteuse, a pu être mise à profit pour et contre la tradition. C'est le mot 'éber, qui est à dériver d'une racine qui signifie *passer* (d'un endroit à l'autre). Le substantif marque donc proprement le *passage*, ou plutôt l'endroit où l'on arrive en *passant*, par exemple, une rivière. Employé comme adverbe ou préposition, cela doit se rendre par *au delà*. Ainsi les tribus qui habitaient les contrées en deçà (à l'ouest) de l'Euphrate appelaient celles qui demeuraient au delà (à l'est) les 'Iberîm ou

Hébreux, et elles leur donnaient, dans le mythe ethnographique, un aïeul nommé 'Éber (Gen. X, 24). Plus particulièrement les Israélites finirent par être surnommés ainsi par les Cananéens, comme des gens venus d'*au delà* (du Jourdain). Cette signification du mot est établie positivement par des textes comme Nomb. XXII, 1; XXXII, 19<sup>a</sup>. Deut. III, 20, 25; XXX, 13. Jos. II, 10; VII, 7; IX, 10; XIV, 3; XVII, 5; XXII, 4, etc. Or, il se trouve que cette expression se rencontre quelquefois sous la plume des rédacteurs du Pentateuque pour désigner le pays à l'orient du Jourdain. Si l'on maintient ici partout la signification *au delà*, il s'ensuit que ces écrivains ont résidé dans le pays de Canaan où Moïse n'est jamais entré (Ex. : Nomb. XXXV, 14. Deut. I, 1, 5; III, 8; IV, 46, etc.). Aussi les défenseurs de la tradition prétendent-ils que la locution *au delà* du Jourdain n'est pas à considérer comme indiquant le point de vue où se place celui qui s'en sert, mais comme un terme technique désignant, en guise de nom propre, le territoire à l'est du Jourdain. Ainsi, dans les textes du livre d'Esdras, la *Trans-Euphratène* est le pays à l'ouest (en deçà) de l'Euphrate, parce que ce nom avait été créé par les Perses. Ainsi encore, la Gaule *Cis-alpine* a toujours été le nord de l'Italie, même dans la bouche des Français, parce que ce nom s'est formé dans celle des Romains. Si l'on veut accepter cette explication, il faut au moins convenir que le terme n'a pu se former qu'en Canaan, et que, par conséquent, les Israélites n'ont pu s'en servir qu'après avoir eu des relations avec les Cananéens, comme Esdras en avait eu avec les Perses. Cette explication ne prouve donc rien contre la conclusion que la critique a tirée de l'emploi du terme. Il sera plus juste de dire que les écrivains israélites, se plaçant naturellement au point de vue de leur nation, établie sur les deux rives du Jourdain, ont pu se servir du mot *au delà* tour à tour dans les deux sens, mais en ayant soin d'ajouter tantôt *vers l'orient*<sup>1</sup>, tantôt *vers l'occident*<sup>2</sup>, selon le cas. Cela prouve qu'on ne doit jamais traduire : *en deçà*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nomb. XXXIV, 15; XXXII, 19<sup>b</sup>. Deut. IV, 41, 47. Jos. I, 15; XII, 1; XIII, 8, 27, 32; XVIII, 7; XX, 8.

<sup>2</sup> Deut. XI, 30. Jos. V, 1; XII, 7; XXII, 7.

<sup>3</sup> Nous ne connaissons que deux passages où le déterminatif de la direction soit omis, mais doit être sous-entendu : Jos. IX, 1 (vers l'occident, comp. V, 1), et Nomb. XXXII, 23 (vers l'orient, comp. v. 19). L'emploi du mot 'éber, dans 1 Rois V, 4 (IV, 24), prouve que ce livre a été écrit à Babylone.

Une troisième classe de passages, à laquelle nous allons passer, nous fournira des arguments plus décisifs encore pour démontrer que le Pentateuque a été rédigé par des écrivains domiciliés dans le pays de Canaan, appartenant à une génération de beaucoup postérieure à celle des contemporains de Moïse. Nous voulons parler de la nature du langage qui a servi à la rédaction de ces textes.

Nous mentionnerons d'abord deux mots des plus usités en hébreu, et revenant dans le Pentateuque, comme partout ailleurs dans l'Ancien Testament, sans distinction des temps. C'est le mot *maison* et le mot *pain*. Il va de soi que ces deux expressions, par elles-mêmes, impliquent l'idée d'une vie sédentaire et de la culture des céréales. Mais ce n'est pas à cela que nous voulons nous arrêter. Par le terme de *maison* (*baït*), la langue hébraïque désigne habituellement la famille ; jamais on n'emploie à cet effet le mot *tente* (*ohel*), comme le fait la langue arabe. Nous en concluons que l'idiome, dont se servent tous les écrivains hébreux depuis les plus anciens temps, n'a pu se former que chez un peuple qui habitait des maisons, ce qui revient à dire que la langue hébraïque, telle que nous la connaissons, a dû être celle des Cananéens (Es. XIX, 18), adoptée par les Israélites après la conquête. Cela est évident dès qu'on aura constaté que dans l'histoire d'Abraham même, qui n'a pourtant jamais habité un *baït*, mais a toujours demeuré sous un *ohel*, la *famille* est désignée par le premier terme. Quant à l'autre mot, il est de fait que *lehm* ne signifie pas seulement le pain proprement dit, la pâte cuite, mais la nourriture en général. Manger le *lehm*, veut dire faire un repas, comme aujourd'hui nous disons gagner son pain, le pain quotidien, etc. Or, ce même mot s'emploie chez les Arabes également dans ce sens large, mais spécialement il désigne la viande. Par là, on voit que la signification large est inhérente au mot, et que la signification spéciale se règle d'après les habitudes nationales. Le peuple qui a pu consacrer ce mot dans le sens de *pain*, était un peuple agriculteur. Les nomades ne font pas du pain la base de leur nourriture.

Voici un autre terme technique qui nous servira aux mêmes fins. C'est le mot *s'a'ar* (porte). Il est employé aussi pour désigner la place publique où les habitants d'une localité se réunissaient pour traiter de leurs affaires et pour vider leurs procès. On ne niera pas qu'un pareil terme n'a pu se former que chez un peuple

qui demeurait dans des villes fermées, bien que plus tard cette dernière condition ait été perdue de vue dans l'usage (Ruth IV, 1). Or, les rédacteurs du code mosaïque emploient le terme si fréquemment qu'on ne peut se défendre de l'idée qu'ils s'adressent à une population vivant dans des villes et dans des bourgades. A tout instant, surtout dans le Deutéronome, le mot *porte* est tout simplement employé pour dire lieu d'habitation, demeure, etc. : le pauvre, le lévite, l'étranger dans vos portes, c'est à dire établi au milieu de vous ; Dieu vous bénit dans vos portes (Deut. XII, 15, etc.) ; vous mangerez dans vos portes (Deut. XII, 17, etc.) ; s'il y a dans vos portes un cas d'idolâtrie, une querelle (Deut. XVII, 2, 8), etc. Évidemment ces locutions ne sont pas à prendre au pied de la lettre, et appartiennent à un degré de développement du langage qui très-certainement ne nous ramène ni en Gosen, ni au pied du Sinaï.

Lorsque le temple de Salomon fut devenu le but des pèlerinages religieux, il se forma un idiotisme particulier pour en parler. On disait *monter* au lieu saint, et le pèlerinage lui-même s'appelait une *montée*. (Voyez notre commentaire sur les Psaumes, p. 34 suiv.) Or, cet idiotisme se rencontre aussi dans Deut. XVII, 8. Ex. XXXIV, 24, dans le sens d'un voyage à Jérusalem, qui est incontestablement le lieu choisi par Jéhova pour son culte légitime. Au fond, la locution était sans doute la conséquence du fait qu'anciennement les lieux de culte étaient situés sur des hauteurs (1 Sam. I, 3 ; X, 3).

Nous insisterons davantage encore sur deux autres termes employés dans le Pentateuque, et qui nous ramènent en même temps à ce que nous avons dit plus haut du point de vue géographique de la rédaction. C'est d'abord le mot *yam* (la mer), qui sert à désigner l'ouest. On accordera bien que ce n'est ni en Égypte, ni au Sinaï que cette locution a pu prendre naissance. En Égypte les Israélites avaient la mer au nord et à l'est ; au Sinaï, ils l'avaient au sud, ou du moins les deux golfes de la mer rouge, qui donnent à ce massif de montagnes la forme d'une presque île, sont tout aussi bien à l'est qu'à l'ouest, et ce n'est pas là qu'on aura commencé à se servir du terme de *mer* pour marquer l'occident. Cet usage s'est formé, et de la manière la plus naturelle, en Palestine, où les conquérants Israélites ont dû l'adopter à leur tour<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gen. XII, 8 ; XXVIII, 14. Ex. XXVI, 22 ; XXXVI, 27, 32 ; XXXVIII, 12. Nomb. II, 18 ; III, 23 ; XXXIV, 6 ; XXXV, 5. Jos. V, 1, etc.

L'autre terme est *negb*, qui signifie proprement l'aridité, une contrée mal arrosée (Jos. XV, 19). Ce nom finit par être attaché de préférence à la partie méridionale du territoire de Juda, et du pays de Canaan en général, à cause de sa nature et du manque d'eau (Ps. CXXVI, 4), comme les autres districts de ce territoire étaient désignés également par des termes analogues : le plateau, la steppe, la plaine. Or, dans le Pentateuque, le mot *negb* signifie partout le sud, bien que c'eût dû être le nord, si ce livre avait été écrit pendant la migration. L'emploi constant de ce mot dans le sens indiqué trahit une plume palestinienne<sup>1</sup>.

Il y a cependant à faire une remarque d'une portée plus générale. La langue du Pentateuque est à peu près la même que celle de la presque totalité des livres de l'Ancien Testament, dont les plus anciens appartiennent au 8<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, plusieurs même au 6<sup>e</sup> et au 5<sup>e</sup>, et Moïse doit avoir vécu au quinzième siècle. Pourrait-on citer une seule langue, parlée par des hommes, qui se soit conservée pendant un tel laps de temps, sans altération sensible, sans changer de grammaire et de syntaxe, voire même, pour autant que nous pouvons en juger, de vocabulaire? Les idiomes classiques et nos langues modernes européennes sont là pour répondre à cette question. Sans doute, les langues sémitiques changent comparativement moins, d'un âge à l'autre, que ce n'est le cas des langues indo-germaniques, mais on va beaucoup trop loin quand on affirme leur stabilité absolue. Tous ceux qui ont réellement étudié l'hébreu, au point de vue philologique, en ont su distinguer les périodes de développement, de classicité et de décadence. Or, il est à noter qu'en général la langue du Pentateuque a beaucoup plus d'affinité avec celle de la Chronique qu'avec celle des plus anciens Prophètes, qui pourtant, ce semble, auraient dû être les premiers à s'approprier le style ou à subir l'influence de leur illustre chef de file. Nous verrons tantôt qu'ils n'en ont rien fait. Il en est autrement de ceux du second âge. Nous relèverons plus bas la grande analogie entre le langage de Jérémie et celui du Deutéronome, même en une certaine mesure entre le style d'Ezéchiel et celui du Lévitique, phénomènes qui

<sup>1</sup> Gen. XIII, 14. Ex. XXVI, 18; XXVII, 9; XXXVI, 23; XXXVIII, 9; XL, 24. Nomb. XXXIV, 3; XXXV, 5. Jos. XV, 2; XVII, 9, etc. — La signification locale (le district de Negb) se rencontre Nomb. XIII, 17 suiv., XXI, 1; XXXIII, 40. Deut. I, 7. Jos. X, 40, etc.

ne seront pas à négliger pour la construction de l'histoire du code mosaïque. Nous pourrions même citer un certain nombre d'archaïsmes, qui rappellent tant soit peu la forme la plus récente de l'hébreu biblique, mais comme nous ne voulons pas faire ici de la philologie pure, nous négligeons ce détail.

On a fait sonner bien haut quelques formes ou expressions qu'on ne trouve que dans le Pentateuque et qu'on s'est hâté d'appeler des archaïsmes. De quel droit? Ne pourraient-elles pas être des idiotismes appartenant en propre à un rédacteur plus récent? On en a émarginé une demi-douzaine! Mais si le Pentateuque était de sept siècles plus ancien qu'Amos et Ésaïe, comment ces archaïsmes pourraient-ils être si peu nombreux? A ce prix, le livre de Job pourrait être incommensurablement plus ancien que Moïse, car il renferme à lui seul plus de mots qu'on ne trouve pas ailleurs qu'aucun autre écrit hébreu.

#### XIV.

Jusqu'ici nous avons dirigé nos regards exclusivement sur les textes eux-mêmes, pour voir ce qu'ils nous apprennent à l'égard de leur composition et de leur antiquité. Nous abordons maintenant une nouvelle série de faits qui n'ont commencé à être sérieusement pris en considération que depuis quelques dizaines d'années, bien qu'ils soient d'une importance majeure pour la solution du problème qui nous occupe. Nous demanderons ce que l'histoire des Israélites nous révèle à cet égard, quelle connaissance les générations, qui se sont succédé depuis la conquête, ont eue des récits du Pentateuque, et surtout de quelle autorité ont joui les lois dites mosaïques. Les défenseurs de la tradition aiment à passer à pieds joints sur cette question capitale; ils affirment imperturbablement que David et Salomon se sont réglés en toutes choses sur les prescriptions du code, que les prophètes en ont été les fidèles interprètes et rien de plus, et que le peuple était régi par lui, et si on leur signale des exceptions à cette règle, trop palpables pour être niées, ils se retranchent derrière le reproche de rébellion et de désobéissance, qu'ils prodiguent à une partie de la nation. Nous estimons donc qu'un *interrogatoire des témoins* est un élément capital dans cette étude, et que celle-ci n'a eu tant de peine à arriver à des résultats positifs, que parce que la



critique n'a pas compris dès l'abord que son vrai point d'appui était de ce côté-là, si elle ne voulait pas se borner à des doutes et à des négations.

Dans un certain sens, on peut commencer cet interrogatoire par les patriarches. Il est vrai que la loi mosaïque n'avait pas été donnée de leur temps. Donc, si leur conduite n'est pas toujours conforme aux prescriptions du Pentateuque, cela ne tirera pas à conséquence dans la discussion. Nous n'avons donc pas à nous préoccuper de ce que leur culte diffère grandement de celui qui est réglé par le code. Cependant, à certains égards, il convient de se placer à un autre point de vue. Nous posons comme un fait, que ceux qui ont mis la dernière main à l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ont voulu les représenter comme les types de la perfection théocratique. Et c'est bien dans ce sens qu'ils sont si fréquemment nommés dans l'Ancien Testament. Or, si dans cette histoire il s'était trouvé des éléments qui auraient été en contradiction flagrante avec la lettre d'une loi reconnue obligatoire pour le peuple tout entier, on se serait bien gardé de les conserver avec le reste, ou du moins on n'aurait pas manqué de faire les réserves nécessaires pour sauvegarder l'autorité des commandements de Dieu, sanctionnés par les dispositions pénales les plus rigoureuses. Si Moïse est à la fois l'auteur de la Genèse et de la loi, comment a-t-il pu mettre à la charge des héros de la théocratie des actes formellement condamnés par la loi qu'il promulguait au nom de Jéhova, ou si sa conscience d'historien ne lui permettait pas de les passer sous silence, pourquoi n'exprime-t-il pas de blâme à leur égard?

Nous ne voulons pas revenir à ce que nous avons dit à une autre occasion (page 100) sur la portée de certains mythes qui sont de nature à choquer notre sentiment. Bornons-nous à rappeler que la loi (Lév. XVIII, 9, 29) condamne, sous peine de mort, le mariage d'Abraham et de Sarah, ainsi que celui de Jacob avec les deux filles de Laban (v. 18), et celui des parents de Moïse même (v. 12. Ex. VI, 20), et constatons que l'esprit qui a dicté les lois, Ex. XXI et Deut. XXI, est tout différent de celui qui a permis à Abraham de chasser brutalement la mère de son enfant. Le fait que de pareils mythes ont pu devenir partie intégrante de la tradition nationale, de manière à finir par être considérés comme de l'histoire, sans soulever de scrupule, prouve que cette évolution était accomplie avant que la loi intervînt pour

donner une autre direction aux idées et pour fixer les principes d'une morale plus sévère.

Les patriarches érigent sans scrupule des pierres (*maççébbôt*), consacrées par des cérémonies religieuses (Gen. XXVIII, 18 suiv.; XXXI, 13, 45; XXXV, 14), ce qui plus tard fut formellement défendu par la loi (Deut. XVI, 22, etc.). Abraham adore sous un arbre planté exprès par lui (Gen. XXI, 33; comp. chap. XIII, 18; XXVI, 23), chose également condamnée par les prophètes. Tout cela prouve seulement qu'il existait, dans les temps historiques, de ces arbres et de ces pierres qui servaient de lieux de culte (comp. Os. III, 4; X, 1. Mich. V, 12, etc.), et qu'à cause de leur antiquité on rapportait aux patriarches sans y voir du mal.

Passons à la période dite des *Juges*, qui a dû suivre de près la consolidation officielle de l'état des choses que le code mosaïque est censé avoir établi. Les Israélites sont en pleine et tranquille possession de leur nouvelle patrie (Jos. XXIII, 21; comp. ci-dessus page 72), et rien n'empêchait plus que la loi ne fût observée à la lettre selon toute sa teneur (chap. XXIV, 31). Il surgit une série de héros théocratiques, tous suscités par l'esprit de Dieu (Juges II, 16, 18; III, 10; IV, 4, etc.). Jéhova lui-même apparaît en personne à G'ide'on (chap. VI, 14 suiv.), pour l'engager à devenir le libérateur du pays, et opère à cet effet plusieurs miracles qui préparent la victoire la plus éclatante que les Israélites aient jamais remportée. Pour S'imes'on, c'est mieux encore : il est consacré au service de Dieu dès avant sa naissance, et les exploits prodigieux par lesquels il s'illustre sont l'effet direct de cette consécration. On doit s'attendre à ce que la loi de Moïse ait été observée religieusement pendant ce qu'on appelle le règne de ces héros, octroyés au peuple toutes les fois que, par un repentir hautement manifesté, il rentrait dans les bonnes grâces de Jéhova.

Aussi bien les défenseurs de la tradition n'ont-ils pas manqué de signaler un certain nombre de faits qui doivent prouver que cette loi était en effet connue et pratiquée. Si G'ide'on refuse d'être roi (chap. VIII, 22), c'est qu'il a lu le 17<sup>e</sup> chapitre du Deutéronome ; si Yiftah accomplit son vœu, c'est qu'il se conforme à la loi, Deut. XXIII, 22. Si la mère de S'imes'on est soumise à quelques règles ascétiques, c'est que cela se fonde sur Nomb. VI. Si Bo'az épouse Ruth, c'est l'application de la loi du lévirat (Deut. XXV, 5).

Voilà ce qu'on nous débite quand nous voulons savoir si, du

temps des Juges, la loi mosaïque était connue et en vigueur. Mais la loi du lévirat ne regardait que le consanguin du mari mort sans enfant, et Bo'az n'était pas le frère du premier mari de Ruth, il n'était pas même de sa tribu. Puis nous demanderons, où la loi mosaïque lui permettait d'épouser une femme moabite? (Deut. XXIII, 4; comp. Néh. XIII, 23). Le sixième chapitre des Nombres ne parle que d'un vœu temporaire, et dans l'histoire de S'imes'ôn il est question d'un vœu perpétuel et de différentes obligations dont le texte cité ne dit mot, sans compter que c'est la mère, et non le fils à naître, qui doit s'y soumettre. Si G'ide'ôn refuse d'être roi, ce n'est certes pas à cause de la loi du Deutéronome qui ne le lui défendait en aucune façon, mais parce que la royauté, d'après les conceptions de son temps (Juges IX, 8 suiv.), était avant tout une charge très-onéreuse. Au lieu de faire des dépenses comme roi, il aime mieux s'enrichir comme propriétaire d'une image de Dieu<sup>1</sup> (chap. VIII, 27), qui pouvait devenir un élément de prospérité. En effet, elle attira des pèlerins, et le petit cadet d'un paysan (chap. VI, 15) fut bientôt à même d'avoir beaucoup de femmes et 70 fils (chap. IX, 2), et probablement aussi quelques filles. Où donc la loi mosaïque lui permettait-elle de créer dans son village un lieu de culte et d'y faire une image de Dieu? Et le vœu de Yiftah qui immole sa fille? Est-ce que de pareils sacrifices sont compris dans le texte cité du Deutéronome? Ce héros théocratique, qu'on nous représente comme si exact à remplir ses devoirs légaux, ne savait donc rien d'une loi qui interdit les sacrifices humains?

On voit ce que valent ces exemples, les seuls qu'on paraît avoir trouvés dans l'histoire des Juges, pour établir la thèse que la loi mosaïque, non seulement était très-bien connue dans ces temps-là, mais strictement observée! Mais c'est tout juste le contraire qui est vrai. Ni les Juges eux-mêmes, ni l'historien qui vante leurs exploits, ne connaissent les lois du Pentateuque.

La loi ordonne péremptoirement qu'il doit y avoir un seul lieu de culte pour tout Israël, savoir l'endroit où se trouverait le tabernacle, et encore tout à la fin de l'histoire de Josué (chap.

<sup>1</sup> Vainement on essaie de métamorphoser cette image (plaquée) en une robe. On n'a qu'à comparer l'histoire du veau d'or (Ex. XXXII), qui est également fabriqué avec des anneaux, pour se convaincre de la justesse de notre interprétation. Et lors même que ç'aurait été une robe, aurait-ce été autre chose que de l'idolâtrie, et le ridicule par dessus le marché?

XXII, 11) il est question d'un mouvement d'indignation générale, et d'une menace de guerre civile, parce que trois tribus avaient osé bâtir un autel spécial pour elles. Le livre des Juges atteste que de pareils scrupules ne vinrent plus à personne après les temps légendaires de Moïse et de Josué. Il raconte avec complaisance que G'ide'on fit des sacrifices dans son village (chap. VI, 24; VIII, 27); Yiftah en fait à Miçpah (chap. XI, 11, 39); Manoah à Çore'ah (chap. XIII, 19). L'assemblée nationale est inaugurée par un sacrifice à Miçpah (chap. XX, 1; comp. chap. XXI, 1 suiv.). En même temps on en offre à Bêt-El (chap. XX, 26) et l'on y construit un autel (chap. XXI, 4). Enfin il est question d'un lieu saint près de Sichem (chap. IX, 6 suiv.), auquel on rattachait les noms d'Abraham (Gen. XII, 6) et de Jacob (Gen. XXXIII, 18), et qui est mentionné dans l'histoire de Josué (chap. XXIV, 26). Et dans aucune de ces occasions il n'est question du tabernacle, on mentionne seulement une fois l'arche (le palladium national) à Bêt-El (chap. XX, 27) et une *maison* de Dieu à S'ilo (chap. XVIII, 30; XIX, 18).

La loi veut que les sacrifices soient faits par des prêtres, et pas même par de simples lévites. Or, dans tout le livre des Juges ce sont des laïques qui sacrifient, et seulement dans l'appendice il est parlé de deux lévites, dont l'un fait des fonctions de prêtre (chap. XVII, 7; XVIII, 4, 20; XIX, 1), et encore ce dernier était un petit-fils de Moïse (chap. XVIII, 30), et dans son sanctuaire il y avait une image de Dieu taillée et plaquée.

Dans le livre des Juges il n'y a pas de trace des fêtes légales; par contre, il en est signalé deux autres dont la loi ne sait rien (chap. IX, 27; XXI, 19). Il en est de même dans l'histoire de Samuel (1 Sam. VII, 1). Après tout, dit-on, ces Juges étaient des gens d'épée; ils vivaient dans des temps difficiles où il n'y avait pas moyen de veiller à tout. Les textes nous permettent de ne pas accepter cette excuse, mais d'insister sur nos observations de tout à l'heure. Ils parlent d'un repos de quarante ans, chap. V, 31, et une seconde fois, chap. VIII, 28, d'un autre de quatre-vingts ans, chap. III, 30, etc., et à propos de plusieurs de ces Juges ils ne mentionnent aucun trouble, aucune guerre (chap. X, 1 suiv.; XII, 8 suiv.). Nous ne voyons donc pas ce qui aurait empêché l'exécution stricte de la loi, si tant est qu'elle eût existé.

Disons encore, d'une manière générale, que la façon dont le livre des Juges nous représente l'histoire de l'âge héroïque, avec

ces alternatives régulières et incessantes de culte légal et illégal, conception par elle-même incompatible et avec l'histoire et avec la psychologie, l'est surtout aussi avec l'idée de l'existence de la loi écrite et promulguée miraculeusement. C'est précisément dans cette loi que le Judaïsme a puisé sa force de résistance au polythéisme et à l'idolâtrie, à partir du moment où elle a réellement été connue.

Mais laissons là les Juges et adressons-nous à un vrai prophète, à celui qu'on appelle le second fondateur de la théocratie et qui, en tout état de cause, a été un homme hors ligne dans la sphère des intérêts religieux d'Israël, et reconnu comme tel dans les récits qui nous ont transmis son nom et ses actes. Voyons comment *Samuel* se comporte à l'égard de la loi mosaïque.

Il était Éphraïmite (1 Sam. I, 1), et non Lévite, comme le prétend la Chronique (1 Chron. VI, 19), laquelle cependant elle-même ne le dit pas issu de la famille d'Aharôn. Et pourtant nous lui voyons accomplir tous les actes du culte réservés par la loi aux descendants directs du frère de Moïse. Si Samuel avait été Lévite, sa mère n'aurait pas eu besoin de le consacrer au service du sanctuaire : la prétendue loi mosaïque aurait réglé cela d'avance.

Comme tout jeune garçon il est amené au prêtre 'Éli, dont l'opinion traditionnelle fait très-gratuitement le grand-prêtre Aharonide du tabernacle mosaïque. Mais nulle part le texte ne le nomme grand-prêtre, et aucune généalogie ne le rattache à Aharôn. Il fonctionne à la *maison de Dieu* de S'ïloh. Car c'était bien une maison avec des portes (chap. I, 9 ; III, 15 ; IV, 18) ; Samuel porte l'habit de lin (chap. II, 18) ; il couche même dans l'intérieur, tout près de la lampe allumée (chap. III, 3) et de l'arche. Cette *maison* a existé jusqu'à l'époque de la ruine de Samarie (Juges XVIII, 30 suiv.), et par cette raison elle n'a pas pu être le tabernacle mosaïque, quoi qu'en dise le livre de Josué (chap. XVIII, 1 ; XIX, 51)<sup>1</sup>, et Jérémie (chap. VII, 12) en parle comme d'un bâtiment détruit par la main de l'étranger, comme le temple de Salomon va l'être à son tour, ce qui contredit encore la fable convenue, que le tabernacle mosaïque a été établi à G'ibe'ôn du temps du successeur de David (1 Rois III, 4).

<sup>1</sup> Le passage 1 Sam. II, 22 doit être une interpolation, car le terme employé ici ne se rencontre nulle part ailleurs, ni dans ce livre, ni dans celui des Juges. Les Septante l'ont omis. Le discours mis dans la bouche du prophète (v. 27 suiv.) ne revient pas à ce détail. Comp. notre commentaire, A. T., 1<sup>re</sup> partie, p. 239.

Du reste, ce sanctuaire de S'ïloh, centre du culte national à une époque donnée, ou du moins du culte des tribus de Joseph et de Benjamin, n'a pas été le seul lieu de culte du temps de Samuel. Il y a ailleurs des sacrifices, des pèlerinages et des assemblées, toujours inaugurées par des cérémonies religieuses : à Bêt-El (1 Sam. X, 3), à G'ilgal (chap. X, 8 ; XI, 15 ; XIII, 9 ; XV, 13, 21), à Miçpah (chap. VII, 6 ; X, 17), à Ramah (chap. VII, 17 ; IX, 12), à Nob (chap. XXI, 2 ; XXII, 19). Dans ce dernier endroit il y avait quatre-vingt-cinq prêtres et une table avec des pains consacrés. Les cérémonies du culte sont différentes de celles prescrites par la loi (1 Sam. VII, 6 ; comp. chap. II, 13 suiv.). Il n'y a aucune trace encore des riches émoluments des prêtres, provenant de la dîme et d'autres redevances obligatoires (1 Sam. II, 36).

D'après 1 Sam. II, 28, *tous* les Lévités étaient sacrificateurs ; il y a même des femmes de service à S'ïloh (v. 22). Mais, au fond, tout le monde pouvait sacrifier. Les gens de Bêt-S'ems' sacrifient sur une pierre (chap. VI, 14), quoiqu'il y eût des Lévités sur place ; ceux de Qiryat-Ë'arim constituent prêtre un de leurs concitoyens, pour garder l'arche déposée dans une maison particulière (chap. VII, 1). Saül sacrifie également sur une pierre, et bâtit un autel aux environs de Mikmas' (chap. XIV, 33 suiv.). S'il est rejeté par Dieu (au dire du narrateur judéen), ce n'est pas parce qu'il se serait arrogé un droit qui constituait le privilège de la race d'Aharôn (privilège dont les livres de Samuel ne savent rien) ; la cause de son rejet était qu'il avait épargné le roi 'Amaléqite et gardé pour ses gens une partie du bétail enlevé à l'ennemi (chap. XV, 14, 19, 23). Aussi bien va-t-il égorger ce roi de sa propre main, à l'autel de G'ilgal (v. 33)<sup>1</sup>.

L'un des deux rédacteurs principaux de l'histoire de Samuel et de Saül nous représente le prophète comme s'opposant de toutes ses forces à l'établissement de la royauté (chap. VIII), qu'il qualifie de défection religieuse. Il ignore donc que l'institution de la

<sup>1</sup> Chose curieuse ! la tradition populaire le représente ici comme un barbare qui honore son dieu par un sacrifice humain, et la plume du prophète rédacteur lui met dans la bouche (v. 22) un axiome qui est, pour ainsi dire, la quintessence de la prédication de son école, et qui montre clairement combien peu celle-ci sympathisait avec ce qui a fini par être l'objet principal des préoccupations des législateurs juifs. Dans toute l'histoire de Samuel il n'est question qu'une seule fois de Moïse, le libérateur de la nation (chap. XII, 6 suiv.) ; jamais il n'est fait mention de ses lois.

monarchie a été prévue et non défendue par la loi (Deut. XVII), et que Jéhova lui-même l'a promise à Abraham (p. 129).

Si l'on devait nous objecter que Samuel, en sa qualité de prophète, pouvait dans l'occasion n'être pas astreint à la stricte observation de tous les règlements hiérarchiques, et que Saül n'était rien moins qu'un roi selon le cœur de Dieu, ces excuses ne vont plus à David, que la tradition représente comme le souverain modèle en tout ce qui tenait aux institutions religieuses, si bien qu'elle finit par lui attribuer, jusque dans les moindres détails, l'origine de ce que le régime sacerdotal avait réussi à organiser dans le courant des siècles postérieurs à l'exil (1<sup>er</sup> livre des Chroniques). Or, nous allons voir que l'histoire de David, telle qu'elle est racontée dans les livres dits de Samuel, fournit de nombreuses preuves d'écarts semblables relativement à la lettre de la loi mosaïque.

*David*, dans un but facile à reconnaître, fait enlever l'arche sainte de Qiryat-Îe'arîm, où elle était restée longtemps dans la maison d'un habitant de cette bourgade (1 Sam. VII, 1). On la met sur un char (2 Sam. VI, 3 suiv.), pour la conduire à la résidence royale. Le roi et tout le cortège la précèdent en dansant au son des instruments. Il faut convenir qu'une pareille procession ne ressemble pas du tout à ce que la loi prescrit sur le transport du meuble sacré (Nomb. IV). Ce n'est pas tout. A la suite d'un accident la translocation est arrêtée et l'arche est déposée trois mois dans la maison d'un Philistin (v. 11)<sup>1</sup>. Après cela on se remet en marche, les danses reprennent, il se fait des sacrifices à chaque pas, David lui-même revêt un costume sacerdotal, et à la fin, l'arche est déposée dans une tente que le roi avait fait préparer à cet effet. Quant au tabernacle, demeure légale du symbole de la présence de Dieu, il n'en est pas question; personne n'y songe, il n'existe pas. Tout aussi peu est-il fait mention de Lévites ou de prêtres, qui dans cette cérémonie religieuse brillent par leur absence.

A ce propos, il y a lieu de rappeler qu'on fait dire au prophète Naïan (2 Sam. VII, 6), que Jéhova ne demande pas qu'on lui bâtisse une maison, qu'il s'est toujours contenté d'une tente et

<sup>1</sup> Les Philistins se retrouvent dans l'entourage de David, 2 Sam. XV, 18. Il épouse une femme cananéenne, 2 Sam. XI, ou bien si Baï-S'éba' a été israélite, son père l'a mariée à un Cananéen.

que celle que lui a faite David suffit parfaitement. Pourquoi donc Dieu renonce-t-il au splendide tabernacle qu'il a commandé à Moïse, que la légende (1 Chron. XXI, 29. 2 Chron. I, 3) prétendait plus tard avoir été alors à deux pas de Jérusalem, à G'ibe'ôn (comp. 1 Rois III, 4), d'où David aurait pu le faire prendre sans trop de peine ? Évidemment la tradition ancienne, qui parlait du transport de l'arche dans la nouvelle capitale, et de l'établissement d'un lieu de culte dans la cité de David, ne savait rien de l'existence d'un pareil tabernacle.

Pour ce qui est de G'ibe'ôn, c'était positivement un ancien lieu de culte et de pèlerinage très-fréquenté, ou, comme s'exprime le texte cité en dernier lieu (qui n'y voit pas de mal), c'était la grande *Bamah* (haut-lieu), où l'on allait pendant tout le règne de David, malgré la présence de l'arche à Jérusalem, et où Jéhova («qui siège sur les keroubs» de l'arche, 2 Sam. VI, 2), ne dédaigna pas d'apparaître à Salomon. En outre David et sa famille sacrifiaient à Bêt-Léhem (1 Sam. XX, 6, 29), à Hébrôn (2 Sam. V, 3 ; XV, 7), sur le mont des Oliviers (2 Sam. XV, 32) ; enfin, il bâtit encore un autel sur la colline située entre cette montagne et celle où il avait sa maison avec la tente de l'arche (2 Sam. XXIV, 25). Nous ne parlons pas des lieux de culte consacrés par Salomon aux dieux étrangers (1 Rois XI, 7) et qui subsistèrent pendant près de quatre siècles (2 Rois XXIII, 13).

Après les autels, les prêtres. Nous n'apprenons rien sur ceux qui peuvent avoir fonctionné dans les autres localités, mais nous savons qu'il y en avait *deux* principaux à Jérusalem (2 Sam. VIII, 17 ; XX, 25. 1 Rois I, 7 ; IV, 4), et par conséquent pas de grand-prêtre unique, dans le sens de la loi. En outre, les propres fils de David sont prêtres (chap. VIII, l. c.), ainsi qu'un Iairite, c'est-à-dire un Judéen-G'ile'adite (chap. XX, l. c.), et un fils de Naïan (1 Rois IV, 5). Enfin David offre lui-même des sacrifices, comme cela se pratiquait anciennement (2 Sam. VI, 17 suiv. ; XXIV, 25 ; comp. 1 Rois IX, 25), et il y a même un exemple d'un sacrifice humain auquel il prêta la main (2 Sam. XXI, 6). Les Lévites ne sont mentionnés qu'une seule fois (2 Sam. XV, 24)<sup>1</sup>.

Il est souvent question d'oracles dans l'histoire de David, mais jamais, dans ces occasions, de ce que la loi (Ex. XXVIII) pres-

<sup>1</sup> Encore ce passage soulève-t-il de graves soupçons relativement à son intégrité Voir la suite du récit.



crit à ce sujet. Ils sont rendus par le premier prêtre venu (2 Sam. II, 1 ; V, 19 suiv.), et généralement la chose indispensable pour l'opération est une image plaquée (1 Sam. XXI, 9 ; XXIII, 6 ; XXX, 7). Il n'y a rien là d'étonnant quand on se rappelle que David avait des idoles dans sa propre maison (1 Sam. XIX, 13), lesquelles, à ce qu'il paraît, servaient aussi à rendre des oracles et ont subsisté à cet effet jusqu'à l'exil. 2 Rois XXIII, 24. Zach. X, 2. Ez. XXI, 26.

Quant aux fêtes, les textes n'en mentionnent qu'une seule, celle de la tonte des brebis (1 Sam. XXV, 2). Les quelques allusions à la législation civile, qu'on rencontre dans l'histoire de cette époque, ne cadrent pas avec les prescriptions de la loi mosaïque. La loi sur les degrés prohibés (Lév. XVIII, 11) est inconnue à la famille de David (2 Sam. XIII, 13). La règle établie par David pour le partage du butin (1 Sam. XXX, 24 suiv.) diffère notablement de celle du code (Nomb. XXXI, 25 suiv.). Quand un malheureux menacé de mort veut s'y soustraire en cherchant un asile, il se réfugie vers l'autel (1 Rois II, 28), et non dans l'une des villes désignées par la loi.

Nous aurions beau jeu si nous voulions rappeler les faits qui prouvent que les premiers rois n'étaient pas trop strictement monothéistes. Quant à Salomon, son biographe l'avoue explicitement (1 Rois XI) ; Saül, Ionatan et David ont des fils qui portent le nom du dieu Baal, 1 Chron. VIII, 33 suiv. ; XIV, 7. Dans le livre de Samuel II, 5, 16 le nom de ce dernier a été changé.

Ainsi les livres des Juges et de Samuel sont partout en désaccord avec la loi, ou plutôt il faut dire que les représentants les plus autorisés de la théocratie, les héros suscités par Jéhova et miraculeusement soutenus par lui dans leurs luttes patriotiques, le grand prophète Samuel, le roi David lui-même, agissent en toutes choses de manière à faire voir qu'ils ignorent l'existence d'un code émané directement de Dieu, et condamnant les procédés qu'ils se permettent selon les coutumes de leur temps. Nous devons même penser que les rédacteurs de leur histoire n'en savaient rien non plus.

Il en est autrement des livres des Rois, rédigés au plus tôt vers le milieu du sixième siècle avant Jésus-Christ. Là nous voyons que l'auteur attache partout la plus grande importance à la centralisation du culte, à l'unité absolue de l'autel aux sacrifices, et qu'il ne manque jamais de blâmer les princes, même ceux pour

lesquels, à d'autres égards, il n'a que des éloges, au sujet de la tolérance qu'ils ont pour les actes du culte accomplis hors du sanctuaire de Jérusalem. Il met même dans la bouche de David mourant (1 Rois II, 3) la recommandation formelle adressée à son successeur de se conformer en toutes choses à la loi *écrite* de Moïse, dont la stricte observation assurerait la prospérité de son règne.

Mais ce n'est pas ici le moment d'examiner à fond les textes de cet autre ouvrage, pour en apprécier le témoignage. Il nous reviendra dans l'ordre chronologique, et il en sera fait tel usage que de droit. En général, nous avons déjà plusieurs fois eu l'occasion de constater que, par les historiens hébreux, nous apprenons plutôt l'état des choses tel qu'il était de leur temps, que tel qu'il doit avoir été dans les périodes antérieures dont ils nous entretiennent.

## XV.

On devrait s'attendre à ce qu'au moins les *Prophètes* invoqueraient fréquemment l'autorité de la loi mosaïque, dont ils étaient les interprètes officiels d'après l'opinion vulgaire. Quand une société d'hommes, unie par une communauté de sentiments politiques ou religieux, est fondée sur une constitution écrite, les chefs ou directeurs de cette société ne manquent jamais de citer cette charte, soit d'une manière générale, soit quant à ses articles, partout où ils en éprouvent le besoin. Ils donnent ainsi à leurs paroles, à leurs enseignements ou à leurs menaces, une sanction et une force, qui autrement pourrait leur faire défaut. Cela s'est vu et se voit tous les jours dans l'Église comme dans la Synagogue et dans la Mosquée. Or, personne ne niera que les prophètes avaient pris à tâche de diriger le peuple israélite dans la voie du devoir religieux et social. Dans leurs prédications, dont nous possédons heureusement des monuments aussi nombreux que dignes d'admiration, ils avaient donc le plus grand intérêt à rappeler à leurs auditeurs ou lecteurs que tout ce qu'ils leur disaient était consigné depuis des siècles dans des livres connus de tous, et qui devaient jouir d'une autorité d'autant plus grande qu'ils joignaient le privilège d'une haute antiquité à celui d'une origine exceptionnellement sacrée. En effet, on nous assure «qu'ils ne cessent d'exhorter les Israélites à l'obéissance due à la

loi *mosaïque*.» On affirme «que leurs paroles et leurs actes tendent à inspirer au peuple un respect persévérant pour la loi de *Moïse*.» On déclare «qu'il n'est aucune partie du *Pentateuque* qui ne serve de texte à leurs discours, leurs commentaires et leurs appels.» Nous devons déclarer de notre côté que nous n'avons rien trouvé de tout cela dans les livres des prophètes du huitième et du septième siècle, c'est-à-dire de ceux antérieurs à Jérémie ; rien qui ressemble à une citation, rien qui se fasse reconnaître comme un commentaire sur un texte ancien et officiel. Le nom même de Moïse n'y paraît qu'une ou deux fois. Osée (chap. XII, 14) se contente de rappeler que Jéhova a ramené le peuple d'Égypte sous la conduite tutélaire d'un prophète qu'il ne nomme pas même. Michée (chap. VI, 5) mentionne le même fait, en signalant comme les envoyés libérateurs de Dieu, Moïse, Aharôn et Miryam, placés sur la même ligne. En général, les allusions à l'*histoire* mosaïque sont assez fréquentes chez les prophètes (§ XX). De lois, et de lois écrites, il n'est rien dit, ni dans les passages cités, ni ailleurs. Il faut descendre jusqu'à Jérémie (chap. XV, 1) pour en trouver un troisième, où Moïse et Samuel sont nommés ensemble comme des hommes avec lesquels Jéhova a entretenu des rapports particuliers. Cependant nous verrons tantôt que Jérémie appartient à une autre catégorie de témoins.

Mais peut-être, si le nom y manque, trouvera-t-on dans les écrits des anciens prophètes des citations indirectes de lois mosaïques, qui nous permettraient d'entrevoir chez eux une certaine connaissance du code qui les contenait ? La question étant ainsi posée, on nous signale aussitôt le fréquent emploi qu'ils font du mot de *torah*, qu'on traduit partout par *loi*. Nous ne nierons point que, dans le langage du judaïsme des derniers siècles, cette signification ait été assez généralement acceptée, et que ce terme désignait dès lors précisément l'ouvrage qui fait en ce moment l'objet de nos études<sup>1</sup>. Mais nous maintenons, avec une conviction tout aussi fermement arrêtée, que cette signification est étrangère à l'ancienne littérature hébraïque. Nous savons par l'étymologie et par le dictionnaire que la notion inhérente au mot *torah* est celle d'une instruction quelconque<sup>2</sup>, et de nombreux

<sup>1</sup> La *Torah* était l'*instruction* par excellence, comme la *Bible* est le *livre* par excellence, et le *Qoran* la *leçon* par excellence.

<sup>2</sup> Prov. I, 8 ; III, 1 ; IV, 2 ; VI, 23 ; VII, 2 ; XIII, 14 ; XXXI, 26. Psaume LXXVIII, 1. Job XXII, 22. Lam. II, 9. Gen. XXVI, 5, etc.

passages prouvent avec la dernière évidence que cette notion était présente à l'esprit des prophètes qui se servent du mot<sup>1</sup>. Le verbe *horah*, d'où le substantif est dérivé, signifie partout *instruire*, et nulle part *légiférer*<sup>2</sup>.

Notons maintenant qu'aucun prophète de ces temps-là n'insiste sur l'observation des rites, et que plusieurs, au contraire, en parlent plus que dédaigneusement, voy. Amos IV, 4; V, 25. Osée VI, 6. Ésaïe I, 11 s. Osée (chap. III, 4) va jusqu'à mettre les sacrifices sur la même ligne que les formes illégales du culte. Le prophète Élie se plaint de ce que *les* autels de Jéhova aient été détruits (1 Rois XIX, 10), et lui-même sacrifie hors de Jérusalem. L'autel sur lequel Amos (chap. IX, 1) voit apparaître le Seigneur, n'était pas non plus dans cette ville. Le prophète qui a écrit Deut. XXXIII, 19, mentionne les pieux sacrifices que les tribus de Yiççakar et de Zebouloun offraient sur le mont Tabor. Le passage d'Amos V, 25 s. prouve que ce prophète n'a pas lu le Pentateuque (voyez notre commentaire). Dans Ésaïe, chap. XXIX, 13, les rites sacrés, observés habituellement au temple, sont appelés des prescriptions humaines en opposition avec les lois morales émanées de Dieu. D'autres passages paraissent faire allusion à des rites étrangers au code mosaïque (És. XXX, 29 s. Amos V, 23). Les fêtes instituées dans le code sont inconnues, par exemple la Pâque mosaïque (2 Rois XXIII, 22), et celle des tabernacles (Néh. VIII, 14, 17), bien que très-certainement des fêtes analogues, de printemps et d'automne, aient toujours été célébrées (Os. IX, 5; XII, 10. És. I, 14, etc.). Les prophètes antérieurs à Jérémie font assez rarement mention des prêtres, et tant s'en faut qu'on retrouve dans leurs discours une trace de la haute dignité dont le code les revêt (Ioël, I, 9, 13; II, 17. Os. IV, 4, 9; V, 1; VI, 9. És. VIII, 2; XXVIII, 7. Mich. III, 11. Soph. I, 4); quant aux Lévites, ils n'en parlent

<sup>1</sup> És. I, 10; II, 3; V, 24; VIII, 16, 20; XXX, 9. Amos II, 4. Os. IV, 6; VIII, 1, 12. Mich. IV, 2. Hab. I, 4. Hagg. II, 11. Jér. XVIII, 18. Ez. VII, 26. Soph. III, 4. Dans aucun de ces passages il n'est nécessaire de songer au code mosaïque, dans plusieurs c'est même impossible.

<sup>2</sup> Gen. XLVI, 28. Ex. IV, 12, 15; XXIV, 12. Lév. X, 11; XIV, 57. Deut. XVII, 10; XXXIII, 10. Juges XIII, 8. 1 Sam. XII, 23. 1 Rois VIII, 36. 2 Rois XVII, 27. Prov. IV, 4, 11; V, 13. Psaumes XXV, 8, 12; XXVII, 11; XXXII, 8; XLV, 5; LXXXVI, 11; CXIX, 33, 102. Job VI, 24; VIII, 10; XII, 7; XXVII, 11; XXXIV, 32; XXXVI, 22. — És. II, 3; IX, 14; XXVIII, 9, 26. Os. X, 12. Mich. III, 11; IV, 2. Hab. II, 18. Ezéch. XLIV, 23, etc.

point. Leur nom se rencontre pour la première fois chez Jérémie (chap. XXXIII, 18), où ils sont assimilés aux prêtres<sup>1</sup>. Enfin Ésaïe, dans sa vision (chap. VI), se trouve dans l'intérieur du temple, en face du trône de l'Éternel; s'il avait connu la loi du Pentateuque, une pareille scène n'aurait pu se présenter à son imagination même dans une vision, puisqu'elle impliquait le fait d'un sacrilège.

Nous pourrions nous arrêter ici pour le moment. Nous avons déjà fait remarquer en passant que Jérémie est le premier prophète chez lequel on trouve des traces positives d'une loi écrite, et par ce motif nous reviendrons à son livre à une occasion ultérieure. A plus forte raison, les livres hébreux postérieurs à la destruction du temple de Salomon se placeront-ils dans une autre partie de notre introduction historique.

Cependant nous éprouvons le besoin de consacrer ici quelques lignes à trois autres écrits réputés fort anciens, qu'on a également allégués pour y signaler des allusions à la loi mosaïque, et même des citations directes et positives du code. Ce sont les Psaumes, les Proverbes et Job. Il convient de ramener cet argument à sa véritable portée.

Le livre de *Job*, dit-on, est « empreint du caractère mosaïque ». On a eu raison de se borner à cette assertion générale, sans essayer de l'appuyer par des textes. Car on aurait été bien en peine d'en découvrir un seul qui prouvât quoi que ce soit dans ce sens. Aussi rien ne nous a étonné comme cette affirmation gratuite et téméraire. Elle ne saurait avoir de valeur qu'aux yeux de gens qui n'ont jamais lu ce livre, et elle nous fait soupçonner que ceux qui, de nos jours, ont osé la formuler, ont été dans le même cas. Au siècle passé, les défenseurs de l'origine mosaïque du Pentateuque ont été à peu près unanimes à dire que le livre de Job doit être plus ancien encore que le code, parce qu'il n'y a pas de trace de l'existence de celui-ci dans tout le poëme, et qu'il est facile de constater que ni Job lui-même, ni le poëte qui l'a immortalisé, n'avait aucune connaissance de ses prescriptions les plus fondamentales. Même au commencement de notre siècle cette opinion était encore un article de foi dans la sphère orthodoxe. Le fait que la religion professée par les interlocuteurs est le mono-

<sup>1</sup> Le passage Zach. XII, 13, qui d'ailleurs ne contient rien qui puisse servir à la critique, dans n'importe quel sens, est probablement d'un contemporain de Jérémie.

théisme le plus absolu et en même temps le plus sublime, ne nous autorise pas à la regarder comme dépendante de la loi mosaïque. Le poète la met dans la bouche de cinq sheikhs arabes, membres d'un peuple que le Pentateuque ne connaît pas comme monothéiste. Aussi le choix de son cadre déjà trahit-il un point de vue différent. S'il présente Job comme le prêtre sacrificateur de sa famille, ce n'est certes pas de la loi mosaïque qu'il s'est inspiré. La figure de l'ange accusateur, qui vient desservir les hommes auprès de Dieu quand celui-ci tient sa cour, n'est pas non plus empruntée à cette source-là. Mais il n'est pas besoin de nous arrêter à ces détails. Le sujet même du poème, le problème du but du mal, ou, si l'on veut, la recherche d'une base pour la théodicée, accuse un ordre d'idées totalement différent de celui qui se révèle dans le ritualisme lévitique.

Quant aux *Psaumes* et aux *Proverbes*, l'argument qu'on prétend en tirer pêche par un autre côté. Les psaumes, dit-on, sont l'écho de la loi, et pour preuve on ajoute que les Juifs les ont divisés en cinq livres, et qu'ils parlent de la création, des patriarches, de l'histoire des Israélites, des promesses qui leur ont été faites et des œuvres surnaturelles de Dieu. Nous ajouterons de notre côté qu'il y est souvent fait mention de la loi écrite, ce qui est, nous semble-t-il, chose plus importante encore que les allusions à des histoires qui pouvaient être connues par la tradition orale. Mais qu'est-ce à dire? Cet argument peut avoir une valeur relative aux yeux de ceux qui croient naïvement que tous les psaumes, du premier jusqu'au dernier, ont été composés par le roi David. Il ne prouve rien du tout au gré de ceux (et nous sommes du nombre) qui sont convaincus que cette opinion a tout aussi peu de fondement, et moins encore, s'il est possible, que celle qui affirme l'antiquité du Pentateuque. Oui, les psaumes sont en grande partie postérieurs à la législation du Pentateuque. Mais cela ne saurait préjuger la question de l'antiquité de celle-ci, parce que, entre l'époque de Moïse et celle de la composition de la plupart des psaumes il y a un écart de dix à treize siècles, dans le cours desquels il y a assez de place pour la rédaction d'un code qui, comme nous le verrons tantôt, a mis du temps à se former.

Pour ce qui est des *Proverbes*, nous pourrions nous contenter de faire les mêmes réserves. Car nous croyons avoir prouvé irréfutablement que le livre qui porte ce nom ne date pas du siècle

de Salomon. Et si l'on dit qu'il est également empreint du caractère et de l'esprit mosaïque, nous souscrivons de tout notre cœur à ce jugement, en nous bornant à faire remarquer qu'il n'est pas empreint du tout de l'esprit et du caractère des prophètes de l'âge d'or de la littérature hébraïque. L'honnêteté tant soit peu tempérée par un certain utilitarisme, qui y est recommandée comme la vertu par excellence, est bien celle du judaïsme des derniers siècles, où, de l'aveu de tout le monde, la loi régnait en maîtresse.

## XVI.

Le *résultat* de nos recherches, concernant la tradition qui attribue à Moïse la rédaction du Pentateuque, et qui revendique une antiquité presque aussi respectable pour le livre de Josué, a donc été absolument négatif. Et cela ne s'applique pas seulement à la question littéraire, qui s'enquiert de la composition de l'ouvrage et du nom de son auteur, mais, ce qui est bien plus grave, le même résultat s'est imposé à la critique relativement aux faits qui y sont racontés. Nous avons constaté que l'histoire de l'émigration d'Égypte et de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, telle qu'elle est consignée dans les livres de l'Exode, des Nombres et de Josué, n'est pas écrite par des contemporains, témoins oculaires des faits qu'ils racontent. Elle nous est parvenue telle qu'elle a pu se former dans la suite des temps par la voie de la tradition populaire, et sous l'influence des idées religieuses dont le germe a pu être déposé autrefois dans le sein de la nation par son premier prophète, et conservé, développé, propagé ensuite par ses successeurs, dont le travail séculaire et persévérant réussit à leur faire prendre racine dans un cercle de plus en plus étendu. Nous avons donc là non de l'histoire proprement dite, mais la légende de l'époque la plus ancienne dont le peuple et ses chefs aient gardé le souvenir. Ce qui nous est donné dans la Genèse comme l'histoire des origines mêmes de la nation, ne saurait être regardé que comme de la pure poésie. Car d'après le cours naturel des choses humaines, cela nous transporterait dans des siècles d'une antiquité incalculable, parce qu'il n'est pas possible que, dans l'espace de quatre ou cinq générations, un couple devienne des millions. Ce n'est plus là de la légende, un reflet idéalisé de faits réels et historiques; c'est une série de mythes

d'origine différente et de diverses tendances ; c'est l'épopée nationale, comme on l'a si justement appelée, digne d'être comparée à celles des autres peuples de l'antiquité qui s'en sont créé une, et, à maint égard, infiniment supérieure à toutes les autres par la pureté des conceptions religieuses qui en forment le ciment.

Pour ce qui est de l'élément législatif, nous avons déjà provisoirement prouvé qu'il ne saurait être envisagé comme constituant un code unique, systématiquement disposé, et dont toutes les prescriptions seraient coulées dans le même moule, se soutenant, se complétant les unes les autres, et se faisant reconnaître comme le produit, ou comme la règle d'une même situation. La législation dite mosaïque est le fruit d'un travail auquel ont pris part plusieurs générations d'hommes qui n'étaient pas tous animés du même esprit, qui poursuivaient des buts divers, qui vivaient dans des conditions politiques différentes et dont les moyens d'action variaient d'un siècle à l'autre. Nous avons vu que les témoignages de l'existence de ces lois manquent tout à fait dans l'ancienne littérature ; nous allons voir qu'ils ne deviennent positifs qu'à l'époque où la nation était près d'être anéantie politiquement, et où elle ne continua son existence distincte et indépendante que comme une communauté religieuse. Ce fait formera le point de départ de la seconde partie de notre étude.

On peut bien, en théorie, se figurer qu'au début de l'histoire d'un peuple il surgisse un homme qui, par la supériorité de son intelligence et la force exceptionnelle de son caractère, donne à ses contemporains une impulsion telle, qu'ils se maintiennent désormais dans la direction qu'il leur indiquait et ne dévient pas de l'ornière qu'il leur traçait. Cependant, en admettant les meilleures chances, ce ne sera qu'à travers des luttes incessantes que l'œuvre de ce génie se consolidera, mais elle subira en même temps les influences du dehors qui la transformeront au point de changer son caractère à maint égard. L'histoire du christianisme, qui pourtant réalise au plus haut point la première des conditions que nous venons de poser, suffit pour prouver la justesse de cette remarque. Hé bien, nous soutenons que celle du judaïsme, telle qu'elle est comprise par la tradition, présenterait un phénomène incompatible avec les lois de la psychologie, et contraire à l'expérience universelle. Comment donc ? Moïse aurait promulgué un code, composé d'une infinité de règles spéciales et méticuleuses, relatives à de simples formalités, et si peu adapté aux besoins de



ses contemporains, que durant huit siècles ses successeurs, malgré des efforts désespérés, ne parvinrent pas à en faire prévaloir les plus simples éléments? Et pourtant la promulgation de ce code aurait été accompagnée de miracles si éclatants, que le manque de culture des témoins n'aurait dû être qu'un motif de plus pour s'y soumettre? Et puis, comment comprendre qu'au début de l'histoire nationale il se soit produit une composition littéraire d'une telle étendue, un ouvrage qui serait à regarder comme la source de la vie spirituelle de tout un peuple pendant plus de trois mille ans, et après lequel il se serait passé des siècles sans que quelqu'un ait songé à écrire une seule page? Comment comprendre que l'histoire nationale ait commencé par une chronique dans laquelle on aurait enregistré, pour ainsi dire jour par jour, les incidents les plus insignifiants, les mariages, conversations, repas, pérégrinations, d'une famille, et après cela, pendant de longs siècles, rien, absolument rien, qui nous explique comment cette famille est devenue un peuple capable de donner de l'ombrage à ses voisins? Comment comprendre, enfin, que cette législation ait pu être si complètement oubliée et négligée, qu'on n'en trouve pas de trace tout le long de l'existence politique de la nation, et qu'elle excite une surprise si extraordinaire quand un prétendu hasard la met au grand jour?

Toutes ces énigmes trouveront leur explication quand nous reconstruirons l'histoire du code mosaïque avec les données fournies par les textes mêmes. Cette seconde partie de notre tâche est à tous égards plus difficile et plus compliquée que la première. On a pu s'en apercevoir par ce que nous avons dit des efforts de nos devanciers, dont les doutes, d'abord presque instinctifs, mais de plus en plus fondés sur des observations précises, ont été suffisamment justifiés dans la suite, et dont les conceptions théoriques, destinées à remplacer la tradition, n'ont été si longtemps stériles que parce qu'elles venaient trop tôt, avant que la critique eût rassemblé et trié tous ses matériaux.

Encore ici il conviendra de ne pas confondre les deux éléments sur lesquels la critique doit diriger son attention. D'un côté, en ce qui concerne la partie narrative, il s'agit de se rendre compte de la manière dont les diverses couches de la tradition se sont superposées les unes aux autres dans la littérature. De l'autre côté, il y aura lieu de faire un examen analogue de la législation, composée à son tour d'éléments appartenant à diverses époques

et tendances, et ayant finalement abouti à former ces pandectes du judaïsme, aussi curieuses par le désordre qui s'y fait sentir que dignes d'attention comme monument d'un travail national continué pendant des siècles. Nous osons affirmer que cette législation commandera bien plus notre respect si nous l'envisageons à ce point de vue, que si nous persistions à la considérer comme l'œuvre d'un seul homme ; car, dans ce cas, ses défauts et ses lacunes nous arrêteraient à tout instant et ses contradictions resteraient inexplicables.

On n'a plus à craindre de voir le travail de la critique positive s'édifier sur le terrain mouvant des hypothèses. S'il est permis de dire qu'aujourd'hui encore la conclusion définitive serait peut-être prématurée, il est hors de doute que nous sommes plus près du but que jamais auparavant, que la méthode suivie dans ces derniers temps est la plus sûre et la moins sujette à des mécomptes, et qu'une bonne partie des résultats obtenus est désormais à l'abri de toute contradiction victorieuse. On peut en faire la contre-épreuve par la manière dont se présentera désormais l'histoire nationale des Israélites. Cette histoire, depuis l'âge héroïque, par où elle commence, jusqu'à la constitution définitive du Judaïsme, où s'arrêtent nos sources (1300-450), offre maintenant une évolution naturelle et psychologiquement intelligible, dans la sphère politique comme dans la sphère religieuse, tandis que sous l'empire de la conception traditionnelle, qui place le Pentateuque au commencement, elle reste une énigme dans l'une et dans l'autre.

## XVII.

La première chose dont nous ayons maintenant à nous occuper, c'est de chercher dans l'histoire des Israélites un fait qui puisse servir de point de départ ou d'appui à la critique positive. Ce n'est certes pas le Pentateuque qui nous le fournira, tant qu'il est mis en question lui-même. Et à cet égard rien n'est plus contraire au bon sens et à la plus simple logique que la méthode suivie jusqu'à ce jour par les champions de la tradition, lesquels, pour établir la thèse qu'ils défendent, empruntent naïvement leurs preuves à des textes qui ont eux-mêmes fait naître les doutes<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ainsi nous pourrions citer un auteur des plus récents et des plus écoutés, qui prétend prouver l'origine mosaïque du Pentateuque par ce fait que la loi, quand elle parle du grand-prêtre, le nomme toujours Aharôn, et suppose toujours que les Israélites demeurent dans un camp.

Or, le choix de cette base solide de toutes nos investigations ultérieures ne saurait être difficile : En dehors des livres dits mosaïques, il n'y a pas, au sujet de l'existence et de la promulgation de la loi, de témoignage plus direct, plus authentique, plus irréfragable, que le récit contenu dans le deuxième livre des Rois, chap. XXII. Ce récit a été consigné par écrit, selon toutes les probabilités, une soixantaine d'années après l'événement qu'il raconte, et l'auteur peut parfaitement avoir appris ce qu'il en dit de la bouche de personnes qui en avaient été les témoins oculaires. De fait, sa relation ne contient rien d'in vraisemblable ; on pourrait même être tenté de dire qu'elle est en quelque sorte en contradiction avec le point de vue auquel il se place habituellement dans le reste de son livre ; son témoignage a d'autant plus le caractère d'une information sûre et positive.

Voici ce qui est raconté à l'endroit cité : «Le roi Iô's'iyah, dans la dix-huitième année de son règne (c'est-à-dire, d'après le calcul ordinaire, vers l'an 623 avant Jésus-Christ), envoya le secrétaire S'afan au prêtre Hîlqiyah, pour se faire délivrer l'argent du trésor destiné à l'entretien du temple. A cette occasion, le prêtre dit à S'afan : J'ai trouvé dans le temple le livre de la loi. Et il remit le livre au secrétaire, qui le lut. Puis celui-ci alla faire au roi son rapport sur l'affaire de l'argent et des bâtisses, et ajouta : Le prêtre Hîlqiyah m'a remis *un* livre. Et il le lut devant le roi. Lorsque le roi eut entendu les paroles du livre de la loi, il déchira ses habits et envoya quelques officiers de la cour chez la prophétesse Houldah, pour la consulter au sujet des paroles du livre qui venait d'être trouvé. La réponse qu'ils rapportèrent au roi fut que les menaces qui y étaient formulées contre Israël seraient infailliblement accomplies, mais seulement après la mort du roi actuel. Sur cela celui-ci convoqua tout Jérusalem, et devant cette assemblée on fit encore lecture du livre trouvé dans le temple. Puis le roi, placé sur l'estrade, proclama le pacte de l'Éternel, c'est-à-dire qu'on aurait à garder de cœur et d'âme ses commandements, tels qu'ils étaient écrits dans ce livre. Tout le peuple accéda à ce pacte». En suite de cela, on procéda à l'éloignement de tout ce qui jusque-là avait servi au culte des divinités étrangères. Par le récit très-détaillé de cet acte, on voit que le polythéisme et l'idolâtrie s'étaient largement installés jusque dans le sanctuaire de Jérusalem. Cette réformation fut poursuivie avec une telle sévérité, qu'on mit à mort les prêtres prévaricateurs,

lesquels, d'après cela, n'avaient point été gênés antérieurement dans l'accomplissement de leurs fonctions. Enfin, le roi fit célébrer la fête de Pâques conformément à ce qui était prescrit dans ce livre, «car une Pâque pareille n'avait point été faite depuis le temps des Juges et pendant tout le temps des rois d'Israël et de Juda. Ce ne fut que la dix-huitième année du roi Iôsiyah que cette Pâque fut faite à l'Éternel.»

Voilà ce que dit le texte<sup>1</sup>, dans lequel il n'y a pas un mot qui nous créerait la moindre difficulté. Tout y est clair, autant qu'on peut le désirer. Voyons maintenant ce qu'il nous révèle. Il est impossible de ne pas voir que la découverte de ce livre était, non seulement pour le roi, mais pour tous ses contemporains, chose tout à fait inattendue. Ils ignoraient évidemment jusqu'à l'existence d'une loi qui sanctionnait, par les menaces les plus terribles, l'interdiction des cultes que le pieux roi (qui n'a pas eu son pareil, 2 Rois XXIII, 25) avait tolérés pendant les dix-huit premières années de son règne, jusque dans l'enceinte sacrée de Jérusalem, et sur le seuil même du temple. Et cela malgré tout ce que les prophètes, qui s'étaient succédé sans interruption depuis trois siècles, avaient dit contre ces abus et ces égarements !

Ce seul fait suffirait au besoin pour démontrer la nouveauté absolue du code trouvé inopinément dans le temple. Mais il y a bien plus. Supposez un moment que le Pentateuque ait existé, nous ne voulons pas même dire depuis Moïse, mais au moins depuis David, ou depuis Hizqiyah, et que par suite des malheurs du temps, des guerres, des pillages, des persécutions ordonnées par des rois idolâtres, ou d'autres causes, les exemplaires eussent disparu, et que pendant plus ou moins longtemps on n'en eût plus trouvé, quel aurait dû être le sentiment naturel du roi et du peuple, à la nouvelle qu'un exemplaire était enfin retrouvé ? Ne devrions-nous pas nous attendre à voir éclater partout la joie, à voir les bons citoyens se livrer à l'allégresse ? Au lieu de cela, que voyons-nous ? Le roi dans son désespoir déchire ses habits, car il apprend, pour la première fois, quelles conséquences auront pour la ville et la nation les coupables coutumes religieuses qui étaient à l'ordre du jour. Il y avait pourtant des

<sup>1</sup> Il ne nomme nulle part le nom de Moïse, mais nous n'attachons aucune importance à ce fait, parce que l'auteur du livre des Rois parle ailleurs de Moïse comme rédacteur d'un code (1 Rois II, 3).

prêtres de Jéhova dont le culte n'avait jamais complètement cessé. Comment se fait-il qu'à défaut du code perdu, ceux-ci n'en proclamaient pas incessamment les principes ? que leur mémoire ne suppléait pas à une lecture momentanément impossible ? Ou bien veut-on nous faire croire que ces prêtres auraient dit au roi, pendant dix-huit ans : Nous savons bien qu'il y a eu autrefois un code de Moïse, mais il a été malheureusement perdu, et nous ignorons ce qu'il prescrivait ? Le prêtre Hîlqiyah dit : J'ai trouvé *le* livre de la loi. Il s'exprime ainsi, parce qu'il l'a déjà lu et qu'il sait ce que c'est. Le secrétaire, de son côté, va dire au roi, d'un air de nonchalance on ne peut plus caractéristique : Le prêtre m'a donné *un* livre. Pourquoi ne court-il pas chez le roi, dont il était le conseiller intime, pour lui annoncer l'heureuse nouvelle que Moïse est enfin retrouvé ? Il m'a donné un livre !

Jusqu'ici nous avons raisonné dans l'hypothèse que le livre trouvé était réellement un exemplaire unique. Cette hypothèse, pour le dire en passant, est pour nous un fait incontestable et capital dans cette histoire. Mais elle est inadmissible avec la manière dont la tradition et ses défenseurs représentent l'histoire du Pentateuque. Écoutez-les plutôt : « Les livres mosaïques étaient sacrés ; dans tous les siècles la nation entière fit paraître pour eux un respect qui est allé jusqu'à la superstition. [Nous prions nos lecteurs de relire nos §§ XIV et XV.] Le Pentateuque était déposé auprès de l'arche. [Et on a mis dix-huit ans à l'y découvrir.] Les grands, les prêtres, le peuple, étaient tenus d'y lire tous les jours de leur vie (!), et il y avait des scribes ou écrivains publics, dont la profession était d'en multiplier les copies [on cite à l'appui Esdr. VII, 6 !]. Enfin, Moïse avait ordonné que tous les sept ans son livre fût publiquement lu devant tout le peuple (Deut. XXX, 10 suiv. ; XXXI, 26). Le Pentateuque était donc connu dans toutes les classes de la société israélite, et il devenait dès lors impossible de le falsifier. » Mais très-facile de le perdre ? demanderons-nous à notre tour ; de le perdre à un seul exemplaire près, dont on ignorait l'existence ? de l'oublier au point que, cet exemplaire retrouvé, tout le monde en apprit le contenu avec un étonnement qui tenait de la stupéfaction ? « Jamais aucun prophète n'a dit un mot qui pût faire soupçonner la moindre altération de la loi, de la part des Juifs. Toute espèce de crimes se commirent au milieu d'eux, tous leur furent reprochés par les prophètes, excepté celui-là. » Nous le croyons bien, car nous

estimons qu'il leur aurait été bien difficile d'altérer un livre qui n'existait pas.

Un autre défenseur de la tradition, mieux avisé que celui dont nous venons de transcrire les assertions singulièrement hardies, a compris que, si le Pentateuque a été de tout temps la règle sociale et religieuse du peuple israélite, l'idée qu'il ait pu se perdre, sauf à être retrouvé dans un seul exemplaire, n'est pas soutenable. Il pense que ce qu'on retrouva était l'autographe de Moïse, qui avait été oublié, de mémoire d'homme, dans un coin du temple. Ah, sans doute, ç'aurait été là un trésor inappréciable, et nous autres bibliomanes du dix-neuvième siècle, nous serions les derniers à nous récrier au sujet du mouvement de curiosité qui, à propos d'une pareille découverte, aurait entraîné tous les connaisseurs et amateurs d'antiquités. Nous pourrions demander comment le prêtre et le secrétaire ont pu lire si couramment, et à livre ouvert, une écriture vieille de huit siècles? Mais cette question est superflue; nous demanderons plutôt pourquoi le roi déchire ses habits à cause d'un autographe? Pourquoi il envoie consulter la prophétesse? Aurait-ce été pour être édifié au sujet de l'authenticité du document? Pourquoi il fait célébrer une Pâque telle qu'on ne l'avait jamais faite? Est-ce que par hasard tous les exemplaires ordinaires étaient incomplets ou falsifiés dans les chapitres qui traitent de cette fête? A quels pauvres expédients n'a-t-on pas recours pour se refuser à l'évidence!

Et puis a-t-on bien réfléchi sur ce que peut signifier dans cette circonstance le mot *trouver*? Le temple de Salomon se composait de deux salles, fort peu spacieuses après tout, et contenant un petit nombre de meubles. Le seul meuble dans lequel le livre pourrait s'être dérobé aux yeux des hommes, c'est l'arche, qu'on n'ouvrait jamais. Mais notre auteur affirme (1 Rois VIII, 9) qu'elle ne le renfermait pas; et à côté de l'arche, ces immenses rouleaux n'auraient pas pu échapper aux regards des prêtres, qui auraient dû savoir qu'il était là à sa place (Deut. XXXI, 26). Pourquoi Hîlqiyah ne dit-il pas où il l'a trouvé?

Nous avons constaté que le livre remis par le prêtre Hîlqiyah au secrétaire S'afan était quelque chose de nouveau, et pour le peuple et pour le roi, lequel autrement n'aurait pas manifesté une si pénible surprise à propos de cette découverte, et n'aurait pas tout à coup procédé à des réformes aussi radicales que nous les lui voyons faire. Mais cela ne nous apprend encore rien sur le

livre lui-même. Était-ce bien le code que nous possédons aujourd'hui sous le nom du Pentateuque mosaïque? Nous avons des motifs très-sérieux pour en douter. On nous dit que le prêtre en fit lecture au secrétaire, et que celui-ci alla incontinent en faire lecture au roi. Deux fois en un seul jour, lecture du Pentateuque entier! C'est beaucoup. Mais passons. La forme de cet ouvrage, tel que nous le connaissons, ne semble pas se prêter à ce qui est raconté dans le livre des Rois. Il est rédigé de manière qu'on a pu l'envisager en grande partie comme le journal de Moïse, en ce qu'il entremêle le récit des événements et les textes de lois, sans aucun ordre tant soit peu rationnel. Mais le code découvert dans le temple était certainement un ouvrage rédigé récemment dans son ensemble et avec un peu de méthode. Et puis il n'est pas probable que la relation des destinées miraculeuses des patriarches et des Israélites au désert, avec les brillantes promesses qui s'y rattachent, aient pu faire une impression si fâcheuse sur l'esprit du roi; au moins elle l'aurait neutralisée en une certaine mesure, si d'autres éléments pouvaient faire naître chez lui de tristes appréhensions. Nous sommes donc naturellement conduits à nous demander quelle partie du Pentateuque peut avoir paru à cette époque, comme premier essai de codification de l'enseignement des prophètes. Cette question est d'autant plus naturelle, qu'à plusieurs reprises notre texte lui-même désigne le livre ainsi trouvé par le nom du Livre de l'Alliance, qui n'est jamais employé pour le Pentateuque entier.

Avant d'aller plus loin, nous tenons à écarter un reproche qu'on a rarement manqué de faire à ceux qui parlent d'un code nouveau, publié pour la première fois du temps du roi Ios'iyah. Cette hypothèse, ou plutôt l'affirmation de ce fait (car ce n'est pas une hypothèse), a excité de grandes colères dans le camp des partisans de l'opinion traditionnelle. Quoi, dit-on, la loi mosaïque serait l'œuvre de la fraude? L'Ancien Testament tout entier, et en quelque sorte aussi le Nouveau, reposerait sur un mensonge effronté? Un prêtre avec ses affidés aurait osé faire agréer à ses contemporains une compilation de sa façon, comme une écriture dictée par Dieu même huit siècles auparavant? Nous réclamerons un peu de calme pour discuter une si grave question. L'objection serait de nature à effrayer les consciences s'il s'agissait de fausses décretsales, audacieusement inventées pour donner du crédit à des prétentions ambitieuses et illégitimes. Elle tombe, dès qu'il sera

prouvé que tout se réduisait à mettre par écrit la substance de l'enseignement de dix ou douze générations de prophètes, lesquels pouvaient, en bonne conscience, faire remonter au premier de tous dont le nom nous ait été conservé, les principes qu'ils ne cessaient de prêcher et qui avaient été transmis, de main en main et de bouche en bouche, dans les écoles, sous la direction d'hommes entourés du respect de leurs contemporains et que la postérité avait couronnés d'une auréole légendaire. Il n'y avait donc là de nouveau que la forme ; le fond était le résumé d'un travail séculaire. La prédication orale n'avait pas produit l'effet qu'on était en droit d'en attendre : on essaya d'un autre moyen qui, comme nous le savons par l'histoire, ne réussit guère mieux pour le moment. Mais la Providence en tenait un troisième en réserve, qui finit par donner du crédit aux deux premiers<sup>1</sup>.

Notre manière de voir se justifiera pleinement, quand nous aurons démontré que le code publié du temps du roi Ios'iyah n'était autre que ce que nous lisons aujourd'hui dans le Deutéronome, chap. V à XXVI et chap. XXVIII. Cette série de textes, qui se font reconnaître comme un corps d'instructions bien arrondi, sauf peut-être quelques retouches, est séparée de ce qui précède par une espèce de titre ou d'introduction (chap. IV, 44-49) qui fait voir, en tout cas, que nous avons le droit de le considérer comme un écrit spécial. Il est à remarquer que cette opinion a déjà été émise par quelques-uns des plus anciens auteurs qui se sont occupés de l'étude critique du Pentateuque (ci-dessus page 16). Elle a été bientôt perdue de vue et n'a point été en faveur dans les premiers stades de la critique moderne. Il y a bien eu un bon nombre de savants qui admettaient que le Deutéronome datait de l'époque indiquée, mais, fascinés par le titre même du livre, ils n'y voyaient qu'un supplément ajouté aux autres parties du Pentateuque, réputées beaucoup plus anciennes. Encore les quelques voix qui, vers l'an 1835, proposèrent d'intervertir l'ordre

<sup>1</sup> La seule innovation véritable, que nous sachions, c'était la défense absolue du culte hors de Jérusalem. Nous entrevoyons les motifs de cet exclusivisme et nous devons même dire qu'il n'a pas été sans produire des effets salutaires dans un stade ultérieur du développement religieux de la nation. Pour le moment, cette mesure violente et contraire aux habitudes ne parvint pas à se faire respecter. Les lieux de culte traditionnels, auxquels se rattachaient les noms et les légendes des patriarches, ne se laissaient pas confisquer par des mesures de police. Ce ne fut que le cataclysme politique, qui engloutit le trône et les autels en même temps, qui changea la face des choses.



chronologique adopté généralement, ne réussirent-elles pas à se faire écouter. L'auteur du présent travail a été plus heureux dans une certaine mesure, en ce que sa manière de voir a été adoptée et victorieusement soutenue par plusieurs de ses disciples, et est aujourd'hui partagée par des critiques éminents que des études indépendantes y ont conduits à leur tour.

A l'appui de cette thèse de la priorité du Deutéronome (quant à sa partie principale), nous avons à invoquer un nombre considérable d'arguments. Arrêtons-nous d'abord à quelques considérations générales.

Quand on passe de la lecture des parties législatives de l'Exode et des Nombres, et surtout du Lévitique, à celle du cinquième livre, il est impossible qu'on ne s'aperçoive de la différence totale du style, du ton et de l'esprit de celui-ci, comparé aux trois précédents. Cette différence a été remarquée de tout temps, même par ceux qui ne doutaient aucunement de l'identité de l'auteur de toutes les parties du code. «En ouvrant le livre du Deutéronome, on voit un homme avancé en âge, qui profère de graves et solennelles paroles, un noble et saint vieillard parvenu au terme d'une longue et laborieuse carrière....» Ce portrait, tracé par un écrivain conservateur à tout prix, peut s'appliquer à quelques-unes des premières pages du code (chap. VI; VIII à XII), mais la majeure partie de celui-ci est encore consacrée à des lois spéciales, qui ne portent pas le cachet de cette vieillesse que l'imagination peut se plaire à découvrir dans les éléments cités tout à l'heure. On oublie que la seconde moitié du livre des Nombres, qui ne correspond pas le moins du monde à ce portrait idéal, doit avoir été écrite, au dire des textes, à la même époque que le Deutéronome.

Voici ce qu'il y a de vrai dans cette caractéristique du Deutéronome. Les lois qui y sont comprises, soit qu'on prenne en considération leur objet, soit qu'on ait égard à la manière dont elles sont introduites, respirent d'une manière non méconnaissable l'esprit des prophètes, et rappellent leur langage. C'est toujours encore ce ton de l'exhortation, cette ampleur rhétorique, qui donne aux écrits des plus célèbres d'entre eux le cachet particulier qui les distingue des autres genres de la littérature hébraïque. Ces lois reproduisent et interprètent les aspirations de cette noble phalange de conducteurs spirituels de la nation, dont quelques-uns nous ont laissé de si précieux monuments de leur

activité civilisatrice. Nous y retrouvons cette énergie de conviction avec laquelle ils insistent sur le culte exclusif d'un seul Dieu, culte dont ils assurent maintenant le privilège par des mesures pratiques et une sanction pénale. Puis une série de règlements destinés à protéger les membres faibles de la communauté contre les plus forts, toujours si disposés à abuser de leur pouvoir ; des lois en faveur des veuves, des femmes en général, des orphelins, des esclaves, des pauvres ; des prescriptions pour assurer la bonne administration de la justice, pour prévenir les excès du despotisme et de la vengeance privée, pour restreindre la barbarie dans les conflits à main armée ; de touchantes et chaleureuses exhortations à la bienfaisance, à l'équité, à l'amour du prochain, à la pitié, même pour les animaux ; et jusqu'à des ordonnances de police qui marquent aussi un progrès de la civilisation (voyez chap. XV : XIX-XXVI). En un mot, une grande partie de ce code contient moins des commandements proprement dits, à la stricte exécution desquels les autorités constituées auraient dû et pu tenir la main, que des recommandations de devoirs dont l'accomplissement était abandonné à la conscience individuelle. Et à côté de tout cela, en fait de statuts relatifs au culte, rien que la fixation de trois fêtes (chap. XVI), dont une seule est mise en rapport avec l'histoire nationale et religieuse, et l'attribution faite aux prêtres d'une portion des victimes immolées par les particuliers, et des prémices de la récolte et de la vendange. Pour le reste, ils sont recommandés à la charité publique avec les autres catégories de personnes placées dans une condition peu favorable<sup>1</sup>. Pas un mot de ces innombrables prescriptions relatives aux sacrifices de toute espèce, de ces privilèges exorbitants de la caste sacerdotale, de ces fastidieuses descriptions de rites à observer chaque jour, du costume des sacrificateurs, des meubles du sanctuaire, et en général de tout ce que les prophètes, en maint endroit, proclament comme étant sans aucune valeur en comparaison de la piété sincère et de l'obéissance à l'Éternel. En résumé, ici l'accent est mis sur les principes de la religion et de la morale, appliqués aux relations avec Dieu et les hommes, tandis que dans les autres livres règne presque exclusivement<sup>2</sup> l'esprit de la roide légalité,

<sup>1</sup> Chap. XVIII, 1 suiv. ; XIV, 22 suiv. ; XXVI (voir plus bas).

<sup>2</sup> Une notable exception sera relevée plus bas.

et la sollicitude pour des intérêts de caste. La hiérarchie remplacera le prophétisme<sup>1</sup>.

Nous nous sommes laissé distraire momentanément de notre but spécial, qui était de rechercher quel peut avoir été le code produit par le prêtre Hîlqiyah. Nous avons un peu anticipé sur une discussion capitale à laquelle nous aurons à revenir, savoir sur la comparaison de la législation deutéronomique avec celle contenue dans les autres livres du Pentateuque. En attendant, il n'y avait guère moyen de ne pas y toucher en passant, quand il s'agissait de donner une idée générale de la tendance du code que nous supposons avoir été promulgué à cette époque. Cependant nous convenons que cette appréciation générale ne suffit pas pour fixer l'opinion. Voyons plutôt si la relation du livre des Rois nous fournit quelques renseignements spéciaux sur le contenu du volume dont la découverte provoqua une espèce de révolution dans le gouvernement du royaume de Juda. Ici notre attention se porte tout d'abord sur le désespoir auquel le roi se livre quand il s'est fait lire le texte. Tout le récit pivote, pour ainsi dire, sur la terreur que cette lecture lui inspire. Il faut donc qu'une partie essentielle du code ait été de nature à provoquer ce sentiment. A la vérité on trouve des menaces à l'adresse des transgresseurs des commandements de Dieu dans toutes les parties du Pentateuque, et le Deutéronome y revient à son tour dans plus d'un endroit (chap. VI, 15; VIII, 19; IX, 13; XI, 28; XIII, etc.). Mais rien, pas même ce qu'on lit à l'avant-dernier chapitre du Lévitique, n'égale la terrible énergie des malédictions prononcées contre les Israélites rebelles et idolâtres, dans l'éloquente péroraison du code deutéronomique (chap. XXVIII).

La réforme de Iôs'iyah porta en premier lieu sur l'extirpation des cultes idolâtres (2 Rois XXII, 13 suiv.; comp. Deut. VI, 14; VII, 4 suiv.; XVII, 3). Comme ces cultes sont proscrits dans toutes les parties du Pentateuque, ce détail ne prouvera pas que

<sup>1</sup> Nous dirons même qu'on peut aisément découvrir les premières traces de cette transformation dans le Deutéronome même. D'abord il est hors de doute que les prêtres de Jérusalem ont eu une part notable dans sa rédaction et dans sa découverte. Ensuite il faut remarquer que les plus grands prophètes de ce siècle (Jérémie et Ézéchiël) étaient prêtres; leurs successeurs, après la restauration, le furent positivement. Enfin, la chose essentielle est que le code établissait comme base de la constitution théocratique : *un* Dieu, *un* peuple élu, *un* lieu de culte, et *une* caste privilégiée, cette dernière comme offrant seule une garantie suffisante pour la conservation des principes.

nous avons ici spécialement affaire au Deutéronome. Mais une preuve plus directe pourra être dérivée du fait que Iô's'iyah a été le premier roi d'Israël qui ait tenté sérieusement de concentrer le culte de Jéhova dans la capitale, en défendant d'une manière absolue de sacrifier dans d'autres localités. Ceci nous reporte immédiatement au douzième chapitre du Deutéronome. Car il faut bien remarquer que le texte de ce chapitre (v. 8) dit en toutes lettres : Vous ne ferez plus à l'avenir *comme nous faisons aujourd'hui*, chacun selon son bon plaisir. Cette seule phrase suffirait au besoin pour démontrer la priorité du Deutéronome, puisque dans les autres livres mosaïques l'unité et la centralisation du culte est non seulement prescrite en maint endroit et sous peine de mort (Lév. XVII, 4, 8), mais réalisée par la construction du tabernacle, dont les lois du Deutéronome ne font mention nulle part. Le rédacteur du Deutéronome, qui met ses paroles dans la bouche de Moïse, n'aurait pas écrit la phrase que nous venons de souligner, s'il avait connu les autres textes, et l'histoire nous apprend, par de nombreux passages des livres des Juges, de Samuel et des Rois (voir ci-dessus § XIV), qu'une pareille centralisation était chose absolument inconnue jusqu'au règne de Iô's'iyah, et qu'elle avait été vainement tentée une première fois par Hizqiyah, son arrière-grand-père. Nous ferons remarquer encore que cette assertion du v. 8 est en contradiction flagrante avec le récit du livre de Josué (chap. XXII), où il est parlé d'une vive émotion du peuple entier qui crie au scandale et à la sécession, quand il apprend que les tribus trans-jordaniennes ont érigé un autel à part. Cette légende (car ce ne peut être autre chose, comp. page 140) ne peut avoir été mise par écrit que dans la supposition que l'unité du lieu de culte était de droit, reconnue et pratiquée dès le commencement. Or, le Moïse du Deutéronome dit le contraire. Du même coup nous avons constaté que le livre de Josué est postérieur au Deutéronome, et que le tabernacle du désert est une pure fiction.

La réforme de Iô's'iyah porte ensuite sur la fête de Pâques, qui est maintenant célébrée pour la première fois (!) d'après la loi trouvée dans le temple. Est-ce à dire que cette fête était inconnue avant cette époque? Elle l'était tout aussi peu que celle de la moisson (la Pentecôte) et celle des vendanges (des tabernacles); mais ç'avait été, sans doute, comme chez tous les autres peuples, la fête du printemps. Le Deutéronome (chap. XVI, 1 suiv.) en fait

une fête théocratique, la seule de cette espèce qu'il institue<sup>1</sup>. Elle est désormais la fête nationale par excellence, parce qu'elle est destinée à rappeler l'événement capital de l'histoire, celui qui, à vrai dire, a constitué la nation et l'a mise en même temps dans un rapport tout particulier avec son Dieu, d'après le point de vue et la conception des prophètes. On aurait tort d'expliquer l'assertion consignée dans 2 Rois XXIII, 22, par une solennité exceptionnelle, une splendeur que les temps antérieurs n'auraient pas connue. On ne nous persuadera jamais que le petit royaume de Juda et son faible monarque aient pu faire, à cet égard, plus qu'un Salomon n'aurait fait en pareille occasion dans tout l'éclat de sa puissance.

Enfin Iô's'iyah sévit aussi contre les nécromanciens et autres magiciens (l. c., v. 24 suiv.), comme le lui prescrivait le Deutéronome, chap. XVIII, 9 suiv. En un mot, tout ce que le livre des Rois mentionne en fait de détails relatifs à la réformation entreprise par le roi, nous ramène invariablement à des prescriptions contenues dans le dernier livre du Pentateuque.

Peut-être nous objectera-t-on que le Pentateuque formait un seul tout et que les faits relevés tout à l'heure ne prouvent pas que le livre trouvé dans le temple ait été le Deutéronome seul. Nous avons déjà produit plus haut un argument à faire valoir contre cette objection. Mais il y a bien mieux à dire à ce sujet, et nous relèverons tout à l'heure les innombrables et importantes différences de la législation deutéronomique comparée à celle des autres livres, qui démontreront l'impossibilité d'une rédaction unique et contemporaine. Pour le moment, nous ne voulons que signaler un certain nombre de faits qui, en dehors de la législation proprement dite, serviront aux mêmes fins.

Il y a d'abord un passage remarquable, mais peu remarqué jusqu'ici, dans le cinquième chapitre du Deutéronome, où il est dit que, lors du séjour au pied du Horeb, après les premières communications directes et orales faites par Jéhova à la communauté tout entière (v. 4, 22 suiv.), celle-ci déclara ne pas oser en entendre davantage, la présence du Très-Haut lui inspirant une terreur mortelle. On prie donc Moïse de se présenter seul devant

<sup>1</sup> Il en est déjà fait mention au même titre dans les textes jéhovistes de l'Exode (chap. XIII) et dans Ex. XXXIV, 18. Mais il est fort possible que les coutumes populaires, indépendantes de la théorie et de la prescription religieuse, aient continué à prévaloir.

Dieu pour recevoir ses ordres (v. 27); Dieu approuve ce désir et communique au prophète ce qu'il doit enseigner aux Israélites, en lui enjoignant de leur transmettre ses commandements, pour qu'ils les observent quand ils seront entrés dans le pays qui leur était promis. Et Moïse, arrivé maintenant sur les bords du Jourdain, s'acquitte de sa mission et promulgue les lois et ordonnances qui lui ont été communiquées sur la montagne (v. 32; chap. VI, 1). Évidemment cette espèce de prologue insinue que les lois mosaïques, autres que celles révélées directement au peuple entier le premier jour (le Décalogue), lui sont annoncées maintenant pour la première fois; ce qui revient à dire que le rédacteur n'a rien su d'une législation mosaïque rédigée antérieurement. Aussi bien ce passage a-t-il été autrefois pour l'auteur de cette étude le point de départ de sa critique, et en général le premier motif de douter de la justesse de la tradition relative à l'histoire mosaïque<sup>1</sup>.

Ce n'est pas tout. Dans le même chapitre (v. 2 suiv.), nous lisons ces mots : L'Éternel a fait un pacte avec nous au Horeb, ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a fait ce pacte, mais avec nous-mêmes qui sommes tous encore en vie aujourd'hui. Nous admettons que les *pères* peuvent être les générations antérieures à l'époque mosaïque, toujours sera-t-il que l'assertion du texte est en désaccord avec ce qui est dit ailleurs (Nomb. XIV, 22. Deut. I, 35; II, 14), au sujet de ceux qui ont été les témoins des miracles survenus pendant la migration, et qui, à l'exception de Josué et de Kaleb, devaient être morts avant l'entrée en Canaan (comp. chap. XI, 2 suiv.).

Voici encore une série d'autres faits du même genre, c'est-à-dire, qui ne rentrent pas dans la législation elle-même, et qui peuvent servir à prouver que la rédaction du Deutéronome n'est pas due à la même main que celle des autres livres.

Dans celui que nous regardons comme le plus ancien, c'est toujours Moïse qui parle; dans les autres, c'est Jéhova. Cela est conforme au point de vue signalé plus haut, d'après lequel la promulgation des lois, censées révélées au mont Horeb, n'est faite qu'à la veille de la mort de Moïse.

<sup>1</sup> Nous ajouterons que la dernière ligne du code deutéronomique (chap. XXVIII, 69) dit formellement : Voilà les paroles de l'alliance que l'Éternel ordonna à Moïse de faire avec Israël, outre l'alliance qu'il avait faite avec eux au Horeb. Or, celle-ci consistait dans la promulgation du décalogue (chap. IX, 9 suiv.; comp. chap. IV, 13).

Dans le Deutéronome, la montagne de la révélation est appelée le Horeb (chap. V, 2; IX, 8; XVIII, 16, et surtout chap. XXVIII, 69)<sup>1</sup>. Dans les autres livres, elle porte le nom plus connu de Sinaï, lequel ne se rencontre jamais dans le cinquième<sup>2</sup>.

Le choix de la tribu de Lévi pour le service sacré est rapporté par le Deutéronome (chap. X, 8) à la dernière année de la migration, après la mort d'Aharôn, tandis que les autres textes (Nombr. III, etc.) le mettent dans les premiers temps, avant le départ du Sinaï.

La peine de mort est fréquemment édictée dans toutes les parties du code, et pour divers crimes. Dans le Deutéronome, la formule usitée est : Vous exterminerez le mal du milieu de vous (chap. XIII, 6; XVII, 7, 12; XIX, 17; XXI, 21; XXII, 21, 22, 24; XXIV, 7), ou encore, par une locution elliptique : Vous exterminerez le sang innocent du milieu d'Israël; c'est à dire : Vous mettrez à mort celui qui aura tué un innocent (chap. XIX, 13; XXI, 9). Le verbe employé ici a une signification différente dans les autres textes (Ex. III, 2; XXII, 4 suiv.; XXXV, 3. Lév. VI, 5. Nomb. XI, 1 suiv.), où il exprime les notions de brouter ou de brûler. Dans ces mêmes parties du code, la peine de mort est introduite par cette formule : Cette personne doit être retranchée d'Israël (Ex. XII, 15, 19; XXX, 33, 38; XXXI, 14. Lév. VII, 20 suiv.; XVII, *passim*; XVIII, 29; XIX, 8; XX, 17 suiv.; XXII, 3; XXIII, 29. Nomb. IX, 13; XV, 30 suiv.; XIX, 13, 20).

Nous nous bornons à ces quelques traits saillants et caractéristiques, en nous abstenant d'entrer dans les nombreux détails purement philologiques qui peuvent être cités à l'appui de la thèse que nous soutenons ici. Les savants ont recueilli une masse de vocables et de phrases qui permettent de distinguer les mains et les plumes qui ont rédigé les lois de l'un et de l'autre code.

<sup>1</sup> Chap. XXIX, 1 des bibles françaises. — Ce même nom est aussi employé dans le préambule ajouté au Deutéronome (chap. I, 2, 6, 19; IV, 10, 15) et dans le livre des Rois (VIII, 9; XIX, 8), dont l'auteur ne connaît encore que le Deutéronome, comme nous le prouverons plus bas.

<sup>2</sup> Le nom de Horeb se rencontre trois fois dans l'histoire mosaïque (Ex. III, 1; XVII, 6; XXXIII, 6), jamais dans les textes légaux.

## XVIII.

Nous croyons avoir prouvé que le code promulgué du temps du roi Iô's'iyah a été cette partie de la loi qu'on lit, sous un titre spécial, dans ce qui forme aujourd'hui le cinquième livre du Pentateuque, en ne point tenant compte des quatre premiers chapitres, ni des six derniers, et du vingt-septième. Nous avons vu également que ce code se distingue des autres parties du Pentateuque par son esprit et son style et par certaines différences dans les éléments historiques, dont cependant nous n'avons relevé que quelques-unes, parce que nous estimons qu'elles sont d'une importance secondaire en comparaison de ce qui nous reste à dire. Nous avons hâte d'arriver à une autre catégorie de faits qui sont de nature à décider péremptoirement du rapport chronologique entre les deux parties principales de la législation israélite. Il s'agit là tout d'abord et essentiellement des lois relatives à la *caste sacerdotale*, et en général à ce qui tient au culte.

D'après le code que la tradition regarde comme le plus ancien, et que nous appellerons par abréviation la législation du Sinaï<sup>1</sup>, il n'y a de prêtres que les descendants directs d'Aharôn (Ex. XXVIII, 1, 41 ; XXIX, 44. Lévit. VII, 10, 33 suiv. ; XIII, 2 ; XXI, 1, 21 ; Nomb. III, 3 ; XVIII, etc.). Les Lévités, qui ne descendent pas directement d'Aharôn, ne sont pas prêtres ; ils sont chargés des services subalternes qu'exige le culte, et leurs fonctions, très-distinctes de celles des prêtres proprement dits (Nomb. XVIII, 3, 7), sont exactement définies et énumérées Nomb. III et IV. Par leur naissance même, ils ont des *devoirs*, auxquels ils ne peuvent se soustraire. Ils sont si bien les simples serviteurs des prêtres, qu'il est même dit qu'ils ont été *donnés* à ceux-ci (Nomb. XVIII 6 ; III, 9), expression qui marque sans contredit une position sociale inférieure, ou même en quelque sorte servile, et qui nous permet de parler d'une hiérarchie, dans le sens usuel de ce mot, qui dénote l'existence de différents grades ou degrés de dignité. Les prêtres servent Jéhova, les Lévités servent les prêtres. La pré-

<sup>1</sup> La scène de la législation deutéronomique est placée dans les plaines de Moab, et l'époque est celle du moment où l'invasion de Canaan se prépare (chap. VI, 1 ; VII, 1 ; XI, 8 ss., 29 ; XXIII, 20 ; XXVIII, 21, 63). Les lois sont calculées pour la nouvelle patrie. Comp. ci-dessus p. 119.



tention des Lévites d'être les égaux des prêtres, et de remplir les fonctions réservées à ceux-ci, est punie de mort (Nomb. XVI, 10, 32). Cette distinction des prêtres et des Lévites a subsisté sans conteste après l'exil et jusqu'à la dernière destruction du temple.

Le Deutéronome ne connaît pas cette distinction radicale des deux classes de fonctionnaires israélites. Il ne parle que de prêtres, et jamais de Lévites comme formant une caste à part. Le terme usuel y est : les prêtres lévétiques, ou fils de Lévi (chap. XVII, 9, 18 ; XVIII, 1 ; XXI, 5 ; XXIV, 8, etc.), parce que du temps de Iôs'iyah il y avait encore, comme autrefois, des prêtres non lévétiques, que le roi proscrivit. Dans l'un des passages cités (chap. XVIII, 1) il est même dit que ces prêtres lévétiques sont toute la tribu de Lévi. La différence est patente. Dans le Deutéronome tous les Lévites ont le *droit* de fonctionner à l'autel, et dans ce cas ils sont prêtres ; le premier nom est celui de la caste, le second désigne la fonction. Nous nous bornons ici à la constater, l'occasion d'en tirer les conséquences se présentera tantôt. Rappelons seulement que, de cette distinction des deux classes, il n'y a aucune trace dans l'histoire avant l'époque en question (§ XIV ; XV). On comprend l'origine de cette distinction. Les familles sacerdotales qui fonctionnaient de mémoire d'homme à Jérusalem ne voulaient pas admettre à titre égal ceux qui, par suite de la centralisation décrétée, affluaient dans la capitale en venant du dehors. Cela est dit assez clairement, 2 Rois XXIII, 9.

Les prêtres, dans le code sinaïtique, ont à leur tête un chef unique, le grand-prêtre, Aharôn et ses descendants en ligne directe (Lév. XXI, 10). La loi suppose que cette dignité se perpétuerait par droit d'hérédité (Nomb. XXXV, 25 suiv. Jos. XX, 6, et les nombreux passages où Aharôn est ainsi distingué nominativement sans que le titre soit mentionné exprès). En effet, elle a existé après l'exil et jusqu'au siècle apostolique (Agg. I, 1, 12 suiv. ; II, 2 suiv. Zach. III, 1, 8 ; VI, 11. Néh. III, 1, 20 ; XIII, 28. Esdr. VII, 5, etc.). Le Deutéronome ne mentionne nulle part cette dignité. Les prêtres forment une caste à part, mais il n'y a pas de trace d'une constitution monarchique. Tout au contraire, dans un passage où il est parlé du pouvoir civil et judiciaire concentré dans les mains d'une seule personne (chap. XVII, 9), les prêtres participent à ce pouvoir en nombre pluriel. Il est vrai que déjà sous le roi Ioas', au neuvième siècle, le livre des Rois (2 Rois XII, 11) confère à Ioyada' le titre de grand-prêtre ; il en est de

même de Hilqiyah (2 Rois XXII, 4 suiv. ; XXIII, 4) et de Şerayah (2 Rois XXV, 18) qui périt lors du sac de Jérusalem et du temple. Mais nous avons déjà vu que le rédacteur de ce livre transporte dans l'antiquité des choses qui existaient de son temps (ci-dessus p. 146), et puis il faut remarquer que Ioyada' ne figure pas dans la liste des grands-prêtres que donne le livre des Chroniques (1 Chron. V, 30 s., ou VII, 1 ss. des bibles franç.). Il en est de même de son fils Zekaryah (2 Chron. XXIV, 20) d'Ouriyah, qui présidait au culte de Jérusalem sous Aħaz (1 Rois XVI, 10), et des prêtres qui rendaient les oracles du temps de Saül et de David (1 Sam. XIV, 3, 18, 36 ; XXIII, 6 ; XXX, 7). On comprend sans peine qu'à la tête des ministres du culte qui se célébrait à Jérusalem, et qui demandait sans doute un plus grand nombre de fonctionnaires que d'autres lieux saints existant simultanément dans le pays, il y ait eu un chef, premier en rang ; mais celui-ci n'était pas pour cela le souverain sacrificateur de la loi sinaïtique et de l'histoire du judaïsme légal postérieur à l'exil. Cette dignité unique et exceptionnelle était en quelque sorte le produit naturel de la centralisation du culte effectuée par Iôs'iyah ; et elle ne pouvait que grandir par suite de la ruine de la monarchie des Isaïdes. La liste que la Chronique donne de la dynastie des grands-prêtres de David à Iôs'iyah, et surtout d'Aharôn à David, est donc purement fictive.

Voici un troisième fait plus significatif encore. D'après la loi sinaïtique, la caste sacerdotale devait recevoir : 1° la dîme des produits de la grande culture, vin, huile, grains et fruits ; 2° les prémices de tous les fruits ; 3° les premiers-nés de tout le bétail, et des hommes, les uns en nature, les autres par voie de rançon ; 4° certaines portions des animaux offerts en sacrifice, par voie d'oblations ou par suite de vœux, et en entier les animaux offerts pour péchés et délits ; 5° en outre, il leur est assigné la propriété de 48 villes avec leurs banlieues, pour y faire paître leur propre bétail. Les Lévités, de leur côté, avaient à céder aux prêtres, soigneusement distingués d'eux, comme nous venons de le voir, et formant une classe aristocratique dans la caste, la dixième partie de la dîme, sans compter que plusieurs des articles énumérés tout à l'heure revenaient également à cette classe privilégiée, notamment le quart des villes lévitiennes, et les objets compris sous les nos 2, 3 et 4. (Voyez Nomb. XVIII ; XXXV. Lévit. II, 3 ; VII, 32 ; X, 12 ; XXV, 32, etc.)

Or, si nous prenons pour base le calcul d'après lequel, sur 600,000 hommes de vingt ans et au-dessus, il y avait 22,000 Lévites d'un mois et au-dessus (Nomb. III, 39), nous pouvons admettre qu'au bas mot il y avait un Lévite sur 45 à 50 individus israélites mâles de tout âge. Donc la dîme, à elle seule déjà, constituait un revenu qui mettait cette caste dans une position très-avantageuse<sup>1</sup>, sans compter les autres émoluments qui lui étaient assurés. Et si déjà les Lévites en général, d'après ces données, étaient extraordinairement favorisés, et pouvaient en quelque sorte regarder la nation entière comme leurs fermiers, sans avoir besoin de travailler eux-mêmes, les prêtres proprement dits (l'aristocratie) devaient l'être bien davantage. Car comme ils sont censés descendre tous d'un seul homme contemporain de Moïse, tandis que les Lévites, à la même époque, comptaient déjà 22,000 individus mâles, la proportion en faveur des premiers est vraiment colossale, et quelle qu'ait pu être la fécondité de la famille d'Aharôn, elle ne peut jamais avoir été telle, que les descendants du premier grand-prêtre auraient formé la dixième partie de la caste ou tribu entière. Si cette législation avait jamais prévalu (voyez Néh. XIII, 10), ou plutôt, si les chiffres du Pentateuque avaient la moindre valeur historique, les prêtres auraient tous dû être ce qu'on appelle aujourd'hui des millionnaires. Conçoit-on cette richesse des prêtres sous le gouvernement des rois et du temps de leurs guerres incessantes et si souvent malheureuses ? ou à l'époque des Juges, où chacun faisait ce que bon lui semblait (Jug. XXI, 25) ? ou même du temps de Moïse, où le peuple prétendait mourir de faim ?

Mais voici que le Deutéronome ne sait absolument rien de cette richesse, ni des moyens par lesquels elle aurait pu s'accumuler entre les mains de quelques individus. Il y est bien aussi question de dîmes, mais dans un tout autre sens, et il vaut la peine de transcrire ici quelques textes très-explicites. Chap. XII, 8 suiv. : « Lorsque vous demeurerez dans le pays . . . . c'est à l'endroit choisi par l'Éternel que vous apporterez vos sacrifices, vos dîmes et vos prémices et tout ce que vous aurez promis par un vœu, et vous vous réjouirez en présence de votre Dieu, vous et vos fils, vos filles, vos esclaves, vos servantes, et les Lévites qui demeureront

<sup>1</sup> Mettons la rente d'un homme à 1000 fr., 50 hommes gagneront en produits la valeur de 50,000 fr., la quote-part de chaque Lévite sera de 5000 fr.

parmi vous, car ils n'ont ni part ni propriété à côté de vous.» v. 17 suiv. : « Vous ne pourrez pas manger, partout où vous demeurerez, la dîme de votre blé, de votre vin et de votre huile, ni les premiers-nés de votre bétail, ni ce que vous aurez consacré par un vœu, ni vos prémices. Ce n'est qu'à l'endroit choisi par l'Éternel que vous pourrez manger cela, vous et vos fils et vos filles, vos esclaves et vos servantes, et les Lévites qui demeureront parmi vous, et vous vous réjouirez en présence de l'Éternel . . . Gardez-vous d'abandonner les Lévites. » — Chap. XIV, 22 suiv. : « Vous aurez à mettre à part la dîme de tout le produit de vos semailles . . . et vous mangerez, à l'endroit que l'Éternel aura choisi, la dîme de votre blé, de votre vin et de votre huile, et les premiers-nés de votre bétail. Et si le chemin devait être trop long jusqu'à cet endroit, vous vendrez cela, et avec l'argent vous irez au lieu saint et vous achèterez tout ce que votre cœur désirera, en fait de vin, de viande, etc., et vous n'abandonnerez pas les Lévites qui demeureront parmi vous. Au bout de trois ans, vous mettrez à part les dîmes de vos produits de cette année-là, et vous les déposerez dans vos bourgades, pour que les Lévites, qui n'ont ni part ni propriété parmi vous, et les étrangers, et les orphelins et les veuves, qui demeureront parmi vous, viennent manger et se rassasier . . . » Comp. encore chap. XVI, 11 ; XXVI, 11 suiv., et puis chap. XV, 19 où il est dit que les Israélites devaient manger eux-mêmes les premiers-nés de leur bétail, mais au lieu saint.

De tous ces textes il résulte clairement que l'institution de la dîme, sous ses deux formes, annuelle et triennale, est faite en partie dans un but de pure charité, en partie organisée de manière qu'elle servît à une fête de famille, sanctifiée par la présence au lieu saint. Le Lévite est assimilé à la veuve, à l'orphelin, à l'étranger sans propriété territoriale, au pauvre, enfin. Et cela se conçoit. Le Deutéronome, en centralisant le culte, enlevait du même coup aux Lévites, non domiciliés à Jérusalem même, tout ce qu'ils pouvaient gagner en vivant de leur autel local. L'indemnité qui leur est allouée ici n'est qu'une aumône. Prétendra-t-on que le Deutéronome, supposé postérieur aux autres livres, aura trouvé nécessaire d'assurer cette aumône à des gens dont le revenu, sur la seule dîme, était cinq fois plus grand que la moyenne de celui de tous les autres membres de la nation ?

Quant aux villes réservées en toute propriété pour les Lévites

et les prêtres, inutile de dire que le Deutéronome n'en sait rien. Nous venons de voir que ce livre nous représente les Lévités comme demeurant pêle-mêle avec les autres Israélites. Comme tribu ils ne possédaient pas de territoire à part (Deut. X, 9; XVIII, 1), ce qui d'ailleurs est aussi dit explicitement Nomb. XVIII, 20. Jos. XIII, 14, 33; XIV, 3; XVIII, 7, etc. Si, en qualité de corporations locales, ils avaient possédé quarante-huit villes avec leurs banlieues, dans les différentes parties du pays, on n'aurait pas eu besoin de les recommander à la charité publique. Le 21<sup>e</sup> chapitre du livre de Josué donne même la nomenclature de ces 48 villes, et il sera utile de constater que parmi elles il y en a plusieurs que nous savons habitées par d'autres que des Lévités, dans les temps historiques: Hébrôn (2 Sam. III et V, 5), Iatîr et Es'temo'a (1 Sam. XXX, 27 suiv.), G'ibe'ôn (Jos. IX, 21. 2 Sam. XXI), Sichem (Juges IX, etc.), Maḥanaïm (2 Sam. XVII, 27), Qeds' (Juges IV, 6), Ramot (1 Rois XXII), etc., et plusieurs qui n'ont pas même été conquises par les Israélites du temps de Josué, comme G'ezer, Ṭa'anak, Nahalol (Juges I, 27 suiv.), tandis que nous trouvons des Lévités, et même en grand nombre, par exemple à Jérusalem et à Nob (1 Sam. XXI; XXII, 19), qui ne figurent point dans la liste. Celle-ci nous suggère encore d'autres remarques. La loi avait prescrit (Nomb. XXXV, 8) que chaque tribu céderait aux Lévités un nombre de villes proportionnel à l'étendue du territoire qui lui serait échu; celle qui en aura plus, est-il dit, en donnera plus, et celle qui en aura moins, en donnera moins. Et d'après la répartition inscrite au chapitre cité du livre de Josué, chaque tribu en aurait donné quatre, à une seule exception près. Nous n'hésitons pas à dire que toute cette affaire des villes lévitiqes n'est qu'une pure fiction théorique. L'histoire n'en fait mention nulle part, pas même dans les siècles où la loi s'observait avec une rigoureuse exactitude. De pareilles choses ne se commandent pas, et, ce qui plus est, elles sont matériellement inexécutables. En voici la preuve. Les banlieues en question devaient former des carrés réguliers (dans un pays de montagnes et de ravins!) dont chaque côté devait être long de 2000 coudées, soit d'un kilomètre. La superficie totale serait donc de cent hectares, y compris la portion surbâtie. Jusque là on peut encore se rendre compte de ce que le rédacteur veut dire; mais voici que le texte (Nomb. XXXV, 4) ajoute que de chaque côté, à partir du mur d'enceinte

de la ville, jusqu'à la limite extérieure, la distance mesurera 1000 coudées ou 500 mètres de tous côtés. Cela réduirait la ville elle-même à l'étendue d'un point géométrique. Car comme il est dit que cette distance doit être la même de tous côtés, il n'y a pas moyen de songer seulement à celle entre les murs et les quatre angles du carré, dont le texte ne parle pas. Enfin, on sera autorisé à demander si dans toutes les parties de la Palestine, même les mieux cultivées, il y avait autour de chaque ville cent hectares de terre en friche, et si les Lévites étaient seuls restés pâtres alors que la majorité des Israélites s'étaient adonnés à l'agriculture ?

Passons aux fêtes<sup>1</sup>. Le Deutéronome n'en connaît que trois : 1° La fête de Pâques, célébrée en commémoration de la sortie d'Égypte. Le rite consiste d'un côté en ce qu'on immole du gros et du menu bétail, dont on fait cuire la viande le soir du premier jour de la semaine, pour la manger au lieu saint, de manière qu'il ne reste rien jusqu'au lendemain, où chacun retournera chez lui. Ce même jour et les six jours suivants on mangera du pain sans levain, et le septième jour il y aura encore une solennité et l'on s'abstiendra de tout travail. Le jour de la fête n'est pas autrement déterminé, elle doit avoir lieu (d'après la traduction ordinaire) au *mois* d'Abîb (des épis), parce que c'est dans ce mois qu'Israël a quitté l'Égypte<sup>2</sup>. — 2° La fête des semaines, qui se célèbre sept semaines à partir du moment où aura commencé la moisson. Chacun apporte alors au lieu saint une oblation volontaire selon ses moyens, et l'on fait des repas de réjouissance avec enfants, esclaves, Lévites, veuves et orphelins. Cette fête est donc proprement mobile, le point de départ du calcul dépendant de la saison plus ou moins avancée. — 3° La fête des tabernacles, lors de la rentrée des dernières récoltes. Elle dure sept jours et les réjouissances sont décrites dans les mêmes termes que tout à l'heure.

Le Lévitique ne prescrit pas seulement des fêtes officielles plus nombreuses (chap. XXIII), mais encore une série de rites à y observer, dont le Deutéronome ne parle pas. Il est un peu plus

<sup>1</sup> La question des fêtes juives (légales) est très-embrouillée et les textes ne s'accordent pas à tous égards. Nous réservons les détails pour le commentaire, et nous signalons ici seulement ce qui rentre dans la discussion actuelle.

<sup>2</sup> On pourrait traduire : à la nouvelle lune d'Abîb. Cependant il est possible que la fête était mobile dans l'origine, comme la seconde l'était aussi.

exact à l'égard de la fixation chronologique de ces fêtes ; il énumère les sacrifices qui doivent y être offerts ; il institue des convocations solennelles au lieu saint, il fait durer huit jours la fête des tabernacles qui est rapportée au séjour du désert dont elle doit consacrer le souvenir. En outre, il décrète que le premier et le dixième du septième mois seraient également des jours fériés, ce dernier surtout, le jour de l'expiation, pour lequel il est prescrit un jeûne général, sous peine de mort. Le seizième chapitre du même livre décrit tout au long les rites symboliques, aussi intéressants que compliqués, de cette fête principale, dont il n'y a pas la moindre trace dans la législation antérieure à l'exil. Le livre des Nombres (chap. XXVIII ; XXIX) renchérit encore sur tout cela, en prescrivant pour ces différentes fêtes l'immolation d'une quantité vraiment colossale de victimes<sup>1</sup>.

La question, déjà vidée quant aux autres institutions que nous venons de passer en revue, se pose encore ici de la même manière. Est-il plus probable que les jours fériés soient devenus de plus en plus nombreux dans le cours des siècles, et qu'ils aient été solennisés par des pompes rituelles de plus en plus dispendieuses, ou que le contraire ait eu lieu ? L'histoire de l'Église chrétienne, passablement judaïsante à cet égard, se chargera de la réponse. Ou bien encore, de quel côté trouvera-t-on le caractère de l'antiquité et de la priorité ? là où il est essentiellement question de fêtes de famille, de réjouissance et d'actions de grâces, ou là où prédomine l'idée nationale et la conception théologique ? là où les fêtes se rattachent encore aux phases de l'année et aux travaux de la campagne, ou là où elles en sont devenues plus indépendantes ? On sait de reste que le nombre des jours de fête et de jeûne a été augmenté encore plus tard en commémoration tantôt de calamités publiques, tantôt d'événements glorieux. La Synagogue célèbre encore aujourd'hui toutes les fêtes du Lévitique et de plus quelques unes dont l'origine ne remonte pas au delà du second siècle avant Jésus-Christ ou appartient même à des époques bien plus récentes.

Voici encore un élément de la législation à propos duquel on peut faire des remarques analogues. C'est ce qu'on est convenu

<sup>1</sup> On a aussi remarqué que le Deutéronome conserve encore le nom antique du mois dans le courant duquel la Pâque devait être célébrée, tandis que les autres codes ont déjà adopté la méthode de compter les mois, méthode qui se rencontre généralement chez les auteurs du sixième siècle.

d'appeler l'année sabbatique. Le Deutéronome (chap. XV, 12 s.) prescrit qu'un Israélite, homme ou femme, devenu esclave d'un compatriote, par exemple comme débiteur insolvable, ne doit être astreint à servir son maître que pendant six ans ; à la septième il doit être renvoyé libre et recevoir même, en quittant le service, de quoi se sustenter pendant quelque temps. Cette règle se trouve aussi consignée dans un autre petit recueil de lois, fort ancien, dont nous aurons à nous occuper tantôt (Ex. XXI, 1 suiv.). Ce dernier parle de la septième année à un autre titre encore (chap. XXIII, 10 suiv.), comme d'une époque qui doit être consacrée à des œuvres de charité. Durant six années, y est-il dit, vous recueillerez le produit de vos terres, de vos vignes et de vos oliviers, mais la septième vous le <sup>1</sup> laisserez aux pauvres. Les deux préceptes sont dictés par cet esprit de bienveillance pour les indigents qui caractérise en général l'ancienne législation d'Israël, et dont nous avons déjà eu l'occasion de signaler d'autres exemples. Aussi bien ne sera-t-on pas étonné d'apprendre qu'elle rencontra beaucoup de mauvaise volonté de la part de ceux auxquels elle imposait des sacrifices. Mais à la place de ce principe de morale sociale, la législation rituelle des temps postérieurs en a mis un autre tout différent. Le Lévitique, fait par des prêtres et pour des citadins, défend (chap. XXV, 1 suiv.) d'ensemencer la terre et de soigner la vigne chaque septième année. Il étend ainsi à cette année la règle du repos absolu prescrit pour le septième jour. Et avec cela, il n'est plus question des pauvres. C'est le maître lui-même, avec sa famille, qui se contentera de ce que la nature produira spontanément cette année-là. A cet effet, le législateur promet que la sixième année sera toujours tellement fertile qu'elle fournira de quoi pourvoir aux besoins de trois années (v. 20 suiv.). Ce n'est pas là une règle d'économie rurale, d'après laquelle on aurait pu laisser alternativement quelques parties du sol en jachère. C'est de la pure superstition (comp. Ex. XVI,

<sup>1</sup> Savoir le produit. Ordinairement on traduit : vous *la* laisserez, savoir la terre, et on supplée : sans semailles et sans culture. C'est bien ainsi qu'on l'a compris plus tard. Le texte ne décide pas ; mais nous aimons à croire que l'ancien législateur n'a pas voulu commander ce que condamnait le bon sens. Encore faut-il remarquer que cette ancienne loi ne prescrivait pas le chômage (si chômage il y avait) de toutes les terres dans la même année ; l'éventualité d'une disette n'était donc pas si régulièrement imminente. La loi du Lévitique, au contraire, la provoquait, en rendant l'année sabbatique fixe, comme elle le fait explicitement à l'égard de l'année jubilaire.



22 s.), qui ne pouvait avoir que des conséquences fâcheuses dans un pays comme la Palestine (1 Macc. VI, 49), et il est fort douteux que cette loi ait jamais été généralement observée. Du moins il est positif qu'elle ne l'a pas été avant l'exil, voir Lév. XXVI, 34 suiv. En tout cas, on nous accordera qu'une application aussi exorbitante du principe sabbatique ne peut pas avoir été antérieure à une simple recommandation de bienfaisance. Mais la loi du Lévitique modifie (v. 39 ss.) celle du Deutéronome encore à un autre égard. A la place de la septième année, dans laquelle un Israélite devenu esclave devait être libéré du service (règle qui n'était que difficilement observée, Jér. XXXIV, 16 ss.), elle met la 49<sup>e</sup> comme année fixe pour tout le monde, de manière que l'affranchissement pouvait arriver pour l'un plus tôt que pour l'autre. Par cette disposition, qui a tout l'air d'une théorie abstraite, comme nous le verrons encore mieux par le commentaire sur le chap. XXV du Lévitique, le maître était plus favorisé que l'esclave, et celui-ci n'avait d'autre chance de se libérer avant cette année normale, que s'il parvenait à se rançonner, soit par ses propres moyens, soit avec l'aide de quelque parent.

Le Deutéronome parle de sacrifices en plus d'un endroit (chap. XII, 11 suiv.; XIV, 22 suiv.; XV, 19 suiv.; XVI; XXVI, etc.), mais toujours il s'agit de sacrifices individuels et plus ou moins spontanés; et tous ces sacrifices sont de deux espèces seulement, l'holocauste, où la victime est consumée entièrement sur l'autel, et l'immolation de l'animal au lieu saint, suivie d'un festin de famille. Ce dernier élément du rite est tellement la chose principale et essentielle, que c'est le seul auquel le législateur s'arrête avec complaisance, pour y rattacher ses recommandations bienveillantes à l'égard des nécessiteux et pour faire allier la charité à la réjouissance. Aurons-nous besoin d'insister sur ce que les autres livres mettent en avant une conception toute différente de ces cérémonies? Avec le temps et l'influence croissante du sacerdoce, elles deviennent plus nombreuses, plus variées, plus coûteuses. Les sacrifices sont alors de diverses espèces, d'après les idées qu'ils représentent; ils sont distingués par des termes techniques, inconnus au Deutéronome; ils sont réglés dans les moindres détails, au point que la loi prescrit même les gestes qui doivent les accompagner et détermine le costume des officiants; ils se font pour la plupart au profit des prêtres, et au nom de la communauté, si bien que l'individu, avec

ses besoins religieux particuliers et sa coopération, est relégué sur l'arrière-plan ; il n'est plus fait mention des repas de famille par lesquels le culte sanctifiait la vie domestique, et comme en même temps le principe de la centralisation est maintenu, la cour du temple finit par devenir un véritable et vaste abattoir, exploité par la caste privilégiée. (Voyez le Lévitique chap. I-IX ; XII ; XV ; XVI, etc. Nomb. XXVIII ; XXIX, etc.).

Le Deutéronome réserve aux prophètes le privilège de diriger le peuple en tout ce qui n'est pas réglé par la loi (chap. XVIII, 15 suiv.). Il les oppose à cet égard aux devins vulgaires consultés par la crédulité du public. Cependant l'histoire atteste que d'ancienne date les prêtres, en général, rendaient des oracles (1 Sam. XIV, 36 ; LI ; XXIII, 9 suiv. ; XXX, 7 suiv. Deut. XXXIII, 8, etc. ; comp. 2 Sam. II, 1 ; V, 19, 23. Juges XX, 18, etc.), et nous sommes convaincu que c'était autrefois l'une des parties principales de leurs fonctions. La législation postérieure attribue le privilège de la divination au seul grand-prêtre (Ex. XXVIII, 30. Nomb. XXVII, 21). Mais cette règle paraît avoir été de la pure théorie et être restée lettre morte (Esdr. II, 63). Et dans le récit de la découverte du code (2 Rois XXII, 12 suiv.), le prétendu grand-prêtre est envoyé consulter une *femme* prophétesse, et ni lui ni le roi ne savent qu'une loi réserve au pontife le droit exclusif de prophétiser. Et puis, pourquoi plutôt une femme que Jérémie ?

On a combattu cette thèse de la priorité du Deutéronome, comparé à la législation sinaïtique, en signalant quelques textes communs aux deux corps d'ouvrage et à l'égard desquels on prétend que celui du Deutéronome doit être le moins ancien. Les arguments que nous avons produits ici dans le sens contraire sont tellement concluants, qu'ils ne seraient pas renversés, lors même qu'il se trouverait quelques passages au sujet desquels le doute serait permis. Mais pour ne pas avoir l'air d'éviter la discussion relativement à ces textes, nous allons les passer en revue à notre tour.

Il y a d'abord les deux péroraisons comminatoires, Lév. XXVI et Deut. XXVIII, qui présentent naturellement beaucoup d'analogies, mais dont la facture rhétorique est pourtant différente, et à l'égard desquelles on peut d'autant moins parler de priorité, qu'il y a de nombreux textes du même genre dans les livres des prophètes.

Ensuite on cite deux versets du chap. XIX du Lévitique. Le

v. 13 dit : «Tu n'opprimeras pas ton prochain... tu ne retiendras pas jusqu'au lendemain le salaire du mercenaire.» Deut. XXIV, 14 dit : «Tu n'opprimeras pas le pauvre mercenaire,» etc., et la recommandation est faite avec plus d'emphase et de détail. Le v. 19 dit : «Tu n'accoupleras pas des bêtes de deux espèces différentes ; tu n'ensemenceras pas ton champ de deux espèces de semences ; tu ne porteras pas de vêtements tissés de deux espèces de fil.» Deut. XXII, 9, il est expressément parlé de laine et de lin ; au lieu du champ à semencer, il est parlé de la vigne, et à la place de la production d'animaux bâtards (de mulets, qui cependant étaient fréquemment employés du temps de David), il y a la défense d'atteler un bœuf et un âne à la même charrue. Or, nous demandons de quel côté est la priorité, si tant est qu'il faille admettre la dépendance ? Le champ mis à la place de la vigne est évidemment une correction, quoique nous aimions mieux encore dire que le texte du Deutéronome est incomplet, et que le champ doit y avoir figuré aussi, comme le prouve la suite de la phrase. Et quant aux animaux, la recommandation du Deutéronome est un de ces nombreux exemples de charité et de compassion, même pour les bêtes, qui distinguent ce code, tandis que la prescription du Lévitique a assez l'air d'une application de la théorie abstraite, relativement au mélange des choses hétérogènes.

Dans Deut. XXIV, 8, on lit : «Prends garde à la lèpre, afin de bien observer tout ce que vous enseignent les prêtres lévites. Vous aurez soin d'agir d'après les ordres que je leur ai donnés.» On rapproche cela des chap. XIII et XIV du Lévitique, où il y a des prescriptions très-détaillées sur la lèpre et sur la manière de la constater et d'éviter la contagion. Mais est-il donc bien nécessaire de regarder le verset unique du Deutéronome comme un renvoi à la loi complète du Lévitique ? Est-ce qu'il n'est pas bien plus probable que les mesures sanitaires relatives à cette cruelle plaie de l'Orient datent de bien plus loin que le Deutéronome, et qu'il existait à cet égard des règles et des usages tellement connus, qu'il suffisait d'en recommander l'observation ? Si le Deutéronome avait eu besoin de s'en rapporter au Lévitique pour des choses de ce genre, nous demanderions pourquoi les exemples de ces renvois ne sont pas plus fréquents. Mais nous comprenons qu'à un moment donné on ait jugé à propos de fixer les règles traditionnelles par une rédaction plus ou moins officielle, à l'usage de

ceux qui restaient chargés du soin d'y tenir la main, et de s'y conformer eux-mêmes. Nous ajouterons que le passage du Deutéronome cite à ce propos l'histoire de Miryam, qui est comprise dans les textes jéhovistes, lesquels, comme il sera dit ci-après, sont bien plus anciens.

Enfin il y a encore le catalogue des animaux purs et impurs (Lév. XI. Deut. XIV). Ici, nous avouons que de manière ou d'autre il faut admettre entre les deux textes un rapport de dépendance, non pas autant quant à la rédaction elle-même, qu'en ce qui concerne la nomenclature des animaux, notamment des oiseaux, dont la série assez longue est la même des deux côtés. S'il fallait décider pour la priorité du Lévitique, nous pourrions toujours regarder le passage du Deutéronome comme interpolé, ou bien avoir recours à l'hypothèse d'une source commune à tous les deux. Mais cette nécessité n'existe pas. Tout au contraire : le Lévitique nomme, lui seul et comme pour compléter la liste, un certain nombre de reptiles, etc., de ceux que personne ne songe à manger, si ce n'est dans la plus cruelle extrémité ; il permet les sauterelles, que le Deutéronome ne mentionne point et qui sont restées permises dès lors (Matth. III). Il accompagne même cette permission d'une définition scientifique assez intéressante. Il renchérit, par plusieurs prescriptions accessoires, sur les règles de pureté. Le Deutéronome, par contre, énumère les espèces de gibier mangeable, qui était sans doute plus abondant dans le pays avant la ruine de Jérusalem que du temps de la petite colonie de la restauration, et il met ses prescriptions en rapport avec la défense générale des coutumes païennes<sup>1</sup>.

Résumons-nous. Le Deutéronome met l'accent sur l'obéissance aux lois morales, sur la pureté du cœur, sur les vertus sociales. Le code sinaïtique parle aussi et bien plus souvent encore de la pureté, mais c'est une pureté toute conventionnelle et extérieure ; elle s'acquiert surtout par l'observation des formes et la dépense à faire pour les sacrifices. Les exigences de l'ascétisme deviennent de plus en plus onéreuses, le formalisme tue l'esprit, la tradition des écoles renchérit encore sur la lettre de la loi écrite, et l'on en vient finalement à ce pharisaïsme dont les allures nous sont devenues si familières par le portrait qu'en fait l'Évangile. C'est

<sup>1</sup> On trouvera plus bas, § XXVIII, une série d'autres parallèles entre le Lévitique et le Deutéronome, qui ne sauraient infirmer notre jugement.

l'histoire de toutes les religions qui deviennent la propriété d'une caste, et l'on a de la peine à comprendre comment la critique du Pentateuque a pu tant tarder à s'apercevoir que c'est sur ce terrain là qu'il faut étudier les diverses phases de la formation de cet ouvrage, si l'on veut arriver à un résultat certain<sup>1</sup>.

## XIX.

Nous croyons avoir démontré : 1° que le code mosaïque *trouvé* dans le temple, sous le règne du roi Iôs'iyah, était quelque chose de nouveau et d'inconnu aux contemporains ; 2° que ce n'était autre chose que la partie législative du livre que nous appelons le Deutéronome ; 3° que les lois contenues dans ce code, en tant qu'elles peuvent être comparées aux institutions analogues des autres livres du Pentateuque, se font reconnaître comme plus anciennes que celles-ci ; 4° qu'elles résument en quelque sorte, à l'égard de l'élément religieux, l'enseignement des prophètes et tendent à faire prévaloir, dans les relations de la vie civile, les principes de la morale et de la charité, tandis que la plupart des autres ont en vue le règlement du culte public et les intérêts de la caste sacerdotale.

Mais nous n'avons pas entendu dire que jamais auparavant il n'y a eu de lois écrites pour le peuple israélite, quoique la rédaction, en forme de code, des lois qui régissent une nation, ne soit pas une chose absolument nécessaire. Nous n'avons pas même prétendu affirmer que le Pentateuque ne renferme aucun élément législatif plus ancien que le Deutéronome. Nous avons seulement voulu établir que ce dernier livre doit servir de base aux recherches de la critique, parce que la date de sa publication peut être déterminée d'une manière assez exacte. Nous ferons maintenant un premier pas en avant, en examinant si nous pouvons découvrir quelque part des textes qui auraient pu être connus des auteurs

<sup>1</sup> Il est de mon devoir de relever ici ce fait que, si tout ce qui a été dit jusqu'ici dans cette introduction critique, ainsi que ce qui sera dit ultérieurement encore des éléments législatifs du Pentateuque, a été le résultat de mes propres études et l'objet de mon enseignement depuis près de cinquante ans, en revanche, ce qui va suivre relativement à l'élément historique, au triage des compositions littéraires qui nous ont conservé les traditions nationales et à leur âge respectif, ne m'appartient pas au même titre. Je reconnais volontiers qu'à cet égard je suis redevable, de tout ce qu'il y a de plus essentiel, à la sagacité des savants modernes que j'ai nommés plus haut.

du code deutéronomique et être mis à profit par eux. Mais nous admettons en même temps que, si de pareils textes devaient n'être entrevus nulle part dans le Pentateuque, cela ne prouverait pas encore qu'il n'en a point existé avant l'époque du roi Iôs'iyah. Ensuite, comme il se rencontre dans le livre communiqué par le prêtre Hîlqiyah de très-nombreuses allusions aux traditions mosaïques, nous aurons à examiner si les rédacteurs ont dû les puiser dans les récits compris dans le Pentateuque actuel. Nous allons nous occuper de ces deux questions, et d'abord de celle concernant la législation.

Le premier texte sur lequel se portera notre attention, c'est le *Décalogue*. Les deux passages, Deut. V et Ex. XX, offrent, à peu de chose près, la même rédaction des dix commandements. Il est impossible de supposer que c'est par pur hasard qu'ils présentent cette conformité presque absolue. Mais on a également de la peine à admettre qu'un même auteur les ait rédigés tous les deux en variant ses formules, ou que les deux rédacteurs aient osé changer arbitrairement le texte d'un document censé émané de la bouche même de Dieu, voire avoir été écrit de sa main et existant encore sur les pierres mêmes emportées du Sinaï. Il ne reste donc que l'hypothèse qu'aucun des deux rédacteurs n'aura eu sous les yeux les tables de pierre elles-mêmes, mais que le dernier venu aura connu le texte *écrit* par l'autre, et il s'agit de savoir s'il y a moyen de décider la question de la priorité. Or, les deux révisions, à part quelques légères différences d'orthographe qui ne tirent pas à conséquence, offrent trois variantes sur lesquelles on peut fonder un jugement à cet égard.

L'Exode dit : Souviens-toi du jour du repos ; le Deutéronome met à la place : Observe le jour du repos. C'est peut-être aller trop loin que de vouloir insister sur cette différence, et dire que le second terme trahit en quelque sorte une coutume déjà invétérée, tandis que le premier pourrait être l'équivalent d'un simple avis de ne pas manquer à ce devoir particulier. Mais cette distinction, en apparence si précaire, est aussitôt recommandée par les mots que le Deutéronome ajoute : « comme l'Éternel, ton Dieu, te l'a ordonné. » Il vise ainsi une loi plus ancienne, directement émanée de Dieu, et reproduite ou rappelée maintenant. La même formule est ajoutée par le Deutéronomiste au commandement d'honorer père et mère.

Une autre variante à laquelle on fait généralement peu attention

est celle-ci : L'Exode dit : « Ne convoite pas la maison de ton prochain ; ne convoite pas sa femme, son esclave, sa servante, son bétail, » etc. Le Deutéronome écrit : « Ne convoite pas la femme de ton prochain ; ne désire point sa maison, son champ, son esclave, sa servante, son bétail, » etc. Ceci ne nous semble pas être une interversion de pur hasard et faite sans arrière-pensée. Dans le premier texte, la femme, l'esclave, la servante, etc., sont énumérés comme formant ensemble la *maison* du prochain ; c'est une espèce d'analyse de cette notion plus générale, et un seul et même verbe est employé pour caractériser le péché. Dans le second texte, au contraire, la femme est mise d'abord à part, comme le bien sacré par excellence ; elle est même déclarée tel, en ce que la défense est formulée par un verbe différent de celui qui introduit les autres ; et la maison, dans ce texte, ne peut être autre chose que le lieu d'habitation, à côté duquel on place le champ dont il n'est pas question dans le premier cas. Nous tromperions-nous en pensant que ce changement, supposé intentionnel, milite en faveur de la priorité du texte de l'Exode, en ce que l'autre corrige en quelque sorte ce qui pouvait paraître déroger à la dignité de l'épouse légitime.

Mais voici une troisième variante, la plus remarquable de toutes, et quelquefois la seule qu'on relève. C'est la différence des raisons par lesquelles le commandement relatif au jour du repos est motivé dans l'un et l'autre texte. L'Exode fonde l'institution du sabbat sur l'histoire de la création telle qu'elle est racontée dans le premier chapitre de la Genèse. Le Deutéronome, au contraire, l'explique comme devant conserver le souvenir de la servitude d'Égypte. On admet assez généralement que cette différence doit assurer la priorité du texte de l'Exode, parce que le motif qu'il allègue est tiré de la page réputée la plus ancienne de la Loi. Mais alors nous demandons comment un auteur postérieur a pu se permettre de le supprimer pour le remplacer par un autre ? Or, nous avons déjà fait voir plus haut (p. 65), qu'aucun de nos textes du décalogue ne peut revendiquer le privilège d'une authenticité absolue, et nous ne pouvons nous refuser à l'idée que la forme primitive, mais perdue, de cet antique document, a été remaniée et amplifiée de différentes façons. Mais le texte de l'Exode surtout nous paraît avoir été dans ce cas, en ce que, dans le chapitre qui le contient, nous voyons apparaître tour à tour, et sans qu'on en puisse entrevoir la raison, les deux noms de Dieu :

Élohîm, v. 1, 19, 20, 21; Iaheweh, v. 2, 5, 7, 10, 11, 12, 22. Il y a donc ici une certaine confusion d'éléments d'origine diverse. Encore faut-il remarquer que la Genèse (chap. I) appelle le créateur Élohîm, tandis que le Décalogue l'appelle Iaheweh. Serait-il impossible qu'une main plus récente y ait intercalé la phrase en question, comme le Deutéronomiste, de son côté, en a intercalé une autre à la même place, et tous les deux dans l'intention de motiver une institution plus ancienne, dont l'origine se perdait dans la nuit des temps? Nous ne croyons donc pas que ce seul fait doive nous empêcher d'accorder la priorité au texte propre et simple de l'Exode, et de regarder celui-ci comme connu du deutéronomiste.

Notre attention se portera en second lieu sur le passage Ex. XXIV, 7, où il est parlé d'un livre (ou écrit) de l'*Alliance*, que Moïse aurait écrit et lu au peuple dès le début de son ministère, et après s'être rendu auprès de Dieu sur la montagne pour recevoir ses commandements. Car, est-il dit, le peuple, effrayé par les terribles phénomènes dont il avait été spectateur, n'avait pas voulu les entendre directement de la bouche même de Jéhova. Comme il est impossible de confondre ce livre de l'*Alliance* avec notre Pentateuque, on est forcément amené à le combiner avec la série des lois insérées dans les chapitres qui suivent immédiatement la promulgation du décalogue (chap. XXI, 1-XXIII, 19). On pourrait même y joindre les cinq derniers versets du chap. XX. Il y a là, en effet, un petit code, qui règle surtout les rapports sociaux et qui, par plusieurs traits caractéristiques, se fait reconnaître comme appartenant à une époque comparativement ancienne. Les prescriptions qu'il renferme sont généralement simples, naturelles, et telles que, même à un degré inférieur de civilisation, les hommes ne sauraient s'en passer s'ils veulent vivre en société. Hé bien, un bon nombre d'entre elles se retrouvent dans le Deutéronome, avec ou sans modification. Elles ne se suivent pas dans un ordre systématique, et il n'y a pas de raison pour que nous cherchions ici à corriger ce petit défaut.

Chap. XXI, 1 s. La loi concernant la libération des esclaves après six années de service, est reproduite, mais avec moins de détails d'application, Deut. XV, 12 ss.

Chap. XXI, 12 s. La distinction entre l'assassinat prémédité et l'homicide involontaire. Peine de mort dans le premier cas; lieu de refuge dans le second cas. Institution très-développée Deut. XIX.



Chap. XXI, 15, 17. Qui frappe ou qui maudit son père ou sa mère, est puni de mort. On peut comp. Deut. XXI, 18, où il est parlé de la procédure à suivre. Comp. aussi Deut. XXVII, 16.

Chap. XXI, 16. Peine de mort en cas de rapt accompli dans l'intention de vendre un homme comme esclave. Loi reproduite Deut. XXIV, 7.

Chap. XXI, 23. La loi du talion ; elle reparait Deut. XIX, 21.

Chap. XXII, 15. Règles à suivre en cas de séduction d'une fille ; elles sont remplacées dans le Deut. XXII, 23 par une loi sur le viol.

Chap. XXII, 19. Défense, sous peine de mort, de sacrifier à d'autres dieux ; et chap. XXIII, 13, de prononcer même leur nom, c'est-à-dire de jurer par eux. — Deut. VI, 13 ss. ; X, 20 ; XIII, 13 ss., etc.

Chap. XXII, 20 ss. ; XXIII, 9. Recommandation de ne pas faire de tort aux étrangers, aux veuves, aux orphelins. — Le Deutéronome va plus loin et les recommande à la charité des Israélites, chap. X, 19 ; XVI, 11 ; XXIV, 17 ss. ; XXVI, 11 ss., etc.

Chap. XXII, 24 s. Prêts sur gage et autres, usure. — Deut. XXIV, 6, 10, 17 s. ; comp. chap. XV, 1 ss.

Chap. XXIII, 4 s. Devoirs à exercer envers le bétail d'autrui. Deut. XXII, 1 ss.

Chap. XXIII, 6. Administration équitable de la justice, sans acception de personnes. — Deut. XVI, 19.

Chap. XXIII, 12. Le sabbat, et v. 1, le faux témoignage, se retrouvent dans le décalogue.

Chap. XXIII, 14 ss. Les trois fêtes et pèlerinages annuels. — Deut. XVI, 16.

Déjà dans cette série de passages parallèles, on rencontre plusieurs dispositions qui, dans les textes du Deutéronome, ont subi un changement, soit par quelque addition, soit par simplification. Mais nous avons encore à mentionner quelques autres détails qui assurent au livre de l'Alliance la priorité sur l'autre code. Ici nous signalerons avant tout le texte d'Ex. XX, 24, où, en parlant de la forme que doivent avoir les autels, le législateur suppose qu'on les érigera en tel lieu qu'on voudra, *partout* où Jéhova fera invoquer son nom<sup>1</sup>. Le Deutéronome, comme on sait, proscriit

<sup>1</sup> Les passages Ex. XXI, 6 ; XXII, 7, 8, impliquent également la pluralité des lieux où Dieu se met en communication avec les hommes, par l'intermédiaire des prêtres. Les passages chap. XXI, 14 ; XXIII, 19, ne sauraient être en contradiction avec les autres, autrement il faudrait admettre là des retouches du texte.

cette liberté et décrète l'unité du lieu saint et la centralisation du culte. Aussi, dans l'article relatif aux trois fêtes et pèlerinages, le Deutéronome (chap. XVI, 16) a-t-il soin d'ajouter au texte d'Ex. XXIII, 17 ces mots : à l'endroit que Jéhova aura choisi.

Il est encore fait mention d'une alliance de Jéhova avec Israël, fondée sur un pacte gravé sur des tables de pierre, et dont le texte présente une certaine analogie avec le Décalogue (Ex. XXXIV; comp. ci-dessus p. 67). Le préambule reproduit quelques phrases (v. 6, 7) comprises dans celui-ci, et de plus, il y a trois commandements sur dix que les deux textes ont en commun. Mais les autres se retrouvent aussi en partie dans le Deutéronome : la proscription des Cananéens, Deut. VII; les trois fêtes, Deut. XVI; la défense concernant le cheveau nouveau-né, Deut. XIV, 21; la défense du levain en certaines circonstances, Deut. XVI, 3; la redevance des premiers-nés, Deut. XV, 19, quoique dans ces deux derniers exemples l'identité ne soit pas complète. Comp. aussi chap. XXXIV, 18, 22, 25, 26 avec Ex. XXIII, 14-19.

Nous le répétons, ces trois textes, les deux décalogues et le livre de l'Alliance, nous paraissent avoir une affinité très-grande avec la législation du Deutéronome, tout en étant plus anciens que ce dernier. En fait de rites religieux, ils ne mentionnent que les formes les plus simples du culte. Ils sont même tellement sobres de détails, qu'il manque à peu près tout ce qui se rapporte aux sacrifices. Sur les prêtres et leurs privilèges, ils observent un silence plus que discret. Un passage (Ex. XXIV, 5) fait même offrir les sacrifices par des laïques. En revanche, ils sont riches en préceptes moraux, et les sanctionnent par l'idée d'une alliance du peuple élu avec le Dieu saint. Le petit code, dont nous n'avons donné qu'une analyse incomplète, a surtout en vue de sauvegarder les intérêts des individus contre la malveillance, l'égoïsme ou la négligence de leurs semblables. Tout cela, si ce n'est jusque dans les détails, du moins quant à l'esprit, se retrouve dans le Deutéronome, qui nous apparaît ainsi comme une rédaction plus développée, et en même temps plus oratoire, de principes posés bien plus anciennement déjà<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> On pourrait aussi citer un certain nombre de locutions communes au livre de l'Alliance et au Deutéronome. Nous laisserons aux hébraïsants le soin de comparer Ex. XXIII, 28 avec Deut. VII, 20; Ex. XXII, 28 avec Deut. XXII, 9; Ex. XXII, 17 avec Deut. XX, 16. La désignation de l'Égypte comme une maison d'esclaves, et la formule : prolonger ses jours, Ex. XX, 2, 12, ne se retrouvent que dans le Deutéronome.

## XX.

Nous avons signalé plus haut déjà un second point à examiner, à propos de la question de priorité du Deutéronome comparé aux autres textes du Pentateuque. Ce sont les allusions à l'histoire mosaïque qu'on y rencontre assez fréquemment. (Il y a même à dire que les motifs de l'obéissance exigée à l'égard des commandements de Dieu, sont généralement puisés dans cette histoire chap. VI, 20; VIII; IX, 7 s.; X, 19; XXIV, 18; XXVI, 5, etc.) Peut et doit-on les considérer comme dérivées exclusivement de la tradition orale et populaire, ou est-ce le cas de supposer que le rédacteur les aura empruntés à une source écrite? En d'autres termes, cet élément de son livre est-il de nature à infirmer la conclusion que nous avons dû tirer de la comparaison des lois? Si nous sommes obligés de reconnaître l'existence d'une composition littéraire antérieure au Deutéronome, laquelle aurait raconté l'histoire mosaïque, faudra-t-il en conclure, contrairement à ce que nous croyons avoir prouvé tout à l'heure, que la législation sinaïtique est également plus ancienne?

C'est ici le moment de revenir à un fait que nous avons signalé dès le début de notre étude, mais que nous nous sommes borné à constater et à démontrer, sans en tirer les conclusions auxquelles il devait nous conduire nécessairement. Nous avons prouvé que l'histoire sainte (patriarcale et mosaïque), ainsi que celle de la conquête, nous est parvenue dans une forme qui révèle la coopération de plusieurs auteurs primitifs, dont les écrits ont été successivement combinés, et finalement amalgamés par une dernière rédaction. Nous avons aussi fait connaître les termes techniques par lesquels les critiques modernes ont désigné les divers éléments de l'ouvrage entier. Il a été dit que ces termes, dans l'état actuel de la critique, ne sont guère acceptables. Cependant, par un long usage, ils sont devenus familiers, même à des lecteurs qui ne se sont pas occupés du problème dont nous cherchons ici la solution, et l'on peut toujours encore parler du jéhoviste et de l'élohiste, pourvu que l'emploi des divers noms de Dieu, qui ont autrefois fait adopter ces termes, ne soit pas regardé comme le critère unique et absolu de la répartition des textes actuels entre les diverses compositions originales.

De nos jours, la grande majorité des critiques est d'accord, si ce n'est sur l'antiquité relative de ces compositions, du moins, ce qui pour nous est ici la chose essentielle, sur le triage à faire des textes historiques, et la divergence des opinions ne porte plus guère que sur quelques versets isolés ou sur quelques petites péripécies qui n'offrent pas de prise au jugement. Le champ d'exploration à parcourir, en vue de la présente question, est donc bien défriché à l'heure qu'il est, et ne nous expose pas à des méprises compromettantes.

Revenons à notre Deutéronome et commençons par enregistrer les passages où l'auteur fait usage de souvenirs historiques à l'appui de son enseignement.

Il y a d'abord une série de faits généralement connus, dont toutes les rédactions ont dû parler et qui, par conséquent, ne décident rien quant à la question qui nous occupe. Ainsi le Deutéronomiste parle des vexations endurées par les Israélites en Égypte (chap. VI, 21, etc.), des miracles opérés devant Pharaon et dans le désert (*ib.*, et chap. VII, 19), de la destruction des Égyptiens dans la mer (chap. XI, 4), de la manne et de l'eau du rocher (chap. VIII, 3, 15), du séjour de Moïse sur la montagne et des tables de la loi (chap. V, 22; IX, 9 suiv.; X, 1, 10), etc.

Mais il y a aussi des faits nombreux, mentionnés dans le Deutéronome, qui se rapportent positivement à certains endroits particuliers du texte des autres livres, et qu'il est facile de retrouver. S'il devait être constaté que toutes les citations portent sur des éléments appartenant à une seule et même des compositions originales qu'on peut encore distinguer aujourd'hui, il serait prouvé en même temps que cette composition, et nulle autre, a été la source des informations historiques du rédacteur du code deutéronomique. Et il y aurait dès lors une forte présomption, non plus seulement en faveur de l'antiquité de cette source, mais encore contre celle de toute autre source dont l'existence peut encore être constatée, et dont l'origine devrait ainsi être placée à une époque postérieure à la rédaction de ce code.

Ici nous relèverons les allusions à l'histoire du veau d'or (chap. IX, 12 suiv.), qui reproduisent jusqu'aux phrases de l'Exode (chap. XXXII), à celle des serpents (chap. VIII, 15. Nomb. XXI), à la lèpre dont fut frappée Miryam (ch. XXIV, 9. Nomb. XII), aux châtiments infligés aux Israélites à Tabe'erah et à Qibrôt-Taawah (chap. IX, 22. Nomb. XI), au refus du peuple

d'aller de Qades' en Canaan (chap. IX, 23. Nomb. XIV), à l'injonction de détruire les 'Amaléqites (chap. XXV, 19. Ex. XVII, 14), à l'extension future du domaine israélite jusqu'à l'Euphrate (chap. XI, 24. Ex. XXIII, 31. Gen. XV, 18), etc.

On peut encore citer des passages parallèles, où c'est l'identité de certains termes particuliers qui déterminera le jugement à porter sur le rapport de dépendance entre les deux textes. Nous n'en choisirons que quelques-uns des plus caractéristiques. Tels sont, par exemple, Deut. XVI, 3 et Ex. XII, 11, la *hâte* du départ d'Égypte; Deut. VI, 8 et Ex. XIII, 16, les *signes* sur les mains et les *fronteaux* entre les yeux; puis la désignation usuelle et presque proverbiale de l'Égypte comme *maison d'esclaves*, Deut. V, 6; VI, 12; VII, 8; VIII, 14; XIII, 6, 11 et Ex. XIII, 3, 14; XX, 2; le *serment* par lequel Jéhova promet aux patriarches la possession de Canaan, Deut. VI, 10, 18, 23; VII, 13; VIII, 1; IX, 5; X, 11, etc., mentionné exclusivement dans les textes suivants: Gen. XXII, 16; XXIV, 7; XXVI, 3; L, 24. Nomb. XI, 12; XIV, 23; XXXII, 11.

Or, nous sommes en mesure d'affirmer, en anticipant sur ce qui va être établi dans le paragraphe suivant, que toutes ces citations, sans en excepter une seule, se rapportent à des textes jéhovistes. Nous entrevoyons donc dès à présent qu'à l'époque de la rédaction du Deutéronome, la composition élohiste (qu'on a été si longtemps accoutumé à considérer comme l'élément le plus ancien du Pentateuque) n'existait pas encore, ou qu'elle était inconnue au rédacteur de ce code. Mais cela revient au même, car il est impossible d'admettre qu'un ouvrage de cette importance, s'il avait réellement existé, ait pu échapper à l'attention d'un écrivain vivant tout à la fin de la période de la monarchie. Et si la critique parvient à prouver que la législation sinaïtique, dont l'origine beaucoup plus récente a déjà été démontrée, est elle-même une partie intégrante de ce document élohiste, l'histoire du Pentateuque, quant à ses phases principales, sera définitivement reconstituée.

Pour le moment, notre thèse actuelle, qui consiste à dire que la source du Deutéronome, en ce qui concerne les données historiques, a été la composition jéhoviste, peut encore être confirmée par une série d'autres preuves. Nous appellerons d'abord l'attention de nos lecteurs sur quelques faits qui sont racontés de deux manières différentes dans le livre des Nombres. Le jéhoviste dit

qu'après avoir été payé pour maudire les Israélites, Bile'am fut obligé par Jéhova de les bénir, et qu'après cela il se retira dans son pays (chap. XXII suiv.); l'élohiste ne parle pas de ses prédictions, mais le représente comme séducteur du peuple et le fait égorger sur l'ordre de Moïse (chap. XXXI, 8). Le Deutéronome (chap. XXIII, 4) ne connaît que la première de ces traditions. Voici un autre exemple plus instructif encore. Au chap. XVI des Nombres, il est parlé d'une révolte contre l'autorité de Moïse. Nous avons montré, ci-dessus page 58, que ce récit est composé de deux éléments hétérogènes, de l'histoire de Da'an et d'Abiram, et de celle de Qorah et de sa bande, enchevêtrées très-mal à propos l'une dans l'autre. Le Deutéronome ne connaît que la première qui est jéhoviste (chap. XI, 6); l'auteur a donc eu ce texte sous les yeux avant qu'il fût amalgamé avec le texte élohiste relatif à Qorah.

Il est vrai qu'on rencontre aussi dans le Deutéronome quelques détails qui ne se trouvent pas dans les textes jéhovistes tels qu'ils nous sont parvenus. Ainsi ce n'est que dans le Deutéronome (chap. VIII, 4) qu'il est dit que les habits des Israélites ne s'usèrent pas pendant les quarante années du séjour au désert, etc. L'Exode ne dit pas (chap. XXIV, 18) que Moïse, quand il monta la première fois à la montagne, ne mangea ni ne but rien pendant quarante jours (Deut. IX, 9). La colère de Dieu contre Aharôn, menacé même de mort (Deut. IX, 20), l'arche construite par Moïse pour y déposer les deux tables (chap. X, 1), sont également des faits non mentionnés ailleurs. Sera-t-il bien nécessaire de supposer au rédacteur l'usage d'une source aujourd'hui perdue? Car en tout cas l'élohiste ne dit rien de tout cela non plus. Ou bien dirons-nous qu'il possédait le texte jéhoviste plus complet que ne nous l'a conservé le compilateur? Ou bien a-t-il librement arrangé son récit, comme d'autres l'ont fait aussi, même longtemps après que l'ancienne littérature eut déjà reçu une consécration officielle? Ainsi nous voyons (chap. VIII, 2) qu'il représente le séjour prolongé des Israélites au désert comme un moyen d'épreuve de la part de Jéhova, tandis que le jéhoviste (Nomb. XIV, 28) en parle comme d'une punition. Chap. V, 5, il dit que les Israélites n'osèrent s'approcher de la montagne par pure crainte; le jéhoviste dit explicitement (Ex. XIX, 12) que cela leur avait été défendu sous peine de mort. De pareilles nuances dans le récit nécessitent-elles de nouvelles hypothèses relativement aux sources présumables des allusions historiques?

Nous profitons de cette occasion pour remplir une petite lacune que nous avons laissée subsister à dessein dans les §§ XIV et XV de notre introduction. Car alors nous n'interrogeons les témoins antérieurs au règne du roi Iôs'iyah que sur l'état de la législation, telle qu'elle a dû être de leur temps. Il convient maintenant de voir aussi si ces mêmes auteurs, dans ce qu'ils disent en passant de l'ancienne histoire, suivent également le texte jéhoviste ou s'ils paraissent en avoir eu un autre sous les yeux. Le nombre des passages à mettre ici à profit n'est pas bien considérable; et encore la moitié au moins ne nous apprend rien de précis sur ce que nous voulons savoir<sup>1</sup>. Ainsi il est souvent question de l'émigration d'Égypte (Amos III, 1. Os. XI, 1; XIII, 4. 1 Sam. XII, 6, etc.); de l'obstination de Pharaon (1 Sam. VI, 6); des plaies d'Égypte (1 Sam. IV, 8); du passage de la mer rouge (És. X, 24 suiv.; XI, 15); des quarante années passées au désert (Amos II, 10), etc. Mais d'autres citations ou allusions, en partie très-précises et positivement faites en vue de textes écrits, nous représentent encore les textes jéhovistes : la ruine de Sedom et de 'Amorah (Am. IV, 11. És. I, 9; III, 9. Soph. II, 9)<sup>2</sup>; le nom de Nimerôd, le roi mythique d'Ass'our (Mich. V, 5. Gen. X, 9); le mythe relatif à la naissance de Jacob (Os. XII, 4. Gen. XXV, 26); le service fait par ce patriarche pour gagner une femme (Os. XII, 13. Gen. XXVII); sa lutte avec Dieu (Os. XII, 5. Gen. XXXII); le beau-frère de Moïse appelé Hôbab (Juges IV, 11. Nomb. X, 29)<sup>3</sup>; le combat avec les 'Amaléqites (1 Sam. XV, 2. Ex. XVII, 11 suiv.); l'Égypte, maison d'esclaves (Mich. VI, 4); l'histoire de Bile'am (Mich. VI, 5. Jug. XI, 25); le refus des Édomites de laisser passer les Israélites sur leur territoire (Juges XI, 15. Nomb. XX, 14 suiv.); la victoire sur Sîhôn et les géants Émorites (Juges, *ib.* Am. II, 9. Nomb. XXI); l'adoration de Ba'al-Pe'or (Os. IX, 10. Nomb. XXV).

Ainsi dans cette sphère nous ne trouvons pas non plus de trace de la composition élohiste. Mais nous avons peut-être eu tort de nous servir dès à présent de ce terme et de l'autre correspondant. Car, à vrai dire, nous n'avons encore prouvé qu'une chose dans

<sup>1</sup> Nous ne reviendrons pas sur ceux qui ont été allégués, page 147.

<sup>2</sup> Osée (chap. XI, 8) nomme même les deux autres villes qu'on ne rencontre que dans Gen. XIV et Deut. XXIX, 22.

<sup>3</sup> Il y a cependant là une petite différence relativement à la nationalité de cet homme

ce paragraphe, c'est que les auteurs du huitième et du septième siècle, le Deutéronomiste compris, ont connu les antiques traditions nationales par quelque ouvrage qui les avait déjà réunies en faisceau, et qui de cette manière, en les mettant à la disposition des gens lettrés, les a fait servir ultérieurement, par l'entremise de ceux-ci, à l'instruction du peuple. La question est maintenant de savoir si nous avons encore cet ouvrage? S'il y a moyen de le découvrir dans la masse confuse de tout ce qui forme aujourd'hui le Pentateuque? Car nous savons déjà que ce n'était pas celui-ci dans sa forme actuelle, puisque les lois lévitiques ne s'y trouvaient pas. Mais cela pourrait en être une partie, comme le Deutéronome, si facilement séparable du reste, en est une aussi.

## XXI.

Nous disons que cet ouvrage existe en grande partie et que nous le retrouvons surtout dans la Genèse dont il forme l'élément principal, qu'il se reconnaît dans un certain nombre de chapitres de l'Exode, qu'il n'y en a pas de trace dans le Lévitique, qu'il reparaît dans une série d'endroits du livre des Nombres, bien rarement encore dans les additions au Deutéronome, enfin qu'il fait le fond du livre de Josué<sup>1</sup>.

Pour le distinguer des autres éléments du Pentateuque, nous nous sommes servi jusqu'ici, d'après un usage assez généralement reçu, du nom de Jéhoviste, dont l'origine a été expliquée dans le paragraphe relatif à l'histoire de la critique. Mais nous avons déjà eu l'occasion d'insinuer que ce nom n'est pas bien choisi, et que dans l'état actuel de la science il peut causer des malentendus. D'abord il est de fait, qu'à partir du sixième chapitre de l'Exode, soit depuis la mission donnée à Moïse, tous les auteurs qui ont concouru à la rédaction du Pentateuque se servent du nom de Jéhova, lequel, par conséquent, ne peut plus être un critère pour la séparation des compositions primitivement indépendantes l'une de l'autre.

<sup>1</sup> Nous n'entrons pas ici dans l'énumération des textes en détail, tant par les raisons qui vont être exposées, que parce que le triage, dans ce qu'il y a de plus sûr et de plus précis, se fera au § XXVIII. Pour le livre de Josué, voyez le § XXIV. Du reste, le commentaire s'occupera du triage en détail, autant que cela nous paraîtra nécessaire.



En second lieu, il a été également reconnu que le nom d'Élohîm n'a pas été employé exclusivement par l'auteur qu'on a appelé l'Élohiste, pour cette raison même, et dès le commencement de ces études analytiques. On a constaté qu'il a existé une ancienne histoire des débuts de la nation, également élohiste dans ce sens, mais positivement étrangère à la composition désignée d'abord par ce nom spécial et dont il sera parlé plus bas. Cet ouvrage (qualifié naguère encore de second Élohiste) se trouve aujourd'hui si intimement combiné et confondu avec celui du Jéhoviste, que dans beaucoup de cas il faudrait déchirer le texte actuel et le réduire en lambeaux, si l'on voulait séparer ce que le rédacteur (le Jéhoviste) a emprunté à cette source, largement exploitée par lui, et ce qu'il y a ajouté de son côté. A titre d'exemple, nous citerons l'histoire de Joseph (voir au § V). Mais ce n'est pas tout. Notre auteur a également inséré dans le corps de son ouvrage des pièces détachées, tant en prose qu'en poésie, qui ne sont pas à considérer comme ayant appartenu à cette autre composition que nous venons de signaler. La sienne contient donc des éléments divers, qui se laissent assez bien distinguer, ou du moins entrevoir, parce que la combinaison qui en a été faite par le rédacteur, n'a pas réussi à en effacer soit les traits caractéristiques, soit même les divergences.

Une troisième raison pour laquelle nous ne croyons pas que cette désignation par le nom du Jéhoviste doive encore être employée à l'avenir, c'est qu'elle rappelle des conceptions aujourd'hui abandonnées. Elle a trop longtemps servi à l'hypothèse du supplément dont le Jéhoviste aurait enrichi la prétendue composition primitive de l'Élohiste. Et depuis que cette hypothèse a été mise de côté, on s'est encore divisé sur une autre tout récemment proposée. C'est que, au lieu d'attribuer au Jéhoviste une rédaction directement basée sur l'ancienne composition dont il vient d'être parlé, on a admis deux ouvrages, l'un jéhoviste, l'autre élohiste (ce dernier, comme il a été dit, différent du grand Élohiste proprement dit), et ensuite seulement un travail d'assemblage fait par un troisième écrivain. Sans vouloir douter de la possibilité d'arriver à des découvertes plus précises encore relativement à la distinction à faire dans la masse des éléments de la tradition, et tout en admettant la probabilité de l'hypothèse en question, nous ne suivrons pas ici nos savants contemporains sur ce terrain encore hérissé de difficultés, où ils se plaisent à exercer leur

sagacité. Comme il nous importe, avant tout, de mettre nos lecteurs au courant de ce qui nous paraît dès à présent établi d'une manière solide, nous tâcherons de simplifier les questions autant que cela se comporte avec la sûreté de la démonstration. Nous chercherons donc à savoir ce que nous donne le rédacteur de l'ouvrage dont nous avons retrouvé les traces dans les auteurs du huitième et du septième siècle, et dans le Deutéronome, et nous nous abstiendrons de lui demander où il a pris ses matériaux. Nous réserverons au commentaire le soin de faire voir dans l'occasion que ces matériaux sont de provenance diverse. Il suffit ici de dire que le dernier rédacteur a arrangé les textes de manière à en faire, tant bien que mal, une histoire unique et continue. Ce dernier travail a eu pour effet naturel, que les compositions parallèles, primitivement indépendantes l'une de l'autre, ne nous sont pas parvenues dans leur intégrité. Car il est bien vrai que les contradictions mêmes, qui s'y font remarquer, comme nous l'avons vu par un grand nombre d'exemples, n'ont pas empêché le compilateur de les combiner ; mais il est plus que probable que là où elles s'accordaient, ou encore là où l'une était plus complète que l'autre, le rédacteur n'a pas jugé nécessaire de conserver les deux textes. Il en résulte que nous découvrons aujourd'hui de côté et d'autre certaines lacunes ou incohérences.

La tâche de séparer les éléments du texte ainsi combiné, et de les répartir entre les divers auteurs, tâche dont on croyait autrefois venir à bout en distinguant les noms de Dieu, serait au-dessus des moyens de la science, aujourd'hui que ce critère a perdu une grande partie de sa valeur, si l'on n'en avait trouvé deux autres qui conduisent beaucoup plus sûrement au but. L'un est fourni par l'histoire elle-même. Nous avons fait voir, dès le début de notre étude, que les récits parallèles ne sont pas toujours d'accord entre eux, et ces divergences reparaissent dans beaucoup de cas, à quelques pages ou même à quelques lignes de distance, de manière que chacune des deux formes d'un récit se reproduit dans la suite respective de la narration. Pour rétablir la forme primitive d'un chacun, ou pour élaguer ce qui leur était primitivement étranger, on n'a donc qu'à joindre ensemble les parties qui représentent la même conception. A titre d'exemples, nous rappelons à nos lecteurs ce que nous avons dit de l'histoire de Joseph, des plaies d'Égypte, des explorateurs envoyés au pays de Canaan, et d'autres faits du même genre (p. 52 suiv.). Le commentaire en signalera encore un grand nombre.

Un second critère, c'est le style propre de chaque auteur dont le travail est entré dans la composition de notre Pentateuque actuel. En portant l'attention sur cet élément, on eut bientôt découvert que chaque rédacteur avait comme qui dirait son vocabulaire particulier, et que les mêmes notions étaient exprimées par des mots différents chez l'un et chez l'autre, et cela non point au hasard, et d'après ce qu'on pourrait appeler le caprice de la plume, mais régulièrement. Chacun a eu ses expressions préférées pour les choses même les plus ordinaires et les plus fréquemment mentionnées, ses phrases de prédilection, ses idiotismes, enfin. Une fois sur la voie de cette découverte, et en la confrontant avec l'autre indiquée tout à l'heure, on arriva bientôt à distinguer les différents textes avec une facilité étonnante. Ainsi, de nos jours, il y a presque entente générale entre les critiques sur la distinction des textes ; l'incertitude ou le désaccord ne porte plus que sur un petit nombre de morceaux qui ne se prêtent pas à l'application de ces deux principes, par exemple sur quelques généalogies de peu d'importance. Nous nous abstenons d'entrer ici dans les détails. Notre ouvrage n'est pas destiné aux érudits et aux hébraïsants, qui sauront trouver ailleurs ce qui tient à ce sujet. Nous y avons touché plusieurs fois dans cette introduction quand l'occasion s'en présentait ; le commentaire y reviendra aussi de côté et d'autre et donnera à nos lecteurs une idée des fruits qu'on peut tirer de pareils indices. En traduisant les textes, nous avons cherché à reproduire les différences en question, partout où la langue française nous en fournissait les moyens. Mais ici nous pouvons renoncer à faire valoir cet argument de la critique, après tous les autres que nous avons eus à notre disposition.

En laissant maintenant de côté toutes les parcelles qui sont dues à la main du dernier rédacteur, ou qui autrement paraissent être étrangères aux trois compositions principales, savoir au Deutéronome (§ XVII suiv.), au code sacerdotal (§ XXVIII) et à celle dont nous nous occupons en ce moment, nous constatons, quant à cette dernière, ce qui suit :

C'était un ouvrage essentiellement historique, et non un recueil de lois. Il commençait au premier âge de l'humanité, en rapportant un certain nombre de mythes qui très-probablement n'ont pas pris naissance au sein du peuple israélite et sur le sol de la Palestine. Mais son but principal était de raconter l'histoire du

peuple de Dieu, depuis les premières révélations et promesses faites aux patriarches, jusqu'à l'entière réalisation de celles-ci par la prise de possession du pays de Canaan<sup>1</sup>. Nous disons une histoire ; mais nous n'entendons point par là une relation basée sur des documents et n'offrant ainsi que des faits dûment constatés et non sujets à caution. Déjà les incohérences et les contradictions, que nous avons signalées en si grand nombre, prouveraient que telle n'est pas la nature de cet ouvrage. Il y a plutôt à dire que la presque totalité de ses récits portent le cachet de la légende et même du mythe. C'est qu'il nous donne la substance des traditions populaires, déjà bien poétiques par elles-mêmes, et qui, loin d'avoir perdu en route ce charme de leur conception première, n'ont pu que gagner encore, à cet égard, sous la plume d'un rédacteur dont le talent, non moins que la sympathique intelligence, a su le leur assurer pour toujours. On n'a pu mieux caractériser cette composition qu'en l'appelant l'épopée nationale d'Israël. Si la poésie n'y est pas dans la forme, elle y est à peu près partout dans le fond même. Tout y est idéalisé, les personnes et les faits, les hommes et les choses. Les patriarches et Moïse, ces grandes figures qui dominent l'histoire et qui la résument, sont dans un continuel et intime rapport avec Dieu, et la distance qui sépare le mortel du créateur semblé ne pas exister pour eux. Le peuple lui-même, tout peu méritant qu'il est (et c'est là presque le seul trait qui relie la légende à la réalité), se trouve toujours en contact avec son maître céleste, et sous sa direction vigilante et protectrice. Ses périls les plus menaçants tournent à sa gloire, ses victoires sont étonnantes, ses conquêtes définitives et non contestées.

Et si l'élément historique trahit incessamment cette foi naïve à des rapports entre le ciel et la terre, que la réalité de la vie

<sup>1</sup> On a émis l'idée que cette histoire s'est continuée encore au delà de ce terme ; on a cru reconnaître des traces de la plume de l'auteur dans les autres livres historiques de l'Ancien Testament que les docteurs juifs ont appelés les premiers prophètes. Si cette hypothèse doit seulement signifier que toute l'histoire des Israélites, jusqu'à la fin de la monarchie, telle qu'elle est exposée dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, est empreinte (mais à des degrés passablement différents) de l'esprit qui a dicté l'ouvrage du Jéhoviste, nous ne voulons pas la repousser absolument (Hist. des Isr., p. 89). Mais nous maintenons que ces livres datent d'une époque bien plus récente que celui dont nous parlons ici, et que la main du dernier rédacteur, qui a dû leur donner la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, n'a pas trop pesé sur leurs textes.

actuelle ne connaît plus, les conceptions religieuses, qui sont au fond de ces récits, accusent également des croyances non moins naïves et touchantes par leur simplicité même. Ce n'est pas à dire qu'elles étaient incultes et grossières. Au contraire, si l'on ne tient pas compte des innombrables anthropomorphismes que le rédacteur semble plutôt affectionner qu'éviter, l'histoire est imprégnée d'un esprit profondément religieux. Le culte du seul vrai Dieu, déjà connu des premiers hommes et pratiqué par eux, est la préoccupation constante des patriarches et du prophète législateur, et si celui-ci proscriit plus directement et énergiquement les autres cultes, ceux-là du moins tiennent à éviter, jusque dans leurs relations de famille, tout ce qui les exposerait à y participer. Ils sont pour Israël les modèles de l'obéissance due à Jéhova et reçoivent en échange les bénédictions réversibles sur ceux qui marcheront sur leurs traces. *L'ouvrage du Jéhoviste est l'histoire sainte du peuple israélite.*

De nos jours, pour éviter le nom désormais incommode que nous venons de reproduire, on a décerné à cet écrivain, ou plutôt aux deux écrivains, dont les textes sont ici mêlés l'un à l'autre, les noms de l'auteur théocrate et de l'auteur prophète. La distinction est tant soit peu subtile, et ne se justifie qu'autant qu'on leur oppose l'auteur du code sacerdotal. Car de fait, dans cette histoire sainte, il n'y a pas de trace de cet esprit hiérarchique, ni de ce ritualisme qui caractérise ce code, et, pour le répéter en passant (§ XVIII), ce n'est pas là le dernier des motifs pour lesquels nous revendiquons pour elle la priorité. Mais après tout, l'auteur du Deutéronome appartient plus certainement encore à l'ordre des prophètes que le Jéhoviste, et l'esprit de la théocratie n'est certes pas étranger même à la loi rituelle.

Nous disions l'histoire sainte, et nous parlions d'un ouvrage essentiellement historique. Mais nous avons fait voir qu'à l'époque où il fut rédigé, il existait déjà un petit recueil de lois, connu sous le nom du livre de l'alliance. Si tout ne nous trompe, notre auteur a incorporé ce petit code à son propre travail, comme celui-ci, à son tour, a été combiné avec le Deutéronome.

Il nous reste à voir si nous pouvons découvrir le lieu et l'époque où cet ouvrage a été composé, quant à sa substance authentique, et abstraction faite des remaniements qu'il peut avoir subis dans la suite. Comme il ne saurait plus être question du siècle de Moïse ou de Josué, songera-t-on du moins à Jérusalem ?

saalem? C'est bien à cette ville que sont dus les deux codes promulgués par le roi Iô's'iyah et le gouverneur Néhémie. Et l'on n'est que trop enclin, dans certaines régions, à faire hommage à la ville sainte de tout ce qu'il y a de grand et de beau dans la littérature hébraïque. Ici ce serait une erreur. De nombreux indices, dans toutes les parties de l'ouvrage, dirigent nos regards ailleurs. L'auteur a été Éphraïmite, nous voulons dire citoyen du royaume dit d'Israël ou des dix tribus. Celui des patriarches dont l'histoire est racontée avec le plus de sympathie et de détails, c'est sans contredit Joseph. Il est le vrai héros de la nation au moment où elle commence à se former : il est le supérieur de tous ses frères qui s'inclinent devant lui, et parmi lesquels Juda surtout joue un rôle très-équivoque, et est même l'objet d'un sanglant outrage (p. 101). Surtout il faut remarquer que Joseph n'est pas seulement glorifié en vue de sa haute dignité ; il l'est bien davantage par sa générosité admirable ; il est le seul, sans en excepter Abraham, sur le caractère duquel il ne reste pas la moindre tache. Dans le poème qu'on appelle la bénédiction de Moïse, et qui nous servira tout à l'heure à fixer la date de l'ouvrage entier dont il a dû faire partie (Deut. XXXIII), il est prodigué à Joseph (à la tribu) un éloge d'autant plus significatif que son rival Juda y occupe une place plus que modeste. Il est le prince de ses frères, il lui est attribué des cornes de buffle avec lesquelles il terrasse les peuples, tandis que sur le compte de Juda il est dit, comme dans un mouvement de pitié : « Écoute sa voix, ramène-le vers son peuple, que sa main combatte pour lui et sois son aide contre ses ennemis ! » Il est impossible de ne pas voir que ces textes visent un état des choses où le royaume éphraïmite était à l'apogée de sa puissance, et où Juda, à deux doigts de sa ruine, dut implorer la clémence de son vainqueur (2 Rois XIV)<sup>1</sup>. Ajoutez à cela que le patriarche Jacob donne sa bénédiction au cadet des fils de Joseph, à Éphraïm (Gen. XLVIII, 14), ce qui revient encore à dire que la tribu de ce nom était à la tête de la nation lorsque cette légende fut mise par écrit, laquelle, en tout cas, a pris naissance dans ce milieu.

Ensuite il est à remarquer que l'auteur nomme avec complai-

<sup>1</sup> Le poème qu'on lit au chap. XLIX de la Genèse et qui fait allusion à la royauté de David, est plus ancien, et peut avoir été inséré dans l'ouvrage jéhoviste, sans que cela tire à conséquence pour la question que nous étudions en ce moment.

sance un certain nombre de lieux saints situés sur le territoire du royaume des dix tribus : Sichem (Gen. XII, 7; XXXIII, 20. Jos. XXIV, 1), Bêt-El (Gen. XXVIII, 18; XXXV, 7), Maḥanaïm (Gen. XXXII, 2), Pniel (1. c., 30), Êbal (Jos. VIII, 30). Jacob, le vrai aïeul du peuple, son fondateur par excellence (car c'est de lui que la nation prétendait tirer son nom sacré), a son quartier général, sa propriété et son tombeau à Sichem, et en général il a laissé les traces de son passage dans cette partie du pays.

Nous sommes ainsi conduit et autorisé à dire en même temps, que cet ouvrage a été composé avant la ruine, voire avant la décadence du royaume éphraïmite, laquelle a commencé à l'extinction de la dynastie des Nimes'ides (vers 784 av. J.-C.). Mais il est fort probable qu'il faut remonter plus haut et jusque vers le milieu du neuvième siècle. Les prophètes Amos et Osée, qui vivaient au commencement du huitième, l'ont connu (§ XX). L'auteur, ou, si l'on veut, un poète qu'il cite, mentionne les victoires de Saül sur les 'Amaléqites et celles de David sur les Moabites et les Édomites (Nombr. XXIV, 7, 17 s. 1 Sam. XV, 2. 2 Sam. VIII, 2, 13), à moins qu'on n'aime mieux songer aux guerres de Iarobé'am II. En tout cas, il parle aussi d'un fait qui eut lieu du temps du roi Aḥab (vers 900; Jos. VI, 26; comp. 1 Rois XVI, 34), et de la révolte des Édomites qui secouèrent le joug de Juda (vers 890; Gen. XXVII, 40; comp. 2 Rois VIII, 20). Nulle part nous ne trouvons de trace positive d'une époque plus récente <sup>1</sup>.

## XXII.

Jusqu'ici nous avons interrogé le Deutéronome lui-même pour nous renseigner sur les sources écrites où ses rédacteurs peuvent avoir puisé, soit les traditions historiques auxquelles ils font allusion, soit les lois qu'ils se bornent à reproduire. Nous croyons avoir constaté que, quant à ce dernier élément, les trois livres du milieu du Pentateuque, Exode, Lévitique et Nombres, ne contiennent qu'un petit nombre de textes qu'on peut mettre en rapport avec le code promulgué par le roi Iôs'iyah, et qu'on peut considérer comme positivement antérieurs à celui-ci. S'il a existé d'autres lois écrites, publiées sous les règnes précédents, que les auteurs du Deutéronome auraient pu utiliser, celles-ci du moins

<sup>1</sup> Sur Nombr. XXIV, 22 suiv., voyez le commentaire.

ne sont pas comprises dans les autres parties du grand ouvrage définitif que nous avons sous les yeux, et nous n'avons aucun moyen de vérifier, soit le fait en lui-même, soit le degré de dépendance de la législation deutéronomique relativement à ces autres codes simplement supposés. Pour ce qui est de l'élément historique, nous croyons avoir administré la preuve que les allusions assez nombreuses, surtout à la tradition mosaïque, que nous avons relevées dans le Deutéronome, en tant qu'il est probable qu'elles sont à ramener à une source écrite, s'adaptent parfaitement et exclusivement aux textes jéhovistes des autres livres, dont nous avons pu fixer l'époque d'une manière approximative.

Nous allons maintenant continuer l'histoire du Pentateuque dans la période qui a suivi la promulgation du code deutéronomique.

Ici nous rencontrons d'abord un auteur dont le témoignage est de la plus haute importance pour la critique. C'est *Jérémie*, le premier des trois grands prophètes contemporains de la catastrophe qui a mis fin à la monarchie des Isaïdes, et antérieurs à la restauration de Jérusalem et à la naissance du nouveau judaïsme. Il exerçait son ministère depuis un petit nombre d'années, lorsque le livre de la loi fut produit et publié (Jér. I, 2, comp. avec 2 Rois XXII, 3). Cela a fait penser à beaucoup de savants qu'il pourrait bien avoir eu lui-même la main à l'œuvre dans cette entreprise. On a fait valoir différents arguments en faveur de cette hypothèse. Entre autres, on a cru pouvoir identifier le prêtre Hîlqiyah, dont le livre des Rois parle à cette occasion, avec le père du prophète qui portait le même nom. Mais aucun de ces arguments n'est décisif, et comme Jérémie ne parle nulle part de la découverte du code, comme d'un événement remarquable dont il aurait eu connaissance de manière ou d'autre, il sera plus sûr de laisser cette question intacte. Indépendamment d'elle, nous trouvons dans ses mémoires de nombreux passages que nous pourrions mettre à profit dans la poursuite de notre tâche actuelle. Il serait même possible, malgré la date consignée dans le titre de son livre, que les discours qu'il contient appartinssent tous à une époque postérieure à la promulgation du code. En tout cas ils prouvent que celle-ci, et les mesures sévères et despotiques prises par le prince pour assurer la stricte exécution des nouvelles lois, n'ont pas produit l'effet désiré. Les plaintes



du prophète, au sujet de l'état des choses pendant les trente ans qui suivirent, ne sont pas moins amères, ses menaces ne sont pas moins terribles et énergiques que celles de ses devanciers.

Nous avons déjà dit ailleurs (Prophètes, I, 425), que Jérémie est le plus ancien prophète à nous connu, qui s'en rapporte à une loi écrite. Les allusions à une telle loi sont assez fréquentes chez lui. Nous n'avons pas besoin de relever ici des phrases d'une portée générale (par ex. chap. IX, 12; XXVI, 4; XLIV, 10, etc.), où Dieu parle de la *torah* qu'il avait proposée au peuple, parce que, à la rigueur, cela pourrait s'entendre des instructions données par les prophètes au nom de Jéhova. L'allusion cependant est déjà plus précise quand l'auteur accumule les termes de règles, de lois, de commandements (chap. XXXII, 11; XLIV, 10, 23), en se servant de mots qui se trouvent surtout ainsi combinés dans le Deutéronome (chap. IV, 45; VI, 17, 20, etc.). Mais voici un texte plus significatif (chap. XI, 1 suiv.) : « Écoutez les paroles de ce pacte, et toi, expose-les<sup>1</sup> aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem, et dis-leur : Voici ce que dit l'Éternel : Maudit soit l'homme qui n'écouterà pas les paroles de ce pacte que j'ai imposé à vos pères lorsque je les ai fait sortir d'Égypte.... Et l'Éternel me dit : Proclame (ou plutôt : lis) toutes ces paroles dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, en disant : Écoutez les paroles de ce pacte et pratiquez-les ! » etc. Il n'est guère possible de se refuser à l'idée qu'il ne s'agit pas ici d'un simple sermon du prophète, mais d'un texte écrit qu'il doit publier et commenter. Dans aucun prophète antérieur nous ne trouvons une phrase pareille. De plus, ce terme de paroles du pacte (de l'alliance) nous rappelle l'expression employée 2 Rois XXIII, 3, et la malédiction dont Israël est menacé en cas de désobéissance est écrite tout au long Deut. XXVIII, 15 suiv.

En fait de citations directes, nous devons signaler surtout celle de la loi du divorce (Deut. XXIV, 1 suiv.; comp. Jér. III, 1, 8) et celle de l'émancipation des esclaves après six ans de servage (Deut. XV, 12 suiv.; comp. Jér. XXXIV, 8 suiv.). Le prophète rappelle la loi du sabbat (Jér. XVII, 21 suiv.), mais il la sanctionne par des menaces générales contre Jérusalem, et quant à la peine de mort édictée dans le code sinaïtique contre le transgresseur, il la mentionne tout aussi peu que le Deutéronome. Il parle très-

<sup>1</sup> Voyez le commentaire sur Jérémie, p. 465.

souvent des prêtres, tantôt en leur opposant le peuple, pour exprimer l'idée de la totalité (chap. XIX, 1; XXVII, 16; XXVIII, 1, 5; XXIX, 25, etc.), tantôt en leur associant les prophètes (chap. II, 8; IV, 9; VIII, 1; XIII, 13; XXVI, 7, 8, 11, 16; XXIX, 1, etc.). Jamais il ne nomme les Lévites comme une classe particulière; le nom même de ces derniers ne se rencontre que très-rarement dans la phrase deutéronomique: les prêtres lévitiques ou les Lévites prêtres (chap. XXXIII, 18, 21). La règle concernant la prophétie (chap. XXVIII, 9) est directement empruntée à Deut. XVIII, 21. La centralisation du culte est de droit, sans qu'il soit question de la revendiquer (chap. XVII, 26).

Jérémie fait du culte rituel tout aussi peu de cas que ses prédécesseurs (chap. IX, 23; VI, 20; XIV, 12, etc.). Le culte du cœur seul a de la valeur aux yeux de Dieu (chap. III, 16; IV, 4; VII, 6; XXXI, 33, etc.), ce qui n'implique pas que l'autre soit abrogé. Seulement il ne faut pas perdre de vue que le Deutéronome ne connaît guère que les sacrifices volontaires, spontanément offerts par les individus, comme manifestation de leurs sentiments religieux personnels. Aussi insisterons-nous surtout sur le texte capital et décisif du chap. VII, 21 suiv., où Dieu dit: «Je n'ai point parlé à vos pères, ni ne leur ai donné des ordres, lorsque je les fis sortir du pays d'Égypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices. Mais voici ce que je leur ai ordonné: Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple» (Deut. XXVI, 17 suiv.). Comment donc! Jérémie aurait osé prononcer ces paroles devant les prêtres qui, pour lui donner le plus éclatant démenti, n'auraient eu qu'à lui mettre sous les yeux le grand code lévitique, s'il avait existé dès lors? Et avec cela il était prêtre lui-même et devait bien savoir si les rites qui se pratiquaient à Jérusalem, et auxquels il prenait part, étaient une affaire de vieille coutume ou s'ils se réglaient sur une loi écrite.

Le style du Deutéronome, dans la partie que nous nommerions volontiers homilétique, a si bien déteint sur celui de Jérémie, qu'on a même voulu intervertir le rapport, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Une masse de locutions particulières sont communes à ces deux auteurs. Citons à titre d'exemple les suivantes: la menace Jér. V, 15 suiv. se retrouve presque textuellement Deut. XXVIII, 49 suiv.; la phrase: afin que vous soyez heureux (litt.: qu'il vous arrive du bien), chap. VII, 23; XXXVIII, 20; XL, 9; XLII, 6; comp. avec Deut. V, 16, 26;

VI, 3, 18; XII, 25, 28; XXII, 7; l'adoration des idoles sous tout arbre touffu, chap. II, 20; III, 6, etc., et Deut. XII, 2; la menace relative aux bêtes sauvages, chap. VII, 33. Deut. XXVIII, 26<sup>1</sup>; la tournure : je n'ai point commandé, pour dire : j'ai défendu, Deut. XVII, 3; XVIII, 20. Jér. VII, 31; XXIV, 23; XXXII, 35, etc. Il y en a beaucoup d'autres de ce genre qui, à nos yeux, peuvent servir aux mêmes fins, mais que nous renonçons à faire valoir, parce qu'ils se rencontrent aussi dans le code sinaïtique. Telles sont les phrases : un pays ruisselant de miel et de lait, Jér. XI, 5, et souvent dans le Deutéronome; une main puissante et un bras étendu, Jér. XXXII, 21. Deut. V, 15; XXVI, 8; je veux être votre dieu et vous serez mon peuple, Jér. XI, 4; XXIV, 7; XXX, 23, etc. Deut. XXVI, 17, etc.

Enfin, quant aux allusions historiques, qui sont du reste assez rares chez ce prophète, elles ne nous reportent pas au delà des textes jéhovistes. Il est question du serment fait aux patriarches, chap. XI, 5; XXXII, 22; de la ruine de Sodome, chap. XLIX, 18; des miracles d'Égypte, chap. XXXII, 20; de l'intercession de Moïse, chap. XV, 1, allusion à Ex. XXXII, 11 ou Nomb. XIV, 13. Ici cependant nous pouvons faire valoir un argument négatif qui nous semble plus puissant que ces quelques parallèles. Jérémie ne sait rien du tabernacle mosaïque, tout aussi peu que le Jéhoviste et le Deutéronomiste. La fable convenue veut que ce tabernacle ait été établi successivement, d'abord à S'iloh, puis à G'ibe'on, d'où on le fait disparaître, comme par enchantement, parce qu'on ne sait pas ce qu'il est devenu. Or, notre prophète, en prédisant la ruine du temple de Jérusalem, dit : Il en sera de cette *maison*, comme il en a été de *celle* de S'iloh (chap. XXVI, 9); et ailleurs : Allez donc à S'iloh, et voyez ce que j'ai fait de mon sanctuaire (chap. VII, 12 suiv.)! (Comp. ci-dessus page 141).

<sup>1</sup> Pour des mots rares qui ne se trouvent que dans les mêmes deux livres, les lecteurs qui peuvent comparer l'original mettront en regard Deut. XXVIII, 25. Jér. XV, 4; XXIV, 9; XXIX, 18; XXXIV, 17. — Jér. XXIV, 9 et Deut. XXVIII, 37.

## XXIII.

Avec le témoignage de Jérémie, la critique est arrivée à un résultat désormais élevé au dessus de toute contestation. En fait de lois écrites, promulguées au nom de Dieu, ce prophète a connu le Deutéronome et rien que le Deutéronome, et les quelques allusions qu'il fait aux traditions patriarcales et mosaïques peuvent toutes se rapporter aux textes jéhovistes.

Mais avant de passer outre, nous devons rappeler à nos lecteurs qu'en parlant du Deutéronome nous n'avons eu en vue que le code proprement dit, qui commence avec le cinquième chapitre et qui se termine clairement avec le vingt-huitième<sup>1</sup>. Ce qui précède le chap. V, et ce qui suit le chap. XXVIII, n'a pas encore été l'objet de notre examen, et il convient de l'y soumettre également. De plus, nous avons déjà laissé entrevoir que le code lui-même a subi des retouches, dont quelques-unes au moins doivent nous occuper un instant comme étant assez faciles à constater. Les savants n'ont pas encore pu tomber d'accord sur la nature et l'origine de ces différents morceaux additionnels. Les uns y ont vu l'œuvre du rédacteur même de la portion principale ; les autres ont estimé qu'on doit y reconnaître un travail, ou des travaux plus récents. Pour plus de sûreté, nous traiterons ces diverses parties séparément.

Il y a d'abord une espèce d'introduction (chap. I - IV, 40), c'est-à-dire un discours mis dans la bouche de Moïse, qui résume l'histoire du désert, depuis le départ du Horeb jusqu'à la conquête du pays trans-jordanien, et qui y rattache des exhortations générales à l'obéissance envers les lois de Jéhova. Comme ce discours se termine par la phrase : Observez ses lois et ses commandements que je vous prescris aujourd'hui, etc., il est clair que par ces mots le rédacteur veut désigner le code qui va suivre. Ces quatre chapitres sont donc une espèce de préface historique, et ils sont évidemment destinés à rattacher le code et sa prétendue promulgation par Moïse, à l'histoire mosaïque elle-même connue d'ailleurs. A ce propos, il convient de rappeler que la relation jéhoviste a conduit Moïse et les Israélites jusque dans le pays des Moabites

<sup>1</sup> Il faut remarquer que, dans les Bibles modernes, la fin du texte hébreu est marquée très-maladroitement comme le premier verset du vingt-neuvième chapitre.

(Nombr. XXV, 1. Deut. I, 5), où, d'après la conception de l'auteur du Deutéronome, qui ne sait rien de la législation sinaïtique, le prophète aurait fait part au peuple officiellement de ce que Jéhova lui avait autrefois commandé (chap. V). Les trois versets (chap. IV, 41-43) qui séparent cette introduction du code annoncé, ne sauraient en aucune façon contredire cette manière de voir. Ils contiennent une notice relative aux villes de refuge, et se trouvent à cette place par suite d'une interpolation dont il est bien difficile de se rendre compte. On pourrait les rattacher à la notice élohiste de Nombr. XXXV, 9-34, dont ils formeraient le complément; mais ce serait le seul fragment de cette provenance dans cette partie du Pentateuque. Aussi les critiques contemporains aiment-ils mieux y voir un fragment jéhoviste, sans que pour cela leur présence soit mieux expliquée. L'interpolation, déjà évidente par elle-même, le serait bien davantage, si nous devions voir dans le v. 44 la fin du préambule, et ne commencer le titre du code<sup>1</sup> qu'avec le v. 45.

Il s'agit maintenant d'examiner les données historiques contenues dans ces quatre chapitres, pour voir quelle relation le rédacteur peut avoir eue sous les yeux en faisant son résumé. D'abord la montagne, où Moïse reçut ses révélations de la bouche même de Dieu, est appelée le Horeb (chap. I, 6, 19; IV, 15), comme c'est toujours le cas dans le Deutéronome, et quelquefois chez le Jéhoviste, mais jamais dans les textes légaux de l'Élohiste (p. 167). L'histoire des espions envoyés au pays de Canaan et de ce qui s'ensuivit est racontée en grande partie avec les termes mêmes que nous rencontrons dans les éléments jéhovistes de Nomb. XIII, XIV. A ce propos, il faut aussi remarquer que les espions ne poussent pas au delà de Hébrôn (Deut. I, 24. Nomb. XIII, 24), et que Kaleb est nommé comme seul survivant (Deut. I, 36) de la génération contemporaine (comp. p. 57). Nous retrouvons la même source pour ce qui est dit des guerres contre Sihôn et 'Og (chap. II, 24 ss.; III, 1 ss.), de l'établissement des tribus de Reouben et autres au delà du Jourdain (chap. III, 13 ss.), du culte du Ba'al Pe'or (chap. IV, 3 ss.).

Cependant il y a aussi quelques variantes à signaler. Chap. I, 9 suiv., le rédacteur combine les deux textes, Ex. XVIII, 13 ss.

<sup>1</sup> Ce titre lui-même nous paraît amplifié par des notices historiques et géographiques, qui paraissent y avoir été jointes après coup.

et Nomb. XI, 14 ss., relatifs aux anciens que Moïse se donna pour aides dans la direction du peuple et l'administration de la justice; mais ces textes sont jéhovistes tous les deux. Il y a ensuite des éléments qu'on cherche vainement dans les récits des autres livres, par exemple la mention d'une station à Qedémôt (chap. II, 26), l'injonction de ne pas guerroyer avec les Moabites et les 'Ammonites (chap. II, 9, 19), la promesse faite à Josué qu'il vaincrait les rois Cananéens (chap. III, 21). De pareils détails ne nous obligent sans doute pas de supposer au rédacteur une source particulière, à nous inconnue. Ils sont plutôt dus à une certaine liberté dont il pouvait user dans la composition de son résumé. Ainsi, selon lui (chap. I, 22), ce seraient les Israélites qui auraient demandé l'envoi des espions; les Édomites auraient eu peur des Israélites (chap. II, 4; comp. Nomb. XX, 18). Il nomme les Émorites là où le Jéhoviste avait parlé des Amaléqites et des Cananéens (chap. I, 44. Nomb. XIV, 45); il dit que les fils de Sîhôn furent massacrés, tandis que sa source avait parlé des fils de 'Og (chap. II, 33. Nomb. XXI, 35). Ces petites différences nous arrêteront d'autant moins, qu'il est certain que nous ne possédons pas le texte de la relation jéhoviste dans toute son intégrité, et, ce qui est bien plus important, qu'elles n'offrent pas de trace de celle de l'Élohiste, avec laquelle l'auteur est même en contradiction. Ainsi il place la menace adressée à Moïse, savoir qu'il n'entrerait pas dans la terre promise, à l'époque du séjour à Qades' (chap. I, 37), sauf à la reproduire une seconde fois au moment où Moïse doit mourir (chap. III, 26 suiv.); l'Élohiste désigne d'autres localités et indique d'autres époques (chap. XX, 12. Nomb. XXVII, 12 suiv.). A ce propos, il y a encore à noter un détail assez curieux. Dans l'histoire des espions, après qu'il a été dit (chap. I, 36) que le seul Kaleb entrerait dans le pays de Canaan, on lit tout à coup ces mots : « Josué y entrera, et vos petits enfants, dont vous dites qu'ils seront ravis, ce sont eux qui y entreront. » Ces phrases, empruntées à Nomb. XIV, 30 ss., sont en contradiction avec ce qui précède et nous révèlent une interpolation faite par une main plus récente (comp. ci-dessus p. 57). D'autres interpolations, avec des notices géographiques et historiques, positivement étrangères au discours prêté à Moïse, se trouvent aux chap. II, 10 - 12, 20 - 23; III, 9, 11.

La question de savoir si l'auteur de ce préambule rétrospectif et homilétique est le même que le rédacteur du code, est générale-

ment résolue affirmativement. Cette opinion peut se prévaloir des nombreuses analogies que présente le style de l'une et de l'autre partie. Il nous reste cependant des doutes à cet égard. Nous n'insisterons pas sur ce fait, que le même rédacteur aurait mis la récapitulation des événements antérieurs en deux endroits différents, les scènes du Horeb et du désert aux chap. VIII et IX, et celles de la dernière année dans les premiers chapitres. Mais nous signalerons quelques autres détails qui nous semblent de nature à rendre l'identité des écrivains peu probable. Il y a d'abord une contradiction entre le point de vue auquel se placent les auteurs des deux parties. Le code (chap. V, 3 suiv. ; IX, 7 ; XI, 2 suiv.) nous représente Moïse comme parlant aux Israélites récalcitrants depuis la sortie d'Égypte, et surtout encore à Qades' (chap. IX, 23), tandis que le préambule (chap. II, 14), conforme en ceci à l'ancienne relation, dit que toute cette génération qui avait murmuré à Qades' avait disparu avant qu'on eût abordé le Jourdain. Le préambule (chap. II, 29) affirme que les Moabites ont laissé passer les Israélites sur leur territoire, en leur fournissant à prix d'argent les vivres et l'eau dont ils avaient besoin, tandis que le code (chap. XXIII, 4) leur refuse à perpétuité le droit de bourgeoisie, parce qu'ils ont fait tout juste le contraire. Ensuite il convient aussi de mettre en regard les deux titres, celui du préambule (chap. I, 1 suiv.) et celui du code (chap. IV, 45 suiv.). La présence même de ces deux textes parallèles trahit une origine diverse, sans compter qu'ils ne s'accordent que dans l'indication toute générale d'une localité au delà du Jourdain.

Quant à l'époque où ce préambule, évidemment destiné à rattacher le code à l'ancienne relation jéhoviste, doit avoir été écrit, nous pensons qu'il faut songer à une date postérieure à la promulgation de ce code, mais antérieure à la ruine de Jérusalem. Car il est dit que Moïse parla aux Israélites *au delà* du Jourdain. L'auteur a donc écrit en deçà, dans le pays de Canaan, à Jérusalem. Le passage chap. IV, 29 ss. est en partie la reproduction textuelle de Jér. XXIX, 12 ss., et le point de vue des deux auteurs est ici tellement le même, qu'on peut hasarder la conjecture que le préambule a été écrit après la première déportation. Ceci nous rappelle encore que la qualification de l'Égypte, opprimant les Israélites, par le terme de fourneau à fer (chap. IV, 20), se retrouve également chez Jérémie (chap. XI, 4).

Un autre fragment étranger au code se trouve au chap. X, 6-9. Il nomme quelques stations des Israélites dans le désert, y rattache la mort d'Aharôn et mentionne le choix fait alors par Jéhova de la tribu de Lévi pour porter l'arche sainte. Ce morceau est intercalé au beau milieu du récit que Moïse est censé faire de son séjour sur la montagne, pendant lequel Dieu écrivit les dix commandements sur les deux tables de pierre. Le v. 10 est incontestablement la continuation du v. 5, et c'est se payer de mots que de prétendre découvrir une liaison quelconque entre les deux éléments que nous distinguons. Du reste, ce fragment est en contradiction avec les autres textes à l'égard de tous les trois faits qu'il allègue. Les stations se suivent dans un autre ordre, Nomb. XXXIII, 30 suiv.; la localité de la mort d'Aharôn est une autre, Nomb. XX, 22; XXXIII, 38, et quant à la tribu de Lévi, tout le monde sait que les lois du Sinaï en placent l'élection bien avant la mort d'Aharôn. Mais d'où vient ce fragment? Nous ne saurions le dire. Ce n'est pas ce qu'on appelle une glose, c'est à dire une explication additionnelle ajoutée à un texte qui pouvait en avoir besoin. Ce n'est pas un élément de la relation élohiste, car il contredit celle-ci de tous points. Serait-ce un débris de l'histoire jéhoviste que le rédacteur aurait oublié d'insérer à l'endroit qui lui convenait, et qui par une étrange méprise se trouve aujourd'hui à une place où il n'a que faire?

Nous retranchons aussi le chap. XXVII. En effet, le vingt-huitième se rattache intimement au vingt-sixième. Tout au plus on pourrait considérer les v. 9 et 10 comme formant le lien et la transition entre ces deux textes. Cependant nous ne voudrions pas recommander cette combinaison comme très-probable ou même nécessaire. Car ce serait la seule fois dans tout le code que le rédacteur aurait changé la forme de son discours. Partout ailleurs c'est Moïse qui parle, et au v. 9 le rédacteur aurait trouvé convenable de le dire explicitement? Pour le fond, ce chapitre est également étranger au contexte. Il raconte que Moïse ordonna deux choses à faire après l'entrée en Canaan: on doit transcrire la loi (du Deutéronome) sur des pierres au mont Ébal, et on doit prononcer des bénédictions et des malédictions sur cette montagne et sur celle de G'erizîm, ce qui se rapporte à un ordre déjà consigné au chap. XI, 29. Jusque-là tout concourt à faire attribuer ce récit au rédacteur des quatre premiers chapitres, dont nous retrouvons la main Jos. VIII, 31 suiv., où est racontée l'exécu-



tion de ce double ordre. Mais tout ne cadre pas avec ces données. Le texte de notre chapitre (v. 14 suiv.) énumère tout au long les formules de malédiction, qui représentent une série de crimes capitaux ; des bénédictions, il n'en est pas question. Ce morceau ne paraît donc pas se rapporter à l'ordre donné par Moïse dans les versets précédents. Il y a même là une contradiction. D'après le v. 12, les Lévités doivent prononcer les bénédictions, et au v. 14 ce sont eux qui prononcent les malédictions. Les crimes explicitement mentionnés sont aussi en partie nommés dans le code deutéronomique : chap. XIX, 14 ; XXIII, 1 (en français, chap. XXII, 30) ; XXIV, 17, en partie dans le livre de l'alliance, Ex. XXI, 15 suiv. ; XXIII, 7. Mais il y en a aussi dont il n'est parlé que dans le Lévitique (chap. XVIII) et auxquels nous aurons à revenir. Tout bien considéré, ce chapitre XXVII ne présente pas du tout le caractère d'unité que nous avons constaté dans le corps du livre, et s'il est facile d'y découvrir des éléments analogues à ceux qui tout à l'heure ont fait l'objet de notre analyse, le doute est permis à l'égard de ceux que nous venons de signaler.

Le code lui-même, comme nous l'avons déjà dit, se termine avec le chap. XXVIII, dont le dernier verset (69, autrement chap. XXXIX, 1) est évidemment la formule de clôture.

Les chapitres XXIX et XXX sont un pendant des quatre premiers. Comme ceux-ci ont servi de préambule au code en rappelant l'histoire antérieure, ceux-là, dans un style semblable, y ajoutent une espèce de péroraison, à la fois rétrospective et comminatoire, et forment ainsi avec les premiers ce que nous voudrions appeler l'encadrement du code lui-même. Il y est parlé si clairement de la déportation et d'un retour éventuel, amené par le repentir, que nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit plus haut sur l'époque probable de la rédaction<sup>1</sup>.

Quant aux quatre derniers chapitres du livre, nous commencerons par laisser de côté les deux poèmes connus sous les noms du Cantique et de la Bénédiction de Moïse. Ce sera l'affaire du commentateur d'en déterminer l'origine<sup>2</sup>. Il n'y a donc ici à exa-

<sup>1</sup> Le passage chap. XXIX, 4 (5) est une reproduction libre de chap. VIII, 4. C'est un détail étranger aux autres textes. — Les passages chap. XXIX, 17, 23 (18, 24) rappellent Jér. IX, 14 ; XXII, 8 ; XXIII, 15.

<sup>2</sup> La discussion des détails nous mènerait ici trop loin, sans nécessité. Cependant nous dirons dès à présent que le poème du chap. XXXIII remonte au neuvième siècle (p. 198).

miner que les textes chap. XXXI ; XXXII, 44-52, et XXXIV, à l'égard desquels les critiques se trouvent encore dans un certain embarras. Tous ils comprennent et affirment qu'il y a là des éléments de provenance diverse, mais ils ne s'accordent guère sur la répartition à en faire entre les documents que nous connaissons d'ailleurs. Et cela est assez naturel ; car la mort de Moïse a dû être racontée tout aussi bien par l'Élohiste que par le Jéhoviste, et l'auteur des additions au Deutéronome peut également avoir éprouvé le besoin d'en dire quelques mots, comme le rédacteur définitif a pu effacer les soudures des différentes pièces de rapport qu'il avait sous la main. Nous n'osons donc entreprendre la tâche ingrate de débrouiller ces éléments, de manière à rendre à chaque document indépendant, à chaque collaborateur de l'ensemble, ce qu'il peut réclamer comme sa part propre. Cependant il y a toujours moyen de fixer quelques points de repère qui prouveront que le jugement général, que nous venons de porter sur la nature du texte, n'est pas une pure hypothèse. Voici ce qui nous paraît être le résultat le plus probable d'une analyse consciencieuse.

Ce qu'on lit au chap. XXXI, 1-13 et 24-29, se rapporte aux discours précédents de Moïse et à la promulgation de la loi (du Deutéronome). Nous y retrouvons des allusions au préambule ; v. 2, Dieu dit au prophète qu'il ne passerait pas le Jourdain, mais que ce serait Josué qui conduirait le peuple dans sa nouvelle patrie (chap. III, 27 suiv.) ; les rois Sihôn et 'Og ont figuré aux chap. II et III. La phrase : Sois fort et courageux (v. 6, 7, 23), est fréquemment reproduite dans le livre de Josué (chap. I, 6 suiv., 18 ; X, 25), sous la plume du même auteur. Au v. 9, nous rencontrons la phrase deutéronomique (p. 169) : les prêtres fils de Lévi ; au v. 10, il est fait mention de la fête des tabernacles (*Soukkôt*, Deut. XVI) et de l'année de relâche, avec un terme qu'on ne lit que dans Deut. XV ; au v. 25, les Lévites portent l'arche, comme Deut. X, 8. Ces textes nous paraissent appartenir au rédacteur du Deutéronome dans sa forme complète. Encore faut-il remarquer que c'est Moïse qui y parle, comme dans tout le livre, et qui y agit de son chef.

Au milieu de ce récit se trouvent les v. 14-22, auxquels nous joindrons le 30°. Ici c'est Dieu qui parle, et qui fait à Moïse de sinistres prédictions au sujet des futures dispositions et destinées d'Israël. Il y est parlé, non plus d'une loi à promulguer, mais d'un cantique à réciter et à mettre par écrit, et ce cantique ne

peut être autre que celui qui suit au chap. XXXII. Il en est encore question au v. 44 de ce même chapitre. Tous ces textes doivent avoir fait partie de la rédaction jéhoviste, ce qu'on voit surtout par les v. 14 et 15, où il est question d'un tabernacle *dans* lequel entrent Moïse et Josué, et à la porte duquel Jéhova se présente dans la nuée. Ceci n'est pas le tabernacle du code sinaïtique, mais bien celui dont il est parlé Ex. XXXIII, 7 suiv. (et Nomb. X, 33 ; XI, 16 ; XII, 4).

Pour ce qui est des v. XXXII, 45-47, nous n'osons rien décider, mais les suivants (48-52) sont élohistes. La chaîne de montagnes sur un pic de laquelle Moïse va mourir, s'appelle 'Abarîm (Nomb. XXVII, 12), et non Pisgah (Deut. III, 27 ; XXXIV, 1), et Dieu lui rappelle la mort d'Aharôn sur le mont Hor, et l'affaire de l'eau de Meribah à Qades' dans le désert de Çîn (Nomb. XX, 1-13, 22). Tous ces détails font partie de la relation élohiste, et ces versets, par la phrase : En ce jour même, se rattachent à la fin de la législation sinaïtique, Nomb. XXXVI.

Quant au chap. XXXIV, nous nous bornerons à relever les répétitions chap. XXXI, 2 = XXXIV, 7 ; chap. XXXII, 52 = XXXIV, 4, qui semblent indiquer la pluralité des sources.

#### XXIV.

L'ordre chronologique nous conduit maintenant au livre de Josué. Déjà dans les premiers paragraphes de notre étude nous avons démontré que ce livre n'est pas une composition faite tout d'une pièce. Une analyse exacte nous fournira la preuve que des éléments qu'on peut y distinguer, les uns appartiennent à l'ouvrage du Jéhoviste, d'autres trahissent la main de celui qui a donné au Deutéronome sa forme définitive, c'est-à-dire qui est l'auteur des premiers et des derniers chapitres de ce livre, que ce soit le rédacteur du code lui-même ou un autre. Nous verrons bientôt que ces deux éléments n'épuisent pas la série des matériaux dont se compose le livre de Josué dans sa forme actuelle. C'est surtout une bonne portion des notices géographiques comprises dans les chap. XIII à XXI, à laquelle nous aurons à assigner une autre origine. Provisoirement nous ne voulons nous occuper que des textes qu'on peut rapporter aux deux sources indiquées en premier lieu.

Comme nous avons vu par les textes jéhovistes de la Genèse que leur auteur mentionne très-expressément, et en y insistant à différentes reprises (chap. XV, 7 ; XIII, 14 ; XV, 18 ; XXIV, 7 ; XXVI, 5 ; L, 24), les promesses faites aux patriarches relativement à la possession du pays de Canaan, nous serons en droit d'en conclure qu'il aura aussi raconté, dans son ouvrage essentiellement historique, l'accomplissement de ces promesses. En d'autres termes, il est à présumer que les parties du livre de Josué qui racontent les incidents de la conquête appartiennent de manière ou d'autre à cette ancienne composition, soit qu'elles aient été simplement transcrites de cette source par un rédacteur postérieur, qui les aurait incorporées à son propre ouvrage, soit qu'elles aient été seulement complétées par des additions.

Quant à ces dernières, elles sont on ne peut plus rares en tant qu'il s'agit de détails historiques, ou plutôt il y a lieu de dire qu'on n'en trouve pas du tout qui devraient être mises sur le compte du Deutéronomiste. En effet, les trois seuls passages où l'on puisse distinguer des éléments historiques insérés dans le récit jéhoviste, et très-probablement étrangers à celui-ci, paraissent être d'une provenance différente. Il y a d'abord le récit de la Pâque célébrée immédiatement après le passage du Jourdain (chap. V, 10-12). C'est un fait que nous avons déjà signalé (p. 47), comme ne s'accordant pas avec les données chronologiques du contexte. Si nous avons raison de l'attribuer à une main étrangère, il faudra aussi y joindre le v. IV, 19, qui en est comme le préambule ; la nature du contenu, et surtout l'emploi d'un terme qui ne se rencontre que dans les prescriptions rituelles du Lévitique (chap. II, 14), nous porte à croire que nous avons ici un fragment de la relation élohiste. Un second passage qui nous suggère des soupçons analogues se trouve au chap. IX, v. 17-21, lesquels interrompent très-sensiblement une narration parfaitement arrondie quand on joint le v. 22 au v. 16. Encore ici, deux expressions qui reviennent dans chaque ligne (les *princes* et l'*assemblée*) et qui se rencontrent on ne peut plus fréquemment dans les textes élohistes, surtout du livre des Nombres, nous mettent sur la trace de l'origine de cette interpolation <sup>1</sup>.

Un troisième et dernier passage auquel nous devons nous arrêter ici, c'est le chap. XXII. Il y est parlé d'un autel construit

<sup>1</sup> Le v. 15 et le v. 27 ont dû être complétés par la même main.

sur le bord du Jourdain, après la fin de la guerre, par les tribus trans-jordaniennes, lors de leur retour dans leurs cantonnements en G'ile'ad. Les autres tribus en prennent ombrage, et leur demandent des explications. Ces explications sont données, elles paraissent satisfaisantes, et on cesse les préparatifs de la guerre dont on avait menacé les prétendus dissidents. Pour les lecteurs modernes, rien n'est moins clair que ces explications. Le fait est qu'il y a là deux relations entremêlées d'une manière presque inextricable. D'après l'une, ces tribus sont soupçonnées de vouloir se détacher de Jéhova, et elles déclarent que leur autel doit au contraire constater leur attachement au Dieu national; car elles craignaient que les autres tribus ne les regarderaient plus comme membres de la grande communauté, puisqu'elles étaient établies dans une contrée hors de la terre promise, et par cela même étrangère à Jéhova (v. 17 suiv., 24 suiv.; comp. 1 Sam. XXVI, 19). Elles veulent offrir leurs sacrifices à ce même Dieu sur cet autel (v. 27). D'après l'autre relation, la construction de cet autel était regardée comme une infraction à la loi de la centralisation du culte, par laquelle la pluralité des autels était pros-crite comme crime de lèse-majesté divine, et les trois tribus viennent déclarer qu'elles n'ont jamais eu l'intention de faire des sacrifices sur leur autel (v. 28 suiv.), lequel devait n'être qu'un monument constatant l'unité nationale! Cette dernière relation, maintenant enchevêtrée dans l'autre, ne saurait être du Jéhoviste, qui ne sait rien de cette centralisation absolue du culte.

C'est à l'ouvrage de ce dernier, comme nous l'avons déjà dit, qu'appartient généralement le fond historique du livre de Josué, comme on peut le voir surtout par les éléments qui se rattachent directement à l'histoire mosaïque, d'après la même source. Ainsi les premiers mots du livre sont inséparables de ce qui a fait la substance du dernier chapitre du Deutéronome. La mention réitérée des affaires des tribus trans-jordaniennes (chap. I, 12 ss.; IV, 12; XII, 6; XIII, 8; XXII, 2), présuppose le récit de Nomb. XXXII. Le nom du campement de S'ittîm (chap. II, 1; III, 1) est indiqué déjà Nomb. XXV, 1. Kaleb *seul* parmi les espions, rassurant le peuple effrayé par le rapport des autres (chap. XIV, 7); le même, préconisé comme vainqueur des 'Ea'qites de Hébrôn (chap. XIV, 14; XV, 14), ce qui est en contradiction directe avec chap. XI, 21 suiv., mais conforme à l'histoire mosaïque, qui les suppose partout établis dans cette contrée; l'adoration du Ba'al

Pe'ôr (chap. XXII, 17. Nomb. XXV, 1) ; Bile'am forcé de bénir les Israélites malgré lui (chap. XXIV, 9), sont autant de renvois à l'ancienne rédaction. Après cela, il est superflu d'enregistrer aussi les textes où il est question du passage de la mer rouge (chap. II, 10), des rois Sihôn et 'Og (chap. IX, 10), et autres pareils. Mais il convient surtout de relever le fait de la pluralité des lieux de culte, chap. VIII, 30 ; XXIV, 1, 26, etc.

Ce qui nous importe davantage, c'est que les allusions à des lois promulguées antérieurement se rapportent toutes au Deutéronome. Dès le début (chap. I, 8), il est question d'un code écrit qui doit être la règle de conduite de Josué. Ce code vient de Moïse (chap. I, 7 ; VIII, 31), et Josué le transcrit sur des pierres (chap. VIII, 32). (Ici on pourrait intercaler la question de savoir pourquoi l'on n'en fait pas plutôt des copies, faciles à conserver, qu'une inscription sur un nombre incalculable de pierres brutes, et que la pluie devait bientôt effacer ? Ce trait est évidemment légendaire. Mais nous ne voulons pas revenir à la critique de l'histoire.) Le code en question ordonnait en substance d'aimer Jéhova le dieu d'Israël, et d'observer ses commandements (chap. XXII, 5 ; XXIII, 6), ce qui est bien le résumé et l'esprit du Deutéronome (chap. VI, 5 ; VIII, 6, etc.).

Passons à quelques détails. Le livre de Josué se sert de la formule : les prêtres lévites, que le Deutéronome emploie constamment (chap. III, 3 ; VIII, 33). Ce sont les prêtres qui portent l'arche (chap. III, 14 ; IV, 10). Les Lévites n'ont pas de patrimoine commun en biens-fonds, comme les autres tribus ; c'est le sacerdoce qui est leur patrimoine (chap. XVIII, 7 ; comp. aussi chap. XIII, 14, 33 avec Deut. X, 9). Le principe de la centralisation du culte s'est aussi glissé dans le texte jéhoviste du chap. XXII, comme nous venons de le constater, ainsi que dans la toute dernière ligne du chap. IX. Ce qui vient d'être dit des pierres destinées à recevoir le texte de la loi, est l'exécution de l'ordre donné Deut. XXVII, 4, et les bénédictions prononcées sur les deux montagnes près de Sichem (chap. VIII, 33 suiv.), se retrouvent au même endroit du code, v. 12. Quand Josué fait lecture des bénédictions et des malédictions consignées dans le livre de la loi (chap. VIII, 34), nous y reconnaissons aussitôt le chap. XXVIII du Deutéronome. Il y a encore à citer ce qui se rapporte à la législation criminelle, à l'égard de laquelle l'influence du Deutéronome, sur la manière dont l'histoire de Josué est racontée,

semble évidente. Exemples : l'interdit (chap. VI, 18 ; XI, 12, 15, 20 ; comp. Deut. VII ; XIII, 18) ; la lapidation (chap. VII, 25 ; comp. Deut. XIII, 11 ; XVII, 5, etc.) ; la pendaison après mort (chap. VIII, 29 ; X, 26 ; comp. Deut. XXI, 22). Il est vrai qu'on pourrait envisager la chose tout autrement, et dire que l'historien constate les anciennes coutumes et que le législateur n'a fait que les formuler et les inscrire dans son code, de sorte que celui-ci pourrait toujours être regardé comme plus récent que l'ouvrage jéhoviste. Il y a seulement à noter qu'en plusieurs endroits, à propos de tel ou tel acte du conquérant, il est ajouté : comme Dieu l'a ordonné par Moïse, ce qui fera toujours considérer le Deutéronome comme antérieur à la forme actuelle du livre de Josué.

Cette dernière remarque s'applique aussi à ce que nous avons à dire de l'intime affinité entre le style des deux livres. La ressemblance ne saurait échapper à personne. Mais à maint égard on ne peut pas, avec une entière certitude, assigner la priorité soit à l'un, soit à l'autre. Il n'y a que les quelques passages où les textes de Josué se disent eux-mêmes dépendants du code, qui décideront la question d'une manière plus ou moins généralement applicable<sup>1</sup>. Pour ne pas trop allonger une analyse dont les résultats sont désormais élevés au-dessus du doute, nous bornerons à mettre en regard les passages suivants : chap. I, 3 et Deut. XI, 24 ; chap. I, 5, 6 et Deut. XXXI, 7, 8 ; chap. I, 7 ; XXIII, 6 et Deut. V, 32 ; XXVIII, 14 ; chap. I, 13 et Deut. III, 18 ; chap. II, 11 et Deut. IV, 39 ; chap. XII, 4 ; XIII, 12 et Deut. III, 11 ; chap. XXIII, 3 et Deut. I, 30 ; III, 22 ; chap. XXIV, 12 et Deut. VII, 20. Ces deux derniers chapitres du livre de Josué sont surtout instructifs. Ce sont deux discours d'adieux adressés par Josué au peuple israélite. Le premier, qui rappelle plus particulièrement le style du législateur, fait partie de la rédaction qui a réuni le Deutéronome, complété par les additions, avec l'ouvrage du Jéhoviste. Le second, avec les détails historiques qui s'y rattachent (v. 1-32), a été sans doute la page finale de ce

<sup>1</sup> Les quelques passages parallèles avec l'histoire mosaïque qui ne nous ramènent pas au Deutéronome, ne nous font pourtant pas sortir de la sphère des textes jéhovistes : Josué *serviteur* de Moïse (chap. I, 1 ; comp. Ex. XXIV, 13 ; XXXIII, 11. Nomb. XI, 28) ; les souliers à ôter en lieu saint (chap. V, 15 ; comp. Ex. III, 5) ; la forme de l'autel (chap. VIII, 31 ; comp. Ex. XX, 25) ; les Cananéens devenant un piège pour Israël (chap. XXIII, 13 ; comp. Nomb. XXXIII, 55).

même ouvrage que le rédacteur a pu laisser convenablement à sa place.

Nous ferons remarquer qu'un bon nombre des passages du Deutéronome que nous avons mis en regard de textes de Josué, appartiennent aux chapitres additionnels I - IV ; XXVII ; XXIX s. Il faut en conclure que le livre de Josué, dans sa forme actuelle (mais en laissant encore de côté les chap. XIII à XXI, dont nous parlerons tout à l'heure), est postérieur au Deutéronome-code, mais contemporain, ou plutôt partie intégrante du Deutéronome-livre. Les deux petites interpolations élohistes, que nous avons découvertes dans la partie analysée, ne changeront rien à ce résultat.

Mais le reste du livre de Josué est d'une nature très-différente. Cette partie contient essentiellement des détails géographiques et statistiques. On peut dire qu'elle est destinée à compléter à cet égard la législation, en d'autres termes, à donner la délimitation officielle des portions du territoire assignées aux diverses tribus. Nous avons déjà fait pressentir (§ IX) le caractère purement idéal et théorique de cette répartition. Et c'est précisément là ce qui nous mettra sur la voie de la distinction à faire entre les éléments compris dans ces neuf chapitres.

D'après la théorie, tout le pays est soumis et les Cananéens ont disparu. Les tribus de Reouben et de Gad, et la moitié de celle de Menass'eh, ont reçu leurs lots par Moïse (chap. XIII, 15-32) ; Josué et le grand-prêtre, fils et successeur d'Aharon, n'ont donc plus à pourvoir que les autres tribus (chap. XIV, 1-5). Sur la tribu de Juda, qui est évidemment la plus intéressante pour l'auteur, il y a de long détails, chap. XV, 1-12, 20-62. La maison de Joseph n'est guère moins bien dotée (chap. XVI ; XVII, 1-11). Il reste sept tribus qui n'ont encore rien reçu. On tient une assemblée générale près du tabernacle mosaïque à S'ïloh, pour prendre des mesures à cet effet (chap. XVIII, 1-10), et après la division faite du territoire en autant de lots qu'il y avait de parties prenantes, on les distribue par la voie du sort. Le lot de Benjamin est désigné chap. XVIII, 11-28 ; celui de S'ime'on, chap. XIX, 1-9 ; celui de Zebouloun, chap. XIX, 10-16 ; celui de Yiççakar, chap. XIX, 17-23 ; celui d'As'er, chap. XIX, 24-31 ; celui de Neftali, chap. XIX, 32-39 ; celui de Dan, chap. XIX, 40-46, 48. Le reste du chapitre résume cette opération. Le chap. XX contient la statistique des asiles, et le chap. XXI donne le catalogue des villes lévites.



En relisant attentivement ces textes, on voit tout de suite qu'ils n'ont rien de commun, ni en fait d'allusions historiques, ni en fait de dispositions légales, avec ceux que nous avons eus sous les yeux jusqu'ici. Le tabernacle établi à S'ïloh, et considéré, à n'en pas douter, comme sanctuaire national unique depuis le séjour au Sinaï, est chose toute nouvelle dans ce livre, et inconnue au Deutéronome. Il en est de même d'une caste d'Aharonides, privilégiés parmi les Lévités (chap. XXI, 4, 19). Dans le texte de la loi sur les asiles figure un grand-prêtre (chap. XX, 6), comme dans Nomb. XXXV, 26. Le grand-prêtre Elé'azar préside à la répartition des territoires (chap. XIV, 1; XIX, 51), et ce personnage est déjà commis à cet effet par Moïse (Nomb. XXXIV, 17). C'est aussi par Moïse que cette répartition a déjà été prescrite (Nomb. XXVI, 52; XXXIV, 13; comp. Jos. XIV, 2). Le prophète avait également parlé de quarante-huit villes à donner en propriété aux Lévités (Nomb. XXXV, 1 s.), et cet ordre est maintenant exécuté, quoique avec une modification assez notable quant à la quote-part à céder par chaque tribu. Il a été démontré plus haut (p. 173) que cet arrangement n'a été qu'une pure fiction, et il est même en contradiction, pour l'une de ces villes, avec Jos. XIV, 14; XV, 13, passages qu'on a essayé de neutraliser, chap. XXI, 12. Les cinq filles de Çelofhad (chap. XVII, 3) proviennent de Nomb. XXVII et XXXVI, et les noms des chefs Midianites (chap. XIII, 21) de Nomb. XXXI, 8. Tous ces renvois, toutes ces analogies prouvent que les morceaux cités du livre de Josué, et les textes correspondants du livre des Nombres, appartiennent à une seule et même composition, distincte de celles que nous avons connues jusqu'ici, et qui n'est autre que ce qu'on appelle vulgairement celle de l'Élohiste, et que nous avons désignée par le terme de code sinaïtique ou sacerdotal.

On aura remarqué que les morceaux en question ne se suivent ni ne se tiennent d'un bout à l'autre, mais que nous avons laissé en dehors un certain nombre de versets qui interrompent en plusieurs endroits la statistique géographique qui forme la substance du texte, lequel gagne singulièrement en netteté, quand on fait abstraction de ces éléments intercalés. Voici ces derniers : chap. XIII, 1-14, 33; XIV, 6-15; XV, 13-19, 63; XVI, 10; XVII, 12-18; XIX, 47. En comparant ces fragments avec le reste, on constatera sans peine la différence de la conception; d'un côté la disposition officielle, la théorie, ou si l'on veut,

la loi; de l'autre, de petites notes historiques, qui font voir qu'à cette théorie ne répondait pas la réalité. Mais on n'en conclura pas nécessairement que ce sont là des additions plus récentes. Tout au contraire, quand on lit la première moitié du chap. XIII, on voit que le rédacteur de l'histoire de la conquête a terminé son récit par l'énumération de ce qui restait à faire à l'époque où Josué allait disparaître de la scène. Quant aux deux grands fragments des chap. XIV et XV, qui ont trait à Kaleb, il en a déjà été question un peu plus haut. Les petites notes de chap. XV, 62; XVI, 10; XVII, 11 s., et XIX, 47, constatent un état de choses tel qu'il doit encore avoir été dans les premiers temps de la monarchie (comp. Juges I et XVIII). Pour ce qui est de la topographie théorique elle-même, on aurait bien tort de la regarder comme une œuvre du héros du livre; nous avons prouvé (§ IX) que tout ce qui est raconté sur son compte est de nature purement légendaire. Donc, plus la statistique est détaillée et complète, plus les tribus apparaissent ici comme étant en pleine possession de territoires bien arrondis et non disputés, plus nous sommes autorisés à ne voir dans tout cela qu'une conception idéale. A aucune époque de leur histoire, pas même du temps de David, les Israélites n'ont été les maîtres de la côte maritime tout entière (chap. XV, 12, 45 s.; XVI, 3; XVII, 9 s., etc.); mais, en théorie, ils ont regardé la mer comme leur frontière naturelle (Ezéchiel XLVII, 20).

## XXV.

Quelle que soit l'époque précise à laquelle on voudra assigner la rédaction du livre de Josué et des chapitres additionnels au code deutéronomique, il est certain que, avec tout ce qui nous reste à enregistrer et à étudier, nous entrons dans la période de l'exil. Si déjà le témoignage de Jérémie a été pour la critique d'une grande importance, on peut dire que son illustre contemporain, *Ezéchiel*, réclame notre attention à un bien plus haut point. Rappelons d'abord en deux mots que ce prophète a été compris dans la première déportation, qu'il était loin de sa patrie lors de la ruine de Jérusalem et du temple, et que, profondément affecté de cette catastrophe, surtout en sa qualité de prêtre, mais partageant avec une entière conviction les espérances nationales nourries par ses prédécesseurs, il a dû se préoccuper des moyens

d'en préparer la réalisation, autant qu'il pouvait être donné à un homme de seconder les vues de la Providence. Ce n'est que de nos jours que les historiens du judaïsme et de sa littérature ont commencé à comprendre la valeur de ce personnage et la portée de son livre beaucoup trop négligé dans les écoles chrétiennes. Il se pourrait même que la réaction contre cette indifférence si peu justifiée ait conduit la science contemporaine trop loin dans le domaine des hypothèses. Toujours est-il qu'elle se trouve ici, en partie du moins, sur un terrain assez solide, pour ne pas avoir à craindre que ses découvertes ne finissent par être reconnues pour de pures fantaisies. Et c'est à cet élément très-positif de la discussion que nous nous bornons pour le moment, sauf à revenir plus bas sur ce qui provisoirement ne peut pas encore être considéré comme un fait acquis à l'histoire.

Les neuf derniers chapitres (XL à XLVIII) du livre d'Ézéchiel forment une composition spéciale, nettement distinguée du reste et d'une nature toute particulière, tant pour le fond que pour la forme. Elle trace le tableau idéal de l'organisation future du nouvel Israël, dont le prophète avait antérieurement déjà prédit la restauration (chap. XXXVII). Nous l'avons dit ailleurs : c'est un morceau des plus curieux, où l'imagination se donne libre carrière et ne se laisse pas arrêter par les conditions de la réalité ; mais où en même temps, aux contours les plus fantastiques, se mêlent des prescriptions formulées avec une précision et avec une autorité législative telle, que les institutions créées par les générations suivantes en ont gardé la trace. Le tout nous est représenté comme une vision, et certes, une bonne partie du contenu justifie si bien ce cadre de l'écrit, que du temps de nos pères cette élucubration a été mise de côté, comme le rêve d'un cerveau malade ou surexcité. Notre siècle a enfin compris l'importance très-réelle de ce document. Nous allons voir ce que cette prétendue vision nous offre dans l'intérêt de notre étude actuelle.

En somme, ces neuf chapitres ébauchent la constitution future de ce que nous pourrions appeler l'église de la restauration, la forme matérielle de la théocratie, telle que le prophète la concevait, tandis que ses devanciers s'étaient plutôt occupés à en établir les conditions morales. Il y a là d'abord des parties qu'il suffira de mentionner en peu de mots. Le morceau commence par une description très-détaillée du nouveau sanctuaire, dont les

diverses constructions, le temple et ses dépendances, avec leurs dimensions, sont pour ainsi dire dessinées avec une exactitude toute mathématique. Nous n'avons pas besoin de dire que les moyens très-modestes de la colonie restauratrice ne lui ont pas permis de réaliser le plan grandiose du prophète. Mais nous tenons à faire remarquer que le principe de l'absolue unité du sanctuaire, à l'exclusion de tout autre lieu de culte, est déjà si profondément enraciné dans les conceptions de l'auteur, qu'il ne fait pas même de polémique à ce sujet. Le nouveau temple, d'où sont bannis, comme cela va sans dire, les cultes étrangers qui avaient profané l'ancien, est le seul lieu où Jéhova posera ses pieds (chap. XLIII, 7). Ancien prêtre de Jérusalem, Ézéchiel s'est identifié avec la théorie du Deutéronome, laquelle est restée, à cet égard, la règle souveraine pour le judaïsme des temps postérieurs. Mais comme nous savons par Jérémie que les contemporains ne s'étaient pas encore généralement pénétrés de ce même principe, on peut supposer que dans la sphère de ceux qui formèrent plus tard le noyau de la nouvelle nation, l'influence d'Ézéchiel a dû se faire sentir d'une manière très-énergique.

Nous passons sur deux autres éléments du tableau dus également à l'imagination du prophète, mais dont l'idée, d'ailleurs assez ingénieuse, ne regarde pas l'histoire du Pentateuque : c'est qu'elle est tellement en dehors de la sphère des choses possibles, qu'il n'a jamais pu être question de la traduire dans la prose des réalités. Nous parlons de l'image du ruisseau sortant du temple pour assainir la mer morte, et de la nouvelle répartition du territoire de Canaan entre les douze tribus. Cette répartition d'un pays extrêmement accidenté et d'une largeur très-inégale, est faite tout simplement au cordeau, de manière à former, entre la Méditerranée et le Jourdain, une série de parallélogrammes, parfaitement égaux en longueur et en largeur, et mathématiquement délimités par des lignes droites, comme s'il s'agissait d'une surface plane. Et cela à une époque où plusieurs de ces tribus n'existaient plus comme corps séparés, et où depuis longtemps le chiffre de la population variait énormément de l'une à l'autre. Loin d'être pour nous un objet de facile critique, cette conception nous fait voir combien la théorie pouvait dominer un esprit actif et idéaliste, et qui était sans aucun rapport direct avec les actualités de la vie pratique. Elle est aussi très-propre à nous faire apprécier la valeur des descriptions analogues dans les prétendus

récits mosaïques, par exemple celle du camp israélite au désert du Sinaï (Nomb. II et X), lequel se dessine très-bien sur une feuille de papier, mais qui n'a jamais existé autre part <sup>1</sup>.

Mais nous avons hâte d'arriver à ce qu'il y a d'essentiel pour nous dans cette constitution de l'avenir et nous allons voir que tout n'y est pas de la pure fantaisie. Ce qui nous frappe d'abord, c'est qu'Ézéchiél, lui le premier, sépare nettement la caste des prêtres proprement dits, qui ne sont autres que les descendants de Çadoq <sup>2</sup>, le premier prêtre du temple de Salomon, et la caste des Lévités (chap. XL, 46 ; XLIII, 19 ; XLVIII, 11). Il déclare explicitement que les premiers seuls auront le droit de s'approcher de Jéhova (l. c., et chap. XLII, 13). Et ce qu'il y a de plus important, il dit en termes on ne peut plus clairs que cette distinction, qui n'a pas existé jusque-là, et que le Deutéronome ne connaît pas encore, sera introduite et établie à *l'avenir*. De fait, elle est consacrée par le code sinaïtique, qui est par conséquent d'origine plus récente que le livre d'Ezéchiél. Quant au motif de cette dégradation des Lévités non issus de Çadoq, il est dit qu'elle leur sera infligée parce qu'ils ont manqué à leurs devoirs en prenant part à un culte illégal (idolâtre), chap. XLIV, 10 suiv. ; XLVIII, 11 <sup>3</sup>. Les Lévités ne rempliront plus à l'avenir que des fonctions subalternes ; ils n'auront plus le droit de manger les choses consacrées qui reviennent aux prêtres comme leur part des sacrifices (chap. XLII, 13). Tout au plus ils pourront prêter leur assistance aux particuliers pour les sacrifices volontaires, ils seront les cuisiniers pour le peuple (chap. XLVI, 24) ; jamais ils ne devront officier dans les sacrifices publics et-légaux. Les prêtres Çadoquides seuls s'approcheront de l'autel, et pour vaquer à leurs devoirs ils revêtiront un costume particulier, qu'ils ôteront quand

<sup>1</sup> C'est chose assez remarquable qu'on n'a jamais hésité à reconnaître qu'une telle description dans Ézéchiél n'a rien à faire avec la réalité, tandis que la description analogue dans le livre des Nombres a toujours passé pour un document historique.

<sup>2</sup> Et non d'Aharôn, comme on dira plus tard. Le texte les nomme aussi Lévités issus de Çadoq (chap. XLIII, 19 ; XLIV, 15), expression qui a l'air de vouloir corriger le terme usité dans le Deutéronome, lequel distingue les prêtres lévitiqnes des prêtres non lévitiqnes.

<sup>3</sup> Ici du moins la distinction est motivée par un fait qui rentre dans l'ordre des choses religieuses ; le code sinaïtique ne parle plus de cela et ramène la distinction existante au choix libre de Dieu. Il paraît d'ailleurs que jusque dans les derniers temps de la monarchie, le service subalterne au temple se faisait par des étrangers non circoncis (chap. XLIV, 7, 9 ; comp. Zach. XIV, 21).

ils iront rejoindre le peuple (chap. XLII, 14 ; XLIV, 17). Les deux castes sont aussi séparées localement dans le royaume de l'avenir, d'après la carte topographique que le prophète en dresse : les prêtres auront leurs maisons dans le voisinage du temple, les Lévites occuperont des villages à distance (chap. XLV, 3 suiv.). Les deux terrains seront d'égale grandeur, mais par cela même on voit que les prêtres auront individuellement de plus grands lots, sans compter que les expressions de *maisons* et de *villages* (cette dernière cependant conjecturale) font reconnaître la disproportion du nombre.

Dans tout cela, et malgré les nombreux détails auxquels s'arrête le prophète, il n'est jamais question d'un grand-prêtre. Or, plus d'une fois déjà nous avons eu l'occasion de faire remarquer que le souverain pontificat, tel que le décrète la législation sinaïtique, n'a jamais existé du temps de la monarchie, et que les sacrificateurs en chef du temple de Jérusalem, dont plusieurs ne sont pas même compris dans la nomenclature généalogique devenue officielle, toute fictive qu'elle était (1 Chron. V, 27 suiv., ou chap. VII, 1 suiv., dans les bibles modernes ; comp. p. 169), ne sont rien moins que les chefs d'une hiérarchie nationale comme elle a existé sous le régime du second temple. C'est la force des choses qui amènera ce point capital, la nation juive, constituée en église, se renfermant d'abord dans une seule ville avec ses dépendances. Ézéchiël ne sait rien d'un grand-prêtre, et ne le juge pas nécessaire dans sa constitution idéale de l'avenir. Croit-on qu'il aurait pu de son chef abolir une institution mosaïque consacrée par neuf siècles, lui qui place si haut le sacerdoce dont il est membre ? Mais, loin de là, il place un autre chef à la tête de sa nation restaurée, c'est le prince (chap. XLIV, 3 ; XLV, 7 suiv.). Le prophète, né et élevé sous la monarchie, et partageant aujourd'hui le sort de son roi, ne songe pas à abolir la royauté, sans laquelle l'Orient n'a jamais connu la notion de l'état. Son roi, issu de la race de David (chap. XXXIV, 24 ; XXXVII, 24), aura son domaine privé inaliénable ; il aura en outre des revenus comparativement modestes (chap. XLV, 13 s.), à prélever sur ceux du peuple ; mais c'est à lui aussi qu'incombera le devoir de fournir les bêtes et en général tout ce qu'il faudra pour les sacrifices prescrits (chap. XLVI, 2, 10 suiv.). Avec cela, il administrera la justice plus équitablement qu'elle ne l'a été par le passé. Que ces articles de la constitution de l'avenir

n'aient pas été mis en pratique, cela tenait à des causes qu'il n'est pas besoin de mentionner ici.

Ézéchiel s'occupe aussi des revenus des prêtres (chap. XLIV, 28 suiv.). Il s'approprie, en théorie, le principe du Deutéronome (chap. X, 9; XVIII, 1), que les deux castes lévites n'auront pas de territoire propre comme les autres tribus, mais de fait, comme nous venons de le voir, il leur en assigne pourtant un d'une dimension assez considérable. En outre il attribue aux prêtres une série de redevances payables en nature, et provenant des sacrifices et des prémices. On constate à ce propos une grande analogie avec ce qui sera prescrit dans le livre des Nombres (chap. XVIII; comp. chap. XV, 21); mais ce qui est bien plus digne de remarque, c'est que notre prophète ne dit pas un mot de ce qui a plus tard fait la richesse de la caste, des dîmes. Nous en concluons qu'encore au siècle d'Ézéchiel cet impôt n'était pas établi. Le Deutéronome ne le mentionne que comme une aumône à répartir entre tous les déshérités de la fortune, veuves, orphelins, étrangers et Lévites. Voilà encore une preuve irréfragable de ce que le code sinaïtique est postérieur à la restauration. Tout aussi peu Ézéchiel parle de 48 villes à céder aux Lévites, pour lesquelles il n'y a pas même de place dans sa carte idéale de Canaan. Croit-on qu'il les aurait *sécularisées* d'un trait de plume, si les prêtres et les Lévites les avaient possédées et si un texte authentique de Moïse les leur avait adjudgées? Mais cette allocation est une fantaisie des théoriciens les plus récents et n'a jamais été effectuée que sur le papier.

Puisque nous en sommes à récapituler les règlements d'Ézéchiel concernant les prêtres, disons encore qu'il leur défend de manger de la viande d'animaux morts de mort naturelle (chap. XLIV, 31), de toucher des cadavres (v. 25), de boire du vin pendant qu'ils sont en fonctions (v. 21); qu'il leur enjoint de porter les cheveux courts (v. 20), de n'épouser que des vierges ou tout au plus des veuves de prêtres (v. 22). Nous enregistrons ces détails pour faire voir qu'il a songé à tout, et que par conséquent son silence sur d'autres objets est très-significatif. Nous les retrouverons dans l'un des codes plus récents.

Il s'occupe aussi de régler les sacrifices. Il parle d'un sacrifice journalier consistant en un agneau à immoler chaque matin <sup>1</sup> en

<sup>1</sup> Le livre des Rois II, 16, 15, ne sait rien non plus d'un holocauste du soir, formellement prescrit dans le code sinaïtique, Ex. XXIX, 38 suiv. Nomb. XXVIII, 4.

holocauste. Les sacrifices à faire pendant les sept jours de la fête de Pâques<sup>1</sup> et de celle du septième mois (le nom des tabernacles ne s'y trouve pas), consisteront chaque jour en un taureau et en un bélier. C'est le prince qui les offrira au nom du peuple, en vue de l'expiation des péchés. C'est encore lui qui offrira chaque sabbat six agneaux et un bélier, et à chaque nouvelle lune il y joindra un jeune taureau. A tous ces sacrifices il sera joint des oblations de farine et d'huile en quantités déterminées (chap. XLV; XLVI). Le Deutéronome ne dit rien de tout cela. Le code sinaïtique (Nomb. XXVIII) contient des prescriptions notablement différentes. Ézéchiél aurait-il eu l'autorité ou l'audace de changer à son gré les lois de Moïse ?

Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est qu'il est aussi le premier auteur qui prescrit et nomme des espèces de sacrifices dont l'histoire ne fait nulle mention avant lui. Le Deutéronome ne parle que d'holocaustes et de sacrifices d'actions de grâces (*'ôlah* et *s'elamîm*). Ézéchiél introduit deux espèces de sacrifices expiatoires, qu'il faut traduire à la lettre : de péché et de culpé (*hattât* et *as'am*), chap. XL, 39; XLII, 13; XLIII, 19; XLVI, 20. Sur ces sacrifices-là, le Lévitique donnera des règles très-détaillées.

Un mot encore sur les fêtes. Il est question de fêtes en général et au pluriel, et cela avec le terme usité ailleurs pour les trois fêtes principales de l'année. Il n'y a pas lieu de douter qu'Ézéchiél les ait connues, comme le Deutéronome et le livre de l'alliance les connaissent aussi. S'il ne prescrit pas explicitement des sacrifices pour la Pentecôte, c'est que probablement cette fête de la moisson avait perdu son importance pendant l'exil, ou bien il faudrait admettre une lacune dans notre texte. Mais il est à noter que le prophète met la fête du jour de l'an au premier jour du premier mois<sup>2</sup>, quinze jours avant Pâques (chap. XLV, 18), tandis que le code sinaïtique (Lév. XXIII, 24) la met au 7<sup>e</sup> mois,

<sup>1</sup> Il ne parle pas de l'agneau pascal, comp. Deut. XVI, où il n'en est pas question non plus.

<sup>2</sup> Ézéchiél et tous les écrivains de son temps et postérieurs, notamment aussi les auteurs du code sacerdotal, comptent les mois, et ne leur donnent pas de noms propres, comme cela avait été l'usage anciennement. Le Deutéronome parlait encore du mois des Épis, mais déjà l'auteur du préambule (chap. I, 3) suit la nouvelle méthode. Le rédacteur du livre des Rois, qui puise à des sources anciennes, trouve nécessaire d'expliquer les vieux noms (1<sup>er</sup> livre, VIII, 2).



comme cela a été maintenu jusqu'à nos jours. Ceci est certainement l'indice d'un arrangement plus récent et définitif. La durée de la fête des tabernacles est fixée à sept jours (contre Lévit. XXIII, 39). Enfin, il manque chez Ézéchiël la fête capitale du judaïsme, le grand jour de l'expiation, le 10<sup>e</sup> du 7<sup>e</sup> mois (*Yom Kippour*, Lévit. XVI); par contre, il institue une fête analogue pour le septième jour du premier mois, dont il n'est pas question dans le code.

Quand on songe avec quelle pointilleuse exactitude le culte est réglé à l'égard de toutes ses parties chez Ezéchiël, dans une pièce évidemment rédigée pour être la charte de l'avenir, les différences que nous venons de signaler sont si graves, qu'il est impossible désormais de ne pas reconnaître que, au point de vue chronologique, cette composition se trouve placée entre le Deutéronome qui existait déjà avant elle, et le prétendu code sinaïtique qui n'existait pas encore, mais qui a été rédigé en partie sous l'influence de ses idées, alors même qu'il les a plus ou moins modifiées ou dépassées<sup>1</sup>.

Les allusions d'Ézéchiël à l'ancienne histoire sont peu nombreuses. Il mentionne les promesses faites à Abraham, la ruine de Sodom, les révoltes du peuple, son idolâtrie, et d'autres faits généraux, lesquels, pour autant qu'il faut les supposer empruntés à des relations écrites, ne dépassent pas le cadre des textes jéhovistes.

## XXVI.

Après Ézéchiël, nous avons encore sous la main une série de témoignages et de documents qui peuvent nous renseigner sur l'état de la législation pendant la période intermédiaire entre la ruine du premier temple et la construction du second. Ils nous serviront dans la poursuite de l'étude que nous avons entreprise sur les origines du Pentateuque.

Commençons par le livre des Rois, dont l'auteur, comme nous l'avons déjà dit plus haut (p. 146), est placé à un point de vue différent de celui des historiens ses prédécesseurs, en tant qu'il

<sup>1</sup> La singularité de la position d'Ézéchiël en face du Pentateuque considéré comme un seul tout, a déjà frappé les anciens docteurs juifs, et nous savons qu'à une certaine époque sa canonicité était douteuse.

s'agit des lois ou coutumes relatives au culte. Lui aussi, comme le rédacteur des livres dits de Samuel l'avait fait avant lui, et comme bien plus tard le fera le rédacteur de la Chronique, juge les hommes et les faits d'après les principes qui prévalaient de son temps, et reporte aux siècles antérieurs l'ordre des choses consacré pour le sien. Ce manque de critique historique fait que ces auteurs sont des guides on ne peut plus sûrs pour faire connaître le développement graduel, soit des notions religieuses, soit surtout des institutions ecclésiastiques, chez le peuple hébreu. Seulement il faut toujours, à cet égard, se garder de confondre la situation qu'ils représentent personnellement et qu'ils considèrent par conséquent comme la normale, avec celle d'autrefois qu'ils ne voient qu'à travers le prisme de leurs propres convictions.

Le livre des Rois connaît un code mosaïque écrit, dont l'antiquité et l'authenticité n'est l'objet d'aucun doute. David, à son lit de mort, recommande à son fils de s'y conformer en toutes choses (1<sup>er</sup> livre, II, 3). Salomon, lors de la consécration du temple, prie Dieu qu'il veuille affermir le cœur du peuple dans l'observation des commandements donnés autrefois à ses pères (chap. VIII, 58). Nous nous assurerons facilement que ce code n'est autre que celui du Deutéronome, le seul que l'auteur ait pu connaître, et qu'il suppose naturellement connu des anciens rois, puisqu'il venait de Moïse. Dans les deux occasions mentionnées tout à l'heure, l'auteur définit ce code par les trois termes que le Deutéronome emploie aussi dans l'ampleur de son style rhétorique (comp. 2 Rois XVII, 34). Les rois Hîzqiyah et Iôs'iyah sont loués pour avoir observé les commandements promulgués par Moïse ; les dix tribus ont été déportées pour y avoir désobéi (2 Rois XVIII, 6, 12 ; XXI, 8 ; XXIII, 25). Et pourtant l'auteur avoue que jusqu'à la 18<sup>e</sup> année de Iôs'iyah, le temple de Jérusalem servait à différents cultes (chap. XXIII, 11 suiv.), ce qui est encore mieux constaté pour la suite par Ézéchiël (chap. VIII).

Partout l'auteur insiste sur la légalité exclusive du sanctuaire de Jérusalem : tous les autres lieux de culte sont marqués du sceau de la réprobation. Les meilleurs rois, pour lesquels il n'a autrement que des éloges, n'échappent pas au blâme de les avoir laissés subsister (Asâ, I, 15, 14 ; Ios'afat, 22, 44 ; Ioas', II, 12, 3 ; Amaçyah, 14, 4 ; 'Ouzziyah, 15, 4 ; Ioțam, 15, 35). Hîzqiyah, le premier, a l'entière approbation de l'auteur pour sa politique différente, chap. 18, 3 suiv. Nous apprenons même à cette occasion que

jusqu'à lui Jéhova était adoré à Jérusalem même sous la figure d'un serpent, dont on faisait remonter l'origine jusqu'à Moïse<sup>1</sup>. Pour excuser cette espèce de liberté dans le choix des lieux de culte, même sous un roi modèle comme Salomon, l'auteur dit (1<sup>er</sup> livre, III, 2 suiv.) que c'était parce que le temple n'existait pas encore<sup>2</sup>. S'il avait connu la législation sinaïtique, il n'aurait pas dit cela. Car dans ce cas il aurait su que Jéhova avait fait construire un tabernacle qui devait être l'unique lieu de culte. Or, il ne dit pas que le sanctuaire de G'ibe'on, où Salomon alla sacrifier, était précisément ce tabernacle (comme l'ont prétendu le Chroniqueur, 2<sup>e</sup> livre, I, 3, et après lui tant d'autres); il dit au contraire que c'était la grande *Bamañ*, c'est-à-dire un lieu de culte et de pèlerinage, un peu plus renommé et fréquenté que d'autres compris sous la même dénomination. Il est vrai qu'après la construction du temple le tabernacle en question, d'après chap. VIII, 4, aurait été transporté à Jérusalem. Mais il est facile de voir que cette notice est une interpolation très-maladroite, parce que le tabernacle aurait dû être, dans ce cas, placé dans le temple ou à côté, ce dont il n'y a pas la moindre trace dans l'histoire<sup>3</sup>, ni surtout dans la description détaillée des constructions de Salomon.

Il y a bien d'autres textes dans le livre des Rois qui prouvent que le code mosaïque, dont l'auteur atteste l'existence, n'est autre que le Deutéronome. Ce sont les prêtres qui portent l'arche (1<sup>er</sup> livre, II, 26; VIII, 3); cette arche ne contient que les deux tables du décalogue (chap. VIII, 9; comp. Deut. X, 1 suiv.) et rien de plus; sans compter que les keroubs du livre des Rois sont absolument différents de ceux de l'arche du tabernacle

<sup>1</sup> Le récit Nomb. XXI est du Jéhoviste.

<sup>2</sup> Au v. 3, Salomon est pourtant l'objet d'un certain blâme; au v. 4, ses sacrifices à G'ibe'on sont hautement préconisés. Ces divergences s'expliquent par ce qui a été dit des sources du livre (Hist. des Isr., p. 137 ss.).

<sup>3</sup> On pourrait cependant supposer qu'il n'est pas question là du tabernacle décrit tout au long dans l'Ex. XXXV suiv., mais de la tente dont parle une autre source, Ex. XXXIII, 7; comp. 2 Sam. XI, 11. 1 Rois I, 39; mais nous doutons de la justesse de cette combinaison. Dans le même passage, les prêtres sont distingués des Lévités, ce qui n'est pas conforme au Deutéronome, et peut également corroborer notre soupçon. Cependant nous n'y insistons pas, parce que le livre des Rois est postérieur à Ézéchiél. Mais ce qui rentre parfaitement dans les principes du Deutéronome, c'est que Iarobe'am est blâmé pour avoir permis à d'autres qu'à des Lévités de faire des fonctions sacerdotales (chap. XII, 31; XIII, 33).

(Ex. XXV, 18 suiv.). La fête d'automne dure sept jours (chap. VIII, 66), comme d'après Ézéchiél (chap. XLV, 25), et non huit, comme ce fut le cas plus tard (Néh. VIII, 18; 1 Chron. VII, 9). La défense des mariages mixtes (chap. XI, 2) se retrouve Deut. VII, 3. La règle qui demande deux témoins à charge pour amener une condamnation (chap. XXI, 10) se lit aussi dans le Deut. XVII, 6. Au jeune Ioas', lors de son intronisation (2<sup>e</sup> livre, XI, 12), on remet un exemplaire de la loi (Deut. XVII, 18). Le principe que les fils ne doivent pas être punis pour les crimes de leurs pères (2<sup>e</sup> livre, XIV, 6) nous est connu par Deut. XXIV, 16. La longue prière de Salomon (1<sup>er</sup> livre, VIII) est en grande partie composée de phrases tirées du même livre, et nous comprenons que quelques critiques modernes aient pu croire que le Deutéronomiste lui-même a coopéré à la rédaction du livre des Rois. Notre auteur connaît des prêtres en chef (*rôss'*) (2 Rois XXV, 18) du temple de Jérusalem, mais pas de souverain pontife dans le sens du code sinaïtique. Ebyatar est destitué par Salomon et banni de Jérusalem (1 Rois II, 26), procédé pour lequel nous cherchons vainement dans ce code une autorisation ou une excuse. En général, les rois sont les patrons et maîtres du temple, ou du moins se gèrent comme tels, non seulement pour des affaires de finances (2<sup>e</sup> livre XII, 5, 10; XXII, 4), mais encore en ce qui concernait l'édifice sacré et ses dépendances (chap. XVI, 10). A cet égard, les Nimes'ides (Amos VII, 13) n'auront pas été plus autocrates que les Isaïdes.

Les prophètes postérieurs à Ézéchiél fournissent également leur contingent de témoignages propres à confirmer les résultats obtenus jusqu'ici.

L'auteur anonyme de la seconde partie du livre d'Ésaïe fait souvent allusion aux anciennes traditions nationales (par ex. chap. XLI, 8; XLIII, 16 suiv.; LI, 10; LII, 4; LXIII, 12). Citons seulement les passages qui se rapportent directement à des textes jéhovistes ou deutéronomiques: le souvenir d'Éden est attesté par chap. LI, 3, et le péché d'Adam est mentionné chap. XLIII, 27. La sortie d'Égypte *en toute hâte* (chap. LII, 12) rappelle le même terme employé une seule fois ailleurs (Deut. XVI, 3). La loi du divorce, Deut. XXIV, est sous-entendue dans l'allégorie de chap. L, 1 suiv. Dans chap. LXVI, 21, nous rencontrons une phrase qui semble prouver que la distinction entre les prêtres et les Lévites n'était pas encore passée dans la pratique, comme cela

ne pouvait guère être le cas avant la restauration du temple. Nous pourrions encore citer le serpent qui se nourrit de poussière (chap. LXV, 25), mais l'idée est une autre que dans la Genèse. Si l'auteur insiste sur l'observation du sabbat plus que ses prédécesseurs (chap. LVI, 2 ; LVIII, 13), c'est que pendant l'exil, à défaut d'autres actes du culte, ce rite avait une importance majeure et devait être l'un des moyens de tenir en éveil la conscience nationale et religieuse. Si enfin, dans la perspective du prophète, les étrangers et les eunuques sont reçus dans le sein de la nation (chap. LVI, 3, 6), contrairement à la prescription, Deut. XXIII, 2 suiv., cela prouve simplement que les visées idéales n'étaient pas encore arrêtées par la raideur de la lettre.

Les autres pièces appartenant à la période de l'exil et comprises dans le livre d'Ésaïe, ne contiennent rien qui doive être mentionné ici.

Les deux prophètes de la colonie de Judéens qui a rebâti la ville de Jérusalem et son temple, ont laissé des écrits trop peu étendus pour que nous dussions espérer d'y trouver des traces d'institutions nouvelles, introduites dès les premiers jours de ce faible essai de restauration. Cependant leurs textes ne sont pas dénués d'intérêt à cet égard.

La première chose qui nous frappe ici, c'est que d'après ces prophètes, à côté du chef politique, délégué du gouvernement persan et chargé de veiller aux intérêts de l'empire, se trouve un grand-prêtre, qui apparaît comme le représentant attitré de l'autorité civile, comme le chef d'une communauté ecclésiastique autonome. Rien n'indique que cette dignité ait été fondée sur un texte de loi. La prépondérance de l'élément sacerdotal dans la population (à peu près 1 sur 10 individus, Esdr. II, 36 suiv.), l'absence d'un roi, et surtout le mobile religieux de toute l'entreprise, plaça naturellement à la tête de la cité naissante un membre du clergé, lequel était d'ailleurs le petit-fils du dernier chef du temple, mort martyr lors du sac de la ville. La dignité pontificale se trouva ainsi instituée de fait, comme une conséquence presque nécessaire de la situation donnée; et si plus tard ce fait fut érigé en théorie, et forma une partie intégrante et capitale de la législation, cela nous surprendra d'autant moins que l'histoire de la papauté chrétienne nous offre un exemple absolument semblable. L'évêque d'une ville placée dans les conditions de Jérusalem et de Rome, et qui n'a plus à côté de lui de souverain laïque, a

toujours les chances de devenir souverain lui-même. Chez les Juifs cela était d'autant plus facile, que déjà antérieurement le principe de l'hérédité était accepté pour les chefs du sanctuaire de Jérusalem, devenu maintenant unique par la force des choses, plus peut-être que par l'autorité de la loi. Observons encore que le nom d'Aharôn ne se rencontre pas dans ces textes, et que le passage Zach. III, 4 suiv. ne nous rappelle en aucune façon ce que le code sinaïtique (Ex. XXVIII) prescrit à l'égard du costume du grand-prêtre<sup>1</sup>. D'après le même prophète (chap. VII, 3 suiv. ; VIII, 19), on observait de son temps et à des époques déterminées, un certain nombre de jeûnes publics, inconnus à la législation du Pentateuque. Zacharie n'y attache aucune valeur, et il oppose à ces pratiques l'obéissance aux commandements de Dieu transmis par les anciens prophètes.

Dans l'opuscule intitulé Malachie, avec lequel nous nous rapprochons déjà de l'époque d'Esdras, il est question (chap. III, 22 ou IV, 4) d'une loi de Moïse promulguée au Horeb (Deut.). L'auteur s'occupe surtout des intérêts de la caste lévitique et des transgressions dont elle se rendait coupable. Il parle de la mauvaise habitude d'offrir à l'autel des bêtes tarées (chap. I, 8. Deut. XVII, 1). C'est chez lui aussi qu'on trouve la première mention de la dîme *due* aux Lévites, mais qu'on négligeait d'apporter dans les magasins du temple (chap. III, 8 suiv.). Nous en concluons que cette institution date d'une époque quelque peu antérieure.

## XXVII.

En passant maintenant aux derniers témoins qu'il nous reste à consulter, *Esdras* et *Néhémie*, nous devons rappeler à nos lecteurs que les livres qui portent le nom de ces deux hommes se composent d'éléments très-divers, et qu'une partie seulement de ces livres contient des extraits authentiques de leurs mémoires, tandis que les autres parties sont des élucubrations dues à des mains beaucoup plus récentes (voir l'introduction à la Chronique,

<sup>1</sup> Le passage Agg. II, 12 n'a rien de commun avec Lévit. VI, 20. — A propos du grand-prêtre, il sera utile de constater que le texte de Ex. XXVIII n'a pas dû exister dans les premiers temps après la restauration. Dans un document qui date à peu près de cette époque (Esdr. II, 63. Néh. VII, 65), on était toujours à attendre qu'il parût un prêtre qui pût rendre des oracles.

p. 16 suiv.). Les extraits textuels dont nous parlons se lisent Néh. I, 1 - VII, 5; XII, 27 - 42; XIII, 4 - 31. Esdr. VII, 27 - IX, 15. Plusieurs autres éléments du texte, que nous ne possédons plus dans leur forme primitive, paraissent également avoir été puisés dans ces mêmes mémoires, notamment Esdr. X et Néh. VIII; X. Nous mentionnerons en passant certains autres détails, étrangers à ces passages, qui peuvent présenter quelque intérêt.

Il ne sera pas nécessaire de relever, dans les mémoires de Néhémie, certaines phrases qui rappellent celles du Deutéronome, ni de montrer que dans le long discours inséré au neuvième chapitre de Néhémie, l'histoire ancienne est reproduite en substance telle que nous la lisons aujourd'hui dans le Pentateuque, sans distinction des éléments de celui-ci. Que la rédaction jéhoviste et le Deutéronome n'aient déjà plus été les seules compositions historiques de ce genre à la disposition des écrivains du quatrième ou du troisième siècle avant Jésus-Christ, cela n'a pas besoin de démonstration. Notre attention se portera encore ici de préférence sur ce qui touche à l'état de la législation.

Néhémie raconte (chap. V) que les gens du bas peuple venaient chez lui pour se plaindre d'être les victimes de leurs créanciers, lesquels, en cas d'insolvabilité de leurs débiteurs, réduisaient leurs fils et leurs filles en servitude. C'était là un usage très-ancien (2 Rois IV, 1. Jér. XXXIV), et nullement contraire à la loi (Deut. XV). Quelques-uns se plaignaient aussi de ce que leurs champs étaient devenus la propriété d'autrui, par suite de la même cause. Le gouverneur blâme la rigueur des riches prêteurs; il leur représente ce qu'il y a eu d'odieux dans leurs procédés, il leur rappelle l'exemple donné, lors du départ des colons pauvres, par les Juifs de Babylone; il cherche à leur inspirer d'autres sentiments en leur parlant de la crainte de Dieu, et de l'opinion que les païens ne manqueraient pas de concevoir sur leur compte, mais il n'invoque pas de loi écrite, ce que d'ailleurs il ne fait jamais et dans aucune occasion. On n'apprend donc pas, par ce récit, si la loi (Lév. XXV) qui règle la mutabilité de la propriété foncière, existait déjà ou non.

Voici cependant d'autres faits qui nous révèlent des progrès déjà accomplis dans les institutions. Par ce qui est raconté chap. XII, 27 suiv., nous voyons que les prêtres, les Lévites et les chantres formaient déjà des castes distinctes, ainsi que cela résulte aussi des états statistiques de la population de la colonie (chap.

VII, 39 suiv., etc.). Au chap. XIII, 5, il est parlé de la dîme des grains, du vin et de l'huile, déposée dans un local attenant au temple, et formant la part revenant aux Lévites et autres employés du sanctuaire, y compris ce qui était prélevé pour les prêtres. Immédiatement après (v. 10 suiv.), Néhémie constate à son grand regret que ces redevances n'étaient pas livrées régulièrement, et que les Lévites, en suite de cela, avaient abandonné le service et s'étaient retirés dans leurs terres. Sur les instances du zélé gouverneur, les Juifs se soumettent de nouveau à cet impôt. On est tenté d'en conclure que le paiement de la dîme au profit de la caste lévitique n'était pas encore une règle ou un usage datant de fort loin. Même énergie du chef pour faire respecter le repos du sabbat en interdisant pour ce jour-là toute espèce de trafic (v. 15 suiv.), et pour défendre les mariages mixtes (v. 24 suiv.). Pendant l'absence de Néhémie, qui était allé pour quelque temps en Perse, on avait accordé à un étranger un logement dans l'enceinte sacrée (chap. XIII, 4); aussitôt après son retour, il fit jeter dehors les meubles de cet homme et *purifier* le local.

Si nous ne nous trompons fort, ces faits prouvent que les principes que Néhémie tâchait de faire prévaloir, ou, si l'on veut, les lois à l'observation desquelles il tenait la main, n'avaient pas encore jeté de profondes racines dans l'esprit du peuple, et qu'il fallait toute l'énergie de ce chef et de ses associés pour en assurer l'autorité. Irons-nous trop loin, en supposant que la législation *écrite* n'était pas encore complète, ou ne l'était que depuis peu de temps, et que notamment les prescriptions qui faisaient appel à la bourse des gens avaient de la peine à se faire accepter? En tout cas, la perception de la dîme doit avoir été chose assez nouvelle et par cela même onéreuse.

Mais nous avons hâte d'arriver au fait capital de cette époque, au récit de la promulgation solennelle de la loi mosaïque (Néh. VIII suiv.). Nous ne voulons pas transcrire ce récit dans son entier, malgré sa haute importance; nos lecteurs en ont le texte sous les yeux, avec nos observations (Chronique, p. 242 suiv.). Nous nous bornons à en extraire les détails les plus saillants. Le légiste Esdras apporte le livre de la loi de Moïse et en fait lecture, le premier jour du septième mois, c'est-à-dire d'après le calendrier actuel, le jour de l'an. On y *trouve* entre autres le règlement de la fête des tabernacles (Lév. XXIII, 39 suiv.) et on se met aussitôt en devoir de la célébrer conformément à ce texte. Jamais,



est-il dit, depuis Josué, les Israélites n'avaient rien fait de pareil. Cela ne signifie pas que la fête d'automne était chose jusqu'alors inconnue, mais que le rite observé maintenant était nouveau, ce qui résulte encore du passage d'Ézéchiél XLV, 25 (comp. une note identique sur la fête de Pâques, 2 Rois XXIII, 22, ci-dessus p. 164). La lecture de la loi est continuée pendant huit jours, pour que tout le monde en puisse prendre connaissance; on finit par rédiger un acte d'adhésion, signé par tous les chefs, et l'on prend des engagements solennels pour la fourniture du bois, des prémices, des premiers-nés, des dîmes, etc. (chap. X, 35 suiv.; comp. Esdr. X, 3), ces dernières à répartir entre les deux castes dans la proportion de un sur dix pour les prêtres. Ce récit paraît se fonder sur des souvenirs très-précis et probablement sur des documents authentiques, car il est parlé à la première personne (chap. X, 31 suiv.). Dans ce cas, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est le fait de la présence de Néhémie, attestée à deux reprises (chap. VIII, 9 et X, 2). La promulgation de la loi n'a donc eu lieu que plus ou moins longtemps après l'arrivée de ce personnage à Jérusalem, c'est-à-dire après l'an 445 avant Jésus-Christ (Néh. I, 1), tandis qu'Esdras s'y trouvait (d'après Esdr. VII, 7) depuis l'an 458. Cela prouve d'une manière indubitable : 1° que la loi, ainsi rédigée en code et promulguée par le *légiste*, avec l'assistance de l'autorité civile, n'a pas été connue sous cette forme à Jérusalem avant l'an 445; 2° qu'Esdras ne l'a pas apportée toute rédigée de Babylone; 3° qu'il lui a fallu treize ans, et peut-être plus, si ce n'est pour la mettre au net, du moins pour avoir la chance de la faire accepter.

Nous ferons encore d'autres découvertes dans les paragraphes suivants de notre travail. Pour le moment, nous voulons seulement nous arrêter à quelques passages dont il n'a pas encore été question, afin de ne rien négliger de ce qui peut jeter quelque lumière sur cette histoire naguère si peu connue.

Dans les extraits des mémoires d'Esdras (chap. VIII, 15 suiv.) nous lisons que les Lévités établis à Babylone ne montraient aucun désir de se joindre à la troupe d'émigrants conduits par ce chef à Jérusalem, tandis qu'il y avait parmi celle-ci un certain nombre de familles appartenant à la caste sacerdotale. Le même fait avait déjà été constaté antérieurement, pour la première colonie (Esdr. II, 36 suiv.; comp. notre commentaire sur la Chronique, p. 20, 205). Cela s'explique quand on songe à ce que, par

suite de l'influence d'Ézéchiël, les Lévites étaient réduits à une condition très-inférieure et n'étaient plus que les serviteurs de ceux qui avaient été investis des fonctions auprès du temple de Jérusalem, et qui, depuis l'unification du culte, prétendaient en garder le monopole (2 Rois XXIII, 9), ce que le prophète-prêtre érigeria en principe (ci-dessus p. 221).

Esdras s'élève aussi, comme Néhémie, contre la légèreté avec laquelle les Israélites de la Palestine contractaient des mariages avec des femmes étrangères et païennes, et invoque à ce sujet, non une loi mosaïque, mais les injonctions des prophètes (chap. IX, 11).

Néhémie, menacé de mort et invité à se réfugier au temple, refuse de profiter de ce moyen de salut, parce qu'il craint de commettre un péché, lui laïque, s'il franchissait le seuil du sanctuaire (chap. VI, 10 suiv.). Car ceci était le privilège des prêtres seuls, et pas même des Lévites (Nomb. III, 10, 38; XVII, 13; d'après Ézéchiël). La législation deutéronomique est moins exigeante.

Le passage Néh. X, 34 fait également mention d'un certain nombre de détails relatifs au culte, considérés comme réglementaires et obligatoires, et qui n'apparaissent pas encore dans la législation antérieure à Ézéchiël.

Il s'agit maintenant de savoir ce que c'était que la loi promulguée par Esdras; nous tâcherons d'apprendre cela dans le paragraphe suivant <sup>1</sup>.

## XXVIII.

Nous sommes arrivés à l'époque où, selon le témoignage exprès et formel d'historiens que nous n'avons aucun motif de suspecter, un code mosaïque nouveau fut promulgué pour la première fois solennellement, comme le Deutéronome l'avait été sous le roi Iôs'iyah. Mais quel était ce code? Était-ce maintenant,

<sup>1</sup> Nous n'examinerons point les textes de la Chronique, considérée comme histoire des temps de la monarchie, ni les autres livres de l'Ancien Testament, canoniques ou apocryphes, dont il n'a pas encore été question. Car il n'y a pas le moindre doute que de leur temps le Pentateuque n'ait existé dans sa forme actuelle, et n'ait été reconnu pour l'œuvre de Moïse. Aussi la Chronique suppose-t-elle naïvement qu'il n'a jamais cessé d'être la règle de l'état et de l'église. Son témoignage, à cet égard, n'a aucune valeur.

enfin, notre Pentateuque actuel? Était-ce l'ancienne rédaction deutéronomique (comprenant le livre du Jéhoviste) amplifiée par Esdras? Était-ce un livre indépendant de cette rédaction, et provisoirement encore séparé d'elle? En d'autres termes, était-ce ce qu'on a coutume d'appeler l'Élohiste ou la composition primitive (*Grundschrift*), que nous avons nommée le code sinaïtique ou sacerdotal? Et dans l'un ou l'autre de ces cas, cet élément est-il dû à la plume même d'Esdras, ou bien celui-ci n'a-t-il fait que recueillir des lois déjà existantes, mais encore éparses? Toutes ces questions sont autorisées, et l'on voit que, malgré les découvertes déjà faites et constatées, nous ne sommes pas au bout de nos recherches. Et, hâtons-nous de le dire, plus nous avançons, moins nous avons désormais la chance d'arriver à des résultats positifs. Les sources, les témoignages directs, commencent à nous manquer, et ce n'est guère que par des inductions que nous parvenons encore à établir, d'une manière plus ou moins certaine, quelques faits spéciaux, à poser quelques jalons, pour diriger ceux qui voudront se hasarder sur le terrain des simples probabilités.

Mais pour ne pas commencer par faire des conjectures en l'air, nous allons d'abord dresser le catalogue des morceaux qui ont dû être laissés en dehors de ce qui, d'après les résultats obtenus antérieurement, rentre dans la composition existant au moment de l'exil, et qu'a pu connaître, entre autres, le rédacteur du livre des Rois.

De la Genèse nous avons à enregistrer les morceaux suivants: l'histoire de la création, aboutissant à l'institution du sabbat (chap. I-II, 4); la série des patriarches antédiluviens (chap. V); une relation du déluge, aujourd'hui amalgamée avec celle du Jéhoviste (chap. VI-VIII); l'alliance de Dieu avec Noah (chap. IX, 1-17, 28, 29); la division des Noahides en trois branches (chap. X, en partie); les patriarches sémites jusqu'à Abraham (chap. XI, 10-32). L'histoire des patriarches israélites est si brièvement résumée, que, sans l'ancienne composition, nous n'aurions guère d'idée bien nette de ces personnages qui jouent un rôle si important dans les traditions nationales du judaïsme. Il ne revient à Abraham que de courtes notices (chap. XII, 4<sup>b</sup>, 5; XIII, 6, 7<sup>b</sup>, 11<sup>b</sup>, 12; XVI, 3, 15, 16; XIX, 29; XXI, 1<sup>b</sup>, 5; XXV, 7-11<sup>a</sup>). Il n'y a que deux faits saillants dans sa biographie auxquels le rédacteur élohiste s'arrête avec complaisance: c'est

l'alliance que Dieu fait avec lui et qui consacre l'institution de la circoncision (chap. XVII), et l'achat du territoire destiné à la sépulture de la famille patriarcale (chap. XXIII), par lequel celle-ci prend pied en Canaan et obtient ainsi, en quelque sorte, un gage matériel des promesses qui lui avaient été faites à ce sujet. L'histoire d'Isaac, laquelle dans l'ancien récit aussi se confond presque entièrement avec celle de son père et de ses fils, est résumée en quelques mots (chap. XXV, 19, 20, 26<sup>b</sup>; XXVII, 46; XXXV, 27-29). De ses fils, Ésaü n'est pas mieux partagé à cet égard (chap. XXVI, 34, 35; XXVIII, 8, 9; XXXVI, 1-14, 43<sup>b</sup>): Jacob occupe un peu plus de place. Il est fait mention de son départ pour la Mésopotamie (chap. XXVIII, 1-7), de son retour (chap. XXXI, 17, 18), du changement de son nom en celui d'Israël (chap. XXXV, 9-15), de ses douze fils (chap. XXXV, 23-26), de sa résidence en Canaan (chap. XXXVII, 1), de l'émigration de sa famille (chap. XLVI, 8-27?), de son arrivée en Égypte (chap. XLVII, 7-11), de la bénédiction donnée aux fils de Joseph (chap. XLVIII, 3-7), de sa mort (chap. XLIX, 29-33) et de son enterrement (chap. L, 12, 13). Quant à l'histoire de Joseph, si l'on excepte quelques allusions contenues dans ces derniers fragments, elle est passée sous silence. A la rigueur on pourrait supposer que dans la dernière rédaction elle a été sacrifiée aux récits plus complets et plus pittoresques de l'autre ouvrage, comme il est certain que le Jéhoviste en a autrefois agi à l'égard d'un ouvrage plus ancien (vulgairement appelé le second Élohiste). Mais il sera plus juste de dire que ce patriarche, le héros de prédilection des tribus qui portaient son nom, n'a pas eu de place prééminente dans les traditions judéennes, et que l'ouvrage élohiste appartient incontestablement à un milieu étranger à la sphère éphraïmite.

Dans l'Exode nous trouvons la mention de la servitude des Israélites en Égypte et de la résolution de Dieu de les faire profiter de son alliance avec leurs ancêtres (chap. I, 7, 13, 14; II, 23-25). La mission de Moïse est racontée chap. VI, 3-12; VII, 1-7. Le récit des miracles, opérés pour extorquer à Pharaon la permission de laisser partir le peuple, est plus détaillé, mais les deux textes y sont enchevêtrés l'un dans l'autre (chap. VII-XI, ci-dessus p. 54). Il en est de même de l'histoire du départ, et de l'institution de la Pâque, ainsi que du passage de la mer rouge, chap. XII-XIV (p. 56). La manne et les cailles étaient également

mentionnées dans les deux compositions (chap. XVI). A partir du moment où Moïse s'entretient avec Dieu sur la montagne (chap. XIX, 1; XXIV, 15-18), c'est l'élément législatif qui prédomine, et en même temps la composition jéhoviste disparaît, à quelques rares chapitres près. A celle dont nous rassemblons ici les éléments, appartiennent les chap. XXV-XXXI, 17; XXXV-XL; le Lévitique tout entier, et des Nombres chap. I-X, 28. Après cela, on en retrouve les traces dans les chap. XIII à XVI, où les deux récits sont aujourd'hui combinés, comme on le voit par l'histoire des espions (Introd., p. 57) et par celle de Qorah (p. 58). Il en est de même du chap. XX, tandis que les chap. XVII-XIX appartiennent en entier à l'Élohiste. Depuis chap. XXV, 6 jusqu'à la fin du livre, nous avons le texte pur de la même composition, qui n'est interrompu, à ce qu'il paraît, que par quelques éléments étrangers dans le chap. XXXII et à la fin du trente-troisième. Enfin, nous retrouvons la trace de l'Élohiste dans quelques versets à la fin du Deutéronome (p. 211) et dans certains passages du livre de Josué (p. 212), surtout dans la partie géographique de ce livre (p. 216). L'ouvrage finit donc avec la répartition du territoire entre les tribus.

Voyons maintenant ce que cet aperçu peut nous enseigner relativement à la nature de cette portion spéciale du Pentateuque. Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est que la presque totalité des morceaux en question appartient à la législation proprement dite. L'histoire n'y prend qu'une bien petite place et elle ne paraît même être reproduite qu'autant qu'elle était en connexion intime avec l'une ou l'autre loi. Pour le reste, elle doit avoir été déjà connue du public, dans ses traits généraux, à l'époque de la rédaction de ce code. A titre d'exemples, entre maints autres, nous citons le sabbat (Gen. II), la défense de manger du sang (chap. IX), la circoncision (chap. XVII), la Pâque (Ex. XII), le sacerdoce aaronitique (Nomb. XVII), l'inviolabilité des rites légaux (Lév. X), la répugnance pour les mariages mixtes (Gen. XXVII, 46, etc.), etc., qui motivent, ou du moins qui caractérisent les principales narrations dans ces textes, et qui, à vrai dire, en font sous une autre forme une partie intégrante de la législation. Les généalogies mêmes rentrent dans cette catégorie, en ce qu'elles servent à distinguer la race élue de toutes les autres.

Si l'on a autrefois considéré les textes jéhovistes comme de simples additions, incohérentes entre elles, qu'un rédacteur plus

récent aurait faites à une composition primitive complète, on pourrait être tenté, d'après ce que nous venons de dire sur l'exiguité des éléments historiques de l'Élohiste, d'appliquer à son travail cette même conception. Mais on s'aperçoit bientôt que ce serait une erreur. Dans beaucoup de cas les deux ouvrages se contredisent, ou du moins ils placent les faits sous un jour tellement différent, qu'il est impossible de les faire accorder. Nous devons donc considérer la rédaction élohiste de l'histoire sainte comme une œuvre indépendante faite dans un but spécial, et combinée avec celle que nous a fait connaître notre précédente analyse du Pentateuque par la main d'un tiers, et non par celle du rédacteur même de la seconde.

Quant aux lois comprises dans ce code, elles ont en majeure partie pour objet, non pas autant ce que nous pourrions appeler la religion, que le culte, c'est-à-dire les institutions et les règlements relatifs au lieu saint, aux fonctionnaires de l'autel, aux fêtes et aux sacrifices, et surtout aussi à ce qui est appelé la pureté des personnes et des choses, notion toute rituelle et étrangère à la morale. Le peu qu'il y a de lois civiles et criminelles tient généralement d'assez près, par quelque côté, à ce même élément capital. C'est donc sur celui-ci que notre attention doit se porter de préférence.

Commençons par quelques observations générales. Nous avons constaté plus haut (§ XVIII), par la comparaison de la législation deutéronomique relative aux affaires du culte avec celle du code sinaïtique, que cette dernière est incontestablement la plus récente des deux, et trahit partout une époque où l'influence du sacerdoce était prépondérante, et où la caste lévitique exerçait un pouvoir tel qu'elle ne l'avait jamais eu, ni pu avoir, sous la monarchie. Il y a d'autres arguments encore à faire valoir dans le même sens.

Signalons en premier lieu l'absence de lois spéciales contre le polythéisme et l'idolâtrie, qui occupent une si large place dans la législation précédente. Il y a bien quelques lignes à ce sujet dans le Lévitique (chap. XXVI, 1 ; XVIII, 21 ; XIX, 4), mais on voit facilement que le danger pour la religion nationale ne venait plus de ce côté-là<sup>1</sup>, et que le législateur avait affaire à une génération

<sup>1</sup> Encore faut-il ajouter que ces trois textes pourraient bien dater de l'exil. Voir plus bas.

désormais à l'abri des séductions d'un paganisme grossier et d'un culte à la fois absurde et immoral. Si le code sacerdotal datait réellement de l'époque mosaïque, ou en général d'un siècle antérieur à l'exil, on ne concevrait pas qu'il s'arrêtât si peu à ce qui, pour les prophètes, était la préoccupation de tous les jours, et ce qui, jusqu'à Jérémie et Ézéchiël, leur inspirait leurs pages les plus éloquentes. Pour nous, ce fait est un motif de plus, après tant d'autres, d'y reconnaître une composition rédigée dans un siècle où la communauté juive avait définitivement rompu avec les errements de ses pères. On se rappelle peut-être que nous avons fait valoir ce même motif, à l'effet de revendiquer pour le livre des Proverbes une origine comparativement très-récente.

Un fait analogue, c'est l'absence de ces terribles menaces contre les Cananéens, qui caractérisent la législation deutéronomique, à d'autres égards si bienveillante envers les étrangers.

Ensuite, il y a une différence sensible à noter entre les conceptions religieuses du Jéhoviste et celles de l'Élohiste. Les récits du premier sont d'une naïveté qui ne recule pas devant les plus étonnants anthropomorphismes. Jéhova n'apparaît pas seulement aux hommes sous une forme humaine; il pétrit l'homme de poussière et lui souffle dans les narines; il plante un jardin et s'y promène à la fraîcheur du soir; il descend du ciel pour voir bâtir la tour de Babel; il mange et boit avec Abraham, qui lui lave les pieds; il lutte corps à corps avec un mortel sans pouvoir le vaincre, etc. Quelle différence de conception entre ces mythes et le grandiose tableau de la création, d'après lequel il suffit d'un mot pour que l'univers soit tiré du néant! Et toutes les communications à faire, soit aux patriarches, soit à Moïse, se font dans les formes sous lesquelles les prophètes les ont reçues à leur tour. N'est-ce pas le cas de constater ici encore un progrès notable dans la sphère de l'intelligence religieuse?

Si ces conceptions plus pures et plus élevées concernant la divinité, non moins que la tendance décidément hiérarchique de la législation, doivent appartenir à un siècle plus récent que celles que nous offre soit le code promulgué sous Iôs'iyah, soit la relation rédigée deux cents ans avant ce roi, une autre série de textes, en nous donnant la mesure de l'historiographie de cette partie du Pentateuque, nous conduira au même résultat. C'est le caractère tout idéal que l'auteur imprime aux faits qu'il raconte, et qui se refusent péremptoirement aux exigences de la réalité. Nous avons

déjà eu l'occasion de parler du camp de plus de deux millions d'Israélites, qui, avec bêtes et bagages, marchent en procession à travers un pays de montagnes et sans routes (Nomb. X), du cadastre opéré sur le territoire de Canaan, non encore complètement soumis, par quelques individus et en quelques jours (Jos. XVIII). Mentionnons ici le tabernacle portatif (Ex. XXV s. : XXXV s.), pour la confection duquel il a fallu un outillage énorme, à scier des planches, à fondre des métaux, à tisser des tapisseries, à teindre des toiles, à sculpter du bois, à battre de l'or pour le placage, à tanner des peaux de phoques, à fabriquer du fil d'archal, des clous et des clochettes, à graver et enchâsser des pierres précieuses, etc., sans parler de l'impossibilité, pour le peuple, de se procurer les matières premières pour cette prodigieuse industrie, l'or, l'argent, le cuivre, le lin, la pourpre, l'huile et cent autres choses indispensables, dans un désert où, à tout instant, ils craignaient de mourir de faim et de soif ! Rappelons encore ces villes lévétiques (p. 173 s.) avec leurs banlieues géométriquement délimitées pour des troupeaux imaginaires. Ce qu'il y a de plus remarquable à cet égard, et ce qui prouve à lui tout seul que la répartition faite par Josué est une pure fiction, c'est que, d'après Jos. XXI, les prêtres, seuls admis aux fonctions de l'autel, sont colloqués dans le voisinage de Jérusalem, où, à cette époque, il n'y avait pas de sanctuaire israélite, tandis qu'il n'est pas même question, dans le nombre des quarante-huit villes, de S'ïloh, où pourtant le tabernacle a dû se trouver lors de la conquête. Cela ne prouve-t-il pas clairement que cette répartition fut faite, c'est-à-dire écrite, à une époque où S'ïloh n'existait plus, et où Jérusalem était le centre du culte ?

Il y aurait bien d'autres choses analogues à citer dans le même sens<sup>1</sup>, mais nous croyons en avoir assez dit, ici et plus haut, pour convaincre nos lecteurs que nous nous trouvons, avec ce code sacerdotal, en face d'une génération tellement éloignée des faits dont elle se préoccupait, qu'elle ne les voyait plus qu'à travers le mirage d'une imagination par trop complaisante, et natu-

<sup>1</sup> Rappelons en passant les *deux* trompettes, suffisant à mettre en mouvement un camp de deux millions et demi d'hommes (Nomb. X), les prodigieuses sommes d'argent et les masses colossales de matériaux de tous genres, offertes volontairement par les Israélites pour la confection et le service du sanctuaire (Ex. XXXV ; XXXVI ; XXXVIII. Nomb. VII), en général, l'énormité des chiffres en maint endroit (Nomb. XXXI, etc.).



rellement disposée à charmer les ennuis d'une triste réalité par la contemplation des splendeurs d'un passé dont on espérait toujours le glorieux retour. Cette disposition n'est-elle pas restée le caractère du judaïsme, et n'a-t-elle pas beaucoup contribué à sauver, à travers des siècles de malheurs et d'épreuves, le précieux héritage des prophètes? Sachons apprécier ce bienfait incontestable, sans trop insister sur les illusions qui ont servi à le conserver.

Le code sacerdotal date donc d'une époque postérieure à l'exil, et c'est ce code qu'Esdras et Néhémie ont fait accepter par le peuple vers l'an 444 av. J.-C. La fête des tabernacles, célébrée alors pour la première fois d'après la lettre de la loi (Néh. VIII, 16 s.), dura huit jours, comme cela est prescrit Lév. XXIII, 34, 41, tandis qu'Ézéchiel (chap. XLV, 25) ne parle encore que de sept jours. Les mémoires de Néhémie (chap. X, 34 ss.) font mention de la célébration régulière des néoméniés et d'autres fêtes, des pains de proposition, de différentes espèces de sacrifices, des prémices, de la primogéniture, de la dîme due aux Lévites et de celle due aux prêtres, toutes choses prévues et réglées dans le code en question. D'un autre côté, le prophète Aggée, qui vivait à l'époque de la restauration, à propos d'une question de pureté lévitique (chap. II, 11 ss.), s'adresse aux prêtres qui lui répondent conformément à leur pratique et sans invoquer de loi écrite.

On a encore signalé, comme un trait caractéristique du nouveau code, sa prédilection pour les indications chronologiques, laquelle se manifeste déjà dans les premières pages du livre (chap. V; XI), mais qui reparait aussi partout dans l'histoire des patriarches israélites, et plus tard encore<sup>1</sup>.

Jusqu'ici nous avons parlé du code sacerdotal dans son ensemble et de manière à le considérer comme un ouvrage conçu dans le même esprit et rédigé par un seul et même législateur, d'un bout à l'autre, comme nous avons pu le faire à l'égard du Deutéronome. La plupart des critiques qui, de nos jours, ont reconnu la nécessité de distinguer dans le Pentateuque différentes couches

<sup>1</sup> On a découvert que le total des années qu'on peut calculer, d'après les données des textes élohistes, depuis la création du monde jusqu'à l'émigration, est de 2666, soit de 26  $\frac{2}{3}$  générations, chacune évaluée en moyenne à cent ans (Gen. XV, 13, 16). Il y en a vingt d'Adam à Abraham, puis Isaac, Jacob, Lévi, Qehaṭ, 'Ameram, Aharôn et Ele'azar, cette dernière encore incomplète (Ex. VI, 25). Nous enregistrons ce calcul sans y attacher de l'importance. En tout cas, la somme formerait les deux tiers de 4000.

de lois, et d'assigner le rang le moins ancien au code dit de l'Élohiste, en ont fait hommage au légiste Esdras, qui aurait ainsi mis la dernière main à la rédaction du Pentateuque. Nous n'irons pas aussi vite en besogne. Nous procéderons à une analyse plus détaillée de cette partie du volume mosaïque, à l'effet de savoir si elle est réellement l'œuvre d'un seul homme et d'une seule époque, ensuite dans quel rapport elle s'est trouvée à un moment donné avec les parties plus anciennes, enfin, si le travail législatif, en tant qu'il concerne les textes canoniques, a été clos à l'époque indiquée.

Quant à la première de ces trois questions, nous répondrons négativement. Nous ne voyons pas là un code méthodique et raisonné, mais un répertoire de lois d'origine diverse.

Tant qu'on s'en tient au cadre historique de cette partie du Pentateuque, on ne peut méconnaître que le rédacteur a suivi un plan nettement déterminé. La narration proprement dite, toute brève qu'elle est, à certaines exceptions près dont nous avons indiqué la raison d'être, s'en tient à la série bien connue des phases de l'histoire. Elle débute par le commencement de toutes choses, et résume successivement les trois périodes des patriarches, de Moïse et de la conquête. Nous en concluons, sans risquer de nous tromper, que nous avons là devant nous une rédaction destinée à donner un récit continu et bien arrondi, et qui se fait ainsi reconnaître comme l'œuvre d'un seul écrivain.

Quant à l'élément législatif, un jugement analogue ne se justifierait pas dans la même mesure. Il est vrai qu'il s'y manifeste encore un certain ordre méthodique, quand on s'en tient à la disposition générale des matières et qu'on n'insiste pas trop sur ce qui ne s'y accomode pas. On rencontre d'abord la description détaillée du lieu saint (Ex. XXV à XXX; XXXV à XL); puis viennent les lois concernant les différentes espèces de sacrifices (Lév. I à VII), des arrangements relatifs au sacerdoce (chap. VIII à X), des prescriptions concernant la pureté, dans toutes les applications possibles de ce mot (chap. XI à XV), enfin, le cérémoniel de la fête principale (chap. XVI). Mais après cela il n'y a plus moyen d'arriver, par l'analyse des textes, à une classification pareille. Dans la partie qui suit immédiatement (chap. XVII à XXVI), il est question tour à tour de la centralisation du culte, de la défense du sang, des degrés prohibés, de lois pénales, des prêtres, des sacrifices, des fêtes, du chandelier du sanctuaire, des

pains de proposition, des blasphèmes, de l'année sabbatique, du jubilé, sans compter un bon nombre de recommandations et d'interdictions de toute espèce, rédigées en petits articles et mêlées avec les prescriptions plus étendues que nous venons d'énumérer. Le désordre apparent devient plus sensible à mesure que nous avançons. Car à partir de là, l'élément narratif se mêle de plus en plus aux textes légaux, et dans ces derniers, il n'y a plus moyen de reconnaître un ordre logique quelconque. Le dernier chapitre du Lévitique, nettement séparé de ce qui précède, parle des vœux. Les chap. III et IV du livre des Nombres s'occupent des Lévites; le chap. V, de la purification, des amendes et de ce que nous pourrions appeler le jugement de Dieu, dans le sens du moyen âge. Le chap. VI revient aux vœux. Les chap. VIII et IX ramènent encore le chandelier, les Lévites et la Pâque. Le chap. XV contient différents commandements relatifs aux sacrifices, et aux glands ou franges à mettre aux habits. Le chap. XVIII énumère les droits des prêtres. Le chap. XIX règle les rites de la purification. Enfin, les chap. XXVIII et XXIX sont encore consacrés aux sacrifices.

Sans doute nous ne devons pas attendre de l'antiquité une disposition aussi strictement méthodique que nous l'exigeons aujourd'hui de la rédaction d'un code, ou de toute autre composition tant soit peu scientifique. Ici cependant l'absence d'un pareil ordre rationnel est à la fois tellement évidente et gênante, pour qui veut se rendre compte, soit de l'esprit de l'ensemble, soit des règles prescrites à l'égard de chaque matière spéciale, qu'on a de la peine à se persuader que le livre en question, nous voulons dire la masse des textes à séparer de ce qui revient aux compositions antérieures, soit l'œuvre propre d'un seul législateur qui aurait travaillé d'après un plan dûment médité. Nous voyons là, par exemple, les lois sur le sacerdoce éparpillées en quatre ou cinq endroits différents; les règlements concernant les sacrifices reproduits également à plusieurs reprises, et ainsi de suite pour diverses autres matières. En y regardant de plus près nous découvrons que tantôt il n'y a que des répétitions à peu près pures et simples (ex. : le sabbat, Ex. XXXI, 12 suiv. ; XXXV, 1 suiv. ; le chandelier, Ex. XXVII, 20 suiv. Lévit. XXIV, 1 suiv. ; le sacrifice journalier, Ex. XXIX, 38 suiv. Nomb. XXVIII, 3 suiv. ; la nuée, Ex. XL, 34 suiv. Nomb. IX, 15 suiv. ; l'oblation, Lévit. II, 1 suiv. et VI, 7 suiv., et Nomb. XV, 1 suiv. Lévit.

VII, 15 et XIX, 5, etc., etc.) ; tantôt des modifications plus ou moins sensibles (ex. : l'âge des Lévites, Nomb. IV, 3 suiv. et VIII, 23 suiv. ; les tabernacles, Lévit. XXIII, 33 suiv. et v. 39 s. ; la consécration des prêtres, Ex. XXIX. Lévit. VI, 12 suiv. ; VIII ; IX. Nomb. VIII, 5 suiv. ; les vœux, Lévit. XXVII et Nomb. VI ; les redevances pour les prêtres, Lévit. VI ; VII. Nomb. XVIII ; le sacrifice d'expiation, Lévit. IV. Nomb. XV, 22 suiv. Lévit. V, 21 suiv., et Nomb. V, 5 suiv., etc. ; voyez plus haut p. 61 ss.).

Tout cela nous conduit à l'idée que nous avons là un recueil de lois d'abord éparses et étrangères les unes aux autres, et finalement réunies par la main d'un légiste rédacteur, qui se serait acquitté de sa tâche avec plus ou moins d'intelligence et de succès. Nous verrons tantôt si cette conception suffit pour expliquer tous les phénomènes qui se présentent ici à l'observateur. En tout cas nous savons que l'hypothèse d'une rédaction en forme de journal, par laquelle on essayait autrefois d'expliquer le désordre signalé, ne saurait plus nous arrêter un instant.

Mais avant de conclure, nous avons encore à relever d'autres faits qui pourront nous éclairer sur le genre de travail auquel nous devons cette partie du Pentateuque.

Il y a d'abord un certain nombre de passages qui séparent très-nettement ce qui précède de ce qui suit. Lévit. VII, 37 : « Voilà les règles pour les sacrifices d'holocaustes, d'oblation, d'expiation, de compensation, d'installation et d'action de grâces, que l'Éternel prescrivit à Moïse sur le mont Sinaï, lorsqu'il ordonna aux enfants d'Israël de lui présenter leurs offrandes dans le désert du Sinaï. » Cette formule récapitule le contenu des sept premiers chapitres du Lévitique, et les caractérise ainsi comme une loi, ou comme un recueil de règles sur une matière spéciale, rédigées (et promulguées ?) à part dans une occasion donnée. Nous n'attachons pas trop d'importance à la présence de cette formule s'il n'y avait pas deux fois la mention du Sinaï. Celle-ci (pour le dire en passant) fait d'abord voir que Moïse n'en est pas le rédacteur, puisqu'il n'aurait pas eu besoin de dire que la loi fut promulguée au Sinaï, au moment où il s'y trouvait encore lui-même avec tout le peuple. Puis, en rappelant cette localité dans cet endroit particulier, elle distingue aussi les lois qu'elle résume, d'autres lois où cette formule n'est pas ajoutée quoiqu'elle eût pu l'être au même titre.

Les lois qui suivent, chap. VIII à X (et que nous préférons

envisager comme une partie intégrante de la narration), ne sont pas distinguées par une formule analogue, mais il en reparait une à la fin du chap. XI : «Voilà la loi concernant les quadrupèdes et les oiseaux,» etc. Des formules toutes pareilles se trouvent à la fin des chap. XIII et XIV, où l'on résume ce qui a été prescrit au sujet de la lèpre ; du chap. XV, après la loi concernant certaines affections du corps humain réputées impures ; du chap. XXIII, 37, après le catalogue des fêtes, et surtout après le chap. XXVI : «Voilà les lois, les ordonnances et les commandements que l'Éternel promulgua sur le mont Sinaï par l'organe de Moïse.» Cette dernière formule surtout est bien instructive. Car elle est évidemment destinée à servir de note finale à un code de quelque étendue et composé de matières plus ou moins diverses, et il est impossible de ne pas voir que ce qui suit ne peut pas avoir fait partie de ce même code. Donc le chap. XXVII, qui se termine par une formule analogue, se fait reconnaître par cela même comme étant un supplément ajouté après coup.

Il est à remarquer que ces formules se rencontrent à peu près exclusivement dans le Lévitique (on peut cependant encore comparer Nomb. V, 29 et VI, 21). Or, on a pu voir par l'aperçu que nous avons donné plus haut, que cette partie du code sinaïtique (élohiste, sacerdotal) dispose les matières à traiter sous certaines rubriques générales, et se distingue ainsi très-avantageusement du livre des Nombres. Elle a beaucoup plus que celui-ci le caractère d'un recueil fait avec méthode.

On s'attend peut-être à ce que, avec ces formules de clôture, il y ait aussi des titres ou des suscriptions correspondantes. Ce n'est pas le cas. Très-rarement on lit en tête d'un paragraphe ces mots : Voici la loi sur telle chose (Lév. VI, 2, 7, 18 ; XIV, 2. Nomb. VI, 13). La rareté de ces exemples prouve qu'on n'en doit tirer aucune conséquence relativement au genre de rédaction qu'il s'agirait de constater. La plupart des lois spéciales sont introduites par la formule : L'Éternel dit à Moïse..... Nous l'avons relevée plus de soixante-dix fois, surtout dans le Lévitique et les Nombres. Elle est variée, en ce sens qu'il y est ajouté quelquefois : et à Aharôn, et plus souvent ces mots : Dis aux enfants d'Israël. Cette uniformité semble nous devoir faire faire un pas de plus et nous laisser entrevoir le travail d'un seul et même rédacteur, là où la formule se rencontre.

Cependant cette conclusion est encore sujette à caution, et

surtout elle ne s'applique pas à tous les éléments dont nous avons à nous occuper ici. Nous ne voulons pas trop insister sur ce que le local des révélations faites à Moïse est diversement déterminé de côté et d'autre dans la rédaction. Pour la loi sur les sacrifices (Lév. I, 1), Dieu parle à Moïse de l'intérieur du tabernacle, le peuple étant censé être dehors. Ailleurs (Nomb. I, 1) la communication se fait dans le tabernacle au désert du Sinaï. Chap. III, 14 et IX, 1, il n'est pas fait mention du sanctuaire, mais simplement du désert. Plus souvent c'est sur la montagne que se place la scène de ces entretiens (Nomb. III, 1. Lév. XXV, 1 ; XXVI, 16 ; XXVII, 34, et même Lév. VII, 38, où cela est en contradiction avec la suscription, chap. I, 1).

Mais ce qui est de nature à nous frapper davantage, ce sont certaines lois ou autres éléments fort peu étendus, qui interrompent complètement soit le fil de la narration, soit des textes législatifs mieux agencés entre eux. Ce doivent être des additions plus récentes, des interpolations, qu'on a de la peine à se représenter comme parties intégrantes d'un travail fait tout d'une pièce. A titre d'exemple, nous signalerons d'abord deux lois relatives au sabbat (Ex. XXXI, 12-17 et XXXV 1-3), qui se trouvent aujourd'hui tout juste entre les deux corps de textes concernant le tabernacle, dont le premier finit au chap. XXXI, 11, et dont le second commence au chap. XXXV, 4. Ce qu'on lit entre ces deux lois (chap. XXXI, 18 - XXXIV) est d'origine jéhoviste et n'est pas à prendre en considération en ce moment. Ces deux lois sur le sabbat sont absolument identiques, sauf l'addition du motif à la fin de la première, et la défense, dans la seconde, d'allumer du feu pendant le jour férié. Elles ne se rattachent ni à ce qui précède, ni à ce qui suit, et l'on ne comprend pas par quel singulier hasard elles peuvent se trouver à la place qui leur a été assignée dans la rédaction finale.

Nous croyons en pouvoir dire autant du passage Nomb. VI, 22-27, qui contient la formule de bénédiction adoptée par l'Église chrétienne ; cette formule aurait pu tout aussi bien être insérée à toute autre place que là, où elle n'est ni amenée ni motivée par rien de ce qui l'entoure. Entre le passage Nomb. XV, 1-31, qui traite des sacrifices, et le chap. XVI, qui concerne les privilèges et les intérêts des prêtres, se trouvent deux petits paragraphes, dont l'un, v. 32-36, édicte encore une fois la peine de mort pour la violation de la loi du sabbat, l'autre, v. 37-41, contient un ordre

relatif aux vêtements nationaux des Israélites. Les quatre premiers versets du chap. VIII des Nombres reproduisent, au sujet du chandelier du sanctuaire, ce qui a été dit (Ex. XXXVII, 17) dans la description du tabernacle. La loi Nomb. X, 1-8 ordonne la confection de deux trompettes qui doivent donner le signal, soit pour les assemblées populaires auprès du tabernacle, soit pour la levée du camp pendant le trajet du désert. Cet ordre se trouve en rapport direct avec ce qui est raconté dans la seconde partie du chap. IX, et puis, au v. 11, sur les dispositions prises pour la marche de la caravane. Mais entre ces deux textes (v. 9, 10) il est question de l'usage à faire des trompettes dans la guerre et lors des grandes fêtes. Cette note incidente nous frappe d'autant plus, que le code élohiste ne parle nulle part ailleurs de guerre, ce qui est chose très-naturelle quand on se rappelle dans quelle situation politique les Juifs se trouvaient lors de la rédaction de ce code.

Dans le passage Lévit. X, 16 suiv., il est raconté que Moïse se fâcha de ce qu'on avait brûlé le bouc expiatoire au lieu de le manger, tandis qu'au chap. VI, 23 et IX, 11, on lit qu'il avait lui-même défendu de manger la victime, et ordonné qu'on la brûlât.

La loi, ou plutôt le récit relatif à la consécration d'Aharôn et de ses fils (Lév. VIII - X, 15), paraît se rattacher directement à la dernière partie de l'Exode qui raconte l'organisation du sanctuaire. Ce serait une raison de plus de regarder les sept premiers chapitres du livre comme un code à part qui, par sa position actuelle, dérange l'économie de l'ensemble.

Une observation analogue peut s'appliquer aux chap. XI à XV du Lévitique qui forment un code spécial, très-étendu et très-complet, sur les impuretés. Il est précédé, comme nous venons de le voir, d'un texte dont la forme est plutôt historique que législative, et qui raconte entre autres la mort des deux fils prévaricateurs d'Aharôn. Le chap. XVI, par la manière dont il débute, se rattache à cette même histoire, et nous fait regarder les cinq chapitres intercalés comme une composition originairement particulière, pour laquelle le rédacteur a choisi la place indiquée, en l'encadrant ainsi dans l'histoire.

Nous ne reviendrons pas sur la manifeste interpolation d'un passage, d'ailleurs fragmentaire, au milieu de la narration élohiste de la mission de Moïse (Ex. VI, 2-12; VII, 1-7). Nous

en avons déjà parlé ailleurs (p. 53 s.). Mais il y a encore plusieurs passages importants d'un autre genre, dans lesquels le travail de différentes mains ne peut guère être méconnu. Ici nous avons d'abord en vue la grande et principale loi sur les sacrifices (Lév. I - VII). Elle se divise en plusieurs séries de prescriptions de détail, que nous avons un intérêt à examiner de plus près. Les chap. I - III sont réunis sous une seule formule d'introduction, et traitent des trois espèces de sacrifices déjà anciennement connues, de l'holocauste, de l'oblation non sanglante et du sacrifice d'action de grâces. Aux chap. IV et V suivent des prescriptions semblables sur les deux espèces que nous avons trouvées pour la première fois chez Ézéchiël (p. 224), les sacrifices d'expiation et de compensation. La formule préliminaire se lit de nouveau chap. IV, 1 et V, 14, 21 (ou VI, 1); mais nous remarquons que ces deux espèces sont très-difficiles à distinguer, notamment dans la première moitié du chap. V, où les deux termes sont employés pêle-mêle. Et en tant que celui de l'expiation y prédomine, cette même partie semble faire double emploi avec le chap. IV, où cependant les rites prescrits sont autres qu'au chap. V. Viennent ensuite les chap. VI et VII, qui contiennent de nouvelles règles à observer quant aux cérémonies ordonnées dans les chapitres précédents, en les énumérant cependant d'après un autre ordre, et en y ajoutant, comme une nouvelle espèce, le sacrifice d'installation des prêtres, et la défense de manger du sang et de la graisse, particulièrement des victimes. Enfin (chap. VII, 28) il y a encore un règlement sur le sacrifice d'action de grâces, différent de celui qui précède presque immédiatement. Nous croyons trouver dans tout ceci des traces non équivoques de remaniements et d'interpolations.

Voici un second texte en face duquel la critique est amenée involontairement à douter de l'unité de la rédaction. C'est la longue description du tabernacle construit au désert. Elle se compose de deux parties séparées dans le texte actuel, comme cela a été dit : 1° par deux lois relatives au sabbat (p. 246); 2° par un récit jéhoviste qui comprend l'histoire de l'adoration du veau d'or, la notice relative à un tabernacle dont la conception est positivement différente de l'autre, le dernier entretien de Jéhova avec Moïse et la confection des nouvelles tables avec un second décalogue. Déjà cette singulière séparation des deux portions du texte relatif au tabernacle élohiste est de nature à



nous arrêter et à exiger des explications. Mais ce n'est pas tout. Dans la première partie, c'est toujours Dieu qui donne des ordres à Moïse, pour lui indiquer les travaux à faire. Il doit provoquer une cotisation en métaux, en étoffes et autres choses, pour fabriquer l'arche, la table, le chandelier (chap. XXV); la construction de l'édifice sacré est décrite dans tous ses détails (chap. XXVI); ensuite il en est de même de l'autel aux holocaustes et de l'huile sainte (chap. XXVII), du costume d'Aharôn et des autres prêtres (chap. XXVIII), de leur consécration au service et du sacrifice quotidien (chap. XXIX), enfin de l'autel à l'encens, de la capitation à lever pour les frais du culte, de la cuve d'airain pour les ablutions, et de la fabrication de l'encens (chap. XXX). Le tout se termine par le choix des artistes auxquels sera confiée la direction des travaux (chap. XXXI, 1-11). La seconde série des textes raconte que tout cela a été fait : cotisation et choix des artistes (chap. XXXV), tabernacle (chap. XXXVI), arche, table, chandelier, autel aux encens (chap. XXXVII), grand autel, cuve, etc. (chap. XXXVIII), costumes (chap. XXXIX), enfin la consécration du sanctuaire (chap. XL). En comparant les deux séries de textes, on voit que les différentes matières ne se suivent pas absolument dans le même ordre. Mais ceci, par lui seul, ne tirerait pas à conséquence. Ce qui nous frappe davantage, c'est qu'en général les textes correspondants sont littéralement identiques, avec cette seule différence, que la première fois les verbes sont à l'impératif, la seconde fois au passé défini. En quelques endroits, et c'est la pluralité des cas, cette répétition oiseuse de chapitres entiers est vraiment inconcevable. Est-il bien probable qu'un auteur se soit donné la peine de se copier ainsi mot à mot pendant une longue série de pages? Ce qui peut nous permettre d'en douter, c'est : 1° le fait que certaines locutions hébraïques usitées antérieurement sont échangées, dans la seconde partie, contre d'autres plus modernes; par exemple, la formule *l'une à l'autre*, qui revient plusieurs fois quand il est question de joindre ensemble des objets matériels, remplace régulièrement l'idiotisme bien connu : *une femme à sa sœur*; 2° le fait bien plus significatif encore que le texte grec de la version alexandrine diffère notablement, dans la seconde série, du texte hébreu. On voit, par le tableau que nous donnons en note <sup>1</sup>, que plusieurs éléments sont

<sup>1</sup> Voici comment les fragments du texte hébreu se suivent dans la traduction des LXX : chap. XXXV, XXXVI, 1-8\* ; XXXIX, 1\*-31 ; XXXVI, 8\* , 9\* , 35-38 ;

déchirés au milieu d'un verset ou d'une phrase, que d'autres sont traduits deux fois, et qu'il y a plusieurs lacunes assez notables. Le texte authentique doit s'être arrêté au chap. XXXVI, 8, à ces mots : «Tous les artistes firent leur besogne.» Le reste doit avoir été ajouté successivement, et tout n'existait pas encore à l'époque où les Alexandrins commencèrent à travailler à la traduction du Pentateuque.

Il y a encore une autre portion assez considérable du texte du Lévitique qui a attiré l'attention des savants. Ce sont les chapitres XVII à XXVI. Dans l'aperçu général que nous avons donné de tout ce livre, nous avons fait remarquer que ces chapitres se détachent très-visiblement de ce qui les précède et de ce qui les suit. Ils se terminent par une formule qui les sépare du chap. XXVII, et si le commencement n'est pas autrement marqué que par la formule ordinaire : Dieu dit à Moïse, il est pourtant facile de constater qu'il est impossible de les joindre au chap. XVI, qui parle d'une fête particulière, tandis que le catalogue général des fêtes ne suit qu'au chap. XXIII. Mais ce n'est pas la seule raison qui nous engage à voir dans ces textes un code à part, et même un code qui, à l'époque où il a été rédigé, pouvait être considéré comme comprenant la législation du Sinaï tout entière<sup>1</sup> (comp. ci-dessus p. 245). Il y a là une série assez considérable de lois et, ce qu'il faut surtout remarquer, ce ne sont pas seulement des lois concernant le sanctuaire, les prêtres, les sacrifices, les fêtes, et en général le culte rituel, mais encore des lois civiles et pénales. Elles sont suivies au chap. XXVI d'une longue série de promesses et de menaces formulées en vue du rapport dans lequel les Israélites se placeraient éventuellement avec les commandements de Dieu. De cette manière, ce petit code offre une certaine analogie avec le Deutéronome qui se termine par une péroraison analogue. Une particularité qui distingue ce code des autres textes légaux, c'est l'emploi très-fréquent, à la fin de chaque paragraphe, de la

XXXVIII, 9-23; XXXVII, 1-23; XXXVI, 34-36; XXXVIII, 20, 1-7; XXXVII, 29; XXXVIII, 8; XL, 30, 31; XXXVIII, 24-31; XXXIX, 32'-43; XL, 1-29, 33-38. Nous avons marqué d'astérisques les versets incomplets. Il existe un traité spécial sur ces textes : J. Popper, *Der biblische Bericht über die Stiftshütte*. 1865.

<sup>1</sup> Cela revient à dire que ce document serait le plus ancien de ceux compris dans le nouveau code. On doit se rappeler que la scène de la promulgation du Deutéronome est placée dans les plaines des Moabites.

formule : Je suis l'Éternel. Elle y revient plus de quarante fois<sup>1</sup> dans ce petit nombre de chapitres; encore ferons-nous la remarque qu'elle ne se trouve pas dans les chap. XVII et XXIV, détail que nous aurons à mettre à profit tout à l'heure.

Il est donc hors de doute que nous avons là un code particulier, incorporé plus tard dans la composition dite élohiste, et cela est reconnu aujourd'hui par la plupart des critiques. Mais ils s'accordent aussi assez généralement à dire que nous ne possédons plus ce code dans sa forme pure et primitive. Il a été retouché en maint endroit, et il y a des chapitres qui ont été altérés et interpolés plus que d'autres. Avant d'entrer dans des détails à cet égard, il convient de voir si nous pouvons déterminer la place que ce code occupe dans la série chronologique des compositions du même genre.

Ici nous relèverons plusieurs faits qui peuvent guider notre jugement. Il y a d'abord à signaler une certaine affinité entre les textes en question et le Deutéronome, ainsi qu'avec le livre de l'alliance, ce qui revient au même dans une certaine mesure (p. 184). Citons la défense de manger du sang (Lév. XVII, 10; XIX, 26. Deut. XII, 16, 23), les lois relatives à l'inceste et à l'adultère (Lév. XVIII, 8; XX, 10. Deut. XXII, 22; XXIII, 1), l'interdiction de l'idolâtrie (Lév. XIX, 4. Deut. *passim*. Ex. XXII, 20), du sacrifice des enfants (Lév. XX, 4. Deut. XVIII, 10), de l'usure (Lév. XXV, 35. Deut. XXIII, 20. Ex. XXII, 25), de la sorcellerie (Lév. XIX, 26; XX, 6, 27. Deut. XVIII, 10. Ex. XXII, 18), des faux poids et des fausses mesures (Lév. XIX, 35. Deut. XXV, 13), puis la loi sur le rapillage (Lév. XIX, 9. Deut. XXIV, 19), sur l'émancipation des esclaves (Lév. XXV, 39. Deut. XV, 12. Ex. XXI, 1), sur les animaux purs et impurs (Lév. XX, 25. Deut. XIV), sur les fêtes (Lév. XXIII. Deut. XVI. Ex. XXIII, 14), sur l'année sabbatique (Lév. XXV, 1. Deut. XV, 1. Ex. XXIII, 10), sur le mélange de choses hétérogènes (Lév. XIX, 19. Deut. XXII, 9). Comp. encore Lév. XXII, 27 avec Ex. XXII, 29, Lév. XXIV, 17 ss. avec Ex. XXI, 12, 24, Lév. XXII, 17 ss. avec Deut. XV, 21; XVII, 1.

La présomption que nous avons là une pièce à part et qui par

<sup>1</sup> Elle ne se rencontre que six fois (sauf erreur ou omission) dans tout le reste du code sacerdotal, et elle est étrangère au Deutéronome (Ex. XII, 12; XXIX, 46. Nomb. III, 13, 45; X, 10; XV, 41).

son esprit se rapproche du Deutéronome plus que les autres parties du code sacerdotal, tout en contenant aussi un grand nombre de prescriptions qui la relie à ce dernier, est justifiée par une autre circonstance encore. L'auteur reproche aux Israélites (chap. XXVI, 34 suiv.) de n'avoir pas observé la loi concernant les années sabbatiques, qu'il paraît comprendre dans le sens rigoureux (p. 176 s.), et il ajoute que la dévastation du pays et l'exil des habitants sera la compensation forcée de cette négligence. Il paraît ainsi se placer de sa personne au commencement de la période de l'exil.

Cette circonstance, jointe à une certaine analogie dans le style, a engagé plusieurs de nos savants contemporains à reconnaître dans ces dix chapitres un ouvrage du prophète Ézéchiél ; si ce n'est dans la forme qu'ils ont aujourd'hui, du moins quant au fond non encore amplifié par le rédacteur élohiste. Il n'y a pas à dire : on pouvait produire, en faveur de cette hypothèse, quelques arguments plus ou moins spécieux. Nous ne nous arrêterons pas à ce qui tient au vocabulaire hébreu, dont on a surtout fait valoir les expressions parallèles dans les deux textes. Elles ne nous paraissent pas tellement concluantes qu'elles décideraient la question à elles seules. Celle qui nous a paru la plus frappante, c'est la formule : *Moi je suis l'Éternel*, qu'Ézéchiél affectionne également. On pourrait faire plus de fond sur un certain nombre de passages parallèles concernant des dispositions législatives. Mais là aussi on paraît s'être exagéré la portée des rapprochements qu'on a pu faire. On a mis en regard les textes lévitiques qui proscrivent sévèrement une série de vices ou qui prescrivent certains devoirs, et les textes d'Ézéchiél où le prophète reproche à ses contemporains ces mêmes vices ou la négligence de ces devoirs. Qu'est-ce à dire ? Cela prouve-t-il qu'un texte légal qui parle des uns et des autres n'a pu émaner que de lui ?

Il y a cependant quelques autres passages qui paraissent conduire plus directement au but. La défense faite aux prêtres de se souiller par le contact d'un cadavre, à moins que ce soit celui d'un de leurs plus proches parents, se lit textuellement Lévit. XXI, 1 suiv. et Ézéchiél. XLIV, 25. Aux mêmes endroits (Lévit. v. 14 et Ézéchiél. v. 22) il y a des prescriptions à peu près identiques relativement aux mariages des prêtres. Plus loin (Ézéchiél. v. 31. Lévit. XXII, 8) il leur est défendu de manger de la viande des animaux morts de mort naturelle. Ces coïncidences

peuvent paraître d'autant plus significatives qu'elles portent toutes sur un seul et même chapitre du prophète et sur une seule et même page du code. Mais ne pourrait-on pas, pour cette raison même, expliquer autrement le parallélisme de ces textes, et au lieu d'y voir un auteur qui se serait répété lui-même, y reconnaître une première trace de l'influence du prophète et de sa législation idéale (§ XXV) sur celle des temps postérieurs? Cette supposition nous semble confirmée par plusieurs autres faits que nous allons soumettre à l'appréciation de nos lecteurs. Il y a d'abord à signaler quelques différences assez sensibles entre les mêmes textes d'Ézéchiël et les chapitres en question du Lévitique. Le Saint des saints dans le temple idéal du prophète devait avoir une porte à deux battants (chap. XLI, 23), le code (chap. XXI, 23) le ferme par un rideau; dans ce qui est dit de la manière dont les prêtres doivent arranger leurs cheveux il n'y a pas concordance absolue entre Éz. XLIV, 20 et Lévit. XXI, 5. On peut même découvrir une différence dans ce qui est dit de côté et d'autre sur les mariages des prêtres (l. c.). L'article des fêtes, tout brièvement qu'il est traité chez Ézéchiël (chap. XLV, 21), ne s'accorde pas avec Lévit. XXIII. Il y a ensuite des règles recommandées par le prophète qu'on retrouve dans le Lévitique ailleurs que dans le code dont nous nous occupons dans ce moment. Telle est, par exemple, celle relative à l'interdiction de l'usage du vin dans une occasion donnée (Éz. XLIV, 21; comp. Lévit. X, 9). Enfin, il y a dans Ézéchiël plus d'un commandement qu'on a tout simplement laissé tomber et qui ne se retrouve nulle part, dans aucune partie du code devenu officiel. Nous citons la faculté pour les étrangers d'acquérir une propriété foncière (chap. XLVII, 22). Le prince qui joue un si grand rôle dans la constitution d'Ézéchiël ne reparaît dans le Lévitique qu'une seule fois, chap. IV, 22; encore n'est-il pas sûr que ce soit là le même personnage. D'un autre côté, Ézéchiël ne sait et ne dit rien d'un grand-prêtre, ni du jour de l'expiation, qui figurent tous les deux dans notre texte lévitique (chap. XXI-XXIII). Les prêtres d'Ézéchiël sont fils de Çadoq, ceux du Lévitique sont fils d'Aharôn. etc. Nous ne croyons donc pas qu'il faille attribuer au grand prophète de l'exil une part directe dans la composition des chapitres XVII à XXVI du Lévitique.

Quant à l'autre question, celle du remaniement de ces textes, nous nous bornerons à un petit nombre de remarques. La preuve

de ce que la critique ne se permet pas, à cet égard, une supposition gratuite a été administrée tant de fois déjà, que nous n'avons pas besoin de nous y arrêter tout au long, et nous ne jugeons pas plus nécessaire ici qu'ailleurs d'entrer dans les analyses extrêmement subtiles auxquelles nos prédécesseurs se sont livrés à cet effet. Le chap. XVII paraît composé de deux sections, dont la seconde reproduit en partie la première (comp. v. 4 et 8). — La substance du chap. XVIII reparaît dans une série de versets du vingtième. — Les neuf premiers versets du chap. XXIV paraissent être un fragment d'un règlement relatif au tabernacle. — Dans le même chapitre, les v. 10-16 et 23 racontent l'histoire d'un blasphémateur (forme autrement étrangère à ce code), et au milieu, v. 17 à 22, se trouvent intercalés des articles de lois que nous lisons aussi dans le livre de l'alliance, Ex. XXI, 12, 24, etc. — Le passage XIX, 5 suiv. est une reproduction de chap. VII, 17 s. — Mais c'est surtout le catalogue des fêtes (chap. XXIII) qui attirera notre attention. Il paraît y avoir deux textes enchevêtrés l'un dans l'autre. L'un se caractérise par la fixation exacte des dates du calendrier et par certaines formules particulières, l'autre par ce qu'il rattache les fêtes aux travaux des champs.

v. 4-8. Voici les fêtes de l'Éternel, les saintes convocations, que vous publierez à leurs temps fixés. Le 14 du premier mois ce sera la Pâque... le 15 ce sera la fête des pains azymes... le 1<sup>er</sup> et le 7<sup>e</sup> jour il y aura une sainte convocation. — 14<sup>b</sup>. C'est une loi perpétuelle pour vos descendants.

16<sup>a</sup>, 21. Puis vous compterez 50 jours et vous publierez une sainte convocation. C'est une loi perpétuelle pour vos descendants.

23-36. Le 1<sup>er</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois il y aura une sainte convocation... le 10 du 7<sup>e</sup> mois il y aura une sainte convocation... le 15<sup>e</sup> du 7<sup>e</sup> mois il y aura la fête des tabernacles pendant 7 jours, le huitième il y aura une sainte convocation...

v. 9-14<sup>a</sup>. L'Éternel parla à Moïse et dit... Quand vous serez dans le pays que je vous donne, vous apporterez au prêtre une gerbe, prémices de votre moisson le lendemain du sabbat, etc.

15. Depuis le lendemain du sabbat vous compterez sept semaines (16<sup>b</sup>-20) jusqu'au lendemain du septième sabbat... (suivent les sacrifices des prémices après la moisson.)

22. Vous abandonnerez au pauvre ce qui reste à glaner.

37, 38. Telles sont les fêtes de l'Éternel, les saintes convocations.

[41-43. Vous célébrerez cette fête pendant 7 jours. C'est une loi perpétuelle pour vos descendants. Vous demeurerez sous des tentes...]

39, 40. Le 15<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois, quand vous récolterez les produits du pays, vous ferez une fête, dont le 1<sup>er</sup> et le 8<sup>e</sup> jour seront des jours de repos. Vous prendrez des branches de palmiers, etc.

44. C'est ainsi que Moïse dit aux enfants d'Israël quelles sont les fêtes de l'Éternel.

Les versets mis entre crochets, quoique placés à la fin, après la note finale du v. 37, paraissent plutôt appartenir à la première colonne. En tout cas, les tabernacles de branches d'arbres et les tentes sont deux choses différentes.

Après tout ce qui vient d'être dit, nous sommes bien autorisés à considérer la partie du code sacerdotal, comprise dans la seconde partie de l'Exode et dans le Lévitique, comme un composé de plusieurs petits recueils de lois, insérés en différents endroits du récit historique élohiste, à des places qui pouvaient sembler convenables au rédacteur. Ces recueils ont subi des altérations dans la suite des temps, soit qu'ils aient été remaniés, amendés et complétés déjà avant l'époque d'Esdras, soit que celui-ci leur ait donné la forme qu'ils ont maintenant. Cette dernière question ne sera probablement jamais résolue d'une manière qui écarte toute divergence d'opinions et toute contradiction. Quoi qu'il en soit, il est certain que, dans l'ensemble des textes que nous avons aujourd'hui sous les yeux, il y a aussi des éléments qui ne peuvent pas avoir été compris dans le travail du rédacteur supposé du code. Nous en avons déjà signalé quelques-uns ; nous y reviendrons plus bas.

Mais avant de passer outre, il faut que nous fassions encore quelques remarques sur le livre des Nombres, dont nous n'avons guère parlé dans ce qui précède. Le fait est que ce livre nous fournit aussi des exemples, et plus qu'il n'en faut, de matériaux de provenance diverse, indépendamment de ce qui appartient à l'ouvrage jéhoviste. Ici point d'ordre appréciable ; il est impossible d'y découvrir un plan quelconque, en dehors du cadre historique, lequel laisse à désirer lui-même. L'élément narratif prédomine ; les lois deviennent de plus en plus rares et ne se rattachent plus guère à l'histoire. Mais ce qui doit surtout attirer notre

attention, c'est la transition subite du rédacteur de la seconde année à la quarantième (p. 126 s.). Nous avons fait remarquer ailleurs que les textes n'indiquent pas explicitement le point d'intersection entre ces deux époques. Les lois du chap. XV appartiennent positivement encore à la première ; celles des chap. XVIII et XIX ne sont pas localement déterminées ; celles des chap. XXVIII et suivants reviennent nécessairement à la dernière année, et se placent ainsi, au moins à partir de chap. XXXIII, 48 (comp. chap. XXXV, 1 ; XXXVI, 13), dans les plaines de Moab. Le dernier verset du livre paraît même être la formule de clôture d'un autre petit code, dont le rédacteur primitif aurait choisi cette région pour théâtre de la législation. Cependant il serait aussi possible qu'elle appartint au rédacteur historien, c'est-à-dire à celui qu'on nomme l'Élohiste et qu'on a aujourd'hui l'habitude d'identifier avec Esdras.

En tout cas, il y a dans le livre des Nombres des textes en vue desquels la critique est en droit de faire les mêmes réserves qu'ailleurs. Les deux recensements, chap. I et XXVI, malgré les différences dans les détails, font double emploi, et sont les produits parallèles d'une même conception idéale. De nombreuses répétitions se font remarquer entre les chap. III et IV, concernant le service des Lévites. Nous avons déjà relevé la contradiction entre chap. IV, 3 et VIII, 23, au sujet de l'âge auquel les Lévites entraient en fonctions. Le chap. XV offre diverses règles parallèles à celles du code des sacrifices, Lévit. II ; IV ; VI ; voir p. 243 s. Des fragments isolés, nous aurions pu dire égarés, se trouvent entre autres chap. VII, 89 ; VIII, 1-4 ; nous avons déjà mentionné ceux du chap. XV (p. 246), etc.

En réservant pour le prochain paragraphe la question de savoir si le travail législatif ou rédactionnel s'est encore poursuivi après l'époque d'Esdras, nous devons ici en poser une autre plus importante encore. Est-ce à Esdras, ou si l'on veut à l'Élohiste, que nous devons attribuer la combinaison du code sacerdotal et de son cadre historique avec le code deutéronomique et son cadre jéhoviste ? Et ce même rédacteur a-t-il travaillé en vue de ce code plus ancien, lequel existait depuis longtemps quand il mit la main à l'œuvre pour composer son propre ouvrage ?

Cette question, qui n'est pas bien élucidée à l'heure qu'il est, et que la plupart des critiques modernes n'ont pas même soulevée, est pourtant un élément capital dans les études à faire sur



l'histoire du Pentateuque. Nous n'avons pas la prétention de la résoudre définitivement, cependant nous ne pouvions éviter de nous former une opinion à son égard. Et toute réflexion faite, nous opinons pour une réponse négative. On s'en étonnera peut-être, après ce que nous avons dit du long espace de temps qui doit s'être écoulé entre l'arrivée d'Esdras à Jérusalem et la promulgation de son code. On ne comprendra pas qu'il lui ait fallu treize ans et plus pour recueillir les quelques petites séries d'ordonnances diverses, ou les quelques décisions isolées de ses prédécesseurs, que nous avons pu distinguer dans ses pandectes, et pour les enchâsser dans un résumé historique dont les éléments lui étaient donnés traditionnellement. Mais on ne doit pas oublier les immenses difficultés avec lesquelles le zélé réformateur avait à lutter, malgré l'appui que pouvait lui prêter le gouverneur. Leurs mémoires constatent qu'au sein de la colonie, après tout un siècle d'efforts et de recueillement, les directeurs de la communauté n'avaient pas encore réussi à faire respecter quelques-unes des prescriptions les plus élémentaires qu'ils tenaient à maintenir, l'observation du sabbat, la défense des mariages mixtes, le paiement des redevances, la régularité du culte, l'abstention de l'usure et du servage pour dettes, etc. En face d'un pareil état des esprits, il n'est pas probable que le législateur ait commencé par un ouvrage en partie purement théorique, en partie relatif à des détails qui n'intéressaient pas tout le monde et qui n'avait aucune chance de se faire adopter sur-le-champ par la population. Il fallait d'abord pourvoir à d'autres intérêts, et surtout assurer la sécurité des personnes et du travail : les contributions exigées par le nouveau code ne pouvaient être réclamées et obtenues qu'à ce prix.

L'objection que nous venons de discuter ne pèsera donc pas beaucoup dans la balance de la critique, tandis que d'autres arguments très-plausibles nous semblent venir à l'appui de notre réponse négative.

D'abord, si Esdras avait voulu d'emblée combiner son ouvrage avec celui qui comprenait déjà une histoire très-détaillée des patriarches et un récit assez étendu de celle de Moïse, nous ne voyons pas pourquoi nous y rencontrerions tant de répétitions. De plus, dans beaucoup de cas la rédaction élohiste ne donne qu'un très-court résumé des principaux faits, résumé dont la raison d'être est incontestable tant qu'il s'agit d'un ouvrage à

part et nouveau, mais qui aurait été superflu à côté d'une relation beaucoup plus complète et surtout plus pittoresque. Et puis, dans la partie législative aussi il y a des répétitions, inutiles quand les deux textes se couvrent, inconcevables là où ils se contredisent, et qui auraient pu être facilement évitées. Il nous est difficile et même impossible de nous familiariser avec l'idée qu'on ait procédé à la promulgation solennelle, devant le public de ces temps-là, d'un code aussi peu coordonné dans ses éléments, aussi peu méthodique, que l'est le Pentateuque dans sa forme définitive. Il laisse bien encore à désirer sous ce rapport quand on ne s'en tient qu'au code sacerdotal seul. Mais après tout celui-ci, isolé de tout le reste, se présente de manière qu'on peut le considérer comme un ouvrage aussi bien arrondi que possible dans les circonstances données. Il apparaîtrait sans doute bien davantage comme tel, si l'on parvenait à en élaguer, avec une entière certitude, tout ce qui peut provenir de remaniements plus récents et d'interpolations postérieures.

Les combinaisons de récits parallèles (§ V) ont dû être faites toutes par une main tierce et non par le dernier venu des deux rédacteurs principaux. Si l'on a eu tort de considérer le Jéhoviste comme le rédacteur d'une édition revue et augmentée de l'Élohiste, on commettrait sans doute une erreur semblable en renversant le rapport. Si notre introduction devait n'avoir pas encore démontré ce fait, le commentaire édifiera nos lecteurs à cet égard. Comment croire qu'Esdras ait joint bout à bout, Ex. XII et XIII, les différentes lois sur la fête de Pâques, qui ne s'accordent pas entre elles, sauf à en insérer plusieurs autres encore dans le Lévitique et dans les Nombres, tout en conservant celle du Deutéronome? N'est-il pas de toute évidence que les deux lois sabbatiques de l'Exode (chap. XXXI et XXXV, voir p. 246), toutes déplacées qu'elles sont là où nous les lisons aujourd'hui, au milieu de la description du tabernacle, ont dû à un certain moment se suivre de près, avant que les textes jéhovistes soient venus les séparer?

Nous pourrions reprendre un bon nombre des exemples cités dans nos paragraphes IV et VI et ailleurs, pour corroborer notre thèse; mais nous craignons de prolonger sans nécessité une discussion déjà suffisamment étendue pour les besoins de la cause. Contentons-nous de dire que, dans notre opinion, Esdras même, s'il est l'auteur de la composition élohiste ou du

code sacerdotal, a laissé de la besogne à ses successeurs. Et si par hasard on voulait revendiquer pour cette composition une origine plus ancienne, et la faire remonter au temps des prêtres directeurs de la colonie nouvellement fondée à Jérusalem, afin de pouvoir dire que c'est Esdras qui a ensuite mis la dernière main à l'œuvre, il faudrait avouer que dans ce cas la réputation du fameux législateur aurait été singulièrement surfaite.

C'est ce qui résultera de notre dernier paragraphe.

## XXIX.

Nous disions donc que ce n'est pas Esdras qui a mis la dernière main au code mosaïque, pour lui donner la forme qui est restée officielle et canonique. Ce n'est pas lui qui a combiné les deux codes avec leurs cadres historiques respectifs, et le texte actuel contient des éléments qui n'y étaient pas encore entrés de son temps. Nous allons expliquer le premier de ces deux faits et prouver le second. Commençons par celui-ci.

Ici les témoignages littéraires, tels que nous les avons eus sous la main en nombre suffisant pour les périodes précédentes, nous font absolument défaut. Les écrivains juifs, postérieurs à la clôture du canon, ne disent pas un mot qui puisse nous éclairer à ce sujet et nous autoriser à répondre de manière ou d'autre à la question que nous venons de poser. Il faudra donc voir si nos textes eux-mêmes nous offrent des lumières que nous cherchons en vain ailleurs<sup>1</sup>. Nous nous adresserons cependant d'abord à Esdras et à Néhémie eux-mêmes, dans l'espoir de trouver dans leurs propres mémoires quelque renseignement à utiliser.

Un premier fait qui se présente ici à notre attention se rattache au récit très-détaillé que fait le livre de Néhémie de la promulgation solennelle de la loi sous la présidence de ce gouverneur et d'Esdras. Ce récit paraît puisé à une source très-digne de foi, probablement dans les mémoires de l'un ou de l'autre de ces

<sup>1</sup> Nous laissons de côté les variantes de la récénsion des livres mosaïques qu'on appelle le Pentateuque samaritain. Ces variantes sont en majeure partie des changements arbitraires du texte. Mais quelle que soit l'opinion qu'on adopte à leur égard, elles sont ici hors de cause, d'abord parce qu'elles n'affectent pas la législation, et ensuite parce qu'elles n'ont exercé aucune influence sur la constitution du texte hébreu, bien que l'une ou l'autre puisse être estimée préférable à la leçon reçue du texte masorétique.

écrivains (p. 231), parce que le narrateur y parle quelquefois à la première personne (chap. X, 1, 33). Ce qui confirme cette supposition, c'est qu'il déclare (chap. VIII, 17), que jamais depuis Josué la fête des tabernacles n'avait été célébrée dans les formes prescrites par le code nouveau, tandis que le dernier rédacteur de la Chronique, dont le livre d'Esdras dans sa forme actuelle fait partie, parle toujours du Pentateuque entier comme de l'œuvre du prophète Moïse, et particulièrement aussi de cette même fête, comme célébrée d'après la loi bien antérieurement (Esdr. III, 4), et ne trahit nulle part la pensée qu'il serait le produit d'une rédaction faite successivement. Or, voici ce que raconte le texte cité. Le premier jour du septième mois on commença la lecture du code, et l'on continua jusqu'à la fin de la fête des tabernacles, c. à. d. jusqu'au 22 du même mois. Dès le second jour on reconnut que la loi prescrit certains rites pour cette fête, savoir qu'on devait se loger dans des cabanes de verdure, en cherchant à la montagne des branches d'oliviers, de palmiers et d'autres arbres<sup>1</sup>. On agit en conséquence et, pour la première fois, la fête fut ainsi célébrée. Le 24, on fit un acte public de contrition en vue des péchés commis, soit par les Israélites présents, soit par leurs pères. Enfin on s'engagea par serment et par signature à observer désormais strictement les lois du Seigneur. Ce récit, disons-nous, porte à un haut point le cachet de l'authenticité. Mais si cela est, on doit être frappé de ce fait, que le lendemain même du premier jour du mois on passe aux préparatifs de la fête des tabernacles, sans qu'il soit fait la moindre mention de celle de l'expiation qui, d'après la loi, doit avoir lieu le 10, et dont l'omission, dans ce récit, ne saurait être attribuée à la négligence du narrateur, qui l'aurait passée sous silence pour arriver plus vite à ce qui lui paraissait pour le moment la chose la plus intéressante. Car ce qu'il raconte au sujet de la cérémonie du 24 aurait été parfaitement superflu si la fête du 10 avait précédé. Nous sera-t-il permis d'en conclure que cette dernière, avec son imposante cérémonie symbolique (Lév. XVI), est d'une origine plus récente? On nous objectera que la fête du 10 est comprise aussi dans le catalogue général des fêtes religieuses (chap. XXIII, 26 suiv.); il y a seulement à observer que les cérémonies du 10 sont réglées dans un chapitre spécial, qui se lit aujourd'hui (comme on le voit

<sup>1</sup> La citation de Lév. XXIII n'est pas textuelle, mais cela n'importe guère.

par les chiffres indiqués tout à l'heure) à un endroit qui semble trahir une intercalation plus récente et faite avec peu de méthode. Et en tout cas la mention du 24 à la place du 10, nous fait voir que la narration de Néhémie ne se place pas sur le terrain de la loi, telle que la Synagogue l'a reconnue jusqu'à nos jours. Le prophète Zacharie ne paraît non plus avoir connu la fête du 10. Il parle d'une série de jours de jeûne, au 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> mois, institués en commémoration d'événements malheureux arrivés dans le courant du siècle, mais il ajoute que les jours de deuil seront bientôt changés en jours de réjouissance (chap. VII, 5 ; VIII, 19).

Si cependant le scrupule que nous venons de manifester devait n'être pas partagé par tout le monde, voici d'autres faits positivement moins sujets à controverse.

Au chap. X, 33 du livre de Néhémie, l'auteur des mémoires exploités par le rédacteur de la Chronique dit : En outre, *nous* nous imposâmes l'obligation de donner annuellement un tiers de sicle pour le service du temple, pour les sacrifices et en général pour tout ce qui concernait les besoins de la maison de Dieu. Évidemment il s'agit ici d'une cotisation nouvelle et volontaire, et non d'une redevance obligatoire et instituée d'ancienne date. Mais comment accorder cela avec le fait que l'Exode (chap. XXX, 13 suiv.) enjoint à chaque Israélite devenu majeur de donner à l'Éternel un demi-sicle pour la rançon de sa personne ? Le recensement ordonné à cette occasion est considéré comme pouvant provoquer la colère de Dieu (comp. 2 Sam. XXIV, 1 Chron. XXI, al. XXII), et la capitation prescrite doit écarter les conséquences fâcheuses de l'acte ; mais l'emploi à en faire est précisément celui dont parle aussi l'autre texte. Nous demanderons maintenant lequel des deux textes est le plus ancien, celui qui provoque une contribution volontaire d'un tiers de sicle, ou celui qui prescrit (comme une rançon pour s'assurer la vie !) une contribution obligatoire d'un demi-sicle ? Si Esdras et Néhémie avaient connu cette dernière prescription, sanctionnée par une considération religieuse si vitale, mais peut-être tombée en désuétude, pourquoi ne la rappellent-ils pas tout simplement ? de quel droit changent-ils, en l'abaissant, le chiffre imposé par un texte sacré ? Non, le texte de l'Exode n'existait pas de leur temps, mais une fois promulgué il a été respecté. La Chronique (2<sup>e</sup> livre, XXIV, 6, 9) en parle comme d'une règle établie, et son auteur

s' imagine déjà que cette règle vient de Moïse, tandis que le passage parallèle 2 Rois XII ne connaît encore que les dons volontaires. Elle a fait loi jusqu'à la destruction du second temple (Matth. XVII, 24).

L'Exode (chap. XXIX, 38 suiv. ; comp. Nomb. XXVIII, 3 s.) prescrit l'immolation journalière de deux agneaux, dont l'un doit être offert en holocauste chaque matin et l'autre chaque soir, avec une certaine quantité de farine, d'huile et de vin pour l'oblation (*minehak*). Mais les auteurs anciens ne connaissent que le sacrifice sanglant du matin et réservent l'oblation pour le soir (Ez. XLVI, 13. 2 Rois XVI, 15). Il en est encore ainsi d'après le texte des mémoires authentiques d'Esdras (chap. IX, 4, et Néh. X, 34). Ce ne peut donc avoir été qu'après lui que l'immolation d'un second agneau a été prescrite (comp. 224)<sup>1</sup>.

Dans les mémoires de Néhémie il est plusieurs fois parlé de la dîme, comme d'une redevance obligatoire (chap. X, 38 ; XII, 44 ; XIII, 5, 12). Mais cette dîme est toujours prise sur les produits de la terre ; elle consiste en grains, en huile et en vin. Jamais il n'est question d'une dîme à prendre sur les troupeaux. Or, cette dernière est explicitement exigée par la loi du Lévitique (chap. XXVII, 32). Le texte des Nombres (chap. XVIII, 21 suiv.) ne s'exprime pas assez nettement sur cette matière, cependant le v. 27 paraît abonder dans le sens de l'ancienne pratique plus simple. Du temps de la Chronique (2<sup>e</sup> livre, chap. XXXI, 5), la dîme du bétail était de droit.

A cette même époque (1 Chron. XXV, al. XXIV, comp. Esdr. VI, 18) ; la caste sacerdotale était divisée en 24 classes qui se relevaient dans le service du sanctuaire, et cette organisation dura jusqu'à la destruction du temple (Luc I, 5). Or, il n'y en a pas la moindre trace, ni dans les catalogues de prêtres des livres d'Esdras (chap. II, 36 ss.) et de Néhémie (chap. X, 1 suiv. ; XII, 1 suiv., 12 suiv.), ni même dans le Pentateuque. Cela prouve que ces deux législateurs n'ont pas été les derniers à régler les affaires du culte. Mais cela n'a pas besoin d'être prouvé par des citations, qu'il serait assez facile de recueillir dans la Chronique ; nous savons que ce besoin de réglementation minutieuse

<sup>1</sup> Le passage Lévit. VI, 1 suiv. (8 suiv.) ne se rapporte pas nécessairement au sacrifice journalier, dont le chap. I ne parle pas ; et le passage Lévit. IX, 17 ne parle que de l'holocauste du matin.

du rituel, dans toutes ses parties, a survécu à la ruine de Jérusalem et de son sanctuaire ; nous ne saurions donc être surpris de le voir à l'œuvre à n'importe quelle époque antérieure.

Qu'à un certain moment on n'ait appelé les Lévites au service qu'à l'âge de trente ans, et qu'à un autre moment le besoin du service ait exigé qu'on les y astreignît dès l'âge de vingt-cinq ans (ou *vice versâ*), c'est là chose tellement simple, que nous ne voyons pas pourquoi on s'y arrêterait comme devant une difficulté (Nomb. IV et VIII). Seulement on est en droit de se demander s'il est bien naturel qu'un législateur, comme Esdras doit l'avoir été, ait conservé dans son code les deux formes du règlement, si elles étaient toutes les deux plus anciennes, ou si l'une d'elles lui est due à lui-même ? Il faut de toute nécessité que l'une appartienne à une époque plus récente.

La note Nomb. XXVI, 9-11, est une interpolation qui se reconnaît d'abord à ce qu'elle dérange la symétrie constante de tout le chapitre (élohiste), ensuite surtout à ce qu'elle emprunte une notice au chap. XVI, lequel est déjà lui-même une combinaison arbitraire et erronée de l'histoire jéhoviste des fils d'Aharôn avec le récit élohiste de la rébellion de Qorah.

Ces quelques exemples peuvent suffire pour prouver que même après Esdras le texte a continué à s'enrichir. Il est fort probable qu'ils pourraient être multipliés, mais les intercalations ne sont pas toujours aussi patentes et la critique n'a pas toujours les moyens de justifier ses soupçons. Elle fera donc mieux de les supprimer.

Passons maintenant au second point. Nous avons posé en fait qu'Esdras n'a pas été le compilateur des deux codes et des deux relations historiques, mais probablement le rédacteur du second de ces ouvrages. Entre autres arguments que nous avons fait valoir en faveur de cette opinion, nous avons insisté sur ce qu'il n'est pas vraisemblable que le Pentateuque entier dans sa forme actuelle, cet amas confus d'éléments hétérogènes, ait pu être l'objet d'une promulgation telle qu'elle a dû être faite d'après le récit authentique émané du législateur même. Or, on nous demandera comment nous nous expliquons la formation définitive de cet ouvrage, qui pourtant finit par être le code officiel et universellement accepté de la Synagogue.

La réponse ne nous semble pas trop difficile. La promulgation faite par Esdras a été bien certainement le dernier acte de ce

genre dans le sein de la communauté de Jérusalem. Que le travail législatif ait continué, cela serait prouvé surabondamment, à défaut même des exemples cités dans le présent paragraphe, par la Chronique, par le Talmud, et par tous ces prétendus devoirs religieux, non inscrits dans la Loi, et que le parti pharisien était parvenu à imposer au peuple (Matth. XXIII, 4. Marc VII, 3, etc.). L'histoire même (nous parlons de celle comprise dans les textes du Pentateuque) n'a pas cessé d'être enrichie, enjolivée, surchargée de légendes (Hist. év., p. 9). Cependant tout cela n'a pas été consacré par l'écriture ; c'était l'affaire des savants, des gens d'école, qui léguaient le fruit de leurs études à leurs disciples par la voie orale.

Mais au commencement de cette période, pendant laquelle la direction des esprits et de la société passa insensiblement des mains des prêtres dans celles des légistes, dans le siècle qui sépare Néhémie d'Alexandre-le-Grand, et durant lequel on paraît aussi avoir porté l'attention sur d'autres monuments littéraires de l'antiquité, on conçut le projet de fusionner les deux codes et d'en faire un grand et seul tout. L'un, le moins ancien, réglait depuis plus ou moins longtemps le culte public et national ; l'autre proclamait les principes prêchés autrefois par les prophètes. et qui avaient fini par devenir la religion de tous les membres de la grande communauté israélite. Cet autre ouvrage racontait en même temps, et d'une manière à la fois populaire et pittoresque, l'histoire des origines de la nation, de l'âge des promesses, qu'on caressait d'autant plus que l'actualité semblait leur donner un si triste démenti. La nation, qui malgré cela continuait à s'en nourrir, ne se renfermait déjà plus dans les murs de Jérusalem ; elle commençait à se disperser au loin, et ne pouvant plus participer aux rites qui étaient le symbole de son unité, elle éprouvait d'autant plus le besoin de puiser sa sève dans les souvenirs de son passé.

L'idée de l'unification de ces documents se présentait dès lors tout naturellement à l'esprit des directeurs lettrés de la chose publique. On y travailla avec plus ou moins d'entente. Personne ne peut plus dire l'époque précise où cette œuvre fut entreprise ou achevée ; la tradition n'a pas conservé les noms de ceux qui se sont chargés de cette tâche. On a pu être tenté de dire qu'ils s'en sont acquittés assez maladroitement, que le fruit de leurs veilles manque d'ordre et de méthode, qu'ils ont associé des élé-



ments qui semblent se repousser. Hé bien, ce qui peut choquer un lecteur moderne, habitué aux règles d'une rédaction raisonnée, n'a pas gêné les vingt siècles qui ont précédé le nôtre, et qui ont pu s'en tenir au fond sans regarder à la forme. Nous devrions plutôt savoir gré à ces naïfs et modestes rédacteurs qui, au lieu d'effacer les contradictions et de modifier ou de supprimer ce qui ne s'accordait pas, se sont bornés à lui assurer sa place à l'aide de quelques soudures. En conservant ainsi à peu près intacts des documents remontant à une si respectable antiquité, ils nous ont ménagé les moyens d'en étudier l'histoire littéraire, et de connaître par là, en même temps, celle des idées qui y sont déposées, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus important au monde pour le développement spirituel et moral de l'humanité.

Que dans cette combinaison le premier code ait été placé après le second, et ait ainsi reçu plus tard le nom absurde de Deutéronome, qui lui convient moins que tout autre, cela est très-naturel et n'a pas de quoi nous étonner. Les rédacteurs se sont réglés sur le cadre historique et ont dû placer en tête les lois datées du Sinaï, et réserver pour la fin celles qui étaient censées publiées dans les plaines de Moab et sur les bords du Jourdain.

Voilà comment nous comprenons l'origine de notre Pentateuque. Un vague souvenir de ce genre de travail s'est conservé dans une assertion dont le sens a bien préoccupé les savants jusqu'à nos jours. Les docteurs juifs, qui tiennent à affirmer la continuité de la tradition, depuis Moïse jusqu'à la rédaction du Talmud et au delà, prétendent remplir la lacune entre les livres canoniques de l'Ancien Testament et les écoles de théologie et de droit dont l'existence est constatée, et dont les principaux chefs sont connus, par ce qu'ils appellent les hommes de la Grande Synagogue. Par ce nom, dont l'origine provient peut-être d'un malentendu, d'une fausse interprétation ou application de ce qui est raconté au chap. VIII du livre de Néhémie, ils veulent désigner un corps constitué imaginaire de savants, qui auraient transmis à ces mêmes écoles ce que leurs prédécesseurs, les prophètes, n'avaient pas mis par écrit: Nous n'attachons aucune valeur à la forme de cette conception, mais nous n'hésitons pas à y voir le souvenir d'une activité littéraire et législative, postérieure à l'époque d'Esdras, et dont la véritable nature a dû être oubliée dès que l'opinion traditionnelle, qui avait déjà attribué les deux codes à Moïse, s'attacha aussi à l'ouvrage combiné.

La division de la Torah en cinq livres, et la séparation du livre de Josué, opérations qui doivent s'être faites bien plus tard encore, prouvent qu'on n'a de longtemps pas discontinué les travaux relatifs à un monument pour lequel pourtant on revendiquait une origine divine. On ne sait à quelle époque tout changement ultérieur du texte fut définitivement interdit ou rendu impossible, par la fixation de celui-ci dans l'école des savants qu'on appela les Massorètes, c'est-à-dire les conservateurs de la tradition. En tout cas, cela n'eut lieu qu'après le siècle où fut faite la traduction des Septante.

### XXX.

Jetons en terminant un coup d'œil rétrospectif sur le chemin que nous avons parcouru, et tâchons de rattacher les uns aux autres les résultats de nos recherches partielles.

Nous posons d'abord comme un fait incontestable, que les plus anciens récits historiques, qui ont été mis par écrit, ne sont pas des produits de l'imagination des rédacteurs, mais ont dû se former au sein du peuple, les uns sur le fond de souvenirs plus ou moins vagues, les autres à la suite d'étymologies de noms propres, dont l'origine était inconnue, d'autres encore par le besoin d'expliquer ou de légitimer certains rapports amicaux ou hostiles entre les tribus, ou d'assurer la dignité et l'honneur d'un lieu de culte. C'est là, chez tous les peuples, le commencement de l'histoire. Une fois arrivés à avoir conscience d'eux-mêmes, ils cherchent à faire remonter cette histoire dans le passé, et les traditions, d'abord isolées et locales, se combinent peu à peu et tendent à se fusionner. C'est ce qui nous explique à la fois les analogies entre les différentes rédactions que nous pouvons contrôler, et les divergences qui les séparent les unes des autres. Une parfaite ressemblance ne pourrait être que le produit d'une source unique, d'une conception volontairement créatrice, et n'augmenterait en aucune façon la crédibilité des faits racontés. Il faut admettre de toute nécessité que les noms et les aventures des patriarches ont été, d'abord en divers endroits, l'objet de préoccupations longues et variées, avant que des écrivains aient songé à les réunir en faisceau et à les fixer sur le papier, soit simplement comme des souvenirs historiques, soit dans un but d'instruction. Il a dû en être absolument de même à l'égard de l'histoire mosaïque et de

l'établissement du peuple dans le pays de Canaan. Le cadre des faits étant donné, le génie poétique du peuple l'enrichissait d'éléments plus ou moins pittoresques. Si nous avons pu constater un développement analogue pour les traditions relatives à l'âge héroïque, à l'histoire des Juges, de Saül et du jeune David, à plus forte raison nous ne nous refuserons pas à l'évidence en ce qui concerne des temps bien plus reculés. Après cela nous n'oublierons pas que, déjà à une époque antérieure à la presque totalité des documents littéraires que nous possédons, les prophètes, guides spirituels de cette partie de la nation sur laquelle reposait l'avenir, s'étaient emparés de ces traditions pour les faire servir à leur enseignement.

Le premier qui, d'après ce que nous pouvons entrevoir aujourd'hui, ait essayé de mettre par écrit ces antiques traditions, c'est l'auteur qu'on a désigné par le nom du second Élohiste, alors qu'on croyait encore à la priorité de celui auquel presque tous les critiques, jusqu'à nos jours, attribuaient les plus anciens éléments du Pentateuque. Pour éviter toute confusion, on l'a nommé depuis le narrateur théocrate. L'ouvrage de cet écrivain n'existe plus, mais de notables fragments en ont passé, soit comme de simples extraits et sans changement, soit au moyen de combinaisons plus intimes, dans celui de l'auteur connu sous le nom du Jéhoviste, autrement nommé le narrateur prophète. Ce dernier ouvrage, composé dans le courant du neuvième siècle, dans le royaume d'Ephraïm et à l'époque de sa plus grande prospérité, comprenait l'histoire depuis les commencements de l'humanité et au moins jusqu'à la conquête de Canaan inclusivement. C'est dans cet ouvrage, ainsi rédigé en partie avec le secours d'une narration plus ancienne, en partie d'après la tradition orale et locale, que les auteurs hébreux, jusqu'après l'exil, ont puisé leur connaissance et leurs citations de l'histoire mosaïque et de celle des patriarches.

Cet ouvrage contenait aussi quelques éléments de législation. A cet égard, nous admettons avec une entière conviction qu'il a dû exister un droit public et coutumier, civil et ecclésiastique, l'un formé et développé par et pour les besoins de la société, l'autre concernant les affaires du culte. Ces règles ou lois ont pu se transmettre d'une génération à l'autre, pendant longtemps, avant d'être mises par écrit. Il n'y a guère de trace d'une publication officielle jusque dans les premiers temps de la monarchie,

mais il est facile de voir que c'étaient d'un côté les prophètes (qui ont formé des écoles), de l'autre les prêtres (dont les fonctions étaient en partie héréditaires) qui étaient les dépositaires de ce droit coutumier, et qui dans l'occasion en enseignaient les principes ou rendaient des arrêts (Deut. XVII, 9 suiv. ; XXI, 5 ; XXIV, 8 ; XXXIII, 10, etc.).

Un premier petit code, le livre dit de l'alliance (Exode XXI-XXIII), nous a été conservé, probablement comme ayant été compris dans le travail de compilation du Jéhoviste.

Un second code bien plus étendu parut sous le règne du roi Iôs'iyah vers la fin du septième siècle. Nous attachons peu d'importance à la question de savoir si ce code a été rédigé à l'époque même où il fut publié (bien que cette opinion nous paraisse préférable), ou déjà sous le règne précédent. Le Deutéronome (car c'est de lui qu'il s'agit) respire presque exclusivement l'esprit du prophétisme, dont il reproduit même le style, tandis que les intérêts ecclésiastiques y occupent une place comparative-ment très-modeste.

Ce code fut ensuite rattaché à l'ouvrage du Jéhoviste, peut-être par l'un de ceux qui y avaient travaillé. En tout cas, cette combinaison a dû se faire à une époque très-rapprochée de la promulgation du code lui-même. Le nouveau rédacteur ne paraît pas avoir retouché la partie de la composition jéhoviste relative à l'histoire mosaïque et à celle des patriarches, contenue aujourd'hui dans les quatre premiers livres du Pentateuque ; mais on n'a pas de peine à découvrir des traces nombreuses de sa plume dans l'histoire de la conquête contenue dans le livre de Josué.

Après la ruine de la monarchie et du temple, les patriotes, qui ne désespéraient pas de l'avenir de la nation, ne tardèrent pas à se préoccuper des moyens et des formes de sa restauration. Tel d'entre eux, comme Jérémie, était convaincu qu'elle pourrait se faire sans qu'on eût besoin de rétablir les formes extérieures et matérielles du culte, anéanties par la catastrophe récente ; tel autre, au contraire, comme Ézéchiël, attendait le salut d'une réorganisation et d'une observation réglementaire de ces mêmes formes. Ce dernier point de vue finit par prévaloir, avec l'aide des circonstances. Celles-ci amenèrent la régénération du peuple israélite dans une sphère extrêmement restreinte, et sous la direction d'une caste qui patronnait traditionnellement les idées religieuses, mais qui ne les avait jamais séparées des intérêts de

l'autel, lesquels étaient aussi les siens propres. Le prophète que nous venons de nommer en dernier lieu, et dont l'imagination avait ébauché la constitution ecclésiastique de l'avenir, a sans doute exercé une puissante influence sur une partie de ses compagnons d'infortune. Et s'il n'est pas absolument sûr qu'un certain nombre des lois du Lévitique soient dues à sa plume, il ne saurait y avoir de doute au sujet de sa coopération spirituelle dans la législation élaborée peu à peu dans le sein de la colonie de Jérusalem.

Nous disons peu à peu, car il est facile de s'apercevoir que ce qui a été fait à cet égard, depuis le retour de l'exil, porte le cachet d'un travail successif et prolongé, et par cela même modifié et complété de temps à autre, selon les besoins ou les intérêts du moment. Il est même possible que ce travail ne se soit pas fait seulement à Jérusalem, mais aussi à Babylone, ce qui expliquerait mieux encore certaines divergences dans les dispositions de détail. Mais nous ne nous arrêtons pas à cette idée, parce qu'à son égard nous manquons de tout renseignement direct et positif.

Nous nous trouvons sur un terrain un peu plus solide en abordant l'époque de Néhémie et d'Esdras. Nous pouvons affirmer que c'est à ce dernier qu'est due la rédaction d'un code solennellement promulgué sous sa présidence et sous celle du gouverneur, son contemporain. Ce code comprenait, outre un cadre historique de peu d'étendue et intimement lié à l'élément principal, ce qu'on a nommé à juste titre la législation sacerdotale. Elle est datée du Sinaï. On la trouve dans les livres de l'Exode, des Nombres, et surtout du Lévitique. La Genèse n'en renferme qu'un petit nombre de fragments, et quelques lignes seulement se sont glissées dans les dernières pages du Deutéronome. Mais le livre de Josué en contient aussi une série de textes que la critique rattache facilement les uns aux autres.

Le titre général que nous avons inscrit en tête de cette partie de l'Ancien Testament : *L'Histoire sainte et la Loi*, se trouve ainsi parfaitement justifié. La première est contenue dans l'ouvrage dit du Jéhoviste, et était dès lors considérée comme telle par tous les auteurs postérieurs dont nous avons connaissance. La loi, de son côté, est représentée par deux ouvrages, le Deutéronome, et le code sacerdotal, qu'on a nommé autrefois l'Élohiste, ou le livre des origines.

Nous avons émis l'opinion que l'œuvre d'Esdras n'a compris

que cette dernière partie de notre Pentateuque actuel, qu'on estimait être la partie la plus ancienne de toute cette grande composition (*die Grundschrift*). Nous avons ajouté que, dans notre pensée, il s'y trouve aujourd'hui des éléments introduits après l'époque d'Esdras, et que la combinaison, disons l'enchevêtrement de ce dernier code avec le Deutéronome, enté lui-même sur l'œuvre du Jéhoviste, ne s'est fait que plus tard. Cette manière de voir est nouvelle et n'a pas encore passé par la contre-épreuve de la critique de nos savants contemporains.

Quoi qu'il en soit, nous avons reconnu dans le cours de cette étude que tous ceux qui dans ce siècle se sont occupés des origines et de la composition du Pentateuque, ont contribué, chacun pour sa part et dans une certaine mesure, à élucider cette grande et épineuse question. Les premiers essais faits pour résoudre l'énigme, n'ont pas abouti, tant s'en faut ; mais ils ont instinctivement mis en avant des idées dont aucune n'a été tout à fait stérile, quoiqu'elles fussent de nature à s'exclure réciproquement. On peut même hasarder le paradoxe que, si chacun de ceux qui ont pris part à la tâche a pu à bon droit dire que ses prédécesseurs avaient tort, tous finalement ont eu raison dans un certain sens. L'hypothèse des documents combinés, bien que très-insuffisante dans la forme sous laquelle elle s'est produite autrefois, et appliquée d'abord à une sphère trop restreinte, s'est de plus en plus justifiée, à mesure que l'horizon de la critique s'élargissait, et avec lui sa propre base aussi. La théorie des fragments simplement juxtaposés, abandonnée avec raison comme contraire à la fois à l'esprit de l'ouvrage et aux faits les plus saillants, s'est fait accepter, en fin de compte, là où il s'agissait du recueil des lois du culte. Le système, si longtemps à la mode, qui parlait d'une rédaction primitive, interpolée par un rédacteur, lequel se serait borné à des additions sporadiques, reparait dans une proportion bien autrement large, aujourd'hui qu'il est question de plusieurs compositions indépendantes, de remaniements réitérés et de combinaisons successives. Parmi les auteurs plus récents, les uns ont démontré la pluralité des rédactions originales ; les autres ont découvert la cause des erreurs et des tâtonnements provenant d'une appréciation trop superficielle de la diversité des noms de Dieu. Tel a définitivement constaté l'impossibilité de maintenir l'opinion traditionnelle consacrée par vingt siècles ; tel autre a entrevu l'existence et signalé les débris d'un ouvrage spécial

jusque-là confondu avec la masse du reste. Tel a accentué la nécessité de baser la critique littéraire sur l'histoire de la religion israélite et sur celle de la législation ; tel autre a insisté sur la différence radicale entre l'enseignement des anciens prophètes et le judaïsme de la restauration. Tel a prouvé que le Deutéronome est un livre à part, et non un acte additionnel à un code antérieur ; tel autre a épluché les textes historiques pour les mettre en regard des prescriptions légales, à l'effet d'établir l'antiquité relative de celles-ci. Sans doute il arrivait en même temps ce qui arrive d'ordinaire dans des études de ce genre. Toutes les fois qu'il se manifestait quelque part un nouveau trait de lumière, on se hâtait de conclure, comme si du coup toute obscurité avait disparu. On laissait subsister, à côté du petit champ qu'on venait de défricher, un plus ou moins grand nombre de champs voisins qu'on supposait avoir été suffisamment sarclés par d'autres. Le nombre des combinaisons hypothétiques allait en croissant, et ainsi la question s'embrouillait en même temps. Malgré cela, nous pensons que chacun de ces infatigables pionniers peut à juste titre revendiquer l'honneur d'avoir soulevé un coin du voile, et les derniers venus sont certainement loin de prétendre à celui d'avoir fait la besogne à eux seuls, ou même de n'en avoir plus laissé à d'autres qui viendront après eux.

---





## GENÈSE

---

Lorsque au commencement Dieu créa le ciel et la terre, la terre était déserte et vide, et les ténèbres couvraient l'océan, et l'esprit de Dieu planait sur les eaux. Et Dieu dit<sup>1</sup> : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière des ténèbres, et appela la lumière jour, et quant aux ténèbres, il les appela nuit. Et il y eut un soir et un matin, un premier jour.

<sup>6</sup> Et Dieu dit : Qu'il y ait une voûte solide au milieu des eaux, afin de faire la séparation entre les unes et les autres ! Et Dieu fit la voûte, et sépara les eaux qui sont au-dessous de la voûte des eaux qui sont au-dessus de la voûte. Et il en fut ainsi. Et Dieu appela la voûte ciel. Et il y eut un soir et un matin, un second jour.

<sup>9</sup> Et Dieu dit : Que les eaux au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu pour que le continent apparaisse. Et il en fut ainsi. Et Dieu appela le continent terre, et l'amas des eaux, mer. Et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu dit : Que la terre fasse pousser de l'herbe, des plantes portant semence, des arbres fruitiers donnant du fruit selon leur espèce, lequel aura en lui sa semence, sur la terre.

<sup>1</sup> Il serait sans doute plus juste de traduire : Lorsque, au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, *et que* la terre était encore déserte, *etc.*.... Dieu dit, *etc.* Le second morceau du même auteur (chap: V) commence par une phrase absolument pareille, qui montre d'ailleurs qu'il faut lire ici *berô* (au commencement de l'acte de créer) et non *barâ*, il créa.

Et il en fut ainsi. Et la terre produisit de l'herbe, des plantes portant semence selon leur espèce, et des arbres donnant du fruit dans lequel était sa semence selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et il y eut un soir et un matin, un troisième jour.

<sup>14</sup> Et Dieu dit : Qu'il y ait à la voûte du ciel des luminaires, pour séparer le jour de la nuit, et qu'ils servent de signes tant pour les époques que pour les jours et les années, et qu'ils servent de luminaires à la voûte du ciel pour éclairer la terre. Et il en fut ainsi. Et Dieu fit les deux grands luminaires, le grand pour le gouvernement du jour, et le petit pour le gouvernement de la nuit, et les étoiles. Et Dieu les mit à la voûte du ciel, pour éclairer la terre, et pour gouverner le jour et la nuit, et pour séparer la lumière des ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. Et il y eut un soir et un matin, un quatrième jour.

<sup>20</sup> Et Dieu dit : Que les eaux fourmillent d'une multitude d'êtres vivants, et que des oiseaux volent au-dessus de la terre, devant la voûte du ciel. Et Dieu créa les grands animaux aquatiques et tous les êtres vivants qui se meuvent, dont les eaux fourmillent, selon leurs espèces, et tous les oiseaux ailés selon leurs espèces. Et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu les bénit en disant : Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux se multiplient sur la terre ! Et il y eut un soir et un matin, un cinquième jour.

<sup>24</sup> Et Dieu dit : Que la terre produise des êtres vivants selon leurs espèces, du bétail, des reptiles et des bêtes sauvages selon leurs espèces. Et il en fut ainsi. Et Dieu fit les bêtes sauvages selon leurs espèces, et le bétail selon ses espèces, et tout ce qui rampe sur le sol selon ses espèces. Et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance, pour qu'ils dominent sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux du ciel, et sur le bétail, et sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image ; c'est à l'image de Dieu qu'il le créa ; il les créa mâle et femelle. Et Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre, et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre. Et Dieu dit : Voyez, je vous donne toutes les plantes portant semence, qui sont sur la surface de toute la terre, et tous les arbres auxquels il y a du fruit portant semence : cela vous servira de nourriture, et à toutes les bêtes sauvages, et à tous les oiseaux du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, et qui a souffle de vie, toute plante verte servira de nourriture. Et il en fut ainsi. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà que c'était très-bien. Et il y eut un soir et un matin, un sixième jour.

<sup>1</sup> Et le ciel et la terre étaient achevés avec tout ce qui les peuplait. Et Dieu ayant achevé le septième jour l'œuvre qu'il avait faite, il cessa le septième jour l'œuvre qu'il avait faite. Et Dieu bénit le septième jour et le consacra, parce que ce jour-là il avait cessé l'œuvre de sa création.

Voilà l'histoire du ciel et de la terre, comment ils furent créés.

A propos de cette première page de la Bible, on a coutume de nos jours de dissertar à perte de vue sur l'accord du récit mosaïque avec les sciences naturelles, et comme celles-ci, tout éloignées qu'elles sont encore de la perfection absolue, ont rendu populaires et en quelque sorte irréfragables un certain nombre de faits généraux ou de thèses fondamentales de la cosmologie et de la géologie, c'est le texte sacré qu'on s'évertue à torturer pour le faire concorder avec ces données. Nous ne suivrons pas les commentateurs sur ce terrain ingrat. Comme le but principal de l'auteur n'a certainement pas été d'enseigner les sciences physiques, mais de faire servir ses connaissances dans cette sphère, ou le résultat de ses réflexions, à la gloire de Dieu et à la propagation des idées religieuses, ce sont ces dernières que nous avons à rechercher et à constater avant tout, sauf à examiner ensuite sur quelles conceptions naturelles s'appuyait sa théodicée. Surtout il ne faut pas perdre de vue que le morceau que nous avons sous les yeux est une partie intégrante d'un ouvrage destiné à raconter l'histoire de la direction providentielle du peuple élu et à y rattacher l'exposé des lois qui devaient le régir. Nous ne nous tromperons donc pas en supposant que partout, dans la pensée de l'écrivain, la part de Dieu prime les faits purement matériels. On comprendra d'autant mieux la portée de cette observation qu'on se rappellera d'une manière plus exacte l'isolement, au point de vue religieux, de la partie la plus saine et la plus avancée de la nation israélite au milieu des ténèbres du paganisme et de la superstition qui l'entouraient de tous côtés.

Deux thèses principales sont mises en relief dans ce tableau : la toute-puissance du créateur et l'excellence de son œuvre. Quant à cette seconde thèse, nous n'avons pas besoin de la faire ressortir ici, parce que l'auteur a eu soin de l'énoncer lui-même à chaque occasion. Le fait qu'elle est placée dans la bouche de Dieu même, loin d'en affaiblir la certitude, n'a pu que l'établir d'une manière à la fois plus indubitable et plus solennelle. L'autre

thèse se produit dans l'emploi réitéré de la formule : *Dieu dit*. Il a suffi de sa parole, c'est-à-dire de sa volonté, pour que toutes choses reçussent l'existence. Les anciens déjà n'ont pas eu de peine à reconnaître que telle était la portée du récit de la Genèse (Ps. XXXIII, 9 ; CXLVIII, 5, etc.). La création a tiré l'univers du néant, elle n'a pas consisté en une opération faite sur une matière préexistante, et elle n'est pas le produit d'une émanation qui aurait tiré le monde des réalités, de la substance divine elle-même. Il est vrai que le verbe hébreu *barâ*, que nous traduisons par *créer*, ne comprend pas lui-même cette notion métaphysique, mais l'ensemble du récit ne permet pas d'en admettre une autre. Nous ferons remarquer encore que ce même récit, sans le dire explicitement, a pour prémisse le monothéisme le plus absolu, l'idée d'une personnalité unique et transcendante, laquelle, dans aucun sens, ne se confond avec le monde. Mais s'il est clair que l'auteur est également éloigné du matérialisme et du panthéisme, systèmes totalement étrangers à l'horizon de l'antique religion des prophètes hébreux, il y a lieu d'en dire autant des spéculations trinitaires de la théologie chrétienne, que nos pères se sont obstinés à trouver confirmées dans plusieurs expressions de notre texte.

Quant à la forme du récit, à l'œuvre des *six jours*, nous nous trouvons en face d'un préjugé qu'il est presque téméraire de combattre. Généralement on prend cette répartition sur plusieurs jours comme un élément essentiel de la narration, comme un fait historique. Seulement les modernes ont eu la singulière idée de changer les jours en périodes géologiques, c'est-à-dire de falsifier le sens du texte dans le but de le faire plier à nos théories actuelles sur ce qu'on est convenu d'appeler les révolutions du globe. Nous sommes d'un tout autre avis. Pour faire passer sous les yeux de ses lecteurs toutes les parties de cette œuvre immense, et pour faire ressortir surtout cette grande et féconde idée de la gradation qui s'y manifeste, à l'égard de l'importance, ou même de la perfection relative des différents groupes de créatures, l'auteur a choisi le cadre tout populaire de la semaine, avec ses six jours de travail et son jour de repos. C'est un anthropomorphisme, si l'on veut, mais qui déroge tout aussi peu à la dignité du créateur, que tant d'autres, plus grossiers peut-être, qu'on trouve partout dans l'ancienne littérature hébraïque. A vrai dire, Dieu ne cesse de créer (Ps. CIV, 30), et l'on ne peut pas dire de

lui qu'il a son jour de repos (Jean V, 17). Le sabbat n'a pas été institué par Moïse, parce que la création s'est faite en six jours, ni plus ni moins, mais cette forme du récit, de ce récit essentiellement religieux et non scientifique, a été adoptée, parce que la semaine et le sabbat existaient dans les mœurs du peuple pour lequel il a été écrit. Cela se voit surtout à ce que, à vrai dire, l'auteur distingue clairement *huit* opérations qu'il répartit sur les six journées, de sorte que la 3<sup>e</sup> et la 6<sup>e</sup> en comprennent deux. Ce qu'il y a de trop humain dans cette conception, au point de vue d'une théorie qui pouvait circonscrire l'œuvre entière dans un clin d'œil, est amplement racheté par la brièveté des six périodes, qui établit entre Dieu et l'homme une distance assez grande et plus que suffisante.

*Première journée.* Les premières lignes du texte déjà nous font voir que l'auteur ne songeait pas à la terre seule, comme le prétendent nos *harmonistes* modernes, mais qu'il est bien question de l'univers (comp. l'œuvre du quatrième jour). En effet, la combinaison : *ciel et terre*, correspond à la notion naïve et populaire du monde visible dans sa totalité. Mais de ces deux parties du tout, la terre est la principale, elle est pour l'optique naturelle, pour l'homme qui n'a pas eu l'avantage d'étudier la mécanique céleste, le centre de l'univers, auquel tout le reste se rapporte. Cela nous expliquera comment et pourquoi, après avoir parlé de la création du ciel *et* de la terre, le récit décrit l'état primitif de la terre seule, sauf à réserver au second jour la formation du ciel en particulier. Il n'y a là de contradiction que pour ceux qui, de leur propre autorité, prétendent octroyer à l'auteur les notions et les connaissances de notre siècle. Le sens du texte est donc celui-ci : Quand Dieu créa la matière de l'univers tel que nous le voyons (ciel et terre), elle était encore informe et ce n'est que par degrés qu'elle fut organisée. La partie que nous appelons ciel, se dégagea du tout, et ce fut l'une des premières évolutions de cette œuvre.

Quant à cet état primitif de la matière non encore organisée, nous ne voudrions pas l'appeler le chaos, ce mot rappelant trop les descriptions qu'en font les poètes classiques. Mais il est clair que l'auteur se représente la terre comme recouverte d'une grande masse d'eaux, d'un immense océan, plongé dans une profonde obscurité. C'est bien ainsi que l'a compris son commentateur le plus ancien (Ps. CIV, 6 suiv.). L'esprit de Dieu, c'est-à-

dire la puissance active du créateur, planait sur cette masse, comme l'oiseau qui couve ses œufs ou chauffe ses petits (Deut. XXXII, 11), pour en faire sortir les créatures dont le germe y était renfermé. Au lieu de l'océan, toutes nos traductions mettent l'*abîme*, ce que le mot hébreu ne signifie jamais, et ce qui d'ailleurs ne donnerait aucun sens intelligible, l'abîme étant la négation de la matière. Le *désert* et le *vide* doivent indiquer l'absence de toute végétation et de tout être vivant.

Au troisième verset, nous avons conservé la traduction reçue, quoiqu'elle ne rende pas exactement le sens de l'original. Si l'usage le permettait, il faudrait dire : Qu'il se fasse (qu'il y ait) lumière, et lumière fut (sans article).

On s'est étonné de ce que la lumière ait été créée avant le soleil. Mais il n'est pas précisément hors de propos de se la représenter indépendante de celui-ci, puisque après tout elle existe en dehors de lui pour nous aussi, par exemple dans les étoiles. Du reste, on rencontre la même idée dans le livre de Job XXXVIII, 19. On pourrait plutôt s'étonner de ce qu'il soit question de jours et de nuits avant la création du soleil. A cet égard, nous nous bornerons à dire que la disposition générale du tableau de la création répartie sur six jours était adoptée par l'auteur, indépendamment de toute étude cosmologique, de même que plus loin l'absence de toute étude physiologique préliminaire lui permet de faire naître les plantes sans la présence du soleil.

En attribuant à Dieu la dénomination de la nuit et du jour, l'auteur n'a pas voulu émettre d'opinion sur l'origine du langage, comme si celui-ci avait été aussi l'œuvre directe de Dieu, ou comme si la langue hébraïque devait être expressément signalée comme la langue primitive de l'humanité, voire celle de Dieu même. Il veut simplement dire que l'organisation, constatée par les divers noms, est l'œuvre de Dieu, l'effet direct et immédiat de sa volonté. Quant à la langue hébraïque, il est naturel qu'il l'ait employée pour désigner les choses appelées successivement à l'existence par le créateur. Ni lui ni ses lecteurs n'en connaissaient d'autre. — Le soir précède le matin, les Israélites comptant les jours à partir du coucher du soleil.

*Seconde journée.* Au lieu de la *voûte*, presque toutes nos traductions emploient le mot *firmament*. Étymologiquement elles n'ont pas tort, mais l'usage a donné à ce dernier terme la signification du ciel étoilé, dont il n'est pas question ici. Le vrai sens

de l'hébreu *raqia'*, est une surface solide, un plancher, un plafond. Il est vrai que le mot *voûte* y ajoute l'idée d'une forme spéciale, arrondie, convexe, qui n'y est pas nécessairement comprise, mais il lui conserve la notion essentielle de la solidité, que n'implique point le terme de firmament dans son acception vulgaire, tout en y ajoutant une notion absolument étrangère à l'original. Or, il est de fait que le ciel, aux yeux des auteurs hébreux, est une surface solide (plane ou bombée, n'importe), au point de pouvoir supporter, sans les laisser échapper, des masses d'eau, de neige, de grêle, entassées dans les magasins célestes, et qui n'arrivent à la terre qu'autant qu'il plaît à Dieu de leur ouvrir des issues (des fenêtres). Voyez pour le sens étymologique, Job XXXVII, 18. Ps. CXXXVI, 6. És. XLIV, 24, et pour l'idée elle-même de la nature du ciel, Ps. CIV, 3; CXLVIII, 4; XXIX, 3, 10; comp. Ézéch. I. — On a remarqué que dans ce paragraphe il manque la formule : Dieu vit que c'était bon. On a voulu attribuer cette omission au rédacteur qui aurait tenu à ce que cette formule ne figurât dans tout le morceau que sept fois, comme aussi il n'y a que sept fois la phrase : Et il en fut ainsi, par suite d'une suppression semblable. Faut-il bien recourir à de pareilles suppositions ?

L'œuvre de la *troisième journée* est double, comme le sera aussi celle de la sixième. Elle ne donne lieu qu'à peu d'observations. Il ne faut pas demander comment l'auteur s'est représenté la séparation de la terre ferme et des eaux, et si celles-ci ont pu recouvrir auparavant la surface entière. Le psalmiste commentateur de notre texte (Ps. CIV, 8) suppose que les eaux se retirèrent et laissèrent à découvert les montagnes et les vallées, qui se seraient formées à ce moment même, ou qui peut-être l'étaient déjà antérieurement. Cette dernière manière de concevoir la chose ne doit pas nous paraître impossible ; car c'est bien à elle qu'il faut s'en tenir pour l'histoire du déluge. Dès que le sol est dégagé, il est rendu productif. La science botanique de l'antiquité hébraïque se montre ici dans sa plus grande simplicité. Elle distingue trois classes de plantes, toutes les trois destinées à la nourriture des êtres vivants ; les autres ne sont pas mentionnées. L'*herbe* est pour les animaux, les plantes portant *semence* ainsi que les arbres à *fruit* sont pour les hommes (v. 29, 30). On remarquera qu'il est parlé de l'herbe comme si elle ne portait point de semence ; c'est que l'auteur a en vue les

végétaux qui sont destinés à l'alimentation. Le bétail broute l'herbe qui ne cesse de croître pour cela. Quant à la seconde classe, il est évident qu'il a songé avant tout aux céréales, ensuite aussi aux légumes, principalement aux farineux, qui sont ailleurs signalés comme un aliment ordinaire. On peut relever encore que la phrase : *selon leur espèce*, n'est ajoutée qu'aux deux dernières classes, l'homme seul se préoccupant de la diversité des végétaux qui lui sont directement utiles, l'animal mange tout ce qui est vert (v. 30), et on le laisse faire d'après son instinct.

*Quatrième journée.* La création des astres est de même mise en rapport direct avec les besoins et les usages des hommes. Du moins en traduisant, comme nous l'avons fait, qu'ils sont destinés à servir *de signes pour* les époques, etc., la chose essentielle sera que le mouvement apparent du soleil détermine la succession des jours et des nuits, et celles des saisons et leur retour, tandis que les phases de la lune règlent les fêtes mensuelles et annuelles. C'est ainsi que paraît l'avoir compris le psalmiste (Ps. CIV, 19). D'autres traduisent de manière à faire dire à l'auteur que les astres doivent donner, faire, effectuer *des signes, des époques*, etc. Les *signes* coordonnés aux époques seraient alors les phénomènes célestes auxquels on attribuait une signification spéciale, comme les éclipses, la position des planètes, etc. Les étoiles sont fixées au ciel, d'une manière solide et invariable, dans le cours ordinaire des choses (Job XXXVIII, 31); les peintures de catastrophes qui doivent frapper l'univers parlent d'étoiles qui tombent du ciel, quand celui-ci sera ébranlé ou roulé sur lui-même comme une tenture qu'on emporte (És. XXXIV, 4. Apoc. VI, 13, etc.). Le texte ne dit rien de particulier sur le mouvement des deux grands astres, et quant à la lune, il s'en tient à ce qu'il y a de plus frappant, autrement le *gouvernement de la nuit* en dirait trop. On s'est beaucoup récrié sur ce que les astres n'auraient été créés qu'après les plantes, et sur ce qu'il est question de jours et de nuits avant l'existence du soleil. Mais nous n'avons pas à faire la critique de la cosmologie de notre auteur, et encore moins à intervertir l'ordre de ses journées. Car si l'original (supposé) avait mentionné la création des astres dès le commencement, nous ne voyons trop par quelle raison on aurait changé cela. Mais nous ferons observer que les astres, par la raison qu'ils se meuvent (pour l'œil de l'homme), pouvaient parfaitement bien être placés en tête des autres créatures douées de la faculté de se mouvoir, faculté que n'ont pas les choses créées d'abord.



La zoologie aussi est d'une extrême simplicité. Elle parle de trois classes d'animaux : de ceux qui vivent dans l'eau, de ceux qui volent dans les airs, et de ceux qui habitent la terre ; ces derniers à leur tour se subdivisent en trois catégories : les quadrupèdes domestiques, les quadrupèdes non domestiques, et les *reptiles*, mot employé ici faute de mieux, car il comprend tous les animaux terrestres qui ont plus de quatre pieds ou qui n'en ont pas du tout. La création des premières classes est l'œuvre de la *cinquième journée*. L'auteur, du reste, se renferme ici plus qu'ailleurs dans les généralités, seulement il mentionne à part les *grands* animaux aquatiques au sujet desquels il n'est pas facile de dire à quoi il a pensé plus spécialement. Le mot hébreu qu'il emploie désigne ailleurs le serpent (Ex. VII, 9), le crocodile (Ez. XXIX, 3), le cétacé (Ps. CXLVIII, 7), et il serait possible qu'il eût eu en vue, soit tous ces êtres à la fois, soit au moins les deux derniers.

*Sixième journée.* Les animaux terrestres sont produits par la terre, comme les plantes. Cela n'empêche pas cependant que leur existence soit attribuée à un acte plus immédiat de Dieu que ce n'avait été le cas pour le règne végétal. L'homme, créé le même jour, leur est ainsi assimilé en quelque sorte, ce contre quoi la physiologie n'aura point à réclamer. Il est cependant distingué d'eux et d'une manière très significative : 1° par ce que Dieu est représenté comme annonçant sa volonté à son égard avec une certaine solennité ou emphase ; 2° par ce qui est dit de l'image de Dieu. On s'est beaucoup disputé au sujet de ces deux éléments de la narration, et la théologie surtout a bâti là-dessus plus d'une thèse dogmatique. Le récit est pourtant bien simple et sans arrière-pensée. D'abord cette phrase, mise au pluriel, *faisons* l'homme, n'est l'indice ni d'une trinité des personnes divines, ni d'une délibération avec des anges supposés présents et spectateurs. La trinité est une conception théologique absolument étrangère à l'Ancien Testament, et une délibération préalable ne pourrait qu'affaiblir l'idée de la toute-puissance, si énergiquement accentuée dans tout ce qui précède, sans compter que les anges n'ont rien à faire dans ce récit. La tournure de la phrase (qui est familière à toutes les langues) n'a rien d'extraordinaire et se reproduit ailleurs dans la bouche de Dieu (chap. XI, 7. És. VI, 8 ; XLI, 22). On ne s'arrêtera pas à ce qu'il y a d'irrégulier dans la phrase : *Faisons l'homme* (au singulier).....

*pour qu'ils dominent* (au pluriel). Nous n'avons pas voulu changer la forme du texte, lequel évidemment parle ici de l'espèce et non d'un individu.

Quant à l'image de Dieu, la théologie, comme on sait, l'a envisagée comme une qualité qui aurait été perdue par les premiers hommes. En ceci elle s'est trompée. Les textes bibliques la représentent comme existant toujours (Gen. IX, 6. 1 Cor. XI, 7. Jaq. III, 9). De plus, le contexte ne nous conduit en aucune façon à songer de préférence à une qualité morale. Dans cette histoire de la création, Dieu n'est point représenté comme révélant cet élément particulier de son être, et les paroles qu'il adresse à l'homme ne s'y rapportent pas davantage. Il n'y a pas à hésiter : le sens naturel et littéral, explicitement confirmé par l'auteur lui-même (chap. V, 3), ne nous permet guère d'aller au delà de la ressemblance physique. Et personne ne niera que les écrivains hébreux ne reculent pas devant une conception qui a dû être familière à leur entourage. On la rencontre fréquemment dans l'histoire des patriarches, dans celles de G'ide'on et de S'imes'on, dans celle de Moïse (Nomb. XII, 8), dans les prophètes (Amos VII, 7. Es. VI, 1. Éz. I, 26). Cependant on peut ajouter à cette ressemblance physique celle de la puissance et de la supériorité sur les autres créatures<sup>1</sup>. Celle-ci serait indiquée ici par le discours adressé aux hommes, elle l'est en tout cas dans le huitième psaume (v. 5 et suiv.), où il est dit que, par cette domination sur les animaux, l'homme est élevé si haut qu'il est presque l'égal de Dieu. On comprendra cependant que ces conceptions ont dû, par la suite, sembler déroger à la dignité de l'Être suprême. Aussi voyons-nous que d'autres textes (Gen. III, 22. Sir. XVII, 3 s.) mettent la ressemblance de l'homme et de Dieu dans l'intelligence.

L'auteur ne s'explique pas clairement sur une question qui préoccupe encore les théologiens et les naturalistes. Nous voulons parler du nombre des hommes primitivement créés. Le texte en disant : il les créa *mâle et femelle*, pourrait avoir voulu simplement distinguer les sexes, sans rien préjuger à l'égard du nombre des individus. On ne voit pas pourquoi l'homme aurait été moins favorisé que les animaux, dont les espèces, ce semble,

<sup>1</sup> Si au v. 26 on lit ces mots : (qu'ils dominent) *sur toute la terre*, placés entre les poissons, les oiseaux et le bétail d'un côté, et les reptiles de l'autre, on est presque forcément amené à supposer une faute dans le texte, et à insérer, d'après les v. 24 et 25, le mot *haïat*, de manière à obtenir les animaux sauvages.

n'ont pas dû être représentées par des couples d'animaux uniques. A cela on peut répondre que rien ne nous oblige de songer à des couples d'animaux plus nombreux. La seule raison plausible et péremptoire que la science puisse alléguer pour cette pluralité, c'est que les animaux s'entre-mangent et se seraient immédiatement détruits les uns les autres, si leur nombre n'avait préservé les espèces. Eh bien, cette raison n'existait pas pour notre auteur, puisqu'il ne connaît pas d'animaux carnivores, dans l'état primitif de la création. L'homme lui-même, d'après notre texte, ne se nourrit que de végétaux ; les espèces ne courent donc aucun danger de ce côté-là, et nous n'avons aucun motif d'insister sur la pluralité des couples primitifs. Ce qui achèvera de nous convaincre, c'est que notre auteur (celui-là même qui a écrit le premier chapitre) fait également dériver tous les animaux existant aujourd'hui des couples uniques renfermés dans l'arche de Noé (chap. VI, 19). On peut ajouter que la continuation du récit (chap. V, 3) suppose également l'unité du premier couple.

Le fait que les premiers hommes sont censés n'avoir connu que la nourriture végétale, et notamment celle des céréales, des légumes et des fruits, nous prouve que le mythe de la création, tel qu'il est formulé dans ce chapitre, a pris naissance au sein d'un peuple essentiellement agriculteur. Ainsi à moins de dire que l'auteur l'a emprunté à l'étranger, par exemple aux Égyptiens, on y verra un argument à faire valoir contre la trop haute antiquité du livre dont il est une partie intégrante. Nous ajouterons, d'une manière générale, qu'ici comme partout ailleurs dans l'explication des mythes de la Genèse, nous nous en tenons au texte hébreu sans nous enquérir des rapports qui ont pu exister entre eux et ceux des autres peuples. L'examen de ces rapports, entrepris de nos jours par de nombreux savants, n'a pas encore abouti à des résultats élevés au dessus de toute contestation, et nous ne voulons pas offrir à nos lecteurs des hypothèses sujettes à caution.

On aura remarqué que notre traduction considère la première moitié du verset II, 4 comme appartenant (seule) au morceau précédent, à l'histoire de la création. Il n'est pas possible d'en faire le commencement du second morceau, en traduisant : *Voici* l'histoire, etc. Car ce second morceau n'est pas du tout une histoire de la création. Il y a cependant là une difficulté. Partout ailleurs dans la Genèse, les grandes sections de l'ouvrage de l'Élohiste *commencent* par cette formule : *Voici*, etc. Ici ce serait la

seule fois qu'elle servirait de formule de clôture. Il y a plus : le morceau immédiatement suivant (chap. V, 1) du même auteur, commencé par cette formule, laquelle se suivrait ainsi deux fois, dans deux sens différents. Le rédacteur aurait-il changé arbitrairement la place de la phrase, en la transportant du commencement à la fin ? Le sens pourrait le faire croire, mais on n'en voit pas trop le motif.

<sup>4</sup>Lorsque l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait<sup>1</sup> encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune plante des champs ne germait encore, parce que l'Éternel Dieu n'avait point fait pleuvoir sur la terre, et qu'il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol. Alors un brouillard s'élevant de la terre vint arroser la surface du sol. <sup>7</sup>Puis l'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, et lui souffla dans les narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. Et l'Éternel Dieu planta un jardin en 'Éden, vers l'orient, et y mit l'homme qu'il avait formé. Et l'Éternel Dieu fit pousser du sol toutes sortes d'arbres, agréables à la vue et bons pour la nourriture, ainsi que l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

[<sup>10</sup> Un fleuve sort de 'Éden pour arroser le jardin et de là il se divise pour former quatre bras. Le nom du premier est Pis'ôn ; il coule autour de tout le pays de Ḥawilah où se trouve l'or. Et l'or de ce pays est excellent ; il y a là aussi la gomme aromatique et la pierre d'onyx. Le nom du second fleuve est G'ihôn ; celui-ci coule autour de tout le pays de Kous'. Le nom du troisième fleuve est Ḥiddéqel ; il coule devant Ass'our. Le quatrième fleuve c'est l'Euphrate.]

<sup>15</sup> Et lorsque l'Éternel Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin de 'Éden pour le cultiver et le garder, il fit une défense à l'homme, en disant : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras point ; car dès que tu en mangeras, tu mourras certainement.

<sup>18</sup> Et l'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide qui lui convienne. Et l'Éternel Dieu forma du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et les amena vers l'homme pour voir comment il les nommerait, et tous les noms que l'homme leur donnerait [aux êtres vivants] devaient leur rester. Et l'homme donna des noms à tous les animaux domestiques et aux

<sup>1</sup> Le texte hébreu devrait proprement être traduit : *et qu'il n'y avait, etc.*, de manière que le v. 5 et 6 formeraient une espèce de parenthèse, et que le v. 7 se rattacherait immédiatement au v. 4.

oiseaux du ciel, et à toutes les bêtes sauvages ; mais pour lui-même il ne trouva pas l'aide qui lui convint. Alors l'Éternel Dieu fit tomber sur l'homme un profond sommeil, et quand celui-ci se fut endormi, il prit d'une de ses côtes et en referma la place avec de la chair. Et de la côte qu'il avait prise de l'homme, il bâtit une femme et l'amena à l'homme. Alors l'homme dit : Cette fois, c'est de l'os de mes os et de la chair de ma chair ; celle-ci sera appelée mariée, parce qu'elle a été prise du mari. C'est pourquoi l'homme quittera père et mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront un seul corps. Et ils étaient nus tous les deux, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient pas honte.

<sup>1</sup> Or, le serpent était la plus rusée de toutes les bêtes sauvages, que l'Éternel Dieu avait faites, et il dit à la femme : Dieu a donc dit que vous ne devez manger d'aucun arbre du jardin ? Et la femme répondit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin ; mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, et vous n'y toucherez pas, pour que vous ne mouriez point. Alors le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez certainement pas ; mais Dieu sait que dès que vous en mangerez, vos yeux seront dessillés, et vous serez semblables à Dieu, connaissant le bien et le mal. Alors la femme, voyant que l'arbre était bon pour la nourriture, agréable à la vue et désirable, puisqu'il devait donner l'intelligence, prit de son fruit et en mangea, et en donna aussi à son mari qui était avec elle, et il en mangea. Alors leurs yeux à tous les deux furent dessillés, et ils reconnurent qu'ils étaient nus. Et ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des ceintures. <sup>8</sup> Et ayant entendu le bruit des pas de l'Éternel Dieu qui se promenait dans le jardin par la fraîcheur du soir, l'homme et sa femme se cachèrent devant lui au milieu des arbres du jardin. Mais l'Éternel Dieu appela l'homme et lui dit : Où es-tu ? Et il répondit : Quand j'entendis le bruit de tes pas dans le jardin j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. Et il dit : Qui t'a fait savoir que tu es nu ? Aurais-tu mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? Et l'homme répondit : La femme que tu m'as donnée pour compagne, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé. Alors l'Éternel Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela ? Et la femme répondit : Le serpent m'a séduite, et j'ai mangé. <sup>14</sup> Alors l'Éternel Dieu dit au serpent : Puisque tu as fait cela, sois maudit entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes sauvages ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière ta vie durant. Et je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et la sienne ; celle-ci s'acharnera après ta tête, et toi tu t'acharneras après son talon. A la femme il dit : Je multiplierai les peines de ta grossesse ; c'est avec douleur que tu mettras au monde

tes enfants, malgré cela tes désirs se reporteront sur ton mari et il sera ton maître. Et à l'homme il dit : Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, maudit soit le sol à cause de toi ; c'est avec peine que tu en tireras ta nourriture, ta vie durant. Il te fera pousser des ronces et des épines, et quand tu mangeras les plantes des champs, c'est à la sueur de ton front que tu te nourriras, jusqu'à ce que tu retournes à la terre ; car c'est d'elle que tu as été pris, tu es poussière, et poussière tu redeviendras.

<sup>20</sup> [Et l'homme appela sa femme Hawwah, car elle a été la mère de tous les vivants.] Et l'Éternel Dieu fit à l'homme et à sa femme des habits de peau et les en revêtit.

<sup>22</sup> Et l'Éternel Dieu dit : Voyez, l'homme est devenu notre semblable par la connaissance du bien et du mal. Or, pour qu'il n'étende sa main et ne prenne aussi de l'arbre de vie, et n'en mange et ne vive indéfiniment . . . l'Éternel Dieu le chassa du jardin de 'Éden pour cultiver la terre d'où il avait été pris. Et quand il l'eut banni, il établit, à l'orient du jardin de 'Éden, les Keroubs avec la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie.

On peut dire sans exagération qu'au point de vue de l'histoire de la théologie chrétienne ce morceau est le plus important de toute la Bible, puisque c'est sur lui, ou plutôt sur l'interprétation qu'on en donne depuis S. Augustin, que se fonde essentiellement la théorie dogmatique officielle des écoles dites orthodoxes, notamment le système de nos confessions de foi protestantes. En effet, ce système pivote sur le dogme du péché originel, c'est-à-dire d'une culpabilité transmise par les protoplastes à tous leurs descendants, et implique les thèses d'une justice et perfection primitives, qu'on appelle l'image de Dieu, d'une séduction par le diable, d'une chute corruptrice de la nature spirituelle de l'homme, et même de sa nature physique, voire de l'imputation du péché du premier homme, en outre, de la perte de l'immortalité qui lui avait été octroyée par le créateur, et, en suite de tout cela, de la nécessité d'une rédemption promise dès le début. Et toutes ces thèses sont ramenées à notre texte comme à leur première source ou preuve scripturaire. Il convient donc de l'examiner avec une scrupuleuse attention, et de rechercher quelle a été la pensée propre de l'auteur et jusqu'à quel point elle justifie l'interprétation traditionnelle.

Mais avant d'entrer dans les détails qui se rattachent plus

directement à ces questions théologiques, nous devons dire quelques mots sur le rapport qui existe entre ce morceau et le précédent. Communément on parle de *deux* récits de la *création*, et l'on discute la question de savoir s'ils s'accordent ou non. Mais nous n'avons point ici un second récit de la création. A y regarder de près il n'est question, en fait de création, que de l'homme seul, et de ses rapports avec la nature; et même, en ce qui concerne l'homme, il est moins question de sa création que de certains faits psychologiques, sociaux et moraux, qui caractérisent sa nature particulière. Tout au plus on pourrait donc dire, que nous avons ici un supplément au récit du premier chapitre, l'histoire primitive de l'homme, après l'histoire primitive du monde en général. Et c'est bien ainsi que l'entendent beaucoup de commentateurs. Nous ne saurions nous ranger à cet avis. Qui dit supplément, dit addition de choses qui n'y étaient pas antérieurement, mais non reprise d'un récit sous une forme essentiellement nouvelle. Or, il sera facile de démontrer que partout où les deux récits touchent aux mêmes faits, ils les exposent d'une manière toute différente. Nous venons de lire que la terre était d'abord sans plantes parce qu'elle était dépourvue d'humidité : au chapitre premier, elle était au contraire submergée sous l'océan universel. Ici elle est arrosée et fécondée par une pluie produite par un brouillard montant, là l'eau pluviale était emmagasinée au-dessus de la voûte. Ici la femme est créée après l'homme, là les deux sexes étaient créés simultanément, comme c'était le cas pour tous les êtres vivants. Ici chaque sexe est créé d'une autre manière, l'homme de terre, la femme d'une partie de l'homme; là tous les deux, comme toutes les créatures, reçoivent l'existence par la seule et simple volonté de Dieu. Ici les animaux sont créés après l'homme, mais avant la femme, tandis que là l'homme et la femme sont les dernières créatures, parce qu'ils sont les plus parfaites et destinés à exercer le pouvoir sur toutes les autres. Ici l'homme se nourrit primitivement de fruits, et les autres plantes (céréales et légumes) ne viennent que plus tard, et c'est pour l'homme un malheur que Dieu l'y renvoie : là cette dernière nourriture lui est assignée tout de suite. Dans le premier morceau, la notion de Dieu est des plus élevées : il parle, et aussitôt les choses existent, parfaites, comme il les a conçues et voulues. Dans ce second récit règne, nous ne voulons pas dire une autre conception de Dieu, mais un tout autre style : Dieu, pour créer

l'homme, *prend* de la poussière, puis il *forme* sa créature, puis il *souffle* dans ses narines le souffle vital. Il *plante* un jardin, *prend* l'homme pour l'y établir; il *forme* aussi les bêtes, et les *amène* à l'homme; il *prend* une côte, et *bâtit* la femme, après avoir *refermé* la place ainsi ouverte. Plus loin, il *se promène* dans le jardin, à la fraîcheur du soir, et fait du bruit en marchant.... Nous réservons provisoirement des éléments plus importants encore. On le voit : les anthropomorphismes abondent, et sont en partie d'une naïveté telle, que personne ne songe plus à les prendre à la lettre. Ajoutez à tout cela que la personne du créateur est constamment désignée ici par un autre nom que dans le premier récit. Tous ces faits prouvent irréfragablement que les deux récits n'ont pas été écrits par la même plume, ni conçus dans le même esprit.

Mais la manière dont il est parlé de Dieu fait voir aussi que nous avons affaire à un *mythe*, c'est-à-dire à une histoire fictive, destinée à exposer, d'une manière à la fois poétique et populaire, des idées abstraites ou générales. Ce même fait ressort plus clairement encore, s'il se peut, d'une série de détails auxquels nous arriverons dans le cours de cette étude, mais à l'un desquels nous voulons nous arrêter dès à présent, à titre d'exemple, pour bien préciser notre pensée. C'est la création de la femme. Elle se fait au moyen d'une *côte* enlevée à l'homme, et *bâtie*, construite, organisée, en un nouveau corps complet. En prenant cela au pied de la lettre, beaucoup de gens autrement sensés et beaucoup de théologiens (ce qui n'est pas toujours la même chose) sont arrivés à penser que le premier homme avait été androgyne ou hermaphrodite, et que la séparation des sexes ne s'est effectuée que dans la suite, ou bien encore qu'il était sans sexe. Le texte ne dit rien de tout cela; il déclare seulement, mais d'une manière très-positive, que la femme est de la même espèce que l'homme, tandis que tous les autres êtres vivants ne sont pas de la même espèce. Cette déclaration est faite par la bouche de l'homme qui, après n'avoir trouvé parmi les animaux aucune aide qui lui *convînt*, c'est-à-dire qui fût avec lui dans un rapport de ressemblance et d'analogie (sens propre du mot), reconnaît qu'il en est tout autrement de la femme : celle-ci est, d'après une locution usuelle (Gen. XXIX, 14. Juges IX, 2. 2 Sam. V, 1; XIX, 13 suiv. 1 Chron. XI, 1, etc., etc.), os de ses os et chair de sa chair, c'est-à-dire alliée à lui par la plus proche parenté et affinité. Et c'est



cette expression proverbiale qui a suggéré à l'auteur la forme de son récit mythique; la métaphore s'est matérialisée pour ainsi dire; la formule figurée est devenue le type ou cadre de l'histoire qui représente l'idée. Cette même idée est exprimée encore d'une autre façon. L'auteur profite de la circonstance que dans sa langue les noms de l'homme (*vir*) et de la femme se rattachent l'un à l'autre, soit étymologiquement, soit du moins par l'assonance : *îs'* et *iss'ah*. La femme vient *de* l'homme, comme *iss'ah* vient de *îs'*. (De même plus haut, l'homme (*homo*) vient *de* la terre, comme *adam* vient de *adamah*.) De pareilles étymologies sont fréquentes chez les anciens auteurs hébreux et surtout dans la Genèse; elles sont généralement fort sujettes à caution et pour la plupart inadmissibles, mais elles sont toujours pour nous la clef de l'idée qui se cache sous la forme plus ou moins énigmatique de l'enveloppe historique. Ordinairement ces combinaisons linguistiques s'effacent dans la traduction. Les mots français *homme* et *femme* n'ont rien de commun. Nous les avons remplacés par *mari* et *mariée*, uniquement pour ne pas faire disparaître tout à fait ce qui était la chose essentielle dans ce texte. N'oublions pas de relever ce fait, que le mythe repose implicitement sur le principe de la monogamie. La suite du récit assigne à la femme un rang inférieur (chap. III, 16), mais cela est représenté comme une punition, c'est-à-dire comme la réalité historique, en opposition avec l'idéal dont il est question ici. Enfin le caractère mythique de ce récit se révèle encore dans ce qu'on fait dire au premier homme des choses qu'il ne peut avoir dites. Comment peut-il parler de *père* et de *mère*, au moment où il aperçoit pour la première fois la femme? Comment sait-il ce qui s'est passé pendant son sommeil? Évidemment ce sont les réflexions de l'expérience qu'il proclame, ou plutôt c'est la pensée même de l'auteur, du poète-philosophe, qu'il est chargé d'exprimer.

Sera-t-il encore nécessaire, après tout cela, de rappeler qu'un arbre dont le fruit vous donne la connaissance du bien et du mal, ou un arbre qui vous donne l'immortalité, ou un serpent qui parle, et autres choses pareilles, ne peuvent avoir existé que dans l'imagination? en d'autres termes, comme nous n'avons pas ici un conte des mille et une nuits, qu'ils ne peuvent être que des produits de la poésie parabolique, destinés à rendre concrètes et vivantes des conceptions d'une nature trop abstraite pour les facultés d'un certain public, ou du moins inspirés par la liaison

intime dans laquelle la haute antiquité plaçait la poésie et la philosophie?

Nous avons donc affaire à un mythe, et non à une histoire. L'auteur veut rendre compte d'un fait général, et non d'un événement particulier. L'exégèse s'est fourvoyée d'une manière irrémédiable, et la dogmatique s'est engagée dans des corollaires de plus en plus étrangers au texte, du moment qu'elle a voulu voir ici une histoire réelle, arrivée *une* fois; du moment qu'elle s'est attachée à la lettre sans trouver l'esprit. Nous allons essayer de dégager celui-ci de son enveloppe, d'ailleurs on ne peut plus transparente.

1. L'idée que l'homme est *terrien* (langage du 16<sup>e</sup> siècle) revient souvent dans l'Ancien Testament (v. Psaume CIII, 14; CIV, 29; CXLVI, 4. Job X, 9. Eccl. III, 20; XII, 7, etc.; comp. És. LXIV, 7). Sa substance, son corps, partage la nature de la terre, et finit par se confondre avec celle-ci quand la vie a cessé. Cette *vie* est l'effet de la présence du souffle que Dieu inspire au corps, et qu'il en retire quand cela lui plaît. Ce souffle n'est pas ce que la philosophie appelle l'âme ou l'esprit, considéré comme un être personnel et distinct. Le nom déjà qu'il porte, et la voie par laquelle il est introduit dans le corps, suffisent pour prouver cela, et aucun passage de l'Ancien Testament ne s'écarte de cette manière de voir. Du reste, l'auteur, tout en ayant l'air de parler d'un seul individu protoplaste, a en vue toute l'espèce. Les textes que nous venons d'alléguer, et beaucoup d'autres, en s'exprimant dans le même sens, sont formels à cet égard. *Les* hommes (tous) étant ainsi constitués, le mythe dit que *le* (premier) homme l'a été. A ce propos, l'auteur fait un rapprochement entre les mots *adam*, l'homme, et *adamah*, le sol; c'est une paronomasie que la traduction française ne peut reproduire, bien qu'elle soit capitale au point de vue du récit. Ajoutons cependant qu'en aucun cas le second mot, qui est féminin, ne peut être la racine du premier, qui est masculin. Il serait possible, mais nous n'oserions l'affirmer, que tous les deux eussent une racine commune (comme on le prétend aussi de *homo* et de *humus*), et on croit l'avoir retrouvée dans la syllabe *dam*, *adam*, qui signifie *rouge*, le sol de la Palestine ayant, à ce qu'on dit, une teinte rougeâtre. Tout cela nous paraît hasardé. Ce qu'il y a de certain, c'est que les deux mots *adam* et *adamah* n'existent pas dans les autres dialectes sémitiques: cela prouve que le mythe est d'origine palestinienne, et ne vient pas du

dehors, bien que l'idée de faire sortir les hommes de la terre se trouve aussi chez d'autres peuples.

2. Le lieu de séjour de l'homme est appelé un *jardin*, le jardin de 'Éden ou en 'Éden. Cette dernière tournure, jointe à la notice que c'était vers l'orient, prouve que l'auteur considérait le mot comme un nom propre, celui d'une contrée déterminée (voyez cependant la dernière note de ce morceau). Mais nous ne nous tromperons pas en disant que malgré cela le sens étymologique de ce nom ne doit pas être laissé de côté. 'Éden ne peut signifier que plaisir, agrément, délices, etc. Le jardin de 'Éden est donc tout simplement ce qu'on appelle le paradis, un lieu agréable, délicieux. Seulement l'auteur paraît distinguer le jardin et la contrée de 'Éden, comme la partie et le tout. L'idée vulgaire du paradis implique l'absence du travail pénible et de tout ce qui peut affliger l'homme, au physique et au moral. Notre texte ne se refuse pas à l'application de cette idée, et notamment le travail et la douleur ne surviennent (chap. III, 16, 17) que lorsque les hommes sont chassés du jardin. Cependant nous ne nous hâterons pas trop d'identifier le présent récit avec le mythe de l'âge d'or, tel que le racontent les poètes grecs et latins. Nous écouterons d'abord la suite de notre parabole.

3. La détermination géographique du lieu n'a pas la moindre importance pour le fond du récit. Le sens du mythe restera le même, quelque part qu'on place la scène. Aussi tout en revendiquant pour notre auteur l'honneur de la conception du premier, nous croyons que les notices qu'on lit aux v. 10 à 14 ne faisaient point primitivement partie de sa narration. Le v. 15 se rattache de la manière la plus intime au v. 9. Peut-être même ce v. 15 n'y a-t-il été mis que pour reprendre la narration, et le texte primitif passait-il du 9° au 16°. Les indications géographiques ne sont pas du tout de purs produits de la réflexion comme le reste, des formes poétiques recouvrant des vérités abstraites, ce sont des souvenirs plus ou moins positifs, plus ou moins confus, plus ou moins capables par cela même de faire le désespoir des interprètes, mais toujours des réalités, dans l'intention même de celui qui les a écrites. Nous y voyons donc une interpolation, destinée à conserver, à propos de la mention du lieu de séjour du premier homme (lequel était pour le poète-philosophe une chose fort secondaire, un simple trait de pinceau dans son beau tableau humanitaire), d'anciennes traditions nationales, devenues obscures

dans la suite des temps, mais précieuses comme l'est un faible rayon de lumière dans une nuit profonde.

Au sein des peuples sémites, il s'était conservé des souvenirs relatifs à leurs anciennes migrations. Ces souvenirs, nous les rencontrerons plusieurs fois encore sur notre chemin. Ils nous reportent toujours vers le nord, vers les contrées montagneuses d'où viennent les deux grands fleuves de l'Asie occidentale. C'est là que s'arrête l'arche de Noé, ce second berceau de l'humanité, c'est de là que vient Abraham, le père des nombreuses peuplades de la Mésopotamie et de l'Arabie. Ces deux fleuves sont encore nommés ici. C'est l'Euphrate, le plus connu des Hébreux, et dont on se borne à nommer le nom. C'est le Diql, ou Hiddeql, nom que les Grecs ont changé en Tigre, au delà duquel est l'Assyrie, le pays le plus éloigné avec lequel les Israélites fussent en rapport à l'époque où cette notice fut écrite. Mais celle-ci va plus loin. La tradition sémitique paraît avoir parlé d'autres grands fleuves encore auxquels se rattachaient d'anciens souvenirs, mais l'idée prédominante de l'unité d'une patrie primitive amena la conception assez naturelle que ces autres fleuves n'étaient pas éloignés l'un de l'autre quant à leur point de départ. Ici cette conception va jusqu'à les unir complètement dans leur cours supérieur, et à leur faire traverser ainsi le pays de 'Éden et le jardin, sauf à se séparer seulement plus bas. Comme il est positif que le Tigre et l'Euphrate ont des sources différentes et s'unissent au contraire vers leur embouchure, on a bien tort de se donner des peines inutiles pour retrouver, au moyen de notre texte, les traces du paradis terrestre. C'est une tâche ingrate et qui ne saurait aboutir qu'à des méprises et à des illusions. On s'en convaincra, quand on se rappellera que Hawwilah est dans la bible une contrée en Arabie, soit sur les bords du golfe persique, soit dans le Yémen (Gen. X, 7, 29), et que Kous' est toujours un pays ou peuple méridional, soit dans le sud de l'Arabie, soit sur le Nil supérieur. Comment veut-on refaire la carte du paradis avec des données pareilles? N'étaient ces noms de pays, on pourrait identifier le Pis'on avec le Phasis, et le G'fihon avec l'Araxes, deux rivières découlant de la même région montagneuse (à peu près) que le Tigre et l'Euphrate, et se jetant l'un dans la mer noire, l'autre dans la mer caspienne. Si, au contraire, on s'en tient aux noms des contrées, on ne peut guère éviter de croire que l'auteur a voulu parler de l'Inde, d'où venaient l'or et les pierres précieuses, par

la voie du golfe persique, de sorte que le nom de l'entrepôt commercial aurait été reporté sur le pays producteur de ces marchandises. Alors le Pis'on serait l'Indus (d'autres ont même pensé au Gange). Un fleuve venant du Nord, et faisant le tour de l'Éthiopie (des pays méridionaux, peut-être pour se confondre avec le Nil?) serait une conception assez singulière, bien qu'elle ait encore souri à quelques commentateurs, comme elle a été proposée déjà anciennement, dans des temps où l'on parlait du fleuve Océan coulant tout autour du disque de la terre. D'autres ont préféré songer à l'Oxus, autrement appelé Djihoun, mais celui-ci coule de l'est à l'ouest, et de plus il faudrait admettre que les Éthiopiens, d'après la combinaison de cette tradition, aient été établis jusqu'au Paropamisus ou Hindou-Koh. Cela n'est pas absolument impossible, mais cela ne peut plus avoir d'intérêt que pour celui qui se plairait à constater que les anciens ne savaient pas grand'chose en fait de géographie. S'il s'agit réellement de fleuves indiens, on pourrait en conclure que le mythe du paradis lui-même est originaire de ces contrées lointaines. — On aura remarqué qu'au v. 10 suiv. nous mettons (avec le texte hébreu) les verbes au présent. Les fleuves du paradis existent encore et le paradis lui-même aussi (chap. III, 24).

4. Des deux arbres particuliers, plantés au milieu du jardin, un seul est défendu à l'homme, sous peine de mort, l'arbre de la *connaissance* du bien et du mal. Il n'est privé du fruit de l'arbre de vie que parce qu'il est chassé du paradis, tandis qu'il n'est plus privé de ce que lui a valu sa désobéissance. Ici nous abordons la chose principale dans le récit, et il en faut bien peser chaque élément. Nous demanderons à notre auteur ce que l'homme, d'après lui, possédait avant la transgression, ce qu'il obtint par celle-ci, et ce qu'il perdit? Les réponses à ces trois questions sont on ne peut plus claires et positives.

L'homme, tel que Dieu l'a créé, ne connaît *ni le bien* ni le mal; il ne sait pas qu'il est nu, il n'a donc pas même le sentiment de la pudeur; il doit cultiver et garder un jardin: cette besogne n'est point pénible; on se demande même, si en parlant de culture là où il n'y a que des arbres fruitiers, et de garde, là où l'on est seul, l'auteur n'a pas dépassé les contours naturels de sa fiction. Enfin, il est *heureux*, et s'il lui manque la société (puisque Dieu déclare qu'il est un être social), la création de la femme satisfait son seul désir légitime qui ne l'ait pas été dès l'abord. L'homme

est *enfant* (comp. Deut. I, 39. És. VII, 15). Car il n'y a que l'enfant, l'âge inconscient et insouciant, qu'on puisse reconnaître dans ce portrait. Point de conscience, point de responsabilité, mais aussi point de sainteté, rien, absolument rien de ce que les théologiens y ont vu, de ce qu'ils ont appelé justice originaire, état d'intégrité, image de Dieu, etc. L'homme est heureux *tant qu'il est enfant*. Nous prions nos lecteurs de bien remarquer que nous disons partout : *il est*, et non pas : *il était*. Le mythe exprime une vérité psychologique universelle, que chacun peut contrôler par ses propres souvenirs.

L'homme mange du fruit de l'arbre de la connaissance, et aussitôt ses yeux sont *dessillés*, il voit, il sait ce qu'il n'a pas vu et su auparavant, il a conscience de lui-même. Ce n'est pas sans raison que ce changement important, par lequel l'homme se distingue de l'animal, est rendu sensible et saisissable par la mention de la nudité dont l'homme s'aperçoit tout à coup. La nudité n'est pas un péché, c'est quelque chose de tout à fait naturel. Et pourtant le premier mouvement de pudeur chez l'enfant marque aussi son premier pas dans le stade de la conscience de lui-même dans lequel il entre. L'homme se cache non pas parce qu'il a péché, mais parce qu'il est nu. Et cette découverte, qui lui a suggéré d'abord l'idée de se couvrir<sup>1</sup>, lui fait aussi éviter la rencontre de Dieu. Il a *perdu* son bonheur d'enfant, cet état d'inconscience morale qui est si bien comparé dans la parabole à une espèce de cécité. Il voit devant lui la vie réelle avec ses dures conditions de travail, de privations, de douleurs, d'inimitiés avec le monde extérieur. Il a désormais la perspective de la mort, dont la certitude assombrit son horizon. Non qu'il ait perdu tout à coup l'immortalité (comme on représente la chose dans les écoles théologiques) : il ne l'a jamais possédée, il ne pouvait pas la perdre. Il était fait de poussière, comme l'animal, et devait par conséquent redevenir poussière, mais ayant l'accès de l'arbre de la vie, son existence pouvait se prolonger au delà du terme actuel, et puis, la chose essentielle c'est que l'enfant ne sait rien de la mort. En revanche, il a *gagné*

<sup>1</sup> Comme le texte parle de feuilles cousues ensemble, il a certainement en vue celles du figuier ordinaire, très-répandu en Palestine (*figus carica*). On a pensé qu'il s'agit plutôt du bananier (pisang, *musa paradisiaca*), le figuier des Indes ; mais les feuilles de celui-ci deviennent si grandes qu'une seule pourrait couvrir l'homme tout entier.

immensément : il a conscience de lui-même, il a la connaissance du bien et du mal, il est en pleine possession de ses facultés, et à ce titre il est devenu semblable à Dieu. Or, ceci n'est pas une chute, mais un progrès. Il l'achète cher, c'est vrai ; mais tout considéré, il a gagné plus qu'il n'a perdu. Il est enfin *devenu* homme.

L'allégorie du fruit défendu dont l'homme s'empare malgré l'avertissement de Dieu, n'est donc pas destinée à représenter une victoire de la sensualité sur la raison — la raison n'existant encore que virtuellement, — elle représente le passage de l'homme à la liberté morale.

Mais pourquoi donc Dieu [défend-il à l'homme de faire ce pas important ? Serait-ce par jalousie, comme dans le mythe analogue de Prométhée, qui est puni pour avoir dérobé au ciel ce que les dieux se réservaient à eux-mêmes comme un privilège ? Ou ne serait-ce pas plutôt par bonté paternelle, Dieu voulant assurer à l'homme pour toujours ce bonheur de l'enfance ? En tout cas cette dernière explication est de beaucoup préférable, mais elle ne nous représente que la forme allégorique de la vraie pensée de l'auteur. Comme il est nécessaire que l'homme sorte de l'enfance, à moins qu'il ne soit destiné par Dieu lui-même à rester au niveau de l'animal, la défense qui lui est faite n'exprime que le regret universel et profond de la perte irréparable de l'âge d'or de la vie, perte que l'homme doit s'attribuer à lui-même, par un motif que nous rappellerons tout à l'heure. Mais auparavant arrêtons-nous encore un moment à la menace de Dieu, qui dit explicitement : Le jour même où tu en mangeras, tu mourras ! Or, l'homme n'est pas mort ce jour-là, d'après la parabole<sup>1</sup>. Ordinairement, pour ne pas accuser Dieu de mensonge, ou d'exagération, on lui fait dire : Tu deviendras mortel ! Nous avons déjà dit que l'homme a été créé mortel d'après notre texte. Cette explication n'est donc pas admissible, et il ne s'en trouve aucune autre plus plausible tant que nous persistons à voir là l'histoire d'un individu. Au point de vue de la parabole, qui s'applique à toute l'espèce, la menace n'offre pas de difficulté : l'auteur parle de la conscience de la mortalité, qui naît avec l'autre.

Mais voici la plus grave objection qu'on fera à notre manière

<sup>1</sup> Nous ne commettrons pas la bévue des exégètes qui objectent qu'Adam a vécu 930 ans. Notre parabole ne parle pas d'*Adam*, mais de *l'homme*.

d'envisager ce récit : Il ne serait donc pas du tout question du *péché* ? Nous répondons sans hésiter : Explicitement non ! et nous défions le lecteur le plus attentif de nous montrer un mot, une phrase, où l'auteur aurait fait ressortir la notion du péché. Il n'en est pas question dans l'aveu de l'homme qui se cache, ni dans l'arrêt prononcé par Dieu, et nous avons vu que la défense même est étrangère à la sphère morale, puisqu'il s'agit uniquement de la sphère de l'intelligence. Malgré cela nous dirons que, sans faire violence au texte, on peut y trouver l'idée du péché, et qu'au point de vue psychologique il est indispensable qu'on l'y mette. Car, avec la conscience de lui-même, l'homme arrive à la conscience du péché ; c'est même généralement le péché qui lui dessille les yeux, et l'innocence n'existe qu'aussi longtemps que le jugement moral sommeille. La plus grave conséquence du réveil, c'est qu'on se sait en désaccord avec Dieu : il y a eu transgression, désobéissance. La liberté en amènera d'autres et le paradis est perdu pour toujours. L'homme ne peut être à la fois libre et heureux.

5. Sur la création des *animaux* et sur celle de la femme, nous ne ferons plus que quelques remarques supplémentaires. L'auteur, en parlant de la création des animaux, ne nomme d'abord explicitement (v. 19) que les bêtes sauvages et les oiseaux, mais immédiatement après il parle de tous les êtres vivants, et puis le serpent fait voir que les reptiles n'étaient pas oubliés. Dans ce même verset il y a quelques mots, mis par nous entre crochets, qui se font reconnaître comme étrangers au texte par l'anomalie de la construction syntactique. Cependant, dans notre traduction, nous avons tâché de faire disparaître cet inconvénient. En disant que l'homme donna des noms aux animaux, l'auteur n'a pas voulu insinuer qu'il était l'inventeur du langage. Les noms donnés présupposent une connaissance plus particulière des différentes espèces, une certaine familiarité même (Ps. CXLVII, 4), et c'est ainsi qu'est motivé le jugement final de l'homme qui ne trouve rien là qui lui soit homogène. Quant à ce qui est dit de la *femme*, on appréciera la haute valeur du récit, en se rappelant le rang inférieur qui est généralement assigné en Orient, et d'ancienne date, à l'autre sexe ; tandis qu'ici il est déclaré l'égal du nôtre. On remarquera aussi que l'instinct qui tend à rapprocher les sexes et à les unir est très-ingénieusement motivé par cette même allégorie de leur unité primordiale. Que, du reste, l'auteur ne parle que



d'un seul couple de protoplastes, cela ne tient pas à l'histoire, mais à la nature même de la parabole, qui nous présente des types et non des individus. Malgré l'apparence, ce texte dit donc, à ce sujet, beaucoup moins encore que celui du premier chapitre.

6. Nous ne nous arrêterons pas à prouver que le *serpent* est une bête, puisque l'auteur le dit en toutes lettres, et non le diable, comme l'ont voulu les théologiens (Sap. II, 20. Apoc. XII, 9; XX, 2). Le diable ne marche pas sur le ventre et ne mange pas de la poussière. Le diable est inconnu à l'Ancien Testament. L'ange adversaire du livre de Job, qui converse familièrement avec Dieu, l'ange accusateur du livre de Zacharie, n'est pas le diable. Comme nous avons là une parabole, un apologue, nous n'avons pas à nous étonner de ce qu'un animal parle. L'ânesse de Balaam parle bien aussi, sans que le diable y soit pour rien. A la rigueur, on pourrait dire que le mythe est d'origine étrangère, qu'il est la traduction hébraïque de celui d'Ahriman qui, sous la forme du serpent, séduit les premiers hommes. Mais dans ce cas, il faudrait assigner à notre récit une origine bien récente, et en tout cas convenir que l'auteur israélite a pris la chose à la lettre et n'y a vu que la forme qu'il reproduit.

Toujours est-il qu'il faut encore se rendre compte de ce que le serpent représente dans l'allégorie. Comme il ne peut pas être question d'une puissance hostile à l'homme, qui veut le perdre par le péché, nous nous en tenons à l'idée d'une personnification de l'instinct qui le pousse à sortir de son état d'enfance, et par conséquent à payer au prix d'un bonheur qu'il perd, un progrès auquel il aspire, sans en avoir la conscience nette au début. C'est en quelque sorte malgré lui que l'enfant devient homme; c'est pour ainsi dire une force étrangère qui l'y pousse. C'est avec un sentiment de surprise, de plaisir, de satisfaction, qu'il prend possession consciente de ses facultés, et ce n'est qu'après coup, lorsqu'il est trop tard, qu'il peut mettre dans la balance le bien qu'il a sacrifié pour obtenir celui qu'il ignorait jusque-là. Aussi bien le serpent est-il nommé le plus *rusé* des animaux, c'est-à-dire celui qui, mieux que toute autre créature placée à côté de l'homme, pouvait être chargé (dans la parabole) du rôle de provoquer la révolution intellectuelle qu'il s'agissait de peindre. L'opinion populaire concernant les qualités du serpent, et le besoin du poète-philosophe de donner une forme concrète à l'instinct naturel, ont déterminé son choix. La naissance de l'instinct, son développe-

ment, sa victoire décisive, sont peints à merveille dans la scène du commencement du troisième chapitre. Tout le reste, et notamment la punition infligée au serpent, appartient, comme un simple corollaire, à la forme allégorique une fois choisie. Le travail de l'agriculteur, qui, du temps de l'auteur, était l'occupation principale de ses compatriotes, est dur et fatigant ; il n'est supporté que par nécessité. Au fond, il y a toujours cette idée, que la maturité intellectuelle, la liberté consciente, ne rend pas l'homme heureux. L'instinct qui l'y a poussé est maudit. C'est donc une question bien superflue que celle qui demande si le serpent a d'abord eu des pieds, et c'est une érudition zoologique bien déplacée que celle qui gourmande l'auteur au sujet de la poussière mangée par le serpent. Mais c'est aussi une aberration exégétique bien étrange que celle qui voit dans la *race* de la femme, qui s'acharnera après la tête de la *race* du serpent, soit la vierge Marie (théologie latine), soit son fils (théologie grecque et protestante). Aucun auteur biblique n'a jamais vu ces choses-là dans notre texte. Il suffit, pour faire voir l'incongruité de cette interprétation, d'insister sur ce que le texte ne parle pas d'une *victoire* de la race de la femme sur le serpent (unique), comme le veut l'exégèse orthodoxe, mais d'une *inimitié* permanente entre *deux* races, où les chances sont égales, ce qui prouve qu'il ne saurait être question du Christ.— Le serpent s'adresse à la femme, soit parce que l'auteur a voulu représenter celle-ci comme plus accessible à la séduction que l'homme (?), soit parce qu'il estimait que l'intelligence, le désir de connaître, se réveille en elle plus tôt que dans celui-ci.

7. Dans ce qui est dit de la *punition* de la femme et de l'homme, nous ne relèverons qu'un seul fait : c'est que le mythe a été conçu au milieu d'un peuple essentiellement agriculteur, et que, par conséquent, il n'appartient pas aux débuts de la littérature hébraïque. Nous répétons cependant encore une fois que ce mot de punition appartient à l'allégorie. Car, au fond, c'est la condition naturelle de l'homme qui est dépeinte ici ; les peines respectives auxquelles les deux sexes sont soumis, lors même qu'on les réduirait à la notion du travail, sont inséparables de la vie — il n'y a d'heureux que l'enfant.

La phrase relative au nom de *Hawwah* nous semble être étrangère à la parabole, comme le passage relatif aux quatre fleuves. Elle n'est dans aucune liaison avec le sujet principal. Le rédacteur auquel nous devons cette note a sans doute songé à la racine

*ḥayah* (vivre). Comme substantif (et en admettant la modification de la consonne du milieu), nous arriverions au sens *vie, vivante*; ce serait d'ailleurs le mot que nous avons trouvé au 1<sup>er</sup> chapitre dans le sens d'*animal*. La mention des habits de peaux ne doit pas nous engager à dire que dès lors les animaux étaient tués pour le service de l'homme. L'auteur ne songe pas à cela. Ce qui rentre mieux dans le cercle de ses idées, c'est que le vêtement est la première chose nécessaire à partir du moment de l'existence dont il a voulu nous faire comprendre le mystère. Le vêtement du lendemain correspond à la nudité de la veille. La feuille de figuier n'y suffisait plus.

8. Au v. 22 on traduit ordinairement : l'homme est devenu *comme l'un de nous*. C'est très-exact, mais cela ne rend pas le sens de l'original. La phrase : *l'un de nous*, implique la pluralité des dieux, et les théologiens ne se sont pas fait faute d'y voir la trinité. L'auteur veut simplement dire que, par l'acquisition de la connaissance du bien et du mal, par la liberté et la conscience morales, il s'est élevé au dessus de la catégorie à laquelle il appartenait jusque-là, pour se mettre au niveau de la catégorie à laquelle appartient Dieu. Ce mot de catégorie n'implique pas nécessairement l'idée du nombre, mais plutôt celle de la qualité. Il est cependant de fait que l'Ancien Testament ne recule pas toujours devant l'idée d'une catégorie d'êtres supérieurs à l'homme, et nommés *fi*ls de Dieu (Gen. VI, 2. Ps. XXIX, 1. Job XXXVIII, 7, etc.). Pour que la ressemblance, ou plutôt l'égalité, ne devînt pas complète, et qu'à la possession de l'intelligence l'homme n'ajoutât celle de la vie, de cette autre prérogative de la divinité, Dieu le chasse du paradis. Autrefois il avait le bonheur de l'innocence inconsciente et enfantine, et l'arbre de la vie était à sa disposition ; à la condition qu'il restât enfant, il pouvait prolonger sa vie et surtout ne jamais appréhender la mort. Il a voulu *connaître*; il a dû renoncer au reste. Lequel des deux biens est préférable ? Le mythe, tout en déplorant la perte de l'un, insinue que le mortel peut être fier du choix qu'il a fait de l'autre (Ps. VIII, 6).

9. Les *Keroubs* ne sont ni des anges, ni des éclairs. Nous devons y voir des êtres fantastiques, tels que les traditions recueillies en Orient par les auteurs classiques<sup>1</sup> les plaçaient dans les contrées

<sup>1</sup> Par ex. : Ctesias, Indd. 12. Hérodote IV, 13, 27. Eschyle, Prométhée 804. Elien, hist. anim. IV, 27 ; comp. Pline, H. N. VII, 2, etc.

septentrionales pour y garder l'or, et tels que les livres hébreux (par ex. Ézéchiel, chap. I) les décrivent à leur tour, mais dans un autre sens. Leur nom même rappelle celui des griffons, sous lequel ils sont connus dans la littérature grecque et latine. Du reste, notre passage est sans analogie dans l'Ancien Testament, et pourtant on voit que l'auteur parle de ces êtres comme d'une chose connue.

Nous terminons par une observation générale, que nous aurons à reproduire souvent encore. Tout en maintenant que celui qui a conçu ce récit et qui l'a d'abord rédigé par écrit, a voulu représenter sous une forme allégorique un fait psychologique et moral, qui se reproduit dans la vie de chaque homme arrivé à l'âge de raison, nous accordons volontiers, ou plutôt nous affirmons, que le rédacteur du Pentateuque ne l'a pas compris ainsi, en l'insérant dans son ouvrage, à la place qu'il occupe. Il n'a pu lui assigner cette place que parce qu'il y voyait l'histoire spéciale des protoplastes, absolument comme presque tout le monde l'a fait depuis. Cela seul nous explique comment il a pu y insérer la description géographique du lieu de séjour des premiers hommes, et le nom de la première femme. Nous croyons même qu'au 8<sup>e</sup> verset du chap. II il y a aussi des traces d'interpolation ; si nous consultons notre sentiment, l'auteur primitif aura écrit : il planta un jardin de délices ; le rédacteur aura mis : un jardin *en* 'Éden, changeant un nom commun en nom propre, et ajoutant encore : vers l'orient. Dans tous les autres passages où le nom de 'Éden revient dans notre récit, le texte permet de s'en tenir à la première des deux traductions. En général, nous ne croyons pas nous tromper en pensant que le mythe (chap. II ; III), avec son nom tout particulier de Dieu, a existé d'abord comme une pièce à part.

<sup>1</sup> L'homme ayant connu sa femme Hawwah, elle devint enceinte et enfanta Qaïn, et elle dit : J'ai obtenu un homme avec l'aide de l'Éternel. Puis elle enfanta encore Hébel. Et Hébel faisait paître le bétail, et Qaïn cultivait la terre. Or, il arriva au bout d'un certain temps que Qaïn apporta des produits de la terre comme offrande à l'Éternel. Et Hébel apporta, lui aussi, des premiers-nés de son bétail et de leur graisse. Et l'Éternel regarda Hébel et son offrande, mais quant à Qaïn et à son offrande, il ne la regarda point. Qaïn en fut très-irrité et attristé. <sup>6</sup> Et l'Éternel dit à Qaïn : Pourquoi es-tu irrité et attristé ? Certes, si tu fais bien, tu es content, mais si tu ne fais pas bien... ? Le péché est blotti à ta porte et te guette, tandis que

toi, tu devrais le maîtriser. <sup>8</sup> Et Qaïn dit à son frère Hébel . . . . . et quand ils furent aux champs, Qaïn se jeta sur son frère Hébel et le tua. Alors l'Éternel dit à Qaïn : Où est ton frère Hébel ? Et il répondit : Je ne sais. Suis-je le gardien de mon frère ? <sup>10</sup> Et il dit : Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère s'élève du sol et crie vers moi. Or donc, sois maudit, loin du sol qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ! Quand tu cultiveras le sol, il ne doit plus te donner ses fruits ; tu seras errant et vagabond sur la terre. Et Qaïn dit à l'Éternel : Ma peine est trop grande pour être supportée ; vois-tu, si tu me chasses maintenant de cette contrée, je serai caché devant toi, et quand je serai errant et vagabond sur la terre, quiconque me trouvera, me tuera. <sup>15</sup> L'Éternel lui répondit : Pour cela, si quelqu'un tue Qaïn, ce sera vengé sept fois ! Et l'Éternel établit un signe en faveur de Qaïn, pour qu'il ne fût pas exposé à être tué par le premier venu. Alors Qaïn partit d'auprès de l'Éternel, et alla demeurer dans le pays de Nôd, à l'orient de l'Éden.

<sup>17</sup> Qaïn ayant connu sa femme, elle devint enceinte et enfanta Hanôk ; et comme il bâtissait une ville, il l'appela Hanôk, du nom de son fils. Et à Hanôk naquit 'Irâd, et 'Irâd engendra Mehouyaël, et Mehiyaël engendra Meçous'aël, et Meçous'aël engendra Lémek. Et Lémek prit deux femmes, dont l'une s'appelait 'Adah et l'autre Çillah. Et 'Adah enfanta Iabal, qui fut le père de ceux qui demeurent dans des tentes et avec les troupeaux. Et le nom de son frère était Ioubal ; celui-ci fut le père de tous ceux qui manient le luth et la cornemuse. Et Çillah enfanta aussi, savoir Toubalqaïn, qui forgeait toutes sortes d'instruments d'airain et de fer. Et la sœur de Toubalqaïn était Na'amah.

<sup>23</sup> Et Lémek dit à ses femmes :

'Adah et Çillah, écoutez ma voix !  
Femmes de Lémek, prêtez l'oreille à ma parole !  
J'ai tué un homme pour ma blessure,  
Et un gars pour ma meurtrissure.  
Si Qaïn a dû être vengé sept fois,  
Lémek le sera septante-sept fois !

<sup>25</sup> Et Adam ayant encore une fois connu sa femme, elle enfanta un fils nommé S'eç : car, dit-elle, Dieu m'a octroyé un autre rejeton à la place de Hébel, parce que Qaïn a tué celui-ci. Et à S'eç aussi il naquit un fils qu'il appela Énos'. C'est à cette époque qu'on commença à invoquer le nom de l'Éternel.

Ce morceau peut se diviser en quatre parties distinctes que nous voulons d'abord considérer séparément, en réservant pour la fin quelques remarques générales.

1. *L'histoire de Qaïn et de Hébel.* Nous commencerons par poser comme un fait, que l'auteur auquel nous devons ce récit a entendu raconter l'histoire de deux individus, fils du premier couple, et dont l'un aurait tué l'autre. Nous aurons d'autant moins besoin de démontrer la justesse de ce point de vue, qu'il a été celui de la presque totalité des lecteurs de tous les temps. Il est vrai que, pour comprendre l'histoire à ce point de vue, il faut y ajouter des choses dont le texte ne parle pas : il faut trouver la cause pour laquelle l'un des frères obtient la faveur de Dieu, qui est refusée à l'autre ; il faut se demander de quelle manière Dieu manifesta sa préférence ; il faut expliquer comment cette préférence accordée à l'un pouvait suggérer à l'autre des pensées homicides ; comment Qaïn pouvait craindre d'être tué par le premier venu, alors qu'il n'y avait au monde que son père et lui, surtout s'il allait d'abord dans un pays non encore habité ; enfin pourquoi il songea à bâtir une ville, pour lui, sa femme et son enfant ? Il faudrait aussi demander comment l'art de la culture de la terre a pu exister dès l'origine, et en quelque sorte avant toute autre occupation, puisque Qaïn est l'aîné, etc. A toutes ces questions, il n'y a pas de réponse plausible, quoiqu'on en ait donné par douzaines. Le rédacteur, en parlant de deux individus, s'est mépris sur le sens d'un mythe plus ancien, qu'il n'avait pas inventé, et qui parlait de deux peuples.

Ce mythe n'est dans aucune liaison avec celui qui précède, si ce n'est en tant qu'il a plu au rédacteur de créer la liaison, au moyen des noms de Hawwah et de 'Éden, ainsi que par l'emploi de certaines expressions qui rappellent celles d'un passage du troisième chapitre (chap. IV, 7 ; comp. chap. III, 16), et qui, en introduisant dans la conception primitive l'élément moral, la notion du péché, ont surtout contribué à faire perdre de vue aux lecteurs le sens propre de l'ancien original. Celui-ci parle de deux hommes-types, c'est-à-dire de deux branches de l'humanité, les peuples agriculteurs et les peuples pasteurs. Ils sont sortis d'une souche commune, ils sont enfants jumeaux d'un couple primitif (car il n'est question que d'une seule grossesse de leur mère). Entre eux il y a inimitié et antipathie ; les premiers sont plus forts, plus violents, mais les seconds sont les bien-aimés de

Dieu. Ceux-ci occupent les contrées occidentales, ceux-là les pays à l'orient du séjour primitif et commun.

Les noms mythiques de ces deux branches appartiennent sans doute à une haute antiquité, et ne s'expliquent point au moyen du dictionnaire hébreu. Le rédacteur, en essayant de rattacher celui de Qaïn à la racine *Qanaħ* (acquérir), s'est positivement trompé, et les modernes, en traduisant *Hébel* par souffle, vanité, chose passagère, ont été tout autant à côté de la vérité ; le rédacteur n'a pas même hasardé cette étymologie, qui semble si naturelle. La seule acceptable pour le premier nom, serait celle de *forgeron*<sup>1</sup> (comp. v. 22), mais, pour l'adopter, il faudrait déjà remanier le mythe par des additions étrangères au texte actuel. — Du reste, l'antipathie qui se manifeste ici pour l'agriculture nous rappelle ce que nous avons lu chap. III, 17.

Les détails ne feront pas de difficultés. En apparence il y a une contradiction entre la vie sédentaire de l'agriculteur, et la vie errante à laquelle Qaïn est condamné. On a voulu la faire disparaître en rappelant que, des peuples de l'intérieur de l'Asie, les uns sont agriculteurs et les autres nomades. Mais cette distinction détruirait complètement le sens du mythe, qui assigne à chacun des deux frères une seule des deux occupations principales de l'humanité ancienne. C'est plutôt l'idée de l'expulsion de 'Éden vers le lointain Orient, qui aura suggéré le trait de la vie errante ; ensuite l'imperfection des connaissances géographiques qui ne suffisaient pas pour déterminer les limites exactes des nations orientales ; enfin cette circonstance qu'on ne les connaissait guère que par leurs incursions vagabondes et meurtrières. Peut-être même cette vie de vagabond n'est-elle que l'interprétation du nom de Nôd (fuite), qui serait le nom antique d'une contrée orientale, et inconnu aux âges plus récents. Une difficulté plus sérieuse résulte de la mort même de l'un des deux frères, avec lequel, ce semble, la race des éleveurs de bétail est éteinte. Le rédacteur a senti cette difficulté, puisqu'il introduit, dans la personne d'un troisième frère, un remplaçant de celui qui a péri. Mais la figure de S'eť est étrangère au mythe primitif. Nous dirons simplement que si dans les mythes les notions

<sup>1</sup> Du moins la langue arabe connaît le mot dans ce sens. Pour Hébel, nous pourrions aujourd'hui mettre à profit l'idiome assyrien, dans lequel *hablu* signifie *fls.* Mais de pareilles conjectures ne nous mènent pas loin.

générales se personnifient et s'individualisent, les détails du récit mythique se rattachent naturellement à cette forme de la pensée. Comme individu, Hébel est tué ; comme moitié de l'humanité, les pâtres, exposés aux attaques incessantes de l'autre moitié, ne sont pas exterminés pour cela jusqu'au dernier. Cette explication est confirmée par la fin du récit. Qaïn, chassé de la présence de Dieu, se dit exposé à la vengeance de *quiconque* le trouvera. Cela n'a de sens qu'autant qu'on le retraduit en langage propre. Dieu ayant maudit toute cette branche de l'humanité, elle risque de périr, par suite de la protection efficace accordée à l'autre branche. L'individu Qaïn n'avait rien à craindre d'autres individus qui n'existaient même pas ; mais les nations qu'il représente succomberaient inmanquablement à celles que représente le préféré de Jéhova, si celui-ci ne les empêchait pas de prendre leur revanche. Il *établit un signe*, donne la promesse ou l'assurance, attestée par n'importe quel phénomène, que cette revanche se heurterait contre une force sept fois supérieure. De fait, les Sémites n'ont jamais osé se jeter sur les Iraniens ou les Touraniens. Ils en avaient trop peur. Nous ne saurions dire à quoi l'auteur a songé en parlant d'un signe ; en tout cas ce n'était pas une marque au front de Qaïn (qui l'aurait aussitôt fait reconnaître !), comme le veut l'exégèse traditionnelle et populaire, laquelle fait aussi dire à Ève : J'ai obtenu l'homme-dieu (au lieu de : un homme avec l'aide de Dieu), en lui supposant l'idée que la prétendue promesse du Messie à naître (chap. III, 15) se réalisait dès lors.

Dans la conversation entre Qaïn et Dieu, laquelle appartient évidemment au rédacteur et non au mythe, le péché est représenté comme une bête hostile à l'homme, qui guette le moment où il se hasardera hors de chez lui, pour s'emparer de lui comme d'une proie. Le texte est très-figuré et en partie obscur, peut-être même incomplet. La tristesse est exprimée par une phrase qui signifie proprement : le visage tombe ; le contentement, au contraire, par celle-ci : il se relève. La lacune du v. 8 a été comblée par plusieurs anciennes versions : Allons aux champs ! Mais comme ce n'est là qu'une conjecture trop facile pour inspirer une entière confiance, nous aimons mieux rattacher ce qui suit à la fin du 5<sup>e</sup> verset, de manière que les v. 6 et 7, et les premiers mots du 8<sup>e</sup>, seraient une intercalation aujourd'hui incomplète, étrangère à la forme primitive du mythe. — La



phrase : Je serai caché devant toi, signifie je serai hors de ta protection, ou même : hors de ton domaine (comp. 1 Sam. XXVI, 19). Après ce qu'on a vu dans le morceau précédent, une pareille conception n'a rien d'étonnant.

2. *La généalogie des Qaïnides.* Laissons provisoirement encore de côté les noms propres dont elle se compose (voir au chap. V) et constatons avant tout le fait capital, relativement à cette partie du texte. C'est que cette généalogie n'a rien de commun avec le mythe de Qaïn et de Hébel, ou pour parler plus exactement, qu'elle fait double emploi avec lui. En effet, au bout de six générations, nous nous retrouvons encore en face de deux frères qui se partagent la besogne de l'humanité, mais avec des modifications très-intéressantes. Ils ont deux mères différentes : c'est la forme mythique de la notion de la diversité des peuples issus d'une même souche (comp. les femmes d'Abraham, de Jacob, etc., ci-dessus p. 99 s.). L'un est le pâtre bédouin, vivant sous la tente, l'autre, cette fois-ci, est le forgeron, l'homme aux instruments de métal, dont l'agriculture a besoin aussi, mais qui servent surtout à l'attaque et à la défense. Le premier a un frère utérin qui invente la musique, les instruments à corde et à vent. Le second n'a pas de frère, mais une sœur, sur la signification mythique de laquelle le texte ne dit rien. Que la musique ait été inventée par les pâtres, pour charmer leurs loisirs, c'est chose très-probable, Pan aussi a construit la flûte, Apollon était berger. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que les fils de Lémek portent les mêmes noms que ceux d'Adam. Toubal, mot asiatique (persan) qui signifie airain, se joint à Qaïn, mot sémitique (arabe) qui signifie forgeron, et ne change en aucune façon la nature de ce dernier. Cela nous permettra de combiner Iabal avec Hébel (Abel). Plus nous sommes autorisés à reconnaître à ces mythes une haute antiquité, moins ces variantes dans les noms propres nous gêneront. Nous ferons un pas de plus, et nous y signalerons des traces de la mythologie européenne, qui de manière ou d'autre a pu puiser à la source asiatique. Dans le nom de (Tou) bal-qaïn, nous retrouvons celui de Vulcain ; Abel, Iabal, Ioubal, Hébel, nous rappellent Apollon. Na'amah enfin, la *gracieuse* ou l'*aimable*, la sœur du forgeron, paraît être proche parente de la déesse de la beauté, devenue l'épouse de Vulcain.

Dans cette seconde édition du mythe des groupes de peuples, il n'est donc pas question d'inimitié. Elle a encore sur l'autre

l'avantage qu'elle est plus riche de détails relatifs à l'histoire de la civilisation, et qu'elle n'en place pas les progrès au berceau même de l'humanité. Le fait qu'elle n'a eu rien de commun, au fond, avec l'autre, ressort aussi de ce que Qaïn n'est plus vagabond, mais qu'il est citadin et sédentaire.

Elle aussi comprend un nom géographique qui ne sera pas de pure invention, quoiqu'il nous soit impossible aujourd'hui de nous en servir pour y asseoir une interprétation historique. C'est le nom de la ville de Hanok, à laquelle une tradition obscure pouvait rattacher l'existence d'une nationalité foncièrement étrangère. S'agit-il réellement d'une ville, ou était-ce un pays, comme Nod? Nous ne savons. Mais ce qui pour nous n'est pas une question, c'est que le nom de la localité a donné naissance au mythe relatif à l'homme qui le porte. Le lieu est devenu une personne, comme c'est le cas maintes fois dans la Genèse (chap. X; XI, etc.). Nous inclinons d'ailleurs à penser que ce nom de Hanok a reçu une forme hébraïque (Gen. XLVI, 9) en passant de son lieu natal dans la bouche des Israélites.

3. *Le chant de Lémek.* Ces quelques lignes, rimées dans l'original, sont pour nous une énigme, bien que le sens du texte ne soit pas le moins du monde obscur. Lémek se vante de pouvoir tuer un homme, pour venger les offenses qu'on lui ferait. On reconnaît que cette vengeance est représentée comme bien plus violente que l'injure faite : pour une simple meurtrissure, un meurtre. On entrevoit aussi que cette fière et cruelle déclaration est mise en rapport avec ce qui est dit de l'invention des instruments tranchants par un fils de Lémek, qui désormais sera à même d'avoir raison de tout agresseur. Mais ce qui n'est pas clair, c'est le rapport littéraire de ce petit poëme avec le récit mythique qui précède. Fait-il partie intégrante de celui-ci et n'en est-il peut-être qu'un fragment? Alors nous dirions qu'il complète ce récit, et y introduit cette idée de l'inimitié des races qui fait le fond du mythe de Qaïn et de Hébel. Mais nous sommes surtout arrêté par la mention de Qaïn et de sa destinée qui se reproduit ici, quoique les deux formes du mythe s'excluent, comme nous l'avons prouvé. S'il a été dit à Qaïn qu'il serait vengé sept fois, Lémek le sera septante-sept fois! Cela veut-il dire que le forgeron l'emporte encore sur l'agriculteur en force et en moyens de défense? Alors il faudrait bien admettre que le chant est composé en vue des deux récits déjà juxtaposés. — Notons que,

anciennement déjà, on en a conclu que Lémek lui-même avait tué Qaïn.

4. *S'et*. Ici point de doute, c'est le rédacteur, l'auteur du quatrième chapitre dans sa forme actuelle, qui a ajouté les dernières lignes (v. 25, 26). Comme il a pris Hébel pour un individu, et chassé Qaïn loin de la face de l'Éternel, il donne aux protoplastes un troisième fils, pour remplacer l'autre. Mais ce n'est pas à dire qu'il aurait inventé ce personnage et son nom. Il prend l'un et l'autre dans la généalogie du 5<sup>e</sup> chapitre qu'il avait sous les yeux. L'étymologie qu'il donne du nom de *S'et* n'a aucune valeur philologique. Il dérive *S'et* de *s'at*, il a posé (placé, donné); la traduction a dû sacrifier le jeu de mots. Ce qu'il y a de plus intéressant, c'est qu'il place à l'époque de *S'et* le commencement du culte de Jéhova, ce qui revient à dire que ce culte s'est établi dans la race privilégiée, après sa séparation d'avec la race maudite. Mais en cela l'auteur se contredit lui-même. Car non seulement il met le nom de Jéhova dans la bouche d'Ève, non seulement il raconte deux conversations que Qaïn aurait eues avec l'Éternel, mais il dit formellement que les deux frères, l'un comme l'autre, lui firent des sacrifices.

5. En somme, ce chapitre comprend donc des éléments fort divers, généralement très-anciens quant au fond, soudés ensemble tant bien que mal, et de manière que le sens en est voilé, parce qu'il avait eu le temps de se figer ou de se pétrifier dans la forme dont la conception originale l'avait revêtu.

Le rédacteur est positivement un autre que celui qui a écrit le premier chapitre. D'après celui-ci, les hommes n'auraient mangé de la viande que depuis le déluge (chap. I, 29; IX, 3); les sacrifices sanglants, qui sont ici considérés comme les plus agréables à Dieu, n'existaient donc pas encore d'après lui. La différence des noms de Dieu (Iaheweh — Élohîm) est un autre argument à faire valoir pour établir la diversité des auteurs. Enfin, la généalogie donnée par l'autre écrivain (chap. V) représente *S'et* comme le premier-né d'Adam. Il y a d'ailleurs une contradiction entre ce passage et le chap. V, 3, en ce que le nom de *S'et* est donné à l'enfant d'un côté par la mère et de l'autre par le père.

<sup>4</sup> Ceci est l'écrit de l'histoire d'Adam.

Lorsque Dieu créa l'homme, et qu'il le fit à la ressemblance de Dieu, il lés créa mâle et femelle, et les bénit, et les appela hommes, lorsqu'ils furent créés. Et lorsque Adam eut vécu cent trente ans, il engendra à sa ressemblance, d'après son image, et appela son fils S'eṭ. Et après avoir engendré S'eṭ, Adam vécut encore huit cents ans, et engendra des fils et des filles. Et la durée de la vie d'Adam fut en tout de neuf cent trente ans : puis il mourut.

<sup>6</sup> Et lorsque S'eṭ eut vécu cent cinq ans, il engendra Énos'. Et après avoir engendré Énos', S'eṭ vécut encore huit cent sept ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de S'eṭ fut en tout de neuf cent douze ans : puis il mourut.

<sup>9</sup> Et lorsque Énos' eut vécu quatre-vingt-dix ans, il engendra Qènan. Et après avoir engendré Qènan, Énos' vécut encore huit cent quinze ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie d'Énos' fut en tout de neuf cent cinq ans : puis il mourut.

<sup>12</sup> Et lorsque Qènan eut vécu soixante-dix ans, il engendra Mahalaleël. Et après avoir engendré Mahalaleël, Qènan vécut encore huit cent quarante ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Qènan fut en tout de neuf cent dix ans : puis il mourut.

<sup>15</sup> Et lorsque Mahalaleël eut vécu soixante-cinq ans, il engendra Iéred. Et après avoir engendré Iéred, Mahalaleël vécut encore huit cent trente ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Mahalaleël fut en tout de huit cent quatre-vingt-quinze ans : puis il mourut.

<sup>18</sup> Et lorsque Iéred eut vécu cent soixante et deux ans, il engendra Ḥanòk. Et après avoir engendré Ḥanòk, Iéred vécut encore huit cents ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Iéred fut en tout de neuf cent soixante-deux ans : puis il mourut.

<sup>21</sup> Et lorsque Ḥanòk eut vécu soixante-cinq ans, il engendra Meṭous'élaḥ. Et après avoir engendré Meṭous'élaḥ, Ḥanòk marcha dans les voies de Dieu pendant trois cents ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Ḥanòk fut en tout de trois cent soixante-cinq ans. Et Ḥanòk marcha dans les voies de Dieu : puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé.

<sup>25</sup> Et lorsque Meṭous'élaḥ eut vécu cent quatre-vingt-sept ans, il engendra Lémek. Et après avoir engendré Lémek, Meṭous'élaḥ vécut encore sept cent quatre-vingt-deux ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Meṭous'élaḥ fut en tout de neuf cent soixante-neuf ans : puis il mourut.

<sup>28</sup> Et lorsque Lémek eut vécu cent quatre-vingt-deux ans, il engendra un fils qu'il appela Noaḥ [en disant : Celui-ci nous consolera dans notre labeur, et des peines de notre travail dans la terre que l'Éternel a maudite]. Et après avoir engendré Noaḥ, Lémek

vécut encore cinq cent quatre-vingt-quinze ans, et engendra des fils et des filles. Et la vie de Lémek fut en tout de sept cent soixante-dix-sept ans : puis il mourut.

<sup>32</sup> Et lorsque Noah fut âgé de cinq cents ans, il engendra S'em, Ham et Iéft.

Ce morceau se rattache au récit de la création, et fait partie de la rédaction qui se reconnaît à l'emploi du nom de Dieu, Élohîm. L'auteur, après avoir raconté l'*histoire* de la création jusqu'à l'avènement du premier homme, expose ici l'*histoire* de cet homme et de ses descendants jusqu'à l'époque du déluge, soit celle du premier âge du monde. Les premières lignes de notre texte reproduisent la substance et jusqu'aux expressions de chap. I, 26, 27. D'un autre côté, la diversité des auteurs se manifeste quand on compare le présent chapitre avec ceux qui le précèdent immédiatement. L'Élohiste ne sait rien de Qaïn et de Hébel ; S'et est le premier-né d'Adam, comme tous les personnages nommés ensuite sont les premiers-nés de leurs pères respectifs. Il ne sait rien non plus d'un changement qui serait survenu dans les relations des protoplastes avec Dieu. Ceux-ci, créés à l'image de Dieu, transmettent cette même image à leurs descendants. Il faut cependant observer qu'à l'occasion du nom de Noé, le rédacteur a ajouté une note pour l'expliquer au moyen d'une de ces étymologies plus que hasardées dont il nous a déjà donné plusieurs exemples (Hawwah, Qaïn, S'et). Si le nom de Noah était réellement d'origine hébraïque, il ne pourrait signifier que *repos* ; la dérivation de la racine *naḥam* (consoler) est philologiquement impossible. De plus, l'idée que la terre est maudite, est étrangère à l'auteur élohiste, qui n'aurait d'ailleurs pas employé le nom de Jéhova.

La généalogie elle-même avec ses détails chronologiques donne lieu à plusieurs observations.

1. On a remarqué que d'Adam à Noé on compte *dix* générations. On a rapproché ce nombre de celui qu'offrent les mythes nationaux ou religieux des Chaldéens, des Égyptiens, des Hindous et même des Chinois, lequel est partout le même, soit pour la première période de l'humanité, soit pour les manifestations de la divinité pendant l'âge primitif. Ce rapprochement a quelque chose de spécieux, et après ce que nous avons lu au chapitre précédent, l'idée de voir dans ces anciennes traditions de la Genèse

des restes d'une mythologie commune à divers peuples, n'a rien d'étrange.

Cependant nous ne voudrions pas l'adopter ici avec trop de confiance, parce que nous sommes beaucoup plus frappés d'un autre fait, savoir de celui de l'identité primitive de cette généalogie des S'etides avec celle des Qainides du 4<sup>e</sup> chapitre. En effet, si l'on songe que *Adam* et *Énos'* sont simplement deux mots très-communs en hébreu, qui signifient tous les deux l'homme (*homo*)<sup>1</sup>, on ne peut manquer de remarquer qu'à partir de ces deux noms les deux séries sont les mêmes, sauf la transposition de quelques noms :

A. 1. L'homme (Adam). — 2. Qain. — 3. Hanok. — 4. 'Irak. — 5. Mehouyaël. — 6. Meous'aël. — 7. Lémek.

B. 1. L'homme (Énos'). — 2. Qenan. — 3. Mahalaleël. — 4. Iéred. — 5. Hanok. — 6. Meous'élah. — 7. Lémek.

Voilà des deux côtés sept noms ; cinq (1, 2, 4, 6, 7) occupent le même rang dans les deux listes, deux seulement (3, 5) échangent leurs places, et la presque totalité ne présente que quelques faibles variantes d'orthographe ou de prononciation. Cette ressemblance ne saurait être fortuite, et quand on songe que d'après le mythe les Qainides n'ont aucune relation avec les S'etides, on ne peut se défendre de l'idée que l'une des deux listes est calquée sur l'autre, ou bien qu'une même liste antique et traditionnelle aura servi à deux fins, d'après des conceptions plus modernes. Mais qu'est-ce que ces noms, et d'où viennent-ils ? Personne ne saura le dire. Tout ce qu'on peut hardiment affirmer, c'est que l'auteur qui nous les a conservés, et qui sans doute ne les a pas inventés, y a vu des individus, et les donne comme tels.

2. Le grand *âge* des patriarches a donné naissance à différentes hypothèses. Les anciens qui l'acceptaient parce que cela était écrit, y voyaient l'effet des conditions de la vie primitive, sans s'apercevoir que par leur théorie de la chute ils avaient eux-mêmes fait disparaître ces conditions ; ou bien ils le jugeaient nécessaire pour la conservation des connaissances et des traditions, en oubliant de nous dire ce que c'était que ces traditions et ces connaissances, pour avoir besoin de pareils moyens de conservation. Les modernes auxquels il répugnait d'admettre une

<sup>1</sup> Il y a même des savants qui revendiquent pour Qain (et par conséquent aussi pour Qenan) la signification de *filis*.

durée presque millénaire de la vie humaine, ont cherché divers expédients pour s'en débarrasser. Les uns ont changé les individus en périodes ou dynasties, contre l'intention évidente de l'auteur ; les autres, avec tout aussi peu de jugement, ont réduit la durée de l'année, soit au quart, soit même au douzième. Mais aucune de ces combinaisons ne saurait aboutir ; avec l'une on arriverait toujours à un âge de plus de deux siècles, avec l'autre à la nécessité de placer l'époque de la maturité virile à la 6<sup>e</sup> année de la vie !

La seule explication admissible, c'est que ces nombres élevés représentent l'*idée* de la longévité des hommes du premier âge. En effet, de Noé à Abraham il va suivre une période où la longévité est considérablement restreinte (chap. XI), après Abraham il y aura une nouvelle diminution très-sensible, jusqu'à ce que le nombre normal (Ps. XC, 10) coïncide avec l'époque où cesse la mythologie et où commence l'histoire. Une vie de 9 siècles est encore courte en comparaison de ce qu'en disent les mythologies des autres peuples. Lémek seul reste au dessous (pour Hanôk, voyez plus bas), par la simple raison que l'auteur veut et doit placer sa fin avant le déluge, qui arrive cinq ans après sa mort ; tandis que Mètous'élah meurt en l'année même du cataclysme. Ce qui prouve surtout que nous n'avons point affaire ici à des faits historiques, c'est le grand âge auquel les patriarches arrivent à la paternité. Le plus jeune père d'entre eux est plus que sexagénaire, plusieurs ne donnent la vie à un fils qu'à l'âge de 180 ans. Et après cela, on veut que la vitalité ait été plus puissante alors.

Les anciens chronologistes ont prétendu calculer l'année de la création avec le secours de ces chiffres, et de ceux que nous rencontrerons plus tard. Ce système est abandonné depuis longtemps, et avec raison. Il y avait d'autant moins de fond à faire sur une pareille base que les chiffres du texte hébreu sont presque partout en désaccord avec ceux du texte grec et du texte samaritain. D'après le premier, le déluge serait à placer 1656 ans après la naissance d'Adam ; d'après le second, en l'année 2262 ; d'après le troisième, en l'année 1307. Il faut conclure de ces différences que la chronologie du premier âge a été l'objet d'études réitérées et de combinaisons arbitraires, mais nous n'entrevoions pas le profit que la critique pourrait retirer de l'examen de leur base respective.

De nos jours on a cru découvrir un rapport entre les *totaux* des

années consignées dans la Genèse et ceux des calculs mythologiques de la haute Asie, de manière que les premiers ne seraient qu'une réduction, très-modeste d'ailleurs, des seconds. La combinaison a de quoi nous frapper, mais elle ne rend pas compte du tout des chiffres relatifs aux individus.

3. Ce qui est dit de Hānôk a un caractère tout exceptionnel. Ce patriarche atteint un âge beaucoup moins avancé que tous les autres, et involontairement, en face du nombre 365, on est tenté de voir là un mythe astronomique. Est-ce une illusion sans portée? En tout cas, il n'y a plus moyen de rendre cette hypothèse plausible, et l'auteur déjà, fidèle à son point de vue individualiste, a expliqué ce chiffre moins élevé par une cause religieuse ou morale. Hānôk, à cause de sa piété, a eu le privilège d'être retiré prématurément de ce monde. Cette interprétation est d'autant plus remarquable qu'elle est en contradiction directe avec les idées reçues (Prov. X, 27. Ps. XC, 7. Gen. VI, 3, etc.). Y aurait-il encore là un vague et pâle souvenir d'un mythe oriental plus universel qui a fini par faire de Hānôk (le Annakos des Phrygiens, le Idrîs des Arabes) un prophète déplorant la ruine de l'humanité?

<sup>1</sup> [Lorsque les hommes eurent commencé à devenir nombreux sur la terre, et qu'il leur naquit des filles, les fils de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent des femmes d'entre celles qui leur convenaient.

<sup>3</sup> Et l'Éternel dit : Mon esprit ne s'abaissera pas toujours dans les hommes, à cause de leurs égarements ; ils sont mortels et leur vie sera de cent vingt ans.

<sup>4</sup> Les géants étaient sur la terre en ces temps-là, et encore après que les fils de Dieu se furent alliés aux filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants. Ce sont là les fameux héros d'autrefois.]

Ces quelques lignes sont étrangères à la relation du déluge qui va suivre, bien que la plupart des commentateurs les considèrent comme devant motiver cette catastrophe. Celle-ci devait détruire l'humanité tout entière (v. 7, 13) ; ici il est dit que désormais les hommes ne vivraient plus que cent vingt ans au plus. Ensuite il faut bien remarquer que d'après les traditions populaires, mentionnées en plusieurs endroits de l'histoire mosaïque (Nomb. XIII, 33. Deut. III, 11, etc.) et postérieure (1 Sam.



XVII, etc.), les géants existaient encore à une époque bien plus récente et n'avaient pas été détruits par le cataclysme. De fait, ce qui est dit dans ces versets doit provenir d'une source qui ne disait rien d'un déluge, que ç'ait été un mythe parvenu au rédacteur par la tradition orale, ou qu'il ait pu puiser dans une composition écrite. En tout cas nous avons là des traces de conceptions très-anciennes, mais devenues pâles et flottantes dans la suite des temps, comme le quatrième chapitre en a offert plusieurs exemples.

Du reste, on ne voit pas trop bien si, dans la pensée du rédacteur, les différents éléments de notre texte se tiennent, ou s'ils sont indépendants les uns des autres. Nous ne voulons pas décider, mais il nous semble qu'au moins quant à leur origine c'est cette dernière manière de voir qui doit être préférée. Le second alinéa parle des hommes, du commun des mortels. Les deux autres ont en vue des personnages d'une autre espèce, et nous croyons que primitivement la *tradition* relative à une race de géants n'a pas été en rapport direct et intime avec le *mythe* du commerce d'êtres surhumains avec des filles mortelles. Aujourd'hui, cependant, l'opinion la plus généralement reçue est que les géants auraient été le produit de ce commerce.

Les *filis de Dieu* ne sont pas des hommes pieux, ou des descendants de S'et, s'alliant à des filles Qaïnites, comme le prétendent les théologiens qui ne veulent pas admettre que la Bible ait pu dire des choses qu'ils ne croient pas eux-mêmes. Ce sont des êtres supérieurs (Job I; II. Psaume XXIX), ayant quelque chose de divin, c'est-à-dire de surhumain (I. Sam. XXVIII, 13), dans leur nature; des anges, si l'on veut se servir d'un terme plus moderne. La théologie judaïque et chrétienne a accepté ce mythe (Livre d'Hénoch. Jude 6; 2 Pierre II, 4, et beaucoup de Pères), et y a rattaché le dogme de la chute des anges.

Quant aux *géants*, la traduction de l'hébreu *Nefilim* par ce mot français, est à l'abri du doute; mais il ne nous est plus possible d'expliquer l'origine de ce terme (qui d'ailleurs n'est pas le seul dans l'Ancien Testament) par une racine hébraïque. Comme beaucoup d'autres peuples parlent également d'une race de géants, qui auraient précédé les hommes actuels sur la terre, et auxquels on aimait à attribuer des monuments et des constructions dont on admirait la grandeur et dont on ne connaissait plus l'origine, il serait possible que le nom ne fût pas hébreu. Le

rédacteur paraît même distinguer deux classes ou races de ces géants, les uns issus du commerce des fils de Dieu avec les filles des hommes, et puis les fameux héros d'autrefois, les 'Og, les Goliath et autres, dont le souvenir ne s'était pas encore effacé.

Le v. 3 fait le désespoir des exégètes, et nous commencerons par avouer que notre traduction n'est qu'un essai, après beaucoup d'autres, d'y loger un sens quelconque, sans la moindre prétention d'avoir trouvé le véritable. Il y a dans ce verset deux mots absolument inexplicables, et dont le second, au moins, est positivement le produit d'une corruption du texte. Ce sont les deux mots représentés dans notre traduction par ceux-ci : *s'abaissera*, et *à cause de leurs égarements*. Mais ce n'est pas tout ; d'autres difficultés résultent de la construction syntactique de la phrase, du passage brusque du pluriel au singulier, etc. Au lieu de *s'abaisser*, on a proposé de mettre : *demeurer, diriger, s'avilir* ; au lieu de l'autre phrase, on a mis : *parce que eux aussi sont charnels* (eux, les hommes, et non pas seulement les fils de Dieu), etc. La seule chose qui soit claire, c'est que ce texte insinue que la durée de la vie humaine diminuera, et rien n'est plus contraire à l'esprit de ce morceau que de lui faire dire : Je leur donnerai encore pour s'amender un *délai* de cent vingt ans. Car, encore une fois, il n'est pas question ici du déluge, et dans l'histoire du déluge qui va suivre, il n'est pas question d'un délai dont l'humanité n'aurait pas profité.

<sup>5</sup> *L'Éternel* <sup>1</sup> *ayant vu que la méchanceté des hommes sur la terre était grande et que les pensées de leur cœur ne tendaient toujours qu'à ce qui est mauvais, il se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il en fut affligé en son cœur. Et l'Éternel dit : Je veux faire disparaître de la surface du sol l'homme que j'ai créé, les hommes et les bêtes, les reptiles et les oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits. Mais Noaḥ fut en faveur auprès de l'Éternel.*

<sup>9</sup> Ceci est l'histoire de Noaḥ.

Noaḥ était un homme juste et intègre parmi ceux de son temps, et marchait dans les voies de Dieu. Noaḥ avait engendré trois fils,

<sup>1</sup> Pour l'histoire du déluge nous employons deux caractères afin de faire mieux voir comment les deux récits (élohiste et jéhoviste) ont été combinés dans la rédaction définitive. Nous ne suivrons pas la même méthode partout où elle pourrait être utile ou nécessaire, l'introduction et le commentaire suffisant à cet égard, et au besoin quelques crochets faciliteront aux lecteurs la distinction des éléments.

S'em, Ham et Ieft. Or, la terre était corrompue devant Dieu et remplie de crimes. Et Dieu ayant regardé la terre et ayant vu qu'elle était corrompue, parce que tous les mortels avaient suivi la mauvaise voie sur la terre, il dit à Noaḥ : La fin de tous les mortels est chose arrêtée chez moi, car par eux la terre est remplie de crimes, et je veux les détruire avec la terre. <sup>14</sup> Fais-toi une arche de bois de cyprès ; tu y feras des cellules, et tu l'enduiras de poix, au dedans et au dehors. Et voici comment tu la feras : la longueur de l'arche sera de trois cents coudées, sa largeur de cinquante coudées et sa hauteur de trente coudées. Tu pratiqueras à l'arche une lucarne, en haut, et tu lui donneras la dimension d'une coudée ; tu mettras la porte de l'arche à l'un de ses côtés, et tu la construiras en trois étages. <sup>17</sup> Et moi, je veux amener sur la terre le déluge [les eaux], pour détruire de dessous le ciel tout ce qui est mortel et ce qui a souffle de vie : tout ce qui est sur la terre périra. Mais avec toi je fais mon pacte, et tu entreras dans l'arche, toi et tes fils, et ta femme et les femmes de tes fils avec toi, et de tout ce qui vit, de toutes les espèces d'animaux, tu en amèneras deux dans l'arche, pour leur conserver la vie auprès de toi : ce devra être un mâle et une femelle. Des oiseaux selon leurs espèces, et des quadrupèdes selon leurs espèces, et de tous les reptiles de la terre selon leurs espèces, deux de chacune entreront auprès de toi, pour leur conserver la vie. <sup>21</sup> Et toi, tu prendras avec toi de tous les aliments qu'on mange, et tu en feras provision, pour que cela te serve de nourriture, à toi et à eux. Et Noaḥ fit cela ; il agit selon les ordres que Dieu lui avait donnés.

VII, 1. *Et l'Éternel dit à Noaḥ : Entre dans l'arche, toi et toute ta famille, car j'ai vu que toi tu es juste devant moi parmi cette génération. De tous les quadrupèdes purs tu prendras avec toi sept couples, et des quadrupèdes qui ne sont pas purs tu en prendras deux, un mâle et sa femelle. De même des oiseaux du ciel sept couples de chaque espèce, pour conserver les races sur la terre. Car dans sept jours d'ici je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, et je ferai disparaître de la surface du sol tout ce qui existe et ce que j'ai créé. Et Noaḥ fit selon les ordres que l'Éternel lui avait donnés.*

<sup>6</sup> Noaḥ était âgé de six cents ans quand le déluge [les eaux] survint sur la terre. Et Noaḥ entra dans l'arche et avec lui ses fils et sa femme et les femmes de ses fils, pour échapper aux eaux du déluge. Des quadrupèdes [*purs et des quadrupèdes impurs*] et des oiseaux et de tout ce qui se meut sur la terre, il entra, deux à deux, mâle et femelle, dans l'arche auprès de Noaḥ, comme Dieu le lui avait ordonné. <sup>10</sup> [*Et au bout de sept jours les eaux du déluge vinrent sur la terre.*]

<sup>14</sup> En la six-centième année de la vie de Noaḥ, le dix-septième jour du second mois, en ce jour-là toutes les sources du grand océan lancèrent leurs eaux et les fenêtres du ciel s'ouvrirent [*et la pluie fut sur la terre quarante jours et quarante nuits*]. Ce jour-là Noaḥ entra dans l'arche, ainsi que S'em, Ḥam et Ieṯṯ, les fils de Noaḥ, et avec eux la femme de Noaḥ, et les trois femmes de ses fils, eux et tous les quadrupèdes sauvages et domestiques selon leurs espèces, et tous les reptiles qui se meuvent sur la terre selon leurs espèces, et tous les oiseaux selon leurs espèces, tout ce qui gazouillait et avait des ailes. Ils entrèrent dans l'arche auprès de Noaḥ, deux à deux, de toutes les créatures ayant souffle de vie. Et ceux qui entraient arrivaient un mâle et une femelle de chaque espèce, comme Dieu le lui avait ordonné. [*Et l'Éternel ferma derrière lui.*]

<sup>17</sup> [*Le déluge fut sur la terre quarante jours, pendant lesquels les eaux crurent, et soulevèrent l'arche de manière qu'elle fut élevée au-dessus de la terre.*] <sup>18</sup> Et les eaux grossirent et crurent beaucoup sur la terre, et l'arche flottait sur la surface des eaux. Et les eaux grossirent de plus en plus sur la terre et recouvrirent toutes les hautes montagnes sous toute l'étendue du ciel. Ce fut jusqu'à quinze coudées par dessus que les eaux grossirent et que les montagnes furent recouvertes. Et tout être vivant, qui se mouvait sur la terre, périt : oiseaux, animaux domestiques, bêtes sauvages, et toute vermine qui fourmille sur la terre, et tous les hommes. <sup>22</sup> [*Tout ce qui avait un souffle de vie dans les narines, de ce qui vit sur la terre sèche, mourut. Ainsi il fit disparaître de la surface du sol tout ce qui existait, hommes, quadrupèdes, reptiles et oiseaux du ciel ; ils disparurent de la terre et il ne survécut que Noaḥ et ceux qui étaient avec lui dans l'arche.*] <sup>24</sup> Et les eaux restèrent grosses sur la terre pendant cent cinquante jours.

VIII, 1. Cependant Dieu se souvint de Noaḥ et de toutes les bêtes sauvages et domestiques qui étaient avec lui dans l'arche. Et Dieu fit passer un vent sur la terre, et les eaux baissèrent, et les sources de l'océan et les fenêtres du ciel se fermèrent. [*Et la pluie du ciel fut arrêtée, et les eaux se retirèrent de la terre de plus en plus.*] Et au bout de cent cinquante jours les eaux commencèrent à décroître <sup>4</sup> [*et l'arche s'arrêta*] le dix-septième jour du septième mois [*sur les montagnes d'Ararat*]. Et les eaux continuèrent à décroître jusqu'au dixième mois. Le premier jour du dixième mois les cimes des montagnes apparurent.

<sup>6</sup> [*Et au bout de quarante jours Noaḥ ouvrit la fenêtre de l'arche qu'il avait faite et lâcha le corbeau, qui sortit, allant de côté et d'autre jusqu'à ce que les eaux eussent complètement disparu de la terre. Alors il lâcha la colombe, pour voir si les eaux diminuaient sur la surface du sol. Mais la colombe, n'ayant pas*

*trouvé de place pour y poser ses pieds, revint à lui dans l'arche, parce que les eaux recouvraient encore la terre. Et il étendit la main, la saisit et la fit rentrer auprès de lui dans l'arche. Puis il attendit encore sept autres jours et laissa de nouveau partir la colombe de l'arche, et la colombe revint à lui vers le soir, tenant en son bec une feuille fraîche d'olivier, et Noaḥ comprit que les eaux avaient diminué sur la terre. Puis il attendit encore sept autres jours, et lâcha la colombe, mais elle ne revint plus à lui.]*

<sup>13</sup> *En la six-cent-unième année, le premier jour du premier mois, les eaux avaient tari sur la terre, [et Noaḥ ayant ôté le couvercle de l'arche et ayant regardé, voilà que les eaux avaient tari sur la surface du sol.] Et le vingt-septième jour du deuxième mois la terre était complètement sèche.*

<sup>15</sup> *Et Dieu parla à Noaḥ en ces termes : Sors de l'arche, toi et ta femme, et tes fils, et les femmes de tes fils avec toi. Tous les animaux qui sont avec toi, de toute espèce, oiseaux, quadrupèdes, reptiles, tout ce qui se meut sur la terre, fais-les sortir avec toi, pour qu'ils fourmillent sur la terre, et qu'ils soient féconds et s'y multiplient. Alors Noaḥ sortit avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils. Tous les animaux, tous les reptiles, tous les oiseaux, tout ce qui se meut sur la terre, selon leurs familles, sortirent de l'arche.*

<sup>20</sup> *Et Noaḥ bâtit un autel à l'Éternel, et prit de tous les quadrupèdes purs et de tous les oiseaux purs, et les offrit en holocaustes sur cet autel. Et l'Éternel, ayant senti l'odeur agréable, dit en lui-même : Je ne veux plus maudire la terre à cause de l'homme ; car les pensées du cœur de l'homme tendent à ce qui est mauvais, dès sa jeunesse, et je ne veux plus frapper tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait. Désormais, tant que la terre existera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront plus.*

IX, 1. *Et Dieu bénit Noaḥ et ses fils et leur dit : Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre. Toutes les bêtes de la terre, et tous les oiseaux du ciel, tout ce qui se meut sur la terre et tous les poissons de la mer vous craindront et vous redouteront, et seront remis en votre pouvoir. Tout ce qui se meut, tout être vivant, vous servira de nourriture, ainsi que toute plante verte ; je vous donne tout. Seulement vous ne mangerez point de la chair avec sa vie [avec son sang]. C'est votre sang à vous seuls que je vengerai : je le vengerai sur la bête et sur l'homme ; je vengerai la vie de l'homme, sur l'homme son frère. Celui qui versera le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car Dieu a fait l'homme à son image. Et vous, soyez féconds et multipliez-vous, répandez-vous sur la terre et multipliez-vous sur elle !*

<sup>8</sup> *Et Dieu dit à Noaḥ et à ses fils avec lui : Moi, voyez-vous, je*

veux faire mon pacte avec vous et avec votre race après vous, et avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, quadrupèdes, et tous les animaux de la terre qui sont avec vous, de toutes les espèces d'animaux terrestres qui sont sorties de l'arche. Et je fais mon pacte avec vous, afin qu'aucun être vivant ne périsse plus par les eaux du déluge et qu'il n'y ait plus de déluge pour détruire la terre. <sup>12</sup> Et Dieu dit : Ceci sera le signe du pacte que je fais entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour toutes les générations futures : Je place mon arc dans la nuée pour qu'il soit le signe du pacte entre moi et la terre. Et lorsque j'amasserai des nuages sur la terre et que l'arc apparaîtra dans la nuée, alors je me souviendrai de mon pacte entre moi et vous et les êtres vivants de toute espèce, et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire tout ce qui vit. Et quand l'arc sera dans la nuée, je le regarderai pour me rappeler le pacte éternel entre Dieu et tous les êtres vivants de toute espèce qui sont sur la terre. Et Dieu dit à Noaḥ : Voilà le signe du pacte que je fais entre moi et tous les êtres qui sont sur la terre.

<sup>13</sup> *Et les fils de Noaḥ qui sortirent de l'arche étaient S'em, Ḥam et Ieṯṯ. Et Ḥam était le père de Kena'an. Ce sont là les trois fils de Noaḥ, par lesquels fut peuplée la terre entière.* <sup>20</sup> [Et Noaḥ se fit cultivateur et planta des vignes. Et ayant bu du vin, il devint ivre et se découvrit dans sa tente. Et Ḥam, le père de Kena'an, ayant vu la nudité de son père, en parla à ses deux frères, dehors. Alors S'em et Ieṯṯ prirent le manteau et l'ayant mis sur leurs épaules à eux deux, ils entrèrent à reculons et couvrirent la nudité de leur père, le visage détourné, sans voir la nudité de leur père. <sup>24</sup> Lorsque Noaḥ, réveillé de son vin, apprit ce que lui avait fait son fils cadet, il dit : Maudit soit Kena'an ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères ! Puis il dit :

Béni soit l'Éternel, le Dieu de S'em,  
Et que Kena'an soit leur esclave !  
Que Dieu donne de l'espace à Ieṯṯ,  
Qu'il soit l'hôte des tentes de S'em,  
Et que Kena'an soit leur esclave !]

<sup>28</sup> Après le déluge, Noaḥ vécut trois cent cinquante ans, et la vie de Noaḥ fut en tout de neuf cent cinquante ans ; puis il mourut.

L'histoire du déluge n'est pas un mythe pur et simple comme ceux que nous avons vus dans les chapitres précédents. Il est très-probable qu'il y a au fond de ce récit un souvenir, une tradition reposant sur un fait réel. L'élément mythique paraît ne se trouver que dans la forme et dans les détails, lesquels cependant

sont devenus si bien la chose essentielle, surtout pour l'imagination des âges postérieurs, nous voulons dire pour les générations qui ont fini par fixer la narration, qu'aujourd'hui le fait historique, primordial, ne peut plus se reconnaître dans ses proportions authentiques. Nous ne perdrons pas notre temps à prouver que tout ce qui est dit de l'arche et des animaux porte le cachet de la naïveté la plus enfantine ; et que l'idée d'un déluge recouvrant le globe entier, jusqu'à la hauteur de quinze coudées au dessus des plus hautes montagnes et produit par quarante jours de pluie, ne supporte pas le plus léger examen<sup>1</sup>. Nous laissons à qui voudra le plaisir de compléter le récit biblique, si intéressant par sa naïveté même, en y ajoutant les mesures prises par Noah et ses trois fils pour se procurer les animaux sauvages de toutes les parties du monde, pour les amener dans son arche, pour les y loger tous, et les nourrir, sans qu'ils s'entremangeassent, et surtout sans périr eux-mêmes dans une atmosphère nécessairement viciée au bout de vingt-quatre heures, et sans aucun moyen de ventilation. Un Calvin même a pu être frappé de ce dernier fait, mais comme son siècle n'avait aucune notion du mythe, il y vit — qu'on devine ! — une preuve de ce que le patriarche croyait à l'immortalité de l'âme, car autrement il ne se serait pas exposé à un pareil supplice, pendant une année entière !! (Instit. L. II, chap. 10.)

Tout le monde sait que les traditions de plus d'un peuple parlent d'un déluge. On n'a pas manqué d'y voir la réalité du fait. Loin de vouloir nier la justesse de la conclusion, nous ferons remarquer que si ces traditions doivent avoir une valeur historique, elles prouvent plutôt, par l'extrême variété des détails, la pluralité des faits, c'est-à-dire des déluges réitérés et partiels, contre lesquels la science n'a point à faire de réserves péremptoires. Le mythe de Deucalion, par exemple, dont l'arche s'arrête au Parnasse, tout mythe qu'il est dans la forme définitive sous laquelle il nous est parvenu, pourrait parfaitement bien se combiner, pour le géologue, avec la formation de l'Archipel, qui nous apparaît aujourd'hui comme le champ de ruines d'un ancien continent. D'autres ont mieux aimé penser à un déluge (partiel

<sup>1</sup> On a bien tort d'en appeler aux géologues qui parlent également d'un *diluvium*. Celui de la bible ne change pas le moins du monde la configuration de la surface de la terre. Tout reste à sa place comme par devant.

et local) unique, dont les hommes auraient gardé le souvenir dans leurs migrations, de manière à le localiser toujours de nouveau, à mesure qu'un autre horizon géographique s'ouvrait devant eux. Mais nous n'insistons pas sur de pareilles explications, par la raison que la science n'a aucun moyen de leur donner le caractère de la nécessité. Il nous suffit de constater que le récit que nous avons devant nous est, dans sa forme actuelle, le produit de l'imagination.

Mais il nous importe de constater aussi qu'il s'accorde avec l'esprit général des mythes bibliques. Il renferme un élément moral et religieux. Le déluge n'est pas un accident, il est un châtiement. Le monde était corrompu et a dû être puni et renouvelé.

Nous avons hâte de passer à une autre série d'observations, qui seraient sans doute nouvelles pour beaucoup de nos lecteurs, si nous ne les avons déjà faites plus haut, p. 50 s., à propos d'autres textes. L'histoire du déluge, telle que l'offre le texte de la Genèse, n'a pas du tout le caractère de l'unité. Tout au contraire, on y distingue des éléments très-divers qu'il faudra examiner séparément. Il y a 1° le récit *élohiste*, qui appartient au même auteur que la cosmogonie du premier chapitre et la généalogie du cinquième ; 2° certains éléments qui nous apparaissent ici comme des additions, et qui ont été empruntés par le rédacteur au texte *jéhoviste*, auquel appartenaient aussi en grande partie les chap. II-IV. En les examinant de près, on y découvre les traces d'une troisième forme de la tradition ou du mythe. Nous avons cherché à faciliter à nos lecteurs l'intelligence des notes qui vont suivre, par la diversité des caractères employés.

Le récit élohiste (caractère romain), qui est conservé en entier, comprend les éléments suivants : chap. VI, 9-22 ; VII, 6-9, 11, 13, 16, 18-21, 24 ; VIII, 1-5, 13-19 ; IX, 1-17, 28, 29 sauf quelques interpolations dans chap. VII, 8, 16 ; VIII, 2, 3, 4, 13.

Le récit commence (chap. VI, 9) par une inscription, comme l'auteur élohiste a coutume de les placer en tête de ses chapitres : *Ceci est l'histoire de Noah*. Par cette inscription, l'histoire de Noah se rattache directement à la fin de la généalogie des patriarches antédiluviens (chap. V, 32), de même que celle-ci, par son inscription analogue (chap. V, 1), s'était rattachée à l'histoire de la création (chap. II, 3).

Noah était un homme juste, tandis que le monde était généralement corrompu. L'auteur élohiste n'a point parlé auparavant



de cette corruption (les chap. III et IV lui étant étrangers), mais elle est posée comme un fait, ainsi qu'elle l'est dans les conceptions traditionnelles d'autres peuples aussi ; elle paraît s'expliquer par cette idée, si familière aux hommes, d'estimer le passé meilleur que le présent, mais elle est prouvée par le déluge même, qui autrement n'aurait pas eu de raison d'être.

A l'égard de l'arche (construite en forme de parallélépipède, et non de vaisseau), nous n'avons qu'une seule remarque à faire. Elle concerne la *lucarne* (litt. : la lumière), appelée *fenêtre* dans l'autre récit. Malgré tout ce qu'on a dit sur ce sujet, pour rendre la chose plus acceptable, nous maintenons qu'il n'y en a qu'une seule, pratiquée dans le toit plat, ou plancher supérieur de l'arche. Car comme il est dit (chap. VIII, 5) que la porte était sur le côté, et la lucarne en haut, il nous semble qu'on ne peut pas placer celle-ci sur le côté aussi, et s'il est dit qu'elle aura la dimension d'une coudée, cela ne saurait s'entendre (comme on le prétend) d'une coudée courante tout autour de l'arche, sous le plafond. Donc absence complète d'air et de lumière dans l'intérieur, pour autant qu'il faut s'en tenir au texte.

Ce premier récit se distingue, outre l'emploi du nom d'*Élohîm*, par l'idée d'un *pacte* entre Dieu et Noaḥ (comp. chap. IX, 9), par l'énumération toujours complète des membres de la famille du patriarche (chap. VI, 18 ; VII, 7, 13 ; VIII, 15), par l'expression *de toute chair* (dans le sens de : toute espèce, chap. VI, 19 ; VII, 15, 16), par l'assertion que les hommes n'ont commencé à manger de la viande qu'après le déluge (chap. IX, 3), de sorte que les animaux n'ont été reçus dans l'arche qu'en vue de la conservation des espèces, et non pour la nourriture, et qu'un *seul* couple de chaque espèce suffisait (chap. VI, 19 ; VII, 9, 15). De plus il est question de l'image de Dieu, de la multiplication des individus, de mâles et de femelles, etc., dans les termes mêmes que nous avons rencontrés dans le premier chapitre.

Un élément très-intéressant, et en même temps très-important pour la critique, c'est la chronologie. Le déluge commence le 17<sup>e</sup> jour du second mois de la 600<sup>e</sup> année de Noaḥ (chap. VII, 11). Après 150 jours, les eaux ont atteint leur plus grande hauteur (chap. VIII, 3), et commencent dès lors à décroître. Ce terme, c'est le 17<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois, ce qui fait tout juste une période de 5 mois à 30 jours. Le premier jour du 10<sup>e</sup> mois (chap. VIII, 5) apparaissent les sommets des montagnes. Puis le 1<sup>er</sup> jour du

1<sup>er</sup> mois de la 601<sup>e</sup> année (chap. VIII, 13) les eaux ont tari, et le 27<sup>e</sup> jour du 2<sup>e</sup> mois la terre est complètement sèche. En calculant la période entière d'après les époques indiquées, et en supposant qu'il n'y a pas de faute dans les chiffres, nous obtenons une année et 10 jours. Mais quelle année? Chose curieuse! une année lunaire et 10 jours formeront une année solaire. Serait-ce un indice que le mythe a passé par diverses mains et que le calendrier du déluge aurait été réformé d'après les usages de peuples divers? Cependant il faut remarquer que les cinq mois qui comprennent 150 jours ne sont exactement ni lunaires ni solaires, et sur cette base le nombre total des jours serait de 370. On comprend que nous regardions comme tout à fait oiseuse la question de savoir si les mois comptaient à partir de l'équinoxe du printemps ou de celui d'automne.

Après le déluge, nouvelle bénédiction de la famille-souche (comp. chap. I, 28). Les hommes obtiennent la permission de manger la chair des animaux, sans encourir de responsabilité; seulement il ne doivent pas la manger vivante (crue). Mais il est interdit sévèrement à l'homme de verser le sang de son semblable. Enfin le récit se termine par un nouveau pacte, par lequel Dieu promet de ne plus châtier la terre par un déluge, en signe de quoi il crée l'arc-en-ciel.

Ce récit est complet et ne laisse rien à désirer.

2. Mais ce récit à la fois simple et en parfaite harmonie avec lui-même dans toutes ses parties a été amplifié et complété, même interpolé au moyen d'éléments empruntés à une autre rédaction (au texte jéhoviste).

Tout d'abord celui-ci l'a fait précéder d'un exposé plus détaillé de la corruption des hommes et de ses causes, ainsi que de la résolution de *Jéhova*, de *faire disparaître* (litt. : effacer, terme propre à cette partie du texte, chap. VI, 7; VII, 4, 23) tous les êtres vivants.

Dans la première partie de cet autre récit nous avons mis entre crochets, comme étranger au texte, un seul mot (chap. VI, 17). Ordinairement on traduit le déluge *des* eaux (*diluvium aquarum*), mais le texte dit formellement: *diluvium, aquas* (le second mot sans article); il faut donc regarder ce mot d'*eaux* comme destiné à expliquer le terme autrement inusité de déluge, et il y a tout lieu de croire que ce n'est pas le premier auteur lui-même qui a ajouté cette glose. Même observation pour chap. VII, 6. Il nous

semble peu probable que l'auteur lui-même ait voulu donner cette explication.

Mais voici venir une addition bien autrement importante. Le narrateur élohiste parle d'un couple de chaque espèce d'animaux, comme devant entrer dans l'arche pour la conservation de l'espèce, et quant à la nourriture des hommes et des animaux, il ne s'agissait que de provisions de végétaux ; comp. chap. I, 29 ; VI, 21 ; IX, 3. Le narrateur jéhoviste fait manger à Noaḥ de la viande dans l'arche même, et pour cela il lui donne sept couples des animaux *purs*, c'est-à-dire dont on se permettait de manger la chair. Voilà donc une différence impossible à nier, et une contradiction formelle. Pour rester conséquent avec lui-même, le rédacteur interpola aussi le 8<sup>e</sup> verset qui fait partie du récit élohiste.

Une autre différence capitale se rapporte aux causes et à la durée du déluge. Jéhova dit à Noaḥ d'entrer dans l'arche (chap. VII, 1), parce que dans *sept* jours (v. 10) il fera pleuvoir pendant *quarante* jours et *quarante* nuits (chap. VII, 12). Et pendant ces *quarante* jours (chap. VII, 17) les eaux restèrent sur la terre (chap. VII, 17) et tous les êtres vivants périrent. La pluie ayant cessé (chap. VIII, 2), l'arche s'arrêta sur le mont Ararat (chap. VIII, 4) et Noaḥ, à la fin des *quarante* jours (chap. VIII, 6) ouvrit la fenêtre, pour lâcher successivement différents oiseaux, de *sept* jours en *sept* jours. — La fin du récit manque, comme le commencement (la construction de l'arche), pour cause d'identité avec l'autre récit. Mais n'est-il pas évident que ce déluge de 40 plus 3 fois 7 jours est autre chose que celui de 365 jours ? Si l'on prétend faire des deux récits un seul, en les enchevêtrant l'un dans l'autre, comme ils le sont aujourd'hui dans le texte reçu, nous demanderons simplement comment le pigeon n'a pas pu trouver où mettre ses pieds, cinquante jours et plus (chap. VIII, 6, 9) après que les montagnes eurent reparu (chap. VIII, 5) ?

Dans le texte élohiste, le déluge est produit (chap. VII, 11 ; VIII, 2) parce que les *sources* de l'océan lancent leurs eaux (litt. : se fendent, c'est-à-dire s'ouvrent) et que les *fenêtres* du ciel s'ouvrent. Il y a donc à la fois de l'eau d'en haut et d'en bas, des profondeurs de la terre où la physique des Hébreux plaçait une nappe d'eaux souterraines. Le jéhoviste parle de *pluie*, très-prosaïquement de *pluie* (chap. VII, 4, 12 ; VIII, 2).

Nous attribuons encore au même auteur la petite note du

v. VII, 16, où l'*Éternel* ferme l'arche, après que *Dieu* a fait entrer Noah dans l'arche. Nous avons aussi souligné les v. VIII, 22, 23, qui font double emploi avec ceux qui précèdent, et qui, par des expressions comme : le souffle de vie dans les *narines*, et toute *existence*, font reconnaître le Jéhoviste; comp. chap. II, 7; VII, 4.

Le récit jéhoviste se termine par la mention d'un sacrifice d'actions de grâces (chap. VIII, 20 suiv.). Nous retrouvons là les immolations d'animaux que nous avons déjà rencontrées chap. III, 21; IV, 4, et dont l'Élohiste ne sait rien, puisqu'il fait vivre les hommes de végétaux pendant la période antédiluvienne. L'Éternel reçoit l'offrande avec plaisir, si bien qu'il déclare ne plus vouloir faire périr les hommes par un pareil cataclysme, *quoique* leur cœur soit mauvais, depuis leur *jeunesse* (et non pas depuis leur naissance, comp. notre commentaire sur le chap. III). Cette déclaration ajoute à ce récit un trait étranger à l'autre.

La localisation géographique de la scène (chap. VIII, 4) est un autre élément caractéristique de cette forme de la tradition. L'humanité nouvelle vient des montagnes d'Ararat. Aujourd'hui on a coutume de donner ce nom à une cime placée sur la frontière méridionale de la Russie transcaucasienne, et appartenant à une chaîne qui fait le partage des eaux entre l'Araxes et l'Euphrate. Dans la Bible, c'est un nom de pays, par lequel paraît être désignée l'Arménie, ou du moins la partie orientale de cette contrée. Le mythe de l'arche s'arrêtant sur les monts d'Ararat exprime donc l'idée que là était le berceau de l'humanité restaurée. L'analogie de ce mythe avec celui des quatre fleuves de l'Éden est évidente.

3. Nous avons parlé plus haut de traces d'une troisième forme de l'histoire du déluge. Voici nos raisons.

D'abord il y a lieu de rappeler que l'un des deux narrateurs principaux fait entrer dans l'arche un couple de chaque espèce d'animaux, et l'autre sept couples de certaines espèces. Or, on aura remarqué que d'après chap. VIII, 6 suiv. il n'y a eu dans l'arche qu'*un* corbeau, et *une* colombe, car Noah fait partir *le* corbeau et *la* colombe. Cette tournure nous semble trahir une conception beaucoup plus simple du mythe, et qui offre même une certaine analogie avec le mythe grec, qui ne s'occupe non plus que de la conservation des hommes. Les deux oiseaux sont emportés par Noah précisément pour l'usage qu'il en fait ici.

Une autre particularité encore semble devoir confirmer cette

supposition d'une troisième forme du mythe. Nous avons vu avec quelle exactitude mathématique le récit élohiste indique le commencement, les différentes périodes de croissance et de décroissance, et la fin du déluge. Parmi ces indications, il y en a une qui ne cadre pas avec les autres, c'est le nombre rond de 150 (chap. VII, 24 ; VIII, 3), qui ne se justifie en aucune façon, ni par l'année lunaire ni par l'année solaire, et qui pourtant est mis en regard d'une période de cinq mois (chap. VIII, 4). Puis il est question d'une période de décroissance de deux mois et demi (v. 5), ce qui d'après le même calcul ferait 75 jours. On est ainsi presque forcément conduit à songer à une combinaison qui, en calculant par nombres ronds et correspondants entre eux, aurait placé la sortie de l'arche tout juste 300 jours après l'entrée. En tout cas l'exactitude évidente de l'autre calcul, qui trahit ce qu'il y a de factice dans ces relations, pourra bien être considérée comme une combinaison plus récente que cette simple et naïve allégation soit de nombres ronds, soit de nombres conventionnels (40 et 7).

4. Nous avons encore à étudier un autre morceau intercalé dans la dernière partie du récit élohiste, entre les v. IX, 19 et 28. C'est un mythe ethnographique du genre de ceux que nous avons vus au chap. IV, et dont de nombreux exemples nous arriveront plus tard. Il peut avoir appartenu au Jéhoviste ; il peut avoir été ajouté par le rédacteur. En tout cas il n'a rien à faire avec l'histoire du déluge. Il s'agit de la race cananéenne que le chap. X fera également rentrer dans la famille hamite, et contre laquelle il est prononcé ici une malédiction, analogue à celle qui se lit à maintes reprises dans la Loi et dans les Prophètes. Le mythe, que nous avons devant nous, est destiné à motiver cette malédiction. La conception en est assez peu spirituelle et il paraît être composé d'éléments hétérogènes. Le Noé de ce texte est un tout autre personnage que celui que nous a fait connaître l'histoire du déluge. Un mythe relatif à la culture de la vigne et à l'invention du vin a dû exister avant l'usage qui en est fait ici ; on le trouve aussi chez d'autres peuples. Nous ne nous arrêterons pas à demander d'où les Hébreux ont pu le recevoir. Pour nous, la chose principale c'est la malédiction de Canaan. Pourquoi Ham n'est-il pas maudit ? Pourquoi Canaan seul d'entre tous ses frères ? A cela il n'y a qu'une seule réponse : c'est que Canaan existait et que le mythe a été inventé après. La malédiction est

d'ailleurs exprimée deux fois, en prose et en vers, et il serait possible que les vers fussent un emprunt fait par le rédacteur à la littérature de son temps. Il y a dans l'original un jeu de mots entre le nom de Ieṣṣ (Japhet, qui doit d'être d'origine fort ancienne, les Grecs l'ayant aussi dans leur mythologie comme père de Prométhée) et une forme verbale de la racine *paṭah*, être étendu, en latin *patere*. Les vers affirment des sentiments de fraternité entre les deux races (japhétique et sémitique), fraternité que le texte symbolise par la réception hospitalière de l'une par l'autre.

<sup>4</sup> Ceci est l'histoire des fils de Noaḥ : S'em, Ḥam et Ieṣṣ. Il leur naquit des fils après le déluge.

Les fils de Ieṣṣ : Gomer, Magog, Madaï, Iawan, Ṭoubal, Mes'k et Ṭiras. Et les fils de Gomer : As'kenaz, Rifat et Ṭogarmah. Et les fils de Iawan : Élis'ah, Ṭars'is', les Kiṭṭites et les Dodanites. C'est par eux qu'ont été peuplées les diverses îles des païens dans leurs terres, chacune avec sa langue, selon ses familles et quant à ses populations.

<sup>6</sup> Les fils de Ḥam : Kous', Miṣraïm, Pout et Kena'an. Et les fils de Kous' : Sebâ, Ḥawilah, Sabṭah, Ra'emah et Sabṭekâ. Et les fils de Ra'emah : S'ebâ et Dedan. <sup>8</sup> [Et Kous' engendra Nimerod. Celui-ci commença à être puissant sur la terre. Il fut grand chasseur devant l'Éternel. De là le proverbe : Un grand chasseur devant l'Éternel comme Nimerod. Il établit d'abord son empire à Babel, Erk, Akkad et Kalneh, dans la terre de S'ine'ar. De ce pays il marcha sur Ass'our et bâtit Nineweh, Reḥobôt-Îr et Kalah, et Résen entre Nineweh et Kalah. C'est la grande ville.] <sup>13</sup> Et Miṣraïm engendra les Loudites, les 'Anamites, les Lehabites, les Naṣṭouhites, les Paṭrousites, les Kaslouhites (d'où sortirent les Philistins) et les Kaṣṭorites. Et Kena'an engendra Çidon son aîné, et Ḥeṣ, et le Iebousite, et l'Émorite, et le G'irgas'ite, et le Ḥiwwite, et le 'Arqite, et le Sinite, et l'Arwadite, et le Çemarite, et le Ḥamaṭite. Puis après, les familles des Cananéens se divisèrent. <sup>19</sup> Et les limites des Cananéens furent de Çidon vers G'erar jusqu'à 'Azzah, vers Sedom, 'Amorah, Admah et Çeboyim, jusqu'à Lé'sa'. <sup>20</sup> Voilà les fils de Ḥam, selon leurs familles et leurs langues, quant à leurs terres et populations.

<sup>21</sup> S'em aussi eut des enfants. Il fut le père de tous les fils de 'Éber, le frère aîné de Ieṣṣ. <sup>22</sup> Les fils de S'em : 'Élam, Ass'our, Arpaks'ad, Loud et Aram. Et les fils d'Aram : 'Ouç, Ḥoul, G'eṣr et Mas'. <sup>24</sup> Et Arpaks'ad engendra S'élah, et S'élah engendra 'Éber. Et à 'Éber il naquit deux fils : l'un fut appelé Pelg, parce que de son temps le monde se divisa. Le nom de son frère était Ioqtan. Et Ioqtan engendra Almodad, S'elf, Ḥaçarmaweṣ, Jérāḥ, Hadoram, Ouzal, Diqlah,

'Obal, Abimaël, S'ebâ, Ofir, Hawilah et Jobab. Tous ceux-ci furent les fils de Ioqtan. Et ils habitaient depuis Més'â jusque vers Sefar, aux montagnes de l'orient. <sup>34</sup> Voilà les fils de S'em, selon leurs familles et leurs langues, dans leurs terres et selon leurs populations.

<sup>32</sup> Voilà les familles des fils de Noaḥ selon leur généalogie, quant à leurs populations. C'est d'eux que sont venus les divers peuples sur la terre après le déluge.

Voici le mythe ethnographique par excellence. La terre, même dans l'horizon assez restreint des Hébreux, est habitée par des peuples nombreux, facilement distingués les uns des autres, soit par leurs noms mêmes, soit par leurs idiomes respectifs. Étant donné le principe de l'unité du genre humain, principe que la Bible maintient partout, et qui a été affirmé deux fois déjà dans le récit de la création et dans celui du déluge, il s'agissait d'expliquer cette diversité. Or, nous trouvons à ce sujet dans nos textes une double explication : celle que nous venons de lire, et qui ramène la diversité, d'une manière extrêmement simple et naturelle, à l'évolution généalogique, au principe des races et des familles, se divisant et se subdivisant de plus en plus avec le temps, l'accroissement des populations, et les migrations qui en sont la conséquence ; et celle que nous trouverons à la section suivante, et qui attribue la diversité à un événement particulier et fortuit et à une intervention directe de la divinité. Nous ne nous arrêterons pas à la question de savoir laquelle de ces deux explications satisfera davantage la science moderne, ou bien si celle-ci ne sera pas dans le cas de faire ses réserves à l'égard de toutes les deux. Ce qu'il nous importe de constater, c'est qu'elles s'excluent l'une l'autre, et que bien que juxta-posées par le dernier rédacteur du Pentateuque, elles ne sauraient être le produit d'une conception primitive unique, l'œuvre d'un seul et même auteur. Or, comme nous reconnaissons facilement que le récit de la confusion des langues est l'œuvre du Jéhoviste, cela devrait nous conduire à voir dans notre chapitre un élément de la rédaction élohiste. Cette présomption paraît être confirmée : 1° par l'inscription même du catalogue que nous connaissons déjà comme la formule dont l'autre écrivain se sert constamment ; 2° par le fait qu'il affirme que chaque famille de peuples avait sa langue à elle dès le principe, tandis que le Jéhoviste suppose le contraire. Cependant ce morceau ne nous est pas parvenu dans

sa simplicité primitive. Le compilateur y a inséré des notes étrangères à cette rédaction, et nous avons dû en distinguer, par des crochets, une au moins au sujet de laquelle il ne saurait y avoir de doute. Mais ce n'est certainement pas la seule. On s'aperçoit aisément que le parallélisme très-net du fond est interrompu à plusieurs reprises, par exemple v. 19, 21. Peut-être même serait-on autorisé à ne mettre sur le compte de la rédaction élohiste que les v. 1-7, 20, 22, 23, 31, 32. Il faut aussi remarquer que les v. 24, 25, font double emploi avec le passage chap. XI, 11 suiv., qui est positivement élohiste. Ce qui est dit de 'Ouç (v. 23) est en contradiction avec chap. XXII, 21, et le v. 7 (S'ebâ et Dedan) ne s'accorde pas avec chap. XXV, 3. En tout cas le chapitre a été retouché de plusieurs manières et les savants n'ont pas pu tomber d'accord sur la séparation et l'origine de ses divers éléments. Il y en a même qui l'attribuent en entier au Jéhoviste.

Nous disions un mythe. En effet, les auteurs parlent d'individus nés l'un de l'autre, de pères, de fils, de petit-fils. Cependant il est facile de voir que chacun des noms propres que nous avons ici sous les yeux représente tout un peuple, ou du moins une tribu, et que le procédé des auteurs, qui voulaient établir les degrés de parenté entre les nations dont ils connaissaient l'existence, consiste tout simplement à personnifier ces nations, en d'autres termes, à leur supposer à chacune un aïeul particulier, frère ou cousin de l'aïeul d'une autre, et portant précisément le nom dont auraient hérité ses descendants. Ce procédé est d'ailleurs si peu voilé, que plus d'une fois, au lieu de noms propres, qui, à la rigueur, pourraient avoir désigné des individus, bien que ce soient positivement des noms de pays, de villes et de peuples, nous trouvons des noms au pluriel ou des formes d'adjectifs patronymiques, par exemple Miçraïm (l'homme-Égypte) engendre les Loudites, etc.; Kena'an engendre le Iebousite, etc. Voyez du reste l'Introduction, page 98 ss.

Il ne sera pas inutile de faire remarquer que le catalogue ethnographique, tout en étant destiné à donner la liste complète de tous les peuples existants (les auteurs bibliques n'admettant pas qu'il y ait des hommes non issus de Noah), n'énumère pourtant qu'une partie de ce qu'on appelle aujourd'hui la race blanche. Il n'y a pas là un seul nom qu'on serait obligé de rapporter à d'autres races, par exemple à la famille mongole ou nègre. La raison en est simple : l'horizon géographique des contempo-



rains des auteurs, et par conséquent le leur propre, n'embrassait pas même encore tout le domaine de la race blanche ou caucasienne. A l'est, c'est à peine s'ils savent les noms des habitants des rives du Tigre; au sud, l'océan qui baigne les côtes de l'Arabie et le cours du Nil bien en deçà de ses sources forment la limite du monde connu; au nord et à l'ouest, il n'y a que des notions vagues sur ce qui est au delà de la Grèce, de l'Archipel et du Taurus.

La considération de cet ordre de faits pourrait servir jusqu'à un certain point à déterminer l'époque à laquelle notre morceau a dû être rédigé, et la source à laquelle les auteurs ont pu puiser leurs données. Mais l'état même du texte rend cette tâche extrêmement difficile. Dans la nomenclature des peuples, nous ne trouvons pas les Perses. Ninivè paraît subsister, Babylone n'est point signalée comme chef-lieu d'un grand empire, le nom générique des Arabes ne réunit pas encore en faisceau les nombreuses tribus du désert; tout cela semble prouver que nous ne devons pas descendre jusqu'au sixième siècle pour nous orienter dans l'horizon des rédacteurs. Mais des différents rédacteurs qui ont coopéré à cette notice, celui-là même qui a été le plus récent n'a-t-il pas pu avoir sous la main des notes plus anciennes, dont le contenu, et surtout les lacunes, ne sauraient préjuger l'époque de la dernière rédaction? D'un autre côté, il n'est guère possible de comprendre d'où un Israélite, antérieurement à l'exil, aurait pu tirer des notions si variées sur des populations lointaines, s'il n'avait été à même de profiter des connaissances géographiques du seul peuple qui, dès la plus haute antiquité, faisait le commerce maritime sur une grande échelle. Les Phéniciens seuls étaient en rapport direct avec les rives du Pont-Euxin, avec le golfe persique et la mer rouge, enfin avec le littoral de la Méditerranée. C'est par eux, et par eux seuls, qu'à une époque assez reculée ces notions et ces connaissances ont pu pénétrer dans l'intérieur de la Palestine. On s'en convaincra en comparant dans le 27<sup>e</sup> chapitre d'Ézéchiel le tableau du commerce de Tyr, tableau qui reproduit la plupart des noms propres du nôtre. Or, ce n'est qu'à partir de l'époque de Salomon que les Israélites se sont trouvés avec les Phéniciens dans des relations plus directes et plus suivies. Mais rien n'empêche que nous descendions plus bas encore, pour déterminer le siècle où de pareilles notices pouvaient avoir été à la portée des habitants de l'intérieur de la Palestine. Après tout,

il sera plus sûr de renoncer à des recherches de ce genre à propos d'un texte dont les éléments appartiennent positivement à diverses sources ou époques, et dont les auteurs, comme nous le savons par des centaines d'exemples, peuvent s'être bornés à transcrire, sans examen préalable, des renseignements recueillis de côté et d'autre, et souvent contradictoires. Nous venons de voir cela dans l'histoire du déluge, et nous l'avons constaté pour des temps bien plus récents, dans celle de Saül, de David et de Salomon.

Les combinaisons de notre texte impliquent quelques erreurs ethnographiques assez palpables, comme l'examen des détails le prouvera. Pour les effacer tant bien que mal, on a proposé de considérer le tableau qui nous y est offert, non comme une histoire de la filiation des peuples, mais comme la description de trois zones de la terre. De cette manière on espérait rendre acceptable la position assignée à tel peuple, auquel l'ethnographie et la philologie comparée en assignaient une autre dans la famille humaine. Cette idée est assez ingénieuse et se justifie même tant qu'on reste dans les généralités. Ieft représente la zone septentrionale, Ham la zone méridionale. Les nations occupant ces deux zones ne se mêlent nulle part et se distinguent assez facilement même aux yeux d'un observateur superficiel. Mais il n'en est pas de même des populations de la zone du milieu, qui, dans le tableau, se trouvent tellement mêlées à celles de la zone méridionale, que l'on voit bien que l'idée primitive n'a pas été de faire une simple délimitation géographique. Nous nous en tiendrons donc à la conception généalogique qui domine positivement la nomenclature d'un bout à l'autre, sauf à expliquer, le cas échéant, l'origine et les causes de l'apparent désordre, et des erreurs de fait qu'elle renferme.

Quant à l'explication des noms propres par des noms modernes, nous nous bornerons à ce qu'il y a de certain, ou au moins de probable. Il y a une série de détails à l'égard desquels nous n'aurions à donner que des conjectures, qui, comme on le pense bien, n'ont manqué à aucune époque depuis qu'on s'occupe d'exégèse, mais dont nous ferons grâce à nos lecteurs.

L'humanité se divise donc en trois grandes familles, les peuples du nord, les peuples du midi et ceux du centre. Comme l'auteur vivait au milieu de ces derniers et leur appartenait par sa naissance, il les connaît mieux et il insiste davantage sur les degrés de parenté qui les rattachent les uns aux autres.

1. Famille des Japhétites. Le nom le plus connu dans cette première série de nations est celui de Iawan, par lequel les auteurs bibliques désignent partout les Grecs. Les consonnes permettraient de prononcer Iôn, ce qui nous rappellerait immédiatement les Ioniens comme la branche la plus connue des Orientaux, qui ont ainsi pu étendre le nom aux autres branches. Notre auteur rattache à Iawan quatre peuples, représentés comme issus (fils) de Iawan, dont deux au moins ne provoquent pas d'objection à cet égard. Dans Élis'ah on peut reconnaître soit le nom de l'Élide, peut-être étendu au Péloponnèse tout entier, soit même celui de l'Hellade. D'après Ézécl. XXVII, 7, on est autorisé à appliquer le nom d'Élis'ah aux îles grecques en général et peut-être même à la Sicile et à la partie adjacente de l'Italie. Les Dodaniens ont fait penser tour à tour aux Dardaniens ou Troïens, et à Dodone, soit aux Illyriens. Nous préférons changer le texte d'après le passage parallèle I Chron. I, 7, et les Septante, qui lisent Rodanîm, les Rhodiens. Tars'is' désigne partout ailleurs l'Espagne, ou du moins la partie méridionale de la presqu'île ibérique, et surtout la colonie de Tartessus. Nous ne voyons pas de raison pour donner ici à ce nom une autre signification et y voir les Étrusques (les Tyrséniens des Grecs). Nous ne voyons pas non plus pourquoi l'auteur n'aurait pas pu rattacher les habitants du pays le plus occidental du monde aux Grecs qui, comme nous allons le voir, étaient déjà le peuple le plus occidental parmi les branches principales des Japhétites. Kittîm, les Kittiens, représentent également une population de la Méditerranée (des îles, Jér. II, 10. Ez., l. c., v. 10), et plus particulièrement de l'île de Chypre, où il y avait même une ville de Kition.

Les autres branches de la famille japhétite sont établies au nord et à l'est des Grecs, autour du Pont-Euxin, et vers l'orient jusqu'au Caucase et à la mer Caspienne. Ainsi il est hors de doute que Madaï désigne la Médie, Țogarmah l'Arménie. Țoubal et Més'ek, deux noms fréquemment cités ensemble (Ez., l. c., v. 13, chap. XXXVIII; XXXIX), seront à identifier avec les Tibarènes et les Mosques d'Hérodote, établis à l'angle sud-est de la mer noire, dans les provinces du Pont, de la Colchide, etc. Magog est dans la Bible un nom plus vague, comme la Scythie des Grecs, avec laquelle les anciens déjà l'ont identifié. C'est la lisière septentrionale du monde, non pas connu, mais entrevu, et dont les populations devinrent la terreur des Sémites, et en particulier des

Israélites, par leurs incursions au septième siècle avant notre ère. Dans Gomer, les Juifs veulent voir les Gaulois (Celts), dans As'kenaz les Germains (Teutons). Mais si le nom de Gomer rappelle celui de Kymri, des Cimmériens, ou des Cimbres, il ne faut pas oublier que ces peuples (si tant est qu'ils soient identiques entre eux et avec les Gaulois, ce qui est sujet à caution) ne seraient pas à chercher sur les bords de la Loire, ou de la Tamise, ou de l'Eider, mais sur ceux de la mer noire et du Danube, où les Celtes pourraient bien avoir été établis dans les temps anté-historiques. Il y a cependant des arguments à faire valoir en faveur de l'opinion qui identifie Gomer avec la Cappadoce. Quant à As'kenaz, le frère de l'Arménien, il ne peut être question de le placer en dehors de l'Asie mineure. On songera donc aux Ascaniens de la Phrygie. C'est encore cette parenté plus étroite qui nous empêche de voir dans Rifaç les monts Carpathes. Par contre, Tiras peut bien désigner la Thrace, comme on le pense communément. Cependant c'est là une pure hypothèse.

Le v. 5, qui termine la généalogie des Japhétites, paraît incomplet, surtout si l'on compare les v. 20 et 31. Il faudra bien lire : *Voilà les fils de Ieft*, quant à leurs terres, chacun avec sa langue, etc.

2. Famille des Hamites. Le nom de Kous', qui, dans la plupart des passages où il se rencontre, désigne plus particulièrement le pays et les peuples du Nil supérieur (Nubie et Abyssinie), paraît avoir ici une signification moins restreinte et s'étendre à toute la lisière méridionale du monde connu, comme c'est le cas du nom d'Éthiopie dans Homère. Du moins parmi les cinq fils qui lui sont attribués dans le texte, les quatre derniers paraissent devoir être cherchés au sud-est de la presqu'île de l'Arabie, sur les côtes du golfe persique ; le premier, au contraire, Sebâ, paraît avoir été le nom indigène des Abyssiniens proprement dits. Le golfe persique formait, à l'époque où nous plaçons la rédaction de notre tableau, la limite extrême du monde connu dans cette direction. La science moderne a des raisons suffisantes pour établir la parenté des Abyssiniens avec les Arabes méridionaux, seulement elle constate en même temps leur nationalité sémitique et nullement hamitique. Or, dans notre texte même, l'un des fils de Kous', Hawilah, reparaît plus bas parmi les Sémites (v. 29) ; il en est de même de S'ebâ (v. 28), nommé ici petit-fils de Kous'. Ce même S'ebâ, et son frère Dedan, sont désignés ailleurs (chap. XXV, 3) comme

petits-fils d'Abraham. Il résulte de tout cela que ces combinaisons ethnographiques sont puisées à des sources différentes. Miçraïm est l'Égypte; les tribus qui sont dites enfants de Miçraïm, c'est-à-dire qui habitent ce pays, ne nous sont pas connues d'ailleurs; nous savons seulement que Païros est le nom que les auteurs hébreux donnent à la Thébaïde ou Haute-Égypte, nom qui (comme le sont les autres probablement aussi) n'est qu'une corruption d'un nom égyptien signifiant méridional. Kaïtor est, dans l'Ancien Testament, le nom de l'île de Crète. L'auteur admet donc que cette île aurait été peuplée par les Égyptiens. D'un autre côté, les Philistins, qui d'après notre texte sont sortis directement de l'Égypte, et que l'un des auteurs de la traduction grecque dite des Septante appelle simplement les *Émigrés*, sont dits ailleurs originaires de Kaïtor (Amos IX, 7. Jér. XLVII, 4; comp. Deut. II, 23), de sorte que plusieurs fois ils sont simplement appelés les Crétois (Soph. II, 5. 1 Sam. XXX, 14. Éz. XXV, 16. Voyez notre commentaire sur 1 Sam. XXX, Hist. des Isr., p. 325). Il y a donc là aussi des combinaisons différentes dans la généalogie ethnographique. Du reste, il y a tout lieu de croire que les Philistins étaient Sémites. Ils ont du moins parlé la même langue que les Cananéens et les Israélites. Peut désigner probablement les pays et peuples à l'ouest de l'Égypte, les Libyens, que l'on pourrait cependant aussi vouloir retrouver dans les Lehabités du texte (comp. Nah. III, 9. Éz. XXVII, 10; XXX, 5. Jér. XLVI, 9). Les égyptologues ont essayé différentes explications de ces noms de peuplades, à l'aide de ce qu'on sait aujourd'hui de l'ancienne langue et géographie du pays; mais leurs opinions sont encore sujettes à caution.

L'objection la plus sérieuse à faire aux indications de l'auteur, sera relative au quatrième fils de Ham, à Kena'an. Les Cananéens, qui ont occupé la Palestine avant les Israélites, et dont la portion la plus importante, les Phéniciens, s'y sont maintenus jusque sous la domination romaine, étaient positivement des Sémites et parlaient la même langue que les Araméens et les Arabes, si bien que la langue hébraïque est nommée dans la Bible la langue de Canaan (És. XIX, 18). On a cru pouvoir écarter cette objection en supposant que les Cananéens auraient été établis anciennement plus au midi, par exemple vers l'embouchure de l'Euphrate et du Tigre, ou quelque part sur les côtes de la mer rouge. Cette supposition peut à la rigueur être acceptée,

mais elle ne change rien au fait principal de la parenté des races, et il sera toujours plus naturel d'admettre que c'est l'inimitié héréditaire entre les deux peuples, inimitié nourrie encore par les intérêts religieux, qui a pu faire méconnaître les liens d'origine qui les unissaient. Ce qui est ici représenté par le mythe généalogique, a été exprimé dans un texte précédent par le mythe de la malédiction de Noah. Quant aux fils de Kena'an, nous voyons d'abord la ville de Sîdon, nommée ici l'aînée de la famille, c'est-à-dire la métropole des divers établissements des Phéniciens sur la côte de la mer; les cinq noms suivants reviennent souvent, surtout dans le Pentateuque, comme ceux des principales tribus de la Palestine, soumises ou délogées par les Israélites. Seulement Heṭ pourrait avoir eu autrefois une signification plus large, de manière à embrasser une partie de la Syrie (1 Rois X, 29. 2 Rois VII, 6), dont les habitants sont nommés Cheta sur les monuments des Pharaons. Les cinq derniers désignent sans aucun doute les habitants des villes phéniciennes situées plus au nord, tant sur la mer que dans les montagnes. Cela est certain pour Arwad (Aradus) et Ḥamaṭ. Cette dernière existe encore aujourd'hui. Les limites que le texte assigne aux Cananéens en général sont tracées seulement depuis Sîdon jusqu'au sud du pays des Philistins (G'erar et 'Azzah), de sorte que les Philistins se trouvent maintenant englobés dans les Cananéens, géographiquement parlant; puis au sud, de l'ouest à l'est, à la pointe méridionale de la mer morte, où se placent les quatre premiers noms d'endroits (Sedom, etc.) qui terminent la nomenclature. Lés'a' est inconnu. Nulle part ailleurs le point de vue généalogique ne se confond aussi visiblement avec celui de la géographie et de l'ethnographie, et ne fait ressortir aussi clairement que les prétendus *fils* sont des personnages purement mythiques.

Au milieu de cette généalogie des Hamites le compilateur intercale un mythe étranger au but du texte primitif. A l'occasion du nom de Kous' il parle d'un ancien héros ou conquérant, lequel, originaire du sud, aurait fondé un empire à Babel et aurait de là étendu ses conquêtes vers le nord, de sorte que sa domination aurait embrassé la Mésopotamie inférieure (le pays de S'ine'ar, avec Babylone sur l'Euphrate, à l'ouest, et Kalneh (Ktésiphon) sur le Tigre, à l'est, et l'Assyrie proprement dite avec sa grande capitale Ninive. Quant aux villes d'Erk et d'Akkad, on croit pouvoir identifier la première avec Warka sur l'Euphrate, le nom

de la seconde a été reconnu de nos jours dans les inscriptions cunéiformes et est devenu familier aux assyriologues. Si nous ne nous trompons fort, les derniers mots du v. 12 se rapportent à Ninive; alors il faudra admettre que les trois autres localités ont été des dépendances de cette capitale. (Comp. Jonas III.)

Il est impossible de dire sur quoi se fonde la tradition relative à ce conquérant. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'il existe quelque rapport entre elle et le mythe d'un géant rebelle aux dieux et enchaîné au ciel, lequel se retrouve dans l'astronomie orientale. Nimerod peut signifier rebelle; la constellation d'Orion est appelée en hébreu Kesil (l'impie), És. XIII, 10. Job XXXVIII, 31), en arabe Djauzâ, le géant, ou Djebbâr, ce qui se rend en hébreu par *G'ibbor* (v. 8 de notre texte). A côté d'Orion il y a le grand et le petit chien, Nimerod est chasseur. (Comp. Odyss. XI, 572 et Iliad. XXII, 29.) La phrase: *devant Dieu*, est une formule qui correspond à notre superlatif.

3. Famille des Sémites. Elle est nommée la dernière bien que S'em soit l'aîné, parce que c'est par elle que le récit historique continuera ultérieurement. Le droit d'aînesse appartient naturellement à la branche dont l'auteur et sa tribu sont membres. La famille de S'em est divisée en 5 branches principales, dont les Assyriens et les Araméens nous sont le mieux connus. Ces derniers sont les Sémites du Liban et de la Mésopotamie, dont il sera fréquemment question dans la suite, mais en partie avec des combinaisons ethnographiques toutes différentes (chap. XXII, 21; XXXVI, 28). Quant aux Assyriens, la philologie comparée croit avoir constaté maintenant ce dont on doutait autrefois, savoir qu'ils parlaient en effet un dialecte sémitique représenté par l'une des trois espèces de l'alphabet cunéiforme, découvertes sur les monuments de la vallée du Tigre. Ass'our est proprement le nom d'une ancienne capitale (v. 11) et d'un dieu. Pour ce qui est de 'Élam, l'Élymaïde des Grecs, l'Irak Adjémî des Arabes, c'est-à-dire le territoire situé sur la rive gauche du Tigre inférieur, il est impossible aujourd'hui de vérifier l'assertion du texte qui y signale des habitants de race sémitique. Par Loud (les Lydiens?) nous croyons devoir entendre les Sémites de l'Asie mineure, c'est-à-dire les populations primitives de la partie méridionale de cette presqu'île. Cependant les opinions sont divisées à cet égard. Enfin Arpaks'ad paraît avoir été le nom d'une contrée située vers les sources du Tigre. Comme la généalogie ethnographique (chap. XI) y rattache directement les

Hébreux, cela revient à nous présenter sous une nouvelle forme le souvenir ou la tradition d'une patrie septentrionale de ces derniers, comme nous l'avons déjà vu dans le mythe du paradis, et de l'arche de Noah. S'élah signifie émigration, 'Éber, au delà (de l'Euphrate), Pelg, séparation. Tous ces noms désignent donc des idées personnifiées, et S'em est nommé le père commun des fils de 'Éber, c'est-à-dire de tous les peuples d'au delà du grand fleuve.

Les Ioqtanides sont les Arabes de l'intérieur de la presqu'île et de la côte méridionale, où par exemple le nom de Hadramaout s'est conservé jusqu'à nos jours. Ce passage est décisif aussi relativement à la situation d'Ofir, qui doit avoir été un endroit ou une contrée au sud de l'Arabie servant d'entrepôt pour le commerce des produits de l'Inde, de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'admettre que les expéditions maritimes de Salomon soient allées jusque dans l'Inde même ou dans un pays plus éloigné encore. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer de nouveau qu'à l'égard de ces Ioqtanides-Sémites il y avait plus haut une autre combinaison ou tradition qui plaçait dans le midi de l'Arabie des Sabéens-Kous'ites, en partie avec les mêmes noms géographiques qui sont reproduits ici.

<sup>1</sup> Or, tout le monde parlait la même langue et usait des mêmes paroles ; et dans leurs migrations en orient, ayant trouvé une plaine dans le pays de S'ine'ar et s'y étant établis, ils se dirent les uns aux autres : formons des briques et faisons-les cuire au feu ! Et ces briques leur servirent de pierres et le bitume de ciment. Puis ils dirent : Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touché au ciel, afin de nous faire un nom, pour que nous ne soyons pas dispersés sur la terre. Cependant l'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que les hommes bâtissaient. Et l'Éternel dit : Voyez donc ! un seul peuple et une même langue à eux tous ! Voilà qu'ils se mettent à l'œuvre, et désormais rien ne leur sera impossible, quoi qu'ils entreprennent. Allons, descendons, et brouillons leur langage de manière qu'ils ne s'entendent plus l'un l'autre. C'est ainsi que l'Éternel les dispersa de là sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pour cela qu'on l'a nommée Babel, parce que l'Éternel y avait brouillé le langage de tout le monde, et les avait dispersés de là sur toute la terre.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que ce morceau *jéhoviste* fait en quelque sorte double emploi avec le morceau *élohiste* qui



précède, et qui est également destiné à rendre compte, à sa manière, de la diversité des peuples et de leurs langues. Notre auteur suppose l'humanité encore réunie bien longtemps après le déluge, et son récit ne peut se combiner en aucune façon avec celui après lequel il se trouve intercalé.

Mais il y a plus. Le mythe relatif à la dispersion des peuples réunis jusqu'à l'époque de la construction de Babel, est aussi en contradiction avec le morceau inséré dans le texte précédent et concernant Nimerod. Celui-ci est un roi de Babel qui part de là pour faire des conquêtes ; ici Babel n'est pas même encore construite, d'abord, et puis la construction ne s'achève pas. Évidemment ces différents mythes ne forment pas un ensemble ; le rédacteur a dû les puiser à différentes sources et n'a pas su les faire accorder, peut-être même n'a-t-il pas remarqué leur divergence radicale. Nous hasarderons même la conjecture que l'histoire du *rebelle* Nimerod et celle de la tour de Babel ne sont que deux formes fragmentaires, et assez effacées, du mythe des géants qui veulent monter au ciel, mythe que les Grecs connaissaient aussi avec des éléments étrangers à nos textes. Ce qui appartient positivement à notre rédacteur hébreu, c'est son étymologie du nom de *Babel* (comp. chap. III, 20 ; IV, 1, 25 ; V, 29), qu'il dérive de la racine *balal*, brouiller. Nous admettons d'ailleurs sans peine que la grandeur de la ville de Babylone, et surtout les dimensions colossales de son temple de Bel (on a songé à *Bê-Bel*, maison de Bel, abrégé de Bêt-Beël, ou à Bâb-Il, porte du dieu Il ou El), aient pu faire naître des traditions du genre de celle qui a donné sa forme locale particulière à un mythe plus cosmopolite par son origine. Car on voit clairement que la divinité est hostile à l'entreprise, mais cette hostilité ne s'explique pas par les éléments si simples et si naturels du récit biblique ; il faut donc en chercher la cause dans d'autres éléments qui sont effacés ici, ou plutôt, qu'on entrevoit encore dans les dernières paroles mises dans la bouche de Jéhova. C'est surtout à ce mythe que se rattache la singulière opinion que jusque-là tous les hommes avaient parlé hébreu.

<sup>10</sup> Ceci est l'histoire de S'em.

Lorsque S'em fut âgé de cent ans, il engendra Arpaks'ad, deux ans après le déluge. Et après avoir engendré Arpaks'ad, S'em vécut encore cinq cents ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque Arpaks'ad eut vécu trente-cinq ans il engendra S'élah. Et après avoir engendré S'élah, Arpaks'ad vécut encore quatre cent trois ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque S'élah eut vécu trente ans il engendra 'Éber. Et après avoir engendré 'Éber, S'élah vécut encore quatre cent trois ans, et engendra des fils et des filles.

<sup>16</sup> Lorsque 'Éber eut vécu trente-quatre ans, il engendra Pelg. Et après avoir engendré Pelg, 'Éber vécut encore quatre cent trente ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque Pelg eut vécu trente ans, il engendra Re'ou. Et après avoir engendré Re'ou, Pelg vécut encore deux cent neuf ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque Re'ou eut vécu trente-deux ans, il engendra Şeroug. Et après avoir engendré Şeroug, Re'ou vécut encore deux cent sept ans, et engendra des fils et des filles.

<sup>22</sup> Lorsque Şeroug eut vécu trente ans, il engendra Naḥôr. Et après avoir engendré Naḥôr, Şeroug vécut encore deux cents ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque Naḥôr eut vécu vingt-neuf ans, il engendra Têrah. Et après avoir engendré Têrah, Naḥôr vécut encore cent dix-neuf ans, et engendra des fils et des filles.

Lorsque Têrah eut vécu soixante-dix ans, il engendra Abram, Naḥôr et Haran.

<sup>27</sup> Ceci est l'histoire de Têrah :

Têrah engendra Abram, Naḥôr et Haran et Haran engendra Lôt. Et Haran mourut avant son père Têrah, dans son pays natal Our des Chaldéens. Et Abram et Naḥôr prirent des femmes. Le nom de la femme d'Abram était Şaraï, et le nom de la femme de Naḥôr était Milkah, fille de Haran, qui était père de Milkah et de Yiskah. Et Şaraï était stérile et n'avait point d'enfants.

Et Têrah prit son fils Abram, et son petit-fils Lôt fils de Haran, et sa bru Şaraï, la femme de son fils Abram, et ils quittèrent ensemble Our des Chaldéens pour aller au pays de Canaan ; mais étant venus jusqu'à Haran, ils s'y établirent. Et la vie de Têrah fut de deux cent cinq ans, puis Têrah mourut à Haran.

La généalogie des patriarches post-diluviens forme le pendant de celle que le même auteur nous a donnée au chap. V, auquel nous renvoyons nos lecteurs pour ce qu'il y a à dire sur le nombre des générations, sur la longévité décroissante des hommes et sur

les variantes des Septante<sup>1</sup> et du texte samaritain. Ajoutons encore que s'il fallait prendre les chiffres et les noms pour des faits historiques, S'em par exemple ne serait mort que 502 ans après le déluge, c'est-à-dire trente-cinq ans après Abraham, et cinquante ans après la naissance de Jacob (comp. ci-dessus p. 95). Cela prouve clairement que nous n'avons affaire ici qu'à des mythes, et que, pour les comprendre, il faut avant tout ne pas vouloir les accorder les uns avec les autres. De cette manière on se priverait de gaieté de cœur des moyens d'en tirer le sens propre. Nous devons aussi rappeler ce qui a été dit dans l'Introduction sur les trois siècles écoulés entre le déluge et la naissance d'Abraham (p. 94 suiv.)

La plupart des noms de cette seconde série de patriarches sont des noms géographiques, appartenant à différentes localités depuis les environs des sources du Tigre (Arpaks'ad, l'Arrapachitis des Grecs) jusque sur les bords de l'Euphrate (Şeroug, Ḥaran), dans la direction du nord-est au sud-ouest. Tous ne sont pas également certains, nous l'avouons; en revanche, plusieurs peuvent même se traduire par des termes généraux; voyez sur S'élah, Pelg, Éber, les notes du chap. X. L'essentiel est que le texte affirme positivement que les peuples Sémites sont originaires des contrées montagneuses qui s'étendent de la mer Caspienne vers la Méditerranée, de l'est à l'ouest, et que de là ils ont dirigé leurs migrations vers le sud. La science a plus d'une raison pour reconnaître l'exactitude de ces données. Après ce que nous avons vu dans les généalogies du chap. X, nous sommes parfaitement autorisés à voir dans les noms de la nôtre, non des individus, mais des personnifications soit de tribus, soit même des localités occupées par elles. — Ce fait une fois reconnu, nous pourrions aussi signaler cette singularité, que Naḥôr (tribu mésopotamienne) est représenté à la fois comme le grand-père et comme le frère d'Abram. Ce sont deux formes de la même idée de parenté et d'origine.

Avec Térah, le mythe généalogique est repris sous une autre forme, et est parallèle à celui qui commence avec Arpaks'ad.

<sup>1</sup> Les Septante intercalent même un nom (Qaïnan) entre Arpaks'ad et S'élah, comp. Luc III, 36). Il est difficile de dire si c'est là une interpolation arbitraire pour obtenir dix noms de S'em à Térah; comme il y en avait dix d'Adam à Noah, ou si le texte hébreu est tronqué. — D'un autre côté, les chiffres du texte grec portent l'intervalle entre le déluge et Abraham à douze siècles.

Car la localité nommée Our des Chaldéens (ou du Kourdistan) est certainement la même, ou à peu près, que cette autre que nous venons de nommer, bien que de nos jours on ait voulu la chercher plutôt dans la basse Mésopotamie. Ainsi dans sa première forme plus générale, le mythe dit que *tous* les Sémites viennent de là ; dans sa seconde forme, plus restreinte, cela est dit des tribus de ce groupe particulier de la grande famille, auquel appartenaient aussi les Israélites, et qui est compris ici sous le nom généalogique de Téraḥ.

L'auteur a soin de nous dire que c'étaient là des Sémites pur sang, non mêlés avec d'autres races : Abram et Naḥôr épousent leurs plus proches parentes (comp. chap. XXIV, 3 ; XXVII, 46 ; XXVIII, 1). Du moins, quant à Abraham, un autre texte (chap. XX, 12) le dit formellement (comp. cependant p. 107).

<sup>1</sup> L'Éternel <sup>1</sup> dit à Abram : Quitte ton pays et ta parenté et la maison de ton père, pour aller dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi un grand peuple et je te bénirai, et je rendrai ton nom si grand qu'il servira de formule de bénédiction <sup>2</sup>. Je bénirai ceux qui te bénissent, et ceux qui te maudissent, je les maudirai, et toutes les tribus de la terre se souhaiteront ton bonheur. Et <sup>4</sup> Abram s'en alla comme l'Éternel le lui avait ordonné et Lôt s'en alla avec lui.

[Abram <sup>3</sup> était âgé de soixante-quinze ans quand il partit de Haran. <sup>5</sup> Et Abram prit sa femme Saraï, et Lôt le fils de son frère, et tous les biens qu'ils possédaient, et tous les esclaves qu'ils avaient acquis à Haran, et ils partirent pour aller dans le pays de Canaan, et ils arrivèrent au pays de Canaan.]

<sup>1</sup> Ici commence la seconde partie de la Genèse, l'histoire des patriarches du peuple israélite. Elle appartient en majeure partie au document jéhoviste, et dans beaucoup de chapitres il n'y a que de rares passages empruntés au récit élohiste, soit que celui-ci n'ait fait qu'ébaucher cette histoire dans ses traits généraux, comme cela est vraisemblable, soit que le rédacteur ait trouvé l'autre récit plus détaillé et tel que celui-ci pouvait être supprimé. Ici, par exemple, il manque certainement le titre que l'élohiste n'aura pas manqué de mettre en tête de sa narration : *Ceci est l'histoire d'Abram*.

<sup>2</sup> Ce sens est exigé par le passage parallèle, chap. XLVIII, 20, où le rédacteur donne lui-même l'explication. On dira : Puissé-je (puissiez-vous) être béni comme Abram. Comp. chap. XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14. L'interprétation traditionnelle, qui veut voir ici une prophétie messianique (*en toi seront bénies toutes les tribus*), se fonde sur la fausse traduction des Grecs (Rom. IV, 13 suiv.).

<sup>3</sup> Ces quelques lignes sont étrangères au contexte (voyez p. 51). Elles se rattachent à la fin du chapitre précédent, où nous lisons qu'Abram avait depuis longtemps quitté sa patrie. Un nouvel ordre à ce sujet (v. 1) n'était donc pas nécessaire. En combinant les dates, on voit que l'auteur fait partir Abram de Haran longtemps avant la mort de son père.

<sup>6</sup> Abram traversa le pays jusqu'au lieu de S'ekém, jusqu'aux chênes de Môreh <sup>1</sup>, bien que les Cananéens fussent alors dans ce pays <sup>2</sup>. Et l'Éternel apparut à Abram et lui dit : C'est à ta postérité que je donnerai ce pays ! Et il y bâtit un autel à l'Éternel qui lui était apparu <sup>3</sup>. Et de là il transporta son campement vers les montagnes à l'est de Bêt-El ; et il dressa sa tente ayant Bêt-El à l'ouest et le 'Aï à l'est. Et il y bâtit un autel à l'Éternel et invoqua son nom. <sup>9</sup> Puis, en continuant sa route, il s'avança de plus en plus vers le sud <sup>4</sup> avec son campement, et comme il survint une disette dans le pays, Abram descendit en Égypte pour y séjourner, car la disette était grande dans le pays <sup>5</sup>.

<sup>11</sup> Quand il fut près d'arriver en Égypte, il dit à Šarāi sa femme : Vois-tu, je sais que tu es une femme belle de figure ; or, quand les Égyptiens te verront, ils diront : C'est là sa femme, et ils me tueront et te laisseront vivre. Dis donc que tu es ma sœur, afin que je sois bien traité à cause de toi, et que j'aie la vie sauve grâce à toi. Et quand Abram arriva en Égypte, les Égyptiens virent que sa femme était fort belle, et les officiers de Pharaon <sup>6</sup> l'ayant vue, firent son éloge devant Pharaon, et la femme fut emmenée chez Pharaon. Quant

<sup>1</sup> D'autres mettent des térébinthes. Sur la localité, qui a été positivement, dans les temps historiques, un lieu de culte auquel sè rattachaient diverses traditions pareilles à celle qui est consignée ici, voyez p. 140.

<sup>2</sup> La présence des Cananéens n'empêcha point les migrations d'Abraham. C'est là ce que l'auteur veut constater, et non pas, comme on le croit ordinairement, *que* les Cananéens y demeuraient, car ceci allait sans dire. Toujours est-il que le mot *alors* serait bien étrange dans la bouche de Moïse.

<sup>3</sup> Par la mention des divers autels bâtis par Abraham et les autres patriarches, on voit que du temps du rédacteur un certain nombre de lieux saints jouissaient, avec raison sans doute, d'une réputation de haute antiquité, et qu'on se plaisait à les rattacher au nom des premiers ancêtres de la nation. Cela prouve que la rédaction est antérieure à l'époque où ces divers lieux de culte furent proscrits par la loi. Pour S'ekém, voyez Jos. XXIV, 1 ; pour Bêt-El, 1 Sam. X, 3. Juges XX, 18, etc.

<sup>4</sup> La tradition assigne à Abraham la partie méridionale du pays (Intro., p. 103).

<sup>5</sup> La présence passagère d'Abraham en Égypte, d'ailleurs parfaitement conforme aux habitudes des populations nomades de ces contrées, pourrait être, comme mythe ethnographique, la représentation individualisée des anciennes migrations des Israélites ou Sémites dans les temps antéhistoriques. Mais il sera plus important de faire remarquer, dès ce moment, le complet parallélisme entre l'histoire d'Abraham et celle de Jacob. Tous les deux viennent de la Mésopotamie, vont en Égypte à l'occasion d'une disette, et y sont comblés de biens, sans s'être mêlés aux indigènes, et les Égyptiens sont frappés de grandes plaies avant leur départ.

<sup>6</sup> En hébreu, comme dans toutes les traductions, Pharaon est considéré comme un nom propre. Il est cependant hors de doute que c'était un simple titre honorifique. Autrefois on croyait que le mot est une corruption de *pi-ouro*, le roi ; les égyptologues modernes le ramènent à la phrase *per-aa* (*pher-ao*), la grande maison.

à Abram, il le traita bien à cause d'elle, et il eut du bétail et des ânes, et des esclaves des deux sexes, et des ânesses et des chameaux<sup>1</sup>. Cependant l'Éternel frappa Pharaon et sa maison de grandes plaies à cause de Šaraï, la femme d'Abram. Alors Pharaon appela Abram et lui dit : Pourquoi m'as-tu fait cela ? pourquoi ne m'as-tu pas dit qu'elle est ta femme ? pourquoi as-tu dit : Elle est ma sœur, de manière que je l'ai prise pour femme moi-même ? Or, voici ta femme : prends-la et pars ! Là dessus Pharaon manda des hommes qui le reconduisirent, lui et sa femme et tout ce qui lui appartenait<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Abram revint donc de l'Égypte vers le district du Midi<sup>3</sup>, lui et sa femme, et tout ce qu'il possédait. Lôt aussi était avec lui. Abram était très-riche en troupeaux, en argent et en or. Il s'avança, de station en station, du Midi jusqu'à Bêt-El, jusqu'à l'endroit où son campement avait été d'abord, entre Bêt-El et le 'Aï, à l'endroit où il avait fait autrefois un autel, et là il invoqua l'Éternel. Lôt aussi, qui allait avec Abram, avait du gros et du menu bétail. <sup>6</sup> [Et le pays ne leur suffit pas pour qu'ils pussent demeurer ensemble, car leur avoir était trop grand pour qu'ils pussent demeurer ensemble]<sup>4</sup>. Or, il y eut des querelles entre les bergers des troupeaux d'Abram et les bergers des troupeaux de Lôt ; [de plus, les Cananéens et les Perizzites<sup>5</sup> demeuraient alors dans le pays]. <sup>8</sup> Alors Abram dit à Lôt : Il ne doit pas y avoir de querelle entre moi et toi, ni entre mes bergers et les tiens, car nous sommes frères. Hé bien, tout le pays est devant toi : sépare-toi donc de moi ; si tu vas à gauche, moi j'irai à droite ;

<sup>1</sup> Les anciens monuments égyptiens, appartenant à l'époque présumée d'Abraham, ne présentent nulle part des figures de chameaux.

<sup>2</sup> L'anecdote relative à la femme d'Abraham est un mythe. Elle est reproduite deux fois, chap. XX et XXVI (Introd., p. 41) ; prise à la lettre, elle contient une absurdité (p. 95), elle fait jouer au patriarche un rôle inqualifiable, et on ne voit pas comment le roi a pu regarder les plaies qui le frappèrent comme une punition relative à ses rapports avec Šaraï. L'auteur donnant à entendre que ces rapports n'allèrent pas jusqu'à l'intimité conjugale, on comprend que l'idée de la sainteté de la famille élue et de sa séparation d'avec toute autre race est la pensée dominante dans ce récit. Elle peut avoir des relations, forcées ou accidentelles, avec ses voisins, elle ne doit pas se mêler à eux.

<sup>3</sup> Le district méridional de Canaan, nommé Negb à cause de son aridité (voyez Introd., p. 135).

<sup>4</sup> Les trois passages que nous avons mis entre crochets, forment avec celui du 12<sup>e</sup> chapitre le court résumé élohiste des premières migrations d'Abraham et de sa séparation d'avec Lôt. Cette séparation est uniquement motivée par leur richesse en bétail. Le récit jéhoviste donne pour motif les querelles des bergers.

<sup>5</sup> Les Perizzites sont une tribu cananéenne qui n'a pas été mentionnée dans la généalogie du chap. X. En tant qu'ils sont distingués ici des Cananéens, ces derniers sont les habitants de la côte, et les autres ceux de l'intérieur.

si tu vas à droite, moi j'irai à gauche<sup>1</sup>. Lôt, ayant levé les yeux, vit tout le cercle du Jourdain<sup>2</sup>, comme il était partout bien arrosé, avant que l'Éternel eût détruit Sedom et 'Amorah, comme le jardin de l'Éternel<sup>3</sup>, comme le pays d'Égypte, jusque du côté de Ço'ar.<sup>4</sup> Et Lôt choisit pour lui tout le cercle du Jourdain, et s'en alla du côté de l'orient [Et ils se séparèrent l'un de l'autre : <sup>12</sup> Abram s'établit dans le pays de Cana'an, et Lôt s'établit dans les bourgades du cercle] et dressa ses tentes jusque vers Sedom. Et les gens de Sedom étaient très-méchants et criminels aux yeux de l'Éternel<sup>4</sup>.

<sup>14</sup> Après que Lôt se fut séparé d'Abram, l'Éternel dit à celui-ci : Lève tes yeux et regarde, depuis le lieu où tu es, vers le nord et vers le sud, vers l'est et vers l'ouest. Car tout le pays que tu vois, je te le donnerai, à toi et à ta postérité à jamais. Et je ferai que ta postérité soit comme la poussière de la terre, de sorte que si quelqu'un peut compter la poussière de la terre, ta postérité aussi pourra être comptée. Va parcourir le pays dans sa longueur et dans sa largeur, car c'est à toi que je le donnerai. Et Abram, avançant avec son campement, vint demeurer auprès des chênes de Mameré près de Hébrôn<sup>5</sup>, et y bâtit un autel à l'Éternel.

---

<sup>1</sup> Le sens du mythe est clair. Les deux branches des Sémites, qui avaient passé l'Euphrate, chap. XII, se séparent à l'amiable, et le patriarche des Israélites reste seul en Canaan, futur patrimoine de sa race. Si Abram et Lôt avaient été réellement des *individus*, il y aurait bien eu assez de place pour eux, malgré la présence des Cananéens. Les querelles des bergers ont passé de l'expérience journalière dans le cadre poétique du mythe.

<sup>2</sup> Le *cercle* du Jourdain (le Ghôr des cartes modernes) est proprement la plaine traversée par cette rivière entre le lac de Génésaret et la mer morte. Le texte paraît insinuer qu'à cette époque cette mer n'existait pas encore (?), puisque le cercle s'étend jusqu'à Ço'ar, que nous avons à chercher près de sa pointe méridionale, et qu'il est dit expressément que tout ce pays était un paradis, fertile comme l'Égypte, *avant* la catastrophe de Sodome.

<sup>3</sup> Le jardin de 'Éden (chap. II, chez le même auteur).

<sup>4</sup> Cette remarque prépare le récit du chap. XIX.

<sup>5</sup> Hébron, l'ancien chef-lieu de la tribu de Juda, était un lieu de pèlerinage (2 Sam. XV, 7), et la tradition reportait l'origine de son culte au patriarche (comp. Introd., p. 138). La ville existe encore sous le nom d'El-Ḥalil, c'est-à-dire (la ville du) Bien-aimé, surnom qu'Abraham porte chez les Arabes.



<sup>1</sup> Il arriva<sup>1</sup> du temps d'Amrafel roi de S'ine'ar, d'Aryôk roi d'Ellasar, de Kedorla'omer roi de 'Élam, et de Tïde'al roi des païens, qu'ils firent la guerre à Béra' roi de Sedom, à Birs'a' roi de 'Amorah, à S'ineab roi d'Admah, à S'emeëber roi de Çeboyim, et au roi de Béla' [*Ço'ar*]. Tous ces rois<sup>2</sup> se liguèrent contre la plaine de Şiddim<sup>3</sup> [*le lac sale*]. Pendant douze ans ils<sup>4</sup> avaient été sujets de Kedorla'omer et la treizième année ils s'étaient révoltés. Or, la quatorzième, Kedorla'omer et les rois qui étaient avec lui vinrent battre les Refaïtes à As'teroç-Qarnaïm, et les Zouzites à Ham, et les Émites à S'aweh-Qiryataïm, et les Hōrites sur leurs montagnes de Şér jusqu'à Êl-Paran qui est en face du désert. Puis ils revinrent sur leurs pas vers 'En-Mis'pat [*Qades'*], et battirent toute la campagne des 'Amaléqites, ainsi que les Émorites qui demeuraient à Haçaçôn-Tamar. Alors le roi de Sedom, et le roi de 'Amorah, et le roi d'Admah, et le roi de Çeboyim, et le roi de Béla' [*Ço'ar*] se mirent en marche pour leur livrer bataille dans la plaine de Şiddim, à Kedorla'omer le roi de 'Élam, et à Tïde'al le roi des païens, et à Amrafel le roi de S'ine'ar, et à Aryok le roi d'Ellasar, quatre rois contre cinq. Or, la plaine de Şiddim était remplie de puits de bitume, et les rois de Sedom et de 'Amorah, mis en fuite, y tombèrent<sup>5</sup>, et ceux qui échappèrent s'enfuirent vers les montagnes. Alors ils prirent tous les biens de Sedom et de 'Amorah, et tous leurs vivres et s'en allèrent. Ils prirent aussi Lôt, le fils du frère d'Abram, et ses biens, et s'en allèrent. Car il demeurait à Sedom. Et un fuyard vint l'annoncer à Abram le 'Iberite<sup>6</sup>, qui demeurait près des chênes de Mamerè, l'Émorite, le frère d'Es'kol et de 'Aner, lesquels étaient les alliés d'Abram. Quand Abram apprit que son parent avait été emmené captif, il fit partir en toute hâte ses gens<sup>7</sup>, les esclaves nés dans sa

<sup>1</sup> Nous nous bornons provisoirement à quelques notes sur le morceau qui va suivre, sauf à revenir plus bas sur l'ensemble.

<sup>2</sup> Ceux de la première série.

<sup>3</sup> C'est-à-dire contre les rois de cette plaine, ceux de la seconde série. Car c'est dans cette plaine, devenue plus tard la mer morte, d'après ce que nous venons de voir au chapitre précédent, que se trouvaient les villes de Sedom, etc.

<sup>4</sup> Les rois de la plaine.

<sup>5</sup> L'expression est inexacte, car le roi de Sedom reparait plus bas; il s'agit du gros de la troupe.

<sup>6</sup> C'est-à-dire originaire de l'autre côté de l'Euphrate (chap. X, 24). Il ne faut pas traduire l'*Hébreu*, ce nom ayant chez nous une signification différente.

<sup>7</sup> Le sens du mot hébreu est douteux; on traduit: les éprouvés, les affidés, les initiés; à la lettre il faudrait traduire: *il vida*, expression qui doit peut-être marquer la totalité. Les esclaves nés dans la maison sont distingués de ceux qui auraient été achetés.

maison, au nombre de trois cent dix-huit, et courut après eux jusqu'à Dan, et pendant la nuit il les attaqua de différents côtés, lui et ses gens, et les battit et les poursuivit jusqu'à Hôbah, qui est au nord de Damas. Et il ramena tous les biens; il ramena aussi Lôt son parent et tous ses biens, ainsi que les femmes et tout le monde. Alors le roi de Sedom vint au devant de lui, à la plaine de S'aweh [*la Plaine du Roi*], quand il fut de retour après avoir battu Kedor-la'omer et les rois ses alliés. Et Melki-Çédeq roi de S'alem apporta du pain et du vin (il était prêtre du Dieu suprême) et le bénit en disant : «Béni soit Abram de la part du Dieu suprême, créateur du ciel et de la terre! et béni soit le Dieu suprême qui t'a livré tes ennemis!» Et il <sup>1</sup> lui donna la dime de tout. Et le roi de Sedom dit à Abram : Donne-moi les personnes, et garde pour toi les biens! Mais Abram répondit au roi de Sedom : Je lève ma main vers l'Éternel, le Dieu suprême, créateur du ciel et de la terre : je ne prendrai rien de ce qui est à toi, pas même un fil ou une courroie de chaussure, pour que tu ne dises pas : C'est moi qui ai enrichi Abram. Rien pour moi! hormis ce qu'ont consommé mes gens, et puis la part de ces hommes qui se sont joints à moi, 'Aner, Es'kol et Mamerè; eux prendront leur part<sup>2</sup>.

Le morceau qu'on vient de lire se distingue d'une manière très-frappante de toutes les autres parties de l'histoire des patriarches, par ses éléments politiques et militaires. Tandis que partout ailleurs les personnages mis en scène par la Genèse se renferment dans la sphère modeste de la vie domestique et pastorale, ici le héros du récit se trouve mêlé à des événements d'une grande portée. Non seulement il s'y trouve engagé directement, ce qui peut arriver au plus faible mortel, mais c'est lui qui amène l'issue définitive d'une vaste expédition. Il anéantit une puissance conquérante et jusque-là irrésistible, il décide du sort de l'Asie. Ajoutez à cela que les détails géographiques compris dans le récit sont d'une précision si grande qu'on croit lire un bulletin rédigé par quelque contemporain, ou du moins par quelqu'un qui pouvait puiser à une source très-digne de foi. Il y a plus, les noms de lieux mentionnés dans cette relation sont en partie si antiques

<sup>1</sup> Abraham à Melkiçédeq.

<sup>2</sup> Le vainqueur qui enlève le butin à l'ennemi en devient le propriétaire sans que celui qui a été la première victime du pillage puisse réclamer. C'était l'ancien droit des gens, 1 Sam. XXX. Abram le fait valoir ici en faveur de ses alliés; il y renonce pour lui-même.

que le rédacteur éprouve le besoin de les expliquer par des noms plus modernes, et les peuplades mêmes, que les envahisseurs étrangers rencontrent sur leur chemin, ont disparu dès avant la conquête de Canaan par les Israélites. Enfin, le style de ce morceau porte un cachet à part ; il y a là une masse de mots qui ne se retrouvent pas ailleurs dans tout le Pentateuque (ce que la traduction n'a pu faire ressortir).

Aussi bien la critique moderne, autrement si soupçonneuse et si peu disposée à se laisser guider par les apparences, est-elle arrivée à penser que nous avons là un document historique des plus précieux, la preuve directe de ce qu'Abraham n'était pas le simple pâtre nomade que nous représentent les autres récits, riche sans doute en troupeaux, mais après tout rien que le père d'une famille à peine naissante : il se révélait ici comme un personnage politique, comme un guerrier suffisamment puissant pour tenir tête à une coalition de rois de la haute Asie. Cela semblait devoir changer la face de toute l'histoire patriarcale, dont les grandes figures auraient singulièrement pâli dans la tradition populaire représentée par la Genèse, tandis que la page que nous avons devant nous, en soulevant un coin du rideau, nous laisserait entrevoir des tableaux historiques d'une proportion bien autrement imposante.

Nous avouons en toute humilité que cette brillante perspective ne nous fascine point. La victoire remportée par Abraham sur des hordes de pillards, avec une petite troupe de trois cents hommes, ne suffit pas pour changer le pâtre en roi, ni ses esclaves en une grande armée, et le but du narrateur est positivement méconnu quand on travestit ainsi arbitrairement la nature de son récit (comp. Juges VII). Mais il y a pour nous d'autres motifs encore pour douter de la justesse de l'appréciation que nous venons de rapporter. Et tout d'abord le morceau ne peut être aussi ancien qu'on veut bien le supposer. Ainsi il est dit qu'Abraham atteignit les ennemis à Dan. Mais nous savons que le nom de cette localité ne date que de l'époque des Juges (chap. XVIII, 29), et qu'il doit provenir d'une tribu issue d'un patriarche du même nom, lequel, d'après la Genèse, n'aurait été que l'arrière-petit-fils d'Abraham. De même il est dit que les conquérants étrangers parcoururent et ravagèrent le pays des Amaléqites ; mais c'était là une tribu supposée issue d'un certain 'Amaleq, lequel, d'après la Genèse (chap. XXXVI, 12), était également un

arrière-petit-fils d'Abraham. Que Dan et 'Amaleq aient été des personnages historiques ou mythiques (des personnifications de tribus), toujours sera-t-il que les peuplades supposées issues d'eux n'existaient pas du temps d'Abraham, si Abraham a été, lui, un personnage historique. Le narrateur, en les mentionnant, montre donc qu'il vivait à une très-grande distance des faits qu'il raconte.

Les éléments géographiques de son récit nous feront arriver au même résultat. Il serait possible, sans doute, que déjà dans les temps les plus reculés, des conquérants d'au delà du Tigre ('Élam) et de la Babylonie (S'ine'ar) eussent rendu tributaires les populations des environs de la mer morte, et nous n'insisterons pas sur ce que personne ne sait où peut avoir été le royaume d'Ellasar. Mais que dire d'un roi des *païens*? Cette expression tout au moins singulière ne serait guère corrigée si nous traduisions : roi des *peuples*. Car dans la première forme elle présente du moins un sens religieux, dans la seconde elle ne signifie plus rien du tout. Laissons cependant ce nom particulier, et examinons l'événement principal décrit dans notre texte. Les rois alliés veulent châtier certains petits princes dont le territoire comprend quelques lieues carrées à la pointe méridionale de la mer morte, et qui avaient cessé récemment de payer le tribut. A cette fin ils parcourent tout le pays au nord, à l'est, au sud et à l'ouest de ce petit territoire; ils poussent jusqu'à la mer rouge (Él-Paran), ils reviennent dans la direction opposée, mais évitant toujours d'attaquer directement ceux qui ont provoqué leur expédition, et enfin, quand ils les ont déjà dépassés (Ḥaçaçôn-Tamar est bien au nord de Sedom, 2 Chron. XX, 2), ce sont les petits princes rebelles qui viennent les attaquer de leur côté et se faire battre. C'est alors seulement que leurs villes, situées plus au sud, sont pillées aussi. Il y a plus : Abraham apprend tout cela après coup par des fuyards. Mais comment pouvait-il ignorer la présence d'une grosse armée de Babyloniens et de 'Élamites, lui qui demeurait à Hébrôn, à quelques lieues de distance de Ḥaçaçôn-Tamar? et comment se fait-il que les conquérants, après leur dernier exploit, passent tout juste à côté de lui, sans le molester, lui et ses alliés, et qu'il leur permet de gagner les devants?

Non, cette histoire ne porte pas le cachet d'une trop haute antiquité; elle se ne fonde point sur le récit d'un témoin placé à proximité. Cela est si vrai, que le fait même de l'expédition devient suspect. On peut ajouter encore que l'origine mythique

du récit semble aussi se révéler dans les noms des *trois hommes* alliés d'Abram. Deux de ces *hommes* sont positivement des localités : Mamerê est l'antique nom de Hébron (Gen. XXIII, 19; XXV, 27, etc.), et Es'kol est le nom d'une vallée des environs (Nomb. XIII, 23). Enfin, c'est surtout la figure mystérieuse de Melkiçédeq, d'un roi cananéen, prêtre du *Dieu suprême*, qui a de tout temps éveillé l'attention des lecteurs et qui les a engagés à voir dans ce chapitre tout autre chose qu'un brillant fait d'armes. Déjà Philon a spéculé sur ce récit et depuis que l'auteur de l'épître aux Hébreux (chap. V-VII) en a fait l'objet d'une étude d'exégèse allégorique, ce point de vue n'a plus été abandonné dans la littérature chrétienne.

Nous aussi nous croyons que l'élément religieux est de beaucoup la chose principale au point de vue de l'auteur, et nous insisterons surtout sur ce que Abraham, le chef et représentant d'Israël, donne la dîme de son butin à un *prêtre* du Dieu suprême, et que ce prêtre réside à Salem, c'est-à-dire à Jérusalem (Ps. LXXVI, 3), comp. Gen. XXVIII, 22. Lévi. XXVII, 30 suiv. Nomb. XXXI, 28 suiv. 2 Sam. VIII, 11, etc. Si à cet égard le récit contient une espèce d'instruction, d'un autre côté la gloire qui reviendra au patriarche par son empressement à secourir son parent, et pour sa générosité après la victoire, rejaillira également sur le peuple dont il est la souche, et la revanche éclatante qu'il prend sur les agresseurs du dehors fait ressortir à la fois le secours tout miraculeux que lui prête Jéhova, et la certitude du triomphe pour son fidèle serviteur. Ainsi de tous points l'histoire que nous venons de lire a le caractère d'un enseignement sous forme de parabole, et peut-être n'irons-nous point trop loin en disant que dans l'origine elle a été conçue, si ce n'est écrite, dans cette intention. Seulement il est évident que le rédacteur qui nous l'a transmise, l'a prise et reproduite comme un fait historique pur et simple. C'est ce que prouve, par exemple, le soin qu'il met à expliquer les noms que les lecteurs de son temps ne connaissaient plus. A cet égard, il en agit comme avec l'histoire de Qaïn et de Hébel. Il travaille sur des données plus anciennes, et la poésie parabolique d'un autre âge s'est figée pour lui dans les formes raides de la prose historique.

Nous devons encore appeler l'attention des lecteurs sur un autre élément de ce récit. Plusieurs fois, dans l'histoire des Israélites, il est parlé des *restes* d'une race de géants qui auraient

autrefois habité le pays (Deut. II, 10, 20; III, 13. Nomb. XIII, 22. 1 Sam. XVII, etc.). Ils sont désignés par différents noms, dont quelques-uns se retrouvent ici (Refaïtes, Êmites, Ḥorites). Ne pourrions-nous pas avoir ici un souvenir confus de ces races et une tradition relative à leur ruine, combinée avec d'autres éléments de la tradition nationale?

En tout cas, ce morceau a été primitivement étranger tant à l'ouvrage du Jéhoviste qu'à celui de l'Élohiste; et tout au plus on pourrait dire que le premier l'a pris ailleurs, comme nous lui avons déjà vu faire avec d'autres mythes.

<sup>1</sup> Après cela la parole de l'Éternel fut adressée à Abram en vision <sup>4</sup> en ces termes: N'aie pas peur, Abram! moi je suis ton bouclier: ton salaire <sup>2</sup> sera très-grand. Et Abram dit: Seigneur Iaheweh! Que me donnerais-tu, puisque je m'en vais sans enfants, et que l'héritier de ma maison sera Éli'ézer <sup>3</sup>? Et Abram dit: Vois donc, tu ne m'as point donné de progéniture, et voilà que le serf né dans ma maison héritera de moi. Alors la parole de l'Éternel lui fut adressée en ces termes: Ce n'est pas lui qui héritera de toi, mais ton héritier sera quelqu'un qui sortira de tes entrailles. Puis il le conduisit dehors et lui dit: Regarde donc le ciel et compte les étoiles, si tu peux les compter <sup>4</sup>! Et il ajouta: Telle sera ta postérité!

<sup>1</sup> D'après le narrateur jéhoviste, une première injonction divine directe avait été adressée à Abram pour lui faire prendre le chemin de Canaan. Maintenant qu'il y est, il reçoit la promesse d'une nombreuse postérité et de la possession du pays. Le récit comprend plusieurs scènes ou révélations distinctes, et le mot de *vision* ne s'applique proprement qu'à la seconde, mais dans le style des prophètes toute communication de Dieu à l'homme est désignée par ce terme, sans qu'il soit question d'un état d'extase.

<sup>2</sup> La récompense de ta soumission à l'ordre de quitter ton pays natal.

<sup>3</sup> Nous retrouverons plus loin ce personnage comme l'intendant ou homme de confiance d'Abram (le *wéhil* des Arabes, l'*économiste* des paraboles du Nouveau Testament). Il était de condition servile, né dans la maison même d'une femme esclave. La phrase est rendue obscure par une note fort singulière, qui de la marge a fini par se glisser dans le texte. Celui-ci, pour exprimer la notion d'héritier, s'était servi d'un terme fort rare: *fil de la propriété* (*ben mes'q*); un lecteur qui ne connaissait pas ce terme mit en marge la note: *c'est* (fil de) *Damas* (*dammesq*). Les commentateurs, au lieu de reconnaître la nature de cette glose, s'obstinèrent à traduire: Damas-Éli'ézer, ce qui doit signifier Éli'ézer de Damas. Si Éli'ézer était né dans la maison d'Abraham, il n'était pas de Damas. On voit que ce mythe était primitivement indépendant de celui relatif à Lôt, l'héritier naturel d'Abraham, dans le cas supposé.

<sup>4</sup> Forme toute poétique de la narration, qui donne la réalité objective à ce qui n'est qu'une formule de rhétorique. Le soleil n'était pas encore couché, v. 12. Si l'on devait trouver une difficulté dans ce détail, il faudrait bien admettre que le chapitre est une compilation de diverses pièces.

Et il en crut l'Éternel, qui le lui compta pour un acte de justice<sup>1</sup>. Et il lui dit : Moi, je suis l'Éternel qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens pour te donner ce pays-ci en propriété. Et il répondit : Seigneur Iaheweh, à quoi reconnaitrai-je que je le posséderai ? Alors il lui dit : Prends une génisse de trois ans, et une chèvre de trois ans, et un béliet de trois ans, et une tourterelle et un jeune pigeon. Et il prit toutes ces bêtes et les coupa par le milieu et en plaça les pièces l'une en face de l'autre, mais quant aux oiseaux il ne les coupa point. Et les oiseaux de proie s'étant fêtés sur les cadavres, Abram les chassa<sup>2</sup>. <sup>12</sup> Et comme le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram, et voilà qu'une terreur, une grande obscurité tomba sur lui<sup>3</sup>. Et il dit à Abram : Sache bien que ta race séjournera dans un pays étranger, ils y seront serfs et on les opprimerà pendant quatre cents ans<sup>4</sup>. Mais quant au peuple dont ils seront les sujets, je le jugerai à son tour, et eux, par la suite, s'en iront avec de grands biens. Et toi, tu iras rejoindre tes pères en paix ; tu seras mis en terre dans une belle vieillesse. Ils reviendront ici à la quatrième génération, car jusqu'ici la mesure des crimes de l'Émorite<sup>5</sup> n'est pas à son comble. Et lorsque le soleil se fut couché et qu'il fit bien sombre, voilà qu'une fournaise

<sup>1</sup> Une œuvre méritoire, une preuve matérielle de sa confiance.

<sup>2</sup> Les cérémonies religieuses usitées pour la conclusion des traités d'alliance ou de paix consistaient à faire un sacrifice en commun, à couper les victimes par moitiés, à disposer les morceaux sur deux rangs, et à passer au milieu ; de là, les expressions hébraïque, grecque et latine, pour dire : *faire un pacte* (*harat, temnein, icere, couper*). Jérém. XXXIV, 18. Peut-être les oiseaux de proie chassés représentent-ils les peuples exclus du pacte avec Jéhova, les païens.

<sup>3</sup> Voici maintenant le *signe* auquel Abram devait reconnaître la véracité de Dieu, et la certitude de l'accomplissement de sa promesse. L'obscurité n'est pas naturelle, et la mention d'une terreur, pendant le sommeil même, indique la présence personnelle de Jéhova, lequel, après avoir révélé à Abraham l'avenir de sa race, passe entre les victimes, enveloppé dans un nuage de feu et de fumée. Il est vrai qu'Abraham dort, et l'on pourrait croire qu'il ne s'agit là que d'un rêve. Mais telle n'est pas l'intention du narrateur. Le lecteur est bien éveillé, et c'est lui en tout cas qui est témoin de la réalité objective de la promesse et du rite de l'alliance.

<sup>4</sup> Quatre siècles, quatre générations en nombre rond, comp. Exod. XII, 40. Abram lui-même ne verra pas les tristes débuts de sa race.

<sup>5</sup> Cette tribu est nommée ici à la place de toutes celles de Canaan, qui sont énumérées plus bas comme les futurs sujets d'Israël (chap. X), et auxquelles l'auteur joint les Qadmonites ou Sarrazins du désert, les Qénites et les Qenizzites de l'Arabie Pétrée, et les Refaïtes ou Aborigènes. Les limites de l'empire d'Israël, telles qu'elles sont indiquées ici, depuis l'Euphrate jusqu'à la frontière de l'Égypte (le Wadi el Arish), nous ramènent à l'époque de David, et aux souvenirs de son règne. Pour les Cananéens, voyez chap. XIII, 7.

fumante et une torche enflammée passa entre les animaux dépecés. <sup>18</sup> C'est à ce moment que l'Éternel fit un pacte avec Abram en disant : C'est à ta race que je donne ce pays-ci, depuis la rivière d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve Phraṭ, ainsi que le Qênite, le Qenizzite, le Qadmonite, le Hittite, le Perizzite, les Refaites, l'Émorite, le Cananéen, le G'irgas'ite, et le Iebousite.

<sup>1</sup> Şaraï, la femme d'Abram, ne lui avait point donné d'enfant. Or, elle avait une esclave égyptienne dont le nom était Hagar. Et Şaraï dit à Abram : Vois-tu, l'Éternel m'a refusé des enfants ; prends donc mon esclave, peut-être aurais-je lignée par elle <sup>1</sup> ! Et Abram prêta l'oreille au discours de Şaraï. <sup>3</sup> [Et Şaraï, la femme d'Abram, prit Hagar l'Égyptienne, son esclave, et la donna comme femme à Abram son mari] <sup>2</sup>. Il y avait alors dix ans qu'Abram demeurait au pays de Canaan. Abram cohabita avec Hagar et elle devint enceinte, et quand elle vit qu'elle était enceinte elle n'eut plus de respect pour sa maîtresse <sup>3</sup>. Alors Şaraï dit à Abram : Que l'outrage qui m'est fait retombe sur toi <sup>4</sup> ! Moi, j'ai mis mon esclave entre tes bras, mais depuis qu'elle se voit enceinte elle n'a plus de respect pour moi. Que l'Éternel soit juge entre moi et toi ! Et Abram dit à Şaraï : Eh bien, ton esclave est en ton pouvoir : tu feras d'elle ce que bon te semble ! Et Şaraï la maltraita et Hagar s'enfuit de chez elle. <sup>7</sup> Et une apparition de l'Éternel <sup>5</sup> se présenta à elle près de la source

<sup>1</sup> Litt. : serai-je édifiée par elle. Les idées de *maison* et de *famille* sont partout corrélatives. *Bâtir* se dit donc pour : créer une famille.

<sup>2</sup> Ce verset fait double emploi avec ce qui précède et ce qui suit. Il représente avec les v. 15 et 16 le résumé élohiste de la naissance d'Ismaël.

<sup>3</sup> Le mépris que Hagar montre pour sa maîtresse en se sentant mère, s'explique par les mœurs orientales d'après lesquelles la stérilité est considérée comme une honte, et entre plusieurs femmes, celle qui avait le plus d'enfants était la plus honorée (1 Sam. I. Genèse XXX, 1, etc.).

<sup>4</sup> Il faut bien se garder de faire intervenir ici l'idée de la jalousie conjugale. C'est bien Şaraï qui a amené les rapports entre son mari et sa servante, comme elle le rappelle elle-même. Mais le mari n'aurait pas dû souffrir que son esclave prit des airs de maîtresse de la maison. C'est là ce qu'elle lui reproche.

<sup>5</sup> Nos traductions vulgaires parlent ici d'un ange. L'exégèse orthodoxe y voit avec raison une manifestation personnelle de Jéhova, comme le texte le dit d'ailleurs lui-même plus bas. Le sens primitif du mot qu'on traduit habituellement par *ange* est abstrait et correspond à peu près au mot français : *délégation*. Dieu est un être invisible, impalpable, et s'il lui plaît de se mettre à la portée de l'homme, ce n'est pas son essence même que celui-ci saisit, c'est une forme, un signe, une apparence, un phénomène, enfin quelque chose qu'on dirait détaché de la divinité, ou délégué par elle. Comp. les notes sur Juges II, 1 suiv. ; VI ; XIII.



d'eau dans le désert, près de la source sur le chemin de S'our<sup>1</sup>. Et il dit : Hagar, esclave de Şaraï, d'où viens-tu et où vas-tu ? Elle répondit : Je me suis enfuie de chez Şaraï ma maîtresse. Alors l'apparition de l'Éternel lui dit : Retourne vers ta maîtresse et soumets-toi à elle<sup>2</sup> ! Puis l'apparition de l'Éternel lui dit : Je multiplierai ta postérité de manière qu'elle sera innombrable. Et l'apparition de l'Éternel lui dit encore : Vois, tu es enceinte, et tu enfanteras un fils et tu le nommeras Ismaël, car l'Éternel a ouï ton humiliation<sup>3</sup>. Et ce sera un homme pareil à un onagre ; sa main sera contre tous, et la main de tous sera contre lui, et il demeurera à l'orient de tous ses frères. Et elle appela le nom de l'Éternel qui lui avait parlé : Tu es le Dieu de la vision. Car elle disait : Est-ce que je vois encore ici après avoir vu ? C'est pour cela qu'on appelle ce puits, le puits du Vivant de la vision<sup>4</sup>. C'est celui qui est entre Qades' et Berd.

<sup>45</sup> [Hagar enfanta un fils à Abram, et Abram<sup>5</sup> nomma son fils que Hagar avait mis au monde, Ismaël. Abram était âgé de quatre-vingt-six ans lorsque Hagar lui enfanta Ismaël]<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> C'est cette contrée aride et solitaire qui sépare le sud de la Palestine de l'Égypte, la partie du territoire traversée aujourd'hui par le canal de l'isthme de Suez. Ce pays n'avait pas d'habitants à résidence fixe, il était visité par de rares tribus de Bédouins.

<sup>2</sup> Litt. : humilie-toi. Il ne s'agit pas là d'une nouvelle humiliation que Dieu aurait voulu faire subir à Hagar. Tout au contraire, son fils doit naître sous la tente d'Abram, pour avoir en quelque sorte sa part de la bénédiction accordée à cette demeure privilégiée ; cependant la condition de sa mère, et par conséquent l'infériorité de sa race, est constatée ainsi en même temps.

<sup>3</sup> Ismaël : Dieu ouï.

<sup>4</sup> Ces dernières phrases ont souvent été mal comprises. Voici ce que l'auteur fait dire à Hagar : Elle reconnaît avoir vu Dieu, et s'étonne que cette vue ne lui ait pas donné la mort (comp. Juges VI, 22 ; XIII, 22. És. VI, 5, etc.). De là l'expression : Dieu de la vision, c'est-à-dire qui s'est manifesté visiblement ; et le nom de l'endroit : Puits du Vivant de la vision, c'est-à-dire de celui qui vit encore après avoir vu Dieu. D'autres cependant traduisent : Tu es le Dieu qui voit (tout).... Est-ce que j'ai bien vu celui qui m'a vu?... Puits du Vivant qui m'a vue. Nous ne voyons pas que cette version soit préférable à la nôtre. Du reste, il se pourrait bien que le nom antique, et peu clair, d'un certain puits dans le désert, ait donné lieu à la forme du mythe et à une explication passablement entortillée.

<sup>5</sup> On remarquera que dans le récit élohiste c'est le père qui donne le nom à son enfant ; d'après le rédacteur jéhoviste (v. 11), c'est la mère. Cette différence se rencontre fréquemment dans les deux éléments du texte. Voyez plus haut, chap. IV, 1, 25 et V, 3. Nous en aurons d'autres exemples.

<sup>6</sup> Ces deux versets appartiennent au récit élohiste, comme c'était aussi le cas du v. 3. On le voit encore par la précision chronologique de la rédaction qui se retrouve partout dans cet élément du texte. Il faut d'ailleurs que l'Élohiste ait raconté quelque part la naissance d'Ismaël, parce qu'il la suppose un peu plus bas, au chap. XVII. Le compilateur a préféré cette rédaction à cause de son exactitude même, et la phrase correspondante

<sup>1</sup> Lorsque Abram fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, l'Éternel<sup>1</sup> lui apparut et lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant, sers-moi sans faute<sup>2</sup>, et je ferai mon pacte entre moi et toi, et je te rendrai grand au delà de toute mesure. Et Abram se jeta la face contre terre et Dieu lui parla en ces termes : Vois-tu, c'est moi qui fais un pacte avec toi, pour que tu deviennes père d'une multitude de peuples. Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham<sup>3</sup>, parce que je te rends père d'une multitude de peuples, et je te

du Jéhoviste manque aujourd'hui. — Sur la valeur morale de l'histoire de Hagar nous nous sommes expliqué dans l'Introduction (p. 100). Nous nous en tenons à son égard au principe adopté par l'apôtre (Gal. IV, 24). Ceci, dit-il, est une allégorie. Il s'agissait de déterminer au point de vue théocratique la position respective de deux peuples issus de la même souche, mais occupant chacun de son côté une place différente dans l'économie de la révélation. La légitimité de l'un, et l'exhérédation de l'autre, prennent ici les formes de relations de famille. Isaac et Ismaël en sont les ancêtres, c'est-à-dire les personnifications. Selon le point de vue plus ou moins spiritualiste des lecteurs ou des interprètes, le côté ethnographique et politique du rapport en question, ou bien son côté religieux, pouvait se présenter en première ligne. Ce dernier est mis en relief par l'apôtre; le judaïsme s'est certainement rattaché de préférence à l'autre. — Du reste, Hagar (en arabe *Hedjra*, hégire) signifie fuite. Les Hagarites sont une tribu de l'Arabie Pétrée. Ismaël est le nom générique de toutes les tribus du nord de la grande presqu'île, lesquelles habitent à l'orient de leurs frères (les Israélites, les Édomites, etc.). Ici notre texte indique très-clairement la valeur ethnographique du mythe. Le caractère farouche du Bédouin, son amour des combats et des courses aventureuses, son insociabilité pleine de rudesse et de fierté, sont très-bien peintes dans l'image de l'onagre (Job XXXIX, 5 suiv.), et il faut être étrangement aveugle pour voir là le portrait d'un simple individu.

<sup>1</sup> Ce morceau (chap. XVII) appartient positivement à l'Élohiste, qui mentionne ici pour la première fois le pacte de Dieu avec Abraham que le Jéhoviste a déjà raconté (autrement) au chap. XV. Le nom de *Jéhova* ne peut se trouver à cet endroit que par suite du remaniement que le rédacteur a fait subir à l'ancien texte.

<sup>2</sup> Litt. : Marche devant moi et sois entier. — Chez l'Élohiste, le Dieu des patriarches s'appelle quasi-officiellement *El s'addaï*, le dieu tout-puissant. Voyez Exode VI, 3.

<sup>3</sup> Nous n'avons aucun moyen sûr pour nous expliquer ce changement de nom. Sa première forme *Abram* offre en hébreu même un sens très-simple : père élevé. Quant à la seconde forme, l'auteur veut ramener *Ab-ra-ham* aux mots hébreux : *Ab-hamôn*, père de la multitude; mais il est évident qu'une pareille étymologie est inadmissible. Les modernes comparent le mot arabe *rouham*, multitude, auquel l'auteur n'aura guère songé. Faute de mieux, nous dirons que la tradition employait les deux formes, et que l'usage finit par préférer la seconde. Le sens étymologique n'y aura été pour rien. Cela semble se confirmer par ce qui va être dit de la femme d'Abram. Les deux formes *Sarai* et *Sarah*, autant que nous pouvons en juger aujourd'hui, représentent un seul et même mot; l'une est plus antique, l'autre plus récente. Cette dernière signifie en tout cas : princesse. Remarquons encore que l'Élohiste seul parle d'une pluralité de peuples issus d'Abraham (le Jéhoviste, chap. XII, 2; XVIII, 18, etc., se sert d'une autre expression). Il est aussi le seul à parler de rois issus du patriarche.

rends fécond au delà de toute mesure, et de toi je ferai des peuples, et des rois descendront de toi. Et je maintiendrai mon pacte, un pacte éternel entre moi et toi, et ta race après toi dans les générations futures, pour être ton Dieu à toi et à ta race après toi. Et je te donne à toi, et à ta race après toi, le pays de ton séjour de passage, tout le pays de Canaan, comme propriété perpétuelle, et je serai leur Dieu<sup>1</sup>.

<sup>9</sup> Et Dieu dit à Abraham : Toi aussi garde mon pacte, toi et ta race après toi, dans les générations futures. Ceci est mon pacte que vous devez garder, entre moi et vous, et ta race après toi : que tout mâle à vous soit circoncis<sup>2</sup>. Vous serez circoncis à la chair de votre prépuce, et ce sera là le signe du pacte entre moi et vous. A l'âge de huit jours tout mâle parmi vous sera circoncis, dans les générations futures : l'esclave<sup>3</sup> né dans la maison comme celui qui est acheté pour de l'argent quelque part de l'étranger, et qui n'est pas de ta race. Sera circoncis celui qui est né dans ta maison, comme celui qui est acheté pour ton argent, et mon pacte à l'égard de votre chair sera un pacte éternel. Et l'incirconcis, le mâle dont la chair du prépuce n'aura pas été coupée, cette personne sera retranchée de son peuple<sup>4</sup> : elle aura violé mon pacte.

<sup>15</sup> Puis Dieu dit à Abraham : Quant à Šaraï ta femme, tu ne l'appelleras plus Šaraï, mais son nom sera Šarah. Et je la bénis et même je te donne d'elle un fils, et je la bénis, et je ferai d'elle des peuples ; des rois de nations naîtront d'elle. Et Abraham se jeta la face contre terre et rit, et se dit en lui-même : Est-ce à un centenaire

<sup>1</sup> D'après le récit élohiste, c'est ici la première apparition de Dieu à Abraham sur le sol de Canaan. Le pacte porte sur deux promesses (la possession de Canaan et la protection privilégiée) et sur deux conditions (le culte exclusif et la circoncision). Cette dernière cependant peut tout aussi bien être considérée comme le signe extérieur de l'alliance.

<sup>2</sup> A vrai dire, la circoncision est représentée ici comme quelque chose de nouveau et de particulier à la famille d'Abraham. Nous savons cependant que d'autres peuples la pratiquaient aussi et depuis la plus haute antiquité (Diod. III, 32. Jér. IX, 25. Hérod. II, 104). La question de savoir à quelle époque elle s'est introduite chez les Israélites n'est pas aussi facile à résoudre que cela paraîtrait d'après notre texte. Il y en a d'autres qui semblent la représenter comme hors d'usage du temps de Moïse même (Jos. V, 5). Quelle qu'ait été ailleurs l'origine et le but du rite, il est positif que dans la constitution mosaïque, que notre texte fait remonter ici à l'époque d'Abraham, c'était une consécration religieuse, sans qu'il soit fait une allusion quelconque à des motifs d'un autre genre.

<sup>3</sup> La pensée de l'auteur est que la loi ne regarde pas seulement les fils de la famille, mais même les gens de service, quelle que soit leur origine.

<sup>4</sup> Formule très-usitée dans la loi pour désigner la peine de mort, et non l'excommunication.

qu'il naîtra un fils, et Sarah la nonagénaire enfantera-t-elle<sup>1</sup>? Et Abraham dit à Dieu : Pourvu qu'Ismaël vive devant toi<sup>2</sup>! Et Dieu dit : Mais non, c'est Sarah ta femme qui te donnera un fils et tu l'appelleras Isaac<sup>3</sup>, et je maintiendrai mon pacte avec lui, un pacte à perpétuité pour sa race après lui. Et quant à Ismaël, je t'exauce aussi. Vois, je le bénis et je le rends fécond et grand au delà de toute mesure. Il engendrera douze émirs<sup>4</sup>, et je ferai de lui un grand peuple. Et je maintiendrai mon pacte avec Isaac que Sarah t'enfantera à cette époque-ci de l'année prochaine. Quand Dieu eut achevé de parler, il remonta d'auprès Abraham.

<sup>23</sup> Alors Abraham prit Ismaël son fils et tous les esclaves nés dans sa maison, et tous ceux qu'il avait achetés pour son argent, tous les mâles parmi les gens de sa maison, et il circoncit la chair de leur prépuce en ce jour-là même, selon ce que Dieu lui avait dit. Abraham était âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans lorsqu'il fut circoncis. Et son fils Ismaël était âgé de treize ans<sup>5</sup> lorsqu'il fut circoncis. C'est ce jour-là même que fut circoncis Abraham, ainsi que son fils Ismaël. Et tous les gens de sa maison, les esclaves nés chez lui, et ceux achetés de l'étranger pour de l'argent, furent circoncis avec lui.

<sup>1</sup> L'Éternel<sup>6</sup> lui apparut près des chênes de Mameré, comme il était assis à l'entrée de sa tente pendant la chaleur du jour. Et

<sup>1</sup> On remarquera la différence des deux récits parallèles (chap. XV, 6, et le nôtre). Là Abraham *croyait*, ici il trouve que la prédiction prête à rire. On pourrait objecter l'intervalle de treize ans entre les deux époques. Toujours est-il que le caractère d'Abraham est ici dessiné différemment.

<sup>2</sup> Il croit si peu à la naissance d'un fils de Sarah, qu'il serait content d'avoir quelque assurance pour la prospérité de celui de Hagar (dont il avait voulu se défaire, d'après l'autre récit).

<sup>3</sup> *Le Rieur*. Ici ce nom est donné à l'enfant, parce que Abraham avait ri. D'après l'autre narrateur (chap. XVIII, 12), c'était Sarah qui avait ri.

<sup>4</sup> Chap. XXV, 12 suiv.

<sup>5</sup> Le fait que l'on attend cet âge chez plusieurs peuples musulmans pourrait être, à la rigueur, considéré comme motivé par ce qui est dit ici de leur aïeul Ismaël. En tout cas, dans notre texte, l'âge du garçon est calculé d'après les autres données chronologiques de la narration élohiste.

<sup>6</sup> Autre récit de l'annonciation de la naissance d'Isaac et nouvelle explication de son nom, intercalée ici d'après le rédacteur jéhoviste. La scène est encadrée dans un de ces tableaux tout idylliques des mœurs patriarcales comme la Genèse en présente tant, et qui en font un des principaux charmes. L'hospitalité du désert, la politesse orientale, les petits soins du ménage, s'y dessinent avec toutes les grâces de l'antique épopée. Le repas improvisé est des plus simples et, comme de raison, la quantité remplace la qualité. Ce qui nous intéresse ici le plus, c'est la naïveté avec laquelle l'auteur fait manger au bon Dieu les galettes de Sarah. A l'époque où de pareilles choses ont pu

comme il levait les yeux et regardait, voilà que trois hommes<sup>1</sup> étaient debout en face de lui, et quand il les eut aperçus, il courut au devant d'eux, depuis l'entrée de sa tente, et se prosterna et dit : Mon Seigneur, puissé-je avoir trouvé grâce à tes yeux ! veuille bien ne point passer devant ton serviteur. On apportera un peu d'eau pour vous laver les pieds, et vous vous reposerez sous cet arbre. Je vais aller chercher quelque chose à manger. Puisque vous êtes venus chez votre serviteur, reconfortez-vous d'abord et ensuite passez outre. Et ils répondirent : Fais comme tu l'as dit ! Abraham alla en toute hâte à la tente vers Sarah et dit : Prends vite trois mesures de farine fine, pétris-les et fais des galettes ! Puis il courut au bétail et prit un veau tendre et bon, et le remit au garçon qui se hâta de l'apprêter. Puis il prit de la crème et du lait et le veau qu'on avait apprêté, et le plaça devant eux, et lui-même se tint debout en face d'eux sous l'arbre, et ils mangèrent. <sup>9</sup> Alors ils lui dirent : Où est Sarah ta

être écrites sans choquer, il n'existait pas encore de théologie scientifique, et l'absence de celle-ci implique en même temps le jugement à porter sur le caractère historique du récit, et dès qu'il est démontré que l'épopée jéhoviste remonte tout au plus au neuvième siècle, il faudra bien aussi reconnaître que les sublimes conceptions religieuses de Job et des Psaumes, et la philosophie des Proverbes, ne sont pas du onzième.

<sup>1</sup> Il se présente ici deux questions intéressantes. D'abord, Abraham (d'après le narrateur) savait-il d'emblée à qui il avait affaire ? On devrait le penser, puisque à la fin sa conviction à cet égard est positive et que dans le cours du récit il n'est signalé aucun incident qui lui aurait révélé ce qu'il ignorait d'abord. Il parle presque toujours à une seule personne. Aussi les Rabbins ont-ils mis exprès une note pour dire qu'on doit prononcer *Adonai* (mon Seigneur), comme on fait en s'adressant à Dieu, et non *Adoni*, formule qui s'adresse aux hommes. L'auteur voulait introduire Jéhova ; il ne se préoccupe pas de la question de savoir comment le patriarche le reconnut. Voici maintenant notre seconde question : Qu'est-ce que les deux autres hommes ? Le rationalisme arrive bien vite à la réponse que c'étaient deux anges serviteurs, et le texte (chap. XIX, 1) semble lui donner raison. L'ancienne orthodoxie y voyait les trois personnes de la trinité. A part la formule, nous croyons qu'elle était plus près de la vérité. En nous rapportant à ce que nous avons dit sur le chap. XVI, 7, nous maintenons qu'un *Maleak* est avant tout une manifestation directe et personnelle de Dieu. Dieu est un, mais ses manifestations sont variées et multiples. La pluralité de celles-ci n'est pas contraire à la thèse de l'unité de Dieu, et ne nécessite pas l'intervention, ou plutôt la substitution, de ce qu'on a appelé plus tard des *anges*. Bien entendu, il s'agit ici des conceptions de l'antiquité hébraïque et non du judaïsme postérieur à l'exil. C'est donc Dieu qui se manifeste ici à Abraham, lequel lui parle comme à un seul (voir surtout la suite du récit). Mais il n'est pas venu uniquement pour Abraham ; il a encore une autre besogne à régler sur terre (v. 17), il veut détruire Sodome la criminelle, et sauver Lot le juste. Ce sont là deux nouvelles manifestations de sa volonté sainte et suprême. Voilà pourquoi *deux* Maleak's figurent au chap. XIX, lequel n'est que la suite et le complément du nôtre. Les trois faits de la prédiction, du châtement et de la protection s'incarnent pour ainsi dire en trois personnes distinctes, bien que, au fond, pour notre conception religieuse, cela soit gênant.

femme? Il répondit : La voici dans la tente. Et il dit : Je reviendrai pour sûr chez toi d'ici à un an, et tu verras que Şarah aura un fils. Et Şarah écoutait à la porte de la tente qui était derrière lui. Or, Abraham et Şarah étaient vieux, avancés en âge, et à Şarah il avait cessé d'arriver ce qui arrive aux femmes. Et Şarah se mit à rire intérieurement en disant : Maintenant que je suis décrépité et mon maître un vieillard, j'aurais encore de ces plaisirs ! Alors l'Éternel dit à Abraham : Pourquoi donc Şarah a-t-elle ri, en disant : Est-ce que en vérité j'enfanterais, moi qui suis si vieille ? Y a-t-il rien d'impossible pour l'Éternel ? A cette même époque je reviendrai<sup>1</sup> chez toi, d'ici à un an, et Şarah aura un fils ! Et Şarah nia, et dit : Je n'ai point ri ! Car elle était embarrassée. Mais il dit : Si, tu as ri !

<sup>16</sup> Alors ces hommes partirent de là et se tournèrent du côté de Sedom, et Abraham alla avec eux pour les reconduire. Et l'Éternel dit : Dois-je cacher à Abraham ce que je vais faire ? Mais<sup>2</sup> Abraham doit devenir un peuple grand et fort et toutes les nations de la terre se souhaiteront son bonheur<sup>3</sup>. C'est que je l'ai choisi pour qu'il recommande à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Éternel en pratiquant la justice et le droit, afin que l'Éternel accomplisse pour Abraham ce qu'il lui a promis. Et l'Éternel dit : La clameur contre Sedom et 'Amorah est bien grande, et leur péché est grave : je m'en vais descendre et voir s'ils ont fait absolument selon la clameur qui est arrivée à moi, ou non : je veux le savoir. Et ces hommes<sup>4</sup> se détournèrent de là et allèrent vers Sedom, mais Abraham s'arrêta encore en face de l'Éternel.

<sup>1</sup> *Je reviendrai!* Mais nulle part la Genèse ne mentionne une intervention visible et personnelle de Dieu à l'occasion de la naissance d'Isaac. Au contraire, le passage chap. XXI, 1 fait clairement voir que ce que la Bible appelle une *visitation*, c'est une intervention impersonnelle; tout effet de la volonté divine est une manifestation de sa présence: rien ne se fait sans lui, quelles que soient les causes prochaines et intermédiaires de ce qui arrive. Les deux récits chap. XVIII et XXI disent donc au fond la même chose: savoir, que c'est Dieu qui promet l'enfant, et que c'est Dieu qui le donna (Gal. IV, 23); la différence n'est que dans la forme, si bien que notre rédacteur appelle le second fait une répétition du premier, un retour personnel. On remarquera que dans cette phrase Dieu se nomme explicitement, sans qu'il soit question d'un subit étonnement du patriarche. Sans doute, à notre point de vue, c'est chose étrange que de lui voir offrir à déjeuner au bon Dieu. Mais, encore une fois, le narrateur n'est pas arrêté par cette sorte de scrupules. Lui, il sait qui est le visiteur; Abraham ne pouvait manquer de le savoir à son tour.

<sup>2</sup> Raison de plus de lui faire savoir comment Dieu punit les crimes des hommes, il pourra en instruire ses descendants et leur inspirer une crainte salutaire. Autrement la ruine de Sedom pourrait être considérée comme une calamité accidentelle.

<sup>3</sup> Chap. XII, 3.

<sup>4</sup> Les deux autres qui apparaissent seuls au chap. XIX. Ils sont clairement distingués ici de celui qui reste avec Abraham.

<sup>23</sup> Alors Abraham s'approcha et dit : Est-ce que tu feras périr le juste avec le méchant ? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville : est-ce que tu les feras périr, et ne pardonneras-tu pas à cet endroit en faveur des cinquante justes qui s'y trouvent ? Loin de toi, d'en agir ainsi, de faire mourir le juste avec le méchant, de sorte que le juste serait assimilé au méchant ! Tu ne le peux ! Le juge de toute la terre ne ferait-il point justice ? Et l'Éternel dit : Si je trouve à Sedom cinquante justes dans la ville, je pardonnerai à tout l'endroit en leur faveur. Alors Abraham reprit et dit : Vois donc, j'ai osé parler au Seigneur, bien que je ne sois que poussière et cendre. Peut-être des cinquante justes en manquera-t-il cinq : détruiras-tu toute la ville pour cinq ? Et il répondit : Je ne la détruirai pas si j'y en trouve quarante-cinq. Et il continua à lui parler et dit : Peut-être s'y en trouvera-t-il quarante ! Et il répondit : Je n'en ferai rien, en faveur des quarante. Et il dit : Que le Seigneur ne se fâche point si je parle : peut-être s'y en trouvera-t-il trente ! Et il dit : Je n'en ferai rien, si j'y en trouve trente. Et il dit : Vois donc ! j'ai osé parler à mon Seigneur : peut-être s'y en trouvera-t-il vingt ! Et il dit : Je ne la détruirai pas en faveur des vingt. Et il dit : Que le Seigneur ne se fâche pas si je parle cette seule fois encore ! peut-être s'y en trouvera-t-il dix ! Et il dit : Je ne la détruirai point, en faveur des dix. Et l'Éternel s'en alla après avoir fini de parler à Abraham, et Abraham s'en retourna chez lui <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cependant les deux autres personnages <sup>2</sup> arrivèrent à Sedom vers

<sup>1</sup> On peut différemment comprendre le but de ce dernier morceau. Ou bien c'est une théodicée destinée à faire connaître Dieu comme toujours disposé au pardon et comme ne se laissant jamais entraîner, par une colère même légitime, à envelopper l'innocent dans la ruine du coupable ; ou bien l'auteur a seulement voulu constater que Sedom avait réellement comblé sa mesure. Peut-être aussi cette conversation doit-elle mettre en relief le caractère d'Abraham, lequel est ici comme revêtu d'une espèce de sacerdoce médiateur, on dirait un pontife anté-mosaïque. Toujours est-il que la répétition de la même idée avec des chiffres décroissants est parfaitement propre à rendre palpable le fait de la longanimité divine. Elle peut ainsi servir d'exemple, à côté de beaucoup d'autres, de la facilité avec laquelle les notions abstraites se revêtent de formes concrètes dans la conception et dans la littérature des Hébreux. — *L'Éternel s'en alla* : non pas à Sedom, mais au ciel. Cela résulte de la suite du récit. Le décret contre la ville s'accomplit, parce qu'il ne s'y trouve pas les dix justes.

<sup>2</sup> D'après ce qui a été dit plus haut, nous devons éviter de nous servir ici du terme d'*anges*, lequel autrement semblerait se recommander de préférence à tout autre, à cause même du nombre. Celui que nous avons choisi est assez équivoque pour satisfaire à la fois aux exigences de la forme du récit et à celles de la conception théologique suffisamment constatée. Pour les yeux des mortels, ce sont en effet des *personnages* qui punissent et qui sauvent ; pour la réflexion, c'est toujours la divinité qui agit.

le soir ; et Lôt était assis à la porte de Sedom <sup>1</sup>. Or, quand Lôt les vit, il se leva pour aller à leur rencontre et se prosterna la face contre terre, en disant : Eh, mes seigneurs <sup>2</sup>, veuillez venir à la maison de votre serviteur, pour y passer la nuit et laver vos pieds : demain matin vous vous remettrez en route. Mais ils répondirent : Non, nous voulons passer la nuit sur la place publique. Cependant comme il les pressa beaucoup ils vinrent chez lui et entrèrent dans sa maison. Il leur prépara un repas et fit cuire des galettes de pâte et ils mangèrent. <sup>3</sup> Ils n'étaient pas encore couchés, que les gens de la ville, les Sedomites, jeunes et vieux, la population tout entière, cernèrent la maison et appelèrent Lôt en lui disant : Où sont les hommes qui sont entrés chez toi cette nuit ? Fais-les sortir pour que nous en usions. Alors Lôt sortit de sa maison pour leur parler, et ayant refermé la porte derrière lui, il leur dit : Eh non, mes frères, ne commettez point ce crime ! Voyez donc, j'ai deux filles vierges, je veux vous les livrer, vous en userez à votre gré : mais quant à ces hommes, ne leur faites rien, car ils sont venus en hôtes sous l'ombre de mon toit <sup>3</sup>. Mais ils dirent : Va décamper ! Et ils ajoutèrent : Cet individu est venu ici comme étranger, et il prétend faire le censeur ! Or ça, nous te ferons pis qu'à eux ! <sup>10</sup> Et ils pressèrent cet homme, Lôt, avec violence, et s'approchèrent pour enfoncer la porte. Alors ces hommes <sup>4</sup> étendirent leurs mains et firent rentrer Lôt auprès d'eux à l'intérieur, puis ils fermèrent la porte. Quant aux gens qui étaient au dehors, ils les frappèrent d'aveuglement <sup>5</sup>, tous, petits et grands, et ils se fatiguèrent sans trouver la porte. <sup>12</sup> Puis

<sup>1</sup> C'est-à-dire sur la place publique, où se traitaient les affaires et où se tenaient en général toutes les réunions de personnes qui ne demeuraient pas sous le même toit. On voudra bien remarquer la différence de la conception traditionnelle relativement à Abraham qui demeure sous une tente, et à Lôt qui habite une maison. Et pourtant ils étaient pâtres nomades tous les deux. C'est qu'ici la condition attribuée à Lôt est dominée par le rapport dans lequel la tradition le mettait avec la ville de Sedom. Il conviendra de ne pas confondre les deux éléments du récit : la *tradition* relative à la catastrophe qui fit disparaître les villes de la plaine, et le *mythe* concernant l'aïeul fictif des Moabites et des Ammonites.

<sup>2</sup> Ici les Rabbins ont mis en marge une note qui dit que cette allocution est une simple formule de politesse. Cela va sans dire, puisqu'il parle au pluriel.

<sup>3</sup> Litt. : de ma *charpente*, c'est-à-dire de mon plafond. Les toits étaient plats. L'hospitalité, l'un des devoirs les plus sacrés du Sémite, prime ici même celui de protéger l'honneur des filles de la maison.

<sup>4</sup> L'emploi de ce terme fait présumer que d'après la conception du narrateur Lôt, ignorait à qui il avait donné l'hospitalité.

<sup>5</sup> Et non de cécité. Par miracle la porte était devenue invisible ou introuvable.



ces hommes dirent à Lôt : As-tu encore quelque parent<sup>1</sup> ici ? Tes fils, tes filles et tout ce qui tient à toi dans la ville, fais-les sortir de ce lieu, car nous allons détruire ce lieu-ci, car grande est la clameur qui est parvenue à l'Éternel contre eux, et l'Éternel nous a envoyés pour le détruire. Alors Lôt sortit et parla à ses gendres qui devaient prendre<sup>2</sup> ses filles, et leur dit : Levez-vous, sortez de ce lieu, car l'Éternel va détruire la ville ! Et ses gendres croyaient qu'il plaisantait. <sup>15</sup> Cependant au point du jour ces personnages insistèrent auprès de Lôt en disant : Lève-toi, prends ta femme et tes deux filles qui sont là, de peur que tu ne périsses à cause des péchés de la ville. Et comme il hésitait, ces personnages saisirent sa main, et la main de sa femme, et les mains de ses deux filles, l'Éternel voulant l'épargner, et le firent sortir et le conduisirent hors de la ville. Et quand ils les eurent fait sortir, on lui dit : Sauve-toi, pour ta vie, et ne regarde pas en arrière<sup>3</sup>, et ne t'arrête pas quelque part dans le cercle<sup>4</sup> ; sauve-toi sur la montagne, pour que tu ne périsses point ! Et Lôt leur répondit : De grâce, Seigneur<sup>5</sup> ! Vois, tu as accordé ta faveur à ton serviteur et tu as rendu bien grande la bonté que tu as eue pour moi, en me sauvant la vie ; mais moi je n'ai pas la force d'atteindre la montagne ; la calamité me surprendrait et je mourrais ! Vois donc, cette ville qui est là tout près, pour m'y réfugier ; c'est un petit endroit : je voudrais me sauver de ce côté. Elle est bien

<sup>1</sup> Et non *tes gendres*, ce qu'on rattache à ce qui suit. Le mot est au singulier. Comp. 2 Rois VIII, 27. Le mot hébreu désigne les parents par alliance, et les distingue des *frères*, parents par le sang. — Autrement il faudrait admettre que le texte (qui met le singulier) est fautif.

<sup>2</sup> On traduit ordinairement : *qui avaient pris*, et l'on se prévaut de ce que plus loin l'auteur parle des filles *qui sont là* (à la maison), par opposition, ce semble-il, à celles qui restèrent avec leurs maris, incrédules. Mais le verbe est au présent ; et l'auteur n'aurait pas manqué de parler aussi des *filles* que Lôt aurait invités à le suivre, s'il y en avait eu. Les envoyés de Dieu avaient parlé hypothétiquement de toute la parenté. La suite du récit fait assez voir que les filles avaient été fiancées et craignaient de ne plus trouver de maris.

<sup>3</sup> Se sauver sans regarder en arrière, est une formule très-simple et dont le sens ne saurait être douteux. Cependant on a voulu y rattacher un sens plus élevé, en y voyant l'injonction de ne pas porter un œil curieux sur les actes que Dieu allait accomplir. On a comparé fort mal à propos ce qui est dit d'Orphée aux enfers, et la coutume des prêtres païens de ne pas se retourner en accomplissant les rites sacrés.

<sup>4</sup> La plaine, entre les montagnes de Canaan et de Moab, supposée exister à cette époque à l'endroit où se serait formée dès lors la mer morte.

<sup>5</sup> Les Rabbins mettent à ce mot les points qui reviennent au nom de Dieu. Ils ont vu avec raison qu'ici Lôt sait qu'il parle à *Dieu*. On remarquera qu'il passe tout à coup au singulier. Nouvelle preuve qu'il ne faut pas juger l'idée d'après la forme.

petite, et j'aurais la vie sauve<sup>1</sup>. Et il lui dit : Hé bien, je t'accorde ta demande, à cet égard aussi : je ne ruinerai pas l'endroit dont tu parles. Hâte-toi de t'y réfugier, car je ne puis rien faire avant que tu n'y sois arrivé. (C'est pour cela qu'on nomme cette ville Ço'ar.) Le soleil se levait sur la terre quand Lôt arriva à Ço'ar.<sup>2</sup> Alors l'Éternel fit pleuvoir du ciel sur 'Amorah du soufre et du feu d'après de l'Éternel<sup>2</sup>. Et il ruina ces villes, et tout le cercle, et tous les habitants, et la végétation. Cependant sa femme regarda en arrière, elle devint une statue de sel<sup>3</sup>. Et lorsque Abraham se rendit le lendemain matin à l'endroit où il s'était trouvé en face de l'Éternel, et qu'il regarda du côté de Sedom et de 'Amorah, et du côté du pays du cercle, voilà qu'il vit la fumée de la terre s'élevant comme la fumée d'une fournaise<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Jeu de mots : Ço'ar, miçé'ar. L'endroit est petit, il y aura moins de pécheurs, il peut être épargné. Cela revient à dire que dans les temps historiques il n'existait dans la contrée que ce seul petit endroit et que la tradition disait qu'il avait été épargné lors de la catastrophe qui avait détruit les autres. L'auteur donne au nom de cet endroit le sens de *Petit*, d'après une combinaison étymologique sujette à caution.

<sup>2</sup> Il ne faut point chercher un mystère de spéculation théologique dans une tournure de phrase que nous n'avons conservée, contrairement à l'esprit de la syntaxe française, que pour n'avoir pas l'air de vouloir fausser le texte. Nos pères voyaient là une preuve de la pluralité des personnes divines (*l'Éternel fit pleuvoir de la part de l'Éternel*) ; nous n'y voyons qu'un des innombrables exemples de ce que la langue hébraïque aime mieux répéter le substantif que de se servir du pronom réléché, qu'elle ne possède pas, à vrai dire.

<sup>3</sup> Cette antique tradition (Sap. X, 7. Josèphe I, 11) subsiste encore ; et ce que les voyageurs modernes racontent d'une roche de sel gemme à laquelle les eaux pluviales ont fini par donner la forme d'une espèce de grosse colonne, nous explique du moins comme elle a pu se conserver pendant des siècles. Le texte cependant veut raconter une métamorphose miraculeuse.

<sup>4</sup> Le sens est évidemment que les villes furent détruites par le feu ; mais si le *feu de l'Éternel* est la foudre, la *fumée de la terre* présuppose autre chose que l'incendie des édifices. L'auteur veut sans doute dire que le feu fut mis au sol même, imprégné de bitume. La présence de cette substance paraissait être une preuve permanente de la catastrophe. Le texte ne dit pas explicitement que l'eau prit la place des villes ruinées, et que ce fut là l'origine de la mer morte. Cependant nous ne nous tromperons pas, en nous représentant la chose comme s'étant passée ainsi d'après la conception de l'auteur (chap. XIII, 10). La partie méridionale du lac est si peu profonde, qu'on peut le traverser à gué, et l'idée que le niveau des eaux a pu s'élever à une certaine époque et couvrir une partie de la contrée, n'a rien d'impossible. Toujours est-il que la tradition, pour autant qu'elle peut reposer sur des souvenirs, parle de préférence d'un phénomène igné. Si l'on voulait hasarder des conjectures plus ou moins oiseuses, on pourrait songer à un tremblement de terre, qui aurait amené à la fois l'embrasement des masses de bitume et l'irruption des eaux (*Strabon*, l. 16). Cependant l'hypothèse que le Jourdain aurait autrefois débouché dans la Mer rouge a été écartée par les explorations

<sup>29</sup> [Aussi, lorsque Dieu détruisit les villes du cercle, il se souvint d'Abraham, et fit sortir Lôt du milieu de la destruction, lorsqu'il ruina les villes où Lôt demeurait<sup>4</sup>.]

<sup>30</sup> [Cependant<sup>2</sup> Lôt quitta Ço'ar et alla demeurer sur les hauteurs avec ses deux filles; car il n'osait pas rester à Ço'ar, et il s'établit dans la caverne avec ses deux filles. Or, l'aînée dit à la cadette: Notre père est vieux, et il n'y a plus d'homme dans le pays pour cohabiter avec nous selon l'usage de tout le monde. Allons faire boire du vin à notre père et puis couchons avec lui, pour avoir de lui des enfants. Et ce soir même elles firent boire du vin à leur père, et l'aînée alla coucher avec lui, et il ne s'en aperçut ni quand elle se coucha ni quand elle se leva. Et le lendemain, l'aînée dit à la cadette: Hé bien! j'ai couché hier avec mon père; faisons-lui boire du vin cette nuit encore, et va, toi, coucher avec lui, pour que nous ayons de lui des enfants! Et elles firent boire du vin à leur père ce soir encore, et la cadette alla coucher avec lui, et il ne s'en aperçut ni quand elle se coucha ni quand elle se leva. Et les deux filles de Lôt devinrent enceintes du fait de leur père. Et l'aînée mit au monde un fils qu'elle appela Moab; ce fut le père des Moabites actuels. Et la cadette mit aussi un fils au monde qu'elle appela Ben-'Ammî; ce fut le père des 'Ammonites actuels<sup>3</sup>.]

géologiques les plus récentes. Le sol au sud du lac s'élève jusqu'à 3000 pieds au dessus du niveau de celui-ci. — La scélératasse et la punition des villes détruites sont devenues proverbiales (Am. IV, 11. És. I, 9; III, 9. Jér. XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40, etc. Matth. X, 15).

<sup>1</sup> Cette phrase, évidemment étrangère au contexte, appartient à l'*Élohiste*, et se rattache immédiatement à la fin du chap. XVII et à l'histoire du pacte sanctionné par la circoncision. Ce récit ne contenant aucun détail sur la ruine de Sodom, le rédacteur a suppléé à cette lacune par ce que nous venons de lire chap. XIX, 1-28. D'après l'autre texte, Lôt est sauvé par égard pour Abraham: il demeurait dans les villes du cercle, sans désignation spéciale. Et rien n'indique ici une fuite précipitée et la perte de toute propriété.

<sup>2</sup> Ce dernier morceau est positivement étranger au récit jéhoviste de la destruction de Sodom, avec l'esprit duquel il est en contradiction. Tout aussi peu appartient-il à l'*Élohiste*. C'est un de ces mythes ethnographiques comme nous en avons déjà rencontré plusieurs et qui ont fini par être incorporés à l'histoire des patriarches, peut-être déjà dans la rédaction la plus ancienne. Voyez chap. IX, 20 suiv.

<sup>3</sup> Cette dernière ligne explique toute cette histoire et fait complètement disparaître ce qu'elle aura de choquant et de scandaleux, tant qu'on s'obstine à la prendre au pied de la lettre. Les 'Ammonites et les Moabites étaient non seulement les plus proches voisins des Israélites du côté de l'est, ils parlaient aussi la même langue et étaient reconnus comme de proches parents, dans le sens ethnographique. Mais les rapports internationaux entre les deux groupes de tribus étant presque toujours hostiles, il s'était établi entre eux une haine rarement tempérée par des traités. Cette haine a donné naissance au *mythe* que nous venons de lire. Il est au fond analogue à celui

<sup>1</sup> [Abraham transporta son camp de là vers le pays du midi, et s'établit entre Qades' et S'our, et s'arrêta en passant à G'erar<sup>1</sup>. Or, Abraham disait de sa femme Şarah : Elle est ma sœur. Et Abimélek, le roi de G'erar, envoya prendre Şarah<sup>2</sup>. Mais Dieu vint vers Abimélek en songe pendant la nuit et lui dit : Tu vas mourir à cause de la femme que tu as prise quoiqu'elle soit sous puissance de mari. Abimélek cependant ne s'était pas approché d'elle, et dit : Seigneur, est-ce que tu ferais périr même un peuple innocent ? Ne m'a-t-il pas dit, lui : elle est ma sœur ? Et elle aussi, elle a dit : il est mon frère. C'est dans l'innocence de mon cœur et avec des mains pures que j'ai agi en cela. Et Dieu lui dit en songe : Moi

relatif à la malédiction des Cananéens (chap. IX) et presque identique avec celui relatif à la tribu de Juda (chap. XXXVIII). Il est d'ailleurs appuyé sur des étymologies absolument arbitraires et inadmissibles, l'auteur supposant que Moab dérive de *mé-ab* (*du père* !) et que 'Ammon vient de *Ben-ammi* (*fils de mon peuple*). Plus que par ces étymologies le caractère mythique du récit se trahit par l'in vraisemblance absolue des détails. Comment ces filles qui viennent de sortir d'un endroit préservé de la ruine peuvent-elles dire qu'il n'y a plus d'hommes au monde ? D'où ont-elles la quantité de vin nécessaire pour enivrer deux fois leur père ? Comment un vieillard ivre au point de ne plus savoir ce qui se passe peut-il se trouver dans la position qui lui est attribuée ici ? Du reste, le mythe n'a rien de commun avec le reste de l'histoire, car le rôle attribué à Lôt jure avec ce qui est raconté en général de la famille d'Abraham.

<sup>1</sup> Ce dernier endroit appartient au territoire des Philistins (chap. XXVI, 1), les autres localités font déjà partie du grand désert entre la Palestine, l'Égypte et le Sinaï. — En disant : Il partit *de là*, le rédacteur doit avoir eu en vue une localité nommée antérieurement. Si le rédacteur a été le Jéhoviste, il s'agit de Mamerê.

<sup>2</sup> Ce seul trait fait voir que nous avons ici un élément étranger au récit élohiste, un morceau qu'il est impossible d'attribuer à l'auteur même qui a écrit le 17<sup>e</sup> chapitre. D'après celui-ci, Şarah était nonagénaire, et ne risquait plus d'être enlevée. Mais on verra tout à l'heure que ce morceau n'est pas dû non plus à la plume du Jéhoviste, lequel a déjà raconté la même histoire (disons le même mythe) sous une autre forme, à un autre endroit, avec des variantes assez remarquables dans les détails (chap. XII, 9 suiv.). C'est donc une pièce d'une autre provenance. L'auteur de cette pièce se sert également du nom d'Élohim. La question serait de savoir si ce morceau, rédigé en tout cas par l'auteur qu'on appelle aujourd'hui (assez mal à propos) le second Élohiste, a déjà été incorporé à l'ouvrage jéhoviste, lorsque celui-ci existait encore à part, ou si un compilateur plus récent l'a inséré à cette place. Les opinions se divisent à cet égard. Cependant comme le dernier verset est positivement ajouté par le Jéhoviste, la question nous semble résolue. Quant au sens propre du mythe, une partie des observations que nous avons faites plus haut s'applique aussi à cette nouvelle rédaction. Mais la chose essentielle, le séjour d'Égypte, manquant ici, il faudra bien trouver une autre interprétation. Les Philistins permettent aux Israélites de s'établir sur leur territoire, et leur donnent même des indemnités pour les torts qu'ils ont eus envers eux : et sur cela il s'établit une alliance entre les deux peuples (chap. XXI). La conception du mythe appartient à une époque où les hostilités entre les deux races avaient cessé, du moins momentanément.

aussi je sais que tu as fait cela dans l'innocence de ton cœur ; aussi bien c'est moi qui t'ai empêché de commettre un péché contre moi, et pour cela je ne t'ai pas permis de la toucher <sup>1</sup>. Or, maintenant renvoie la femme de cet homme , car c'est un prophète <sup>2</sup>, afin qu'il prie pour toi et que tu vives, et si tu ne la renvoies pas, sache que tu mourras, toi et tout ce qui est à toi. <sup>3</sup> Le lendemain de bon matin, Abimélek appela tous ses serviteurs et redit devant eux toutes ces choses ; et ils eurent bien peur. Puis il fit appeler Abraham et lui dit : Que nous as-tu fait et en quoi t'ai-je offensé, pour que tu aies amené sur moi et sur mon royaume un si grand péché ? Tu as fait à mon égard des choses qui ne doivent pas se faire. Et Abimélek dit à Abraham : Qu'as-tu donc eu en vue pour en agir ainsi ? Abraham répondit : C'est que je disais : assurément il n'y a pas de crainte de Dieu dans ce lieu-ci et ils me tueront à cause de ma femme. D'ailleurs elle est véritablement ma sœur, la fille de mon père <sup>3</sup> : seulement elle n'est pas la fille de ma mère, et elle est devenue ma femme. Et quand Dieu me fit <sup>4</sup> émigrer de la maison de mon père, je lui dis : Voici la faveur que tu me feras ; en chaque lieu où nous arriverons, tu diras de moi : Il est mon frère. <sup>4</sup> Alors Abimélek prit des brebis et des bœufs, et des esclaves des deux sexes, et les donna à Abraham et lui rendit Şarah sa femme. Et Abimélek dit : Vois, mon pays est devant toi ; établis-toi où il te plaira ! Et à Şarah il dit : Vois, je donne mille sicles d'argent à ton frère ; ce

<sup>1</sup> En combinant les divers détails épars dans ce récit, on voit que l'auteur veut parler d'une maladie dont auraient été frappés le roi et ses femmes, et qui les empêchait de cohabiter. Quand Şarah est rendue à son mari, ils sont *tous guéris* et donnent le jour à des enfants. Le verbe est au masculin et il ne s'agit pas de stérilité.

<sup>2</sup> C'est le seul endroit où Abraham soit appelé prophète. Il l'est sans doute en vue de ses rapports intimes avec Dieu, lequel exauce volontiers ses prières et le protège d'une manière spéciale. L'autre caractère du prophète, celui d'être pour le monde l'interprète des volontés de Dieu, ne se manifeste guère dans la personne du patriarche.

<sup>3</sup> D'après l'autre récit (chap. XI, 29), Şarah n'est point la fille de Térah, mais seulement sa bru. Du reste, ce qui est raconté ici prouve qu'à l'époque où cette histoire a été mise par écrit la loi dite mosaïque n'existait pas encore, car celle-ci punit de mort une pareille union, qualifiée d'inceste (Lév. XVIII, 9 ; XX, 17). L'antiquité orientale, égyptienne et grecque, en jugeait autrement, et encore du temps de David (2 Sam. XIII, 13) un mariage entre frère et sœur non utérins était chose légitime.

<sup>4</sup> Contrairement à l'usage général, le verbe est ici au pluriel dans l'original. Nous n'avons pas cru devoir faire ressortir cela dans la traduction. C'est un idiotisme syntactique et non un reste de polythéisme. — Ce qui est dit ici d'une convention préalable entre Abraham et Şarah ne s'accorde pas avec chap. XII, 11. De plus, on remarquera qu'Abraham ne parle pas ici d'une *vocation* qu'il aurait reçue, mais il qualifie son voyage de course à l'aventure (litt. : Dieu me fit *errer*).

sera pour toi un voile sur les yeux à l'égard de tout le monde, si l'on devait te faire des reproches<sup>1</sup>. Et Abraham adressa une prière à Dieu, et Dieu guérit Abimélek et sa femme et ses servantes, de sorte qu'ils purent avoir des enfants.] <sup>18</sup> Car l'Éternel avait frappé de stérilité toutes les femmes de la maison d'Abimélek, à cause de Sarah, la femme d'Abraham<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'Éternel visita Sarah comme il l'avait dit [et l'Éternel fit à Sarah comme il l'avait annoncé<sup>3</sup>. Sarah devint enceinte et donna un fils à Abraham dans sa vieillesse, à l'époque même que Dieu lui avait prédite. Et Abraham donna au fils qui lui était né de Sarah le nom d'Isaac. Et il circoncit son fils Isaac le huitième jour après sa naissance, comme Dieu le lui avait ordonné. Abraham était âgé de cent ans lorsque son fils Isaac naquit.]

<sup>6</sup> [Et Sarah dit : Voilà de quoi rire, grâce à Dieu : quiconque l'entendra, rira à mon sujet<sup>4</sup>. Et elle dit : Qui aurait dit à Abraham que Sarah allaiterait des enfants ? Et pourtant je lui ai donné un fils

<sup>1</sup> Il y a ici plusieurs difficultés. On se demande si les mille sicles sont un cadeau à part, ou si c'est la valeur des brebis et des esclaves. Le contexte semble favoriser cette dernière interprétation. Le *voile sur les yeux* est une locution figurée pour exprimer l'idée qu'un fait désagréable doit être oublié. Il est vrai que l'honneur de Sarah était intact, mais sa présence au harem pouvait être interprétée autrement. C'est dans ce sens que nous avons rendu la fin de la phrase, que d'autres traduisent : *avec toi et avec tous* (avec qui ?) *et tu seras justifiée*. Une femme soupçonnée n'est pas *justifiée* quand celui qui l'a compromise lui paie une indemnité. — Nous avouons que notre explication peut paraître sujette à caution et nous sommes convaincu que le texte est fautif.

<sup>2</sup> La phrase finale est ajoutée par la main du rédacteur, qui se sert d'un autre nom de Dieu, et qui n'a pas compris le sens du morceau précédent, puisqu'il parle de stérilité des femmes, là où son texte avait parlé de tout autre chose.

<sup>3</sup> La tautologie insupportable de cette phrase s'explique dès qu'on constate que les v. 2 à 5 appartiennent à une autre relation que le début. En effet, ils se rattachent au récit du chap. XVII et appartiennent à l'Élohiste. Voyez pour l'âge d'Abraham, chap. XVII, 1, pour la circoncision, v. 11, pour le nom d'Isaac, v. 19. Il n'y a que le nom de Jéhova (au commencement) qui pourrait faire croire que le texte élohiste ne commence qu'avec le v. 2. Mais le rédacteur qui venait de l'écrire une première fois pouvait facilement être amené à le répéter. Voyez un autre exemple, chap. XVII, 1.

<sup>4</sup> Voilà déjà la troisième explication du nom d'Isaac (*le rieur*). Le récit élohiste, chap. XVII, 17, en rapportait l'origine à un rire d'Abraham, le rédacteur jéhoviste, chap. XVIII, 12, l'explique par un rire de Sarah, enfin le morceau que nous avons devant nous et qui est positivement dû à une troisième plume, parle d'un rire des gens qui trouvent plaisant que la vieille Sarah devienne encore mère. Cette troisième plume ne saurait être d'un autre que de celui qu'on a appelé mal à propos le second Élohiste, et que nous avons déjà rencontré au chap. XX, où nous avons aussi cru pouvoir supposer que c'est le Jéhoviste qui a inséré dans son propre ouvrage ce qu'il a voulu emprunter à cet autre écrivain. En tenant compte de la première ligne du chapitre, nous sommes conduit à la même combinaison.

dans sa vieillesse. Et le garçon grandit et fut sevré, et Abraham fit un grand festin le jour où il fut sevré<sup>1</sup>.

<sup>9</sup> Et Sarah vit rire<sup>2</sup> le fils de Hagar l'Égyptienne, que celle-ci avait donné à Abraham. Et elle dit à Abraham : Chasse cette esclave et son fils ; car le fils de cette esclave ne doit pas hériter avec mon fils, avec Isaac. Cette parole déplut beaucoup à Abraham à cause de son fils. Mais Dieu dit à Abraham : Que cela ne te déplaise point, quant au garçon et à ton esclave. Obéis à Sarah en tout ce qu'elle te dit. Car c'est d'après Isaac que se nommera ta postérité<sup>3</sup>. Et pour ce qui est du fils de l'esclave, j'en ferai aussi un peuple, car il est de ta race. Et le lendemain matin, Abraham prit du pain et une outre remplie d'eau et donna cela à Hagar, en les mettant sur son épaule, ainsi que le garçon, et la renvoya. Et elle alla et erra par le désert de Beër-Séba'. L'eau de l'outre venant à manquer, elle jeta le garçon sous un buisson. Et elle alla s'asseoir à part, en face, à la distance d'une portée de flèche<sup>4</sup> : car, disait-elle, je ne saurais voir la mort du garçon. Et elle s'assit en face et elle pleura et sanglota. Cependant Dieu ayant entendu la voix du garçon, la manifestation de Dieu cria à Hagar du haut du ciel et lui dit : Qu'as-tu, Hagar ? N'aie pas peur, car Dieu a entendu la voix du garçon, là où il est<sup>5</sup>. Lève-toi, emporte le garçon, en le saisissant de ta main, car j'en ferai un grand peuple. Et Dieu ouvrit ses yeux et elle vit un puits d'eau, et elle alla remplir d'eau son outre et en fit boire au garçon. Et Dieu fut avec le garçon et il grandit, et il demeura dans le désert, et devint un tireur d'arc<sup>6</sup>. Et il demeura dans le désert de Pàran, et sa mère lui prit une femme du pays d'Égypte<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Les enfants étaient sevrés tard, à l'âge de deux ans et plus, et le sevrage donnait lieu à une fête de famille précédée d'un sacrifice.

<sup>2</sup> Le rire d'Ismaël a beaucoup exercé la sagacité des interprètes. On a voulu traduire le mot tantôt par *jouer*, tantôt par *railler*, les Rabbins y ont même vu des hostilités plus prononcées (Gal. IV, 29). Mais le *rire* revient trop fréquemment dans ces différentes traditions ou mythes relatifs à Isaac, et il est impossible de lui donner des significations diverses. Isaac est le rieur, c'est lui qui *doit* rire, il est l'héritier véritable. L'autre ne doit pas rire, il n'est qu'un esclave, et son rire provoque la jalousie de Sarah.

<sup>3</sup> C'est-à-dire : ta race par excellence, celle dont Dieu t'a parlé et sur laquelle il veut répandre ses bénédictions, naîtra d'Isaac et perpétuera ton nom. Les noms des ancêtres se conservaient dans les généalogies traditionnelles.

<sup>4</sup> Litt. : des tireurs d'arc.

<sup>5</sup> Comme le nom d'Ismaël n'est pas prononcé dans ce morceau, la phrase : *Dieu a entendu*, qui en est la signification (chap. XVI, 11), a dû suppléer à cette lacune.

<sup>6</sup> Nous lisons : *robèh qes't*. Les Rabbins lisent : *robèh qass'at*, ce qui doit signifier : (quand il eut) grandi, (il devint) archer ; l'ellipse serait bien dure.

<sup>7</sup> Sur l'ensemble du récit qu'on vient de lire il y a à faire plusieurs remarques fort importantes. D'abord il fait double emploi avec celui du rédacteur jéhoviste, chap. XVI.

<sup>22</sup> En ce temps-là, Abimélek, avec Pikol le chef de sa troupe, parla à Abraham et dit : Dieu est avec toi dans tout ce que tu fais. Or, maintenant jure-moi par Dieu, ici, que tu ne me tromperas point, moi et ma race et ma lignée. Selon les bons procédés dont j'ai usé envers toi, tu en useras envers moi et le pays où tu as séjourné. Et Abraham dit : Je le jure <sup>1</sup> ! Cependant Abraham reprit Abimélek

Des deux côtés il y a le fait de l'expulsion de Hagar avec son fils, puis une intervention personnelle de Dieu ; la localité est la même, car le désert de Qades' et celui de Pâran sont identiques (Nomb. XIII, 26), et le puits ou la source joue un grand rôle dans les deux récensions. Les différences mêmes des deux textes ne changent rien à l'essence du récit, qui dit : 1° que les Ismaélites ou Arabes du désert sont les frères illégitimes des Israélites, 2° qu'il n'ont pas de part à l'héritage du peuple de Dieu, 3° que leur sang est mêlé à celui des Égyptiens, ce qui est exprimé d'un côté par l'origine de la mère, de l'autre par le mariage d'Ismaël. Le caractère ethnographique du mythe est patent. Il est donc établi que le présent récit, qui se place après la naissance d'Isaac, n'est pas du même auteur que le précédent, qui se place avant cette époque. Mais il est tout aussi évident qu'il est en contradiction flagrante avec les combinaisons de l'autre. Car d'après celui-ci Abraham était âgé de 86 ans lors de la naissance d'Ismaël (chap. XVI, 16), il est centenaire quand Isaac naît (chap. XXI, 5), Ismaël n'est chassé que lorsque Isaac est sevré, il aurait donc au moins 16 ans à cette époque, d'après l'ancienne relation. Or, voilà que, d'après la nôtre, Hagar le *charge* sur son épaule en partant, dans son désespoir elle le *jette* sous un buisson, l'enfant n'a que des *cris* pour demander du secours, il *reçoit* de l'eau de la main de sa mère quand celle-ci en découvre, puis elle *l'emporte*, et les promesses de Dieu s'adressent à elle, et non à lui, parce qu'elle seule peut les comprendre. Le récit du chap. XXI est donc indépendant de celui du chap. XVI, 16 et XVII, tout aussi bien que de celui du chap. XVI, 1 suiv. Ce sont trois récits différents et contradictoires, dont le sens et la valeur intrinsèque (ethnographique) sont les mêmes, trois formes d'un mythe qui exprime une seule et même idée. Qu'on remarque encore la différence du coloris. Au chap. XVI, Hagar est impertinente et son fils l'ennemi de tout le monde. Ici tout l'intérêt se porte sur la malheureuse mère dont les angoisses sont peintes avec les traits les plus touchants, et rien de défavorable n'est dit du fils. Mais plus le tableau est vivant et copié pour ainsi dire sur la nature même, plus le sentiment se révolte contre la cruauté du père qui envoie sa concubine et son propre fils au désert avec un pain et une outre d'eau, c'est-à-dire avec la certitude qu'ils auront tout juste le temps d'aller assez loin pour ne pas mourir à sa porte. Ce n'est pas là de l'histoire, ou bien Abraham est un monstre. Les exégètes littéralistes prétendent expliquer le fait en disant qu'il a voulu affranchir Hagar et la renvoyer dans sa patrie. Mais dans ce cas il eût fallu au moins qu'il lui donnât les moyens de l'atteindre. De mémoire d'homme aucun individu isolé n'est allé à pied, avec un morceau de pain en main, de Canaan en Égypte. *C'est une allégorie* (Gal. IV, 24). D'ailleurs, d'après chap. XXV, 6, Abraham traita tout autrement ses concubines et ses bâtards (toujours allégoriquement parlant).

<sup>1</sup> Cette partie du récit est encore destinée à constater que les patriarches avaient vécu en bons termes avec les Philistins et avaient séjourné avec leurs troupeaux sur le territoire de ce peuple sans être troublés dans leurs courses (chap. XX). Ils y ont même acquis des titres de propriété, tels qu'ils pouvaient exister pour des nomades. Abraham a creusé un puits dans le désert, et la possession de ce puits, disputée d'abord par les



au sujet d'un puits d'eau dont les gens d'Abimélek s'étaient emparés. Et Abimélek dit : Je ne sais qui a fait cela ; toi tu ne me l'as pas dit, et moi je n'en ai rien entendu, si ce n'est aujourd'hui. Et Abraham prit des brebis et des bœufs et les donna à Abimélek <sup>1</sup>, et ils firent alliance entre eux. Et Abraham plaça les sept agneaux à part. Et Abimélek dit à Abraham : Qu'est-ce que ces sept agneaux que tu places à part ? Et il répondit : C'est que tu accepteras de ma main les sept agneaux, pour que cela me serve de témoignage que c'est moi qui ai creusé ce puits-là <sup>2</sup>. <sup>31</sup> Voilà pourquoi on appelle ce lieu Beër-S'éba<sup>c</sup>, parce que ces deux y jurèrent.] <sup>32</sup> Et ayant fait une alliance à Beër-S'éba<sup>c</sup>, Abimélek et Pïkol, le chef de sa troupe, partirent pour retourner au pays des Philistins. Et il planta un tamaris à Beër-S'éba<sup>c</sup> et y invoqua le nom de Iaheweh, le Dieu éternel <sup>3</sup>. Et Abraham séjourna longtemps au pays des Philistins.

<sup>4</sup> [Il arriva après cela que Dieu mit Abraham à l'épreuve. Il lui dit : Abraham ! Et il répondit : Me voici ! Et il dit : Prends ton fils unique que tu aimes, Isaac, et va-t'en à la terre de Moriyah <sup>4</sup>, et là

Philistins, finit par devenir l'objet d'un contrat. Il va sans dire que ce récit est écrit en vue de n'importe quelles circonstances ou négociations d'une époque plus moderne. La paix qui a dû subsister d'une manière plus ou moins durable, par exemple du temps de la puissance de David et de Salomon, est ici sanctionnée d'avance entre le patriarche et son contemporain. Plus particulièrement nous apprenons ici que le bourg de Beër-S'éba<sup>c</sup> est définitivement adjugé à Israël. — Il est difficile de dire où finit ce morceau. Nous mettons le crochet après le v. 31, quoique, à vrai dire, on puisse être tenter d'attribuer le v. 31 au rédacteur jéhoviste, puisqu'il donne du nom de la localité une autre étymologie que celle qui paraît résulter de la narration précédente. Pour la suite, il est à remarquer qu'au chap. XX Abimélek n'est pas nommé Philistin. Enfin les derniers versets emploient le nom de Iaheweh.

<sup>1</sup> Abraham seul donne, parce que les Philistins sont les propriétaires du territoire. Le terrain a été acheté et le puits a été creusé par Israël.

<sup>2</sup> Dans ce récit, le nom de Beër-S'éba<sup>c</sup> est expliqué d'après une étymologie si ce n'est parfaitement sûre, du moins possible, par : *Puits des sept*. Cependant l'auteur propose une autre étymologie en disant : *Puits du serment*. *S'éba<sup>c</sup>* signifie *sept*, dans la langue littéraire, et non le *serment*, mais par une combinaison qui n'est plus parfaitement claire, la notion de *serment* et de *juré* est dérivée en hébreu du nombre *sept*. Peut-être le récit du texte donne-t-il la clef de cette combinaison.

<sup>3</sup> Beër-S'éba<sup>c</sup> est fréquemment nommé dans l'histoire et dans les prophètes comme un ancien lieu de culte. Probablement on y montrait un vieil arbre auquel on rattachait le nom du patriarche, ainsi qu'on le faisait au *puits* autour duquel s'étaient groupées les demeures de la population. La notice appartient au rédacteur jéhoviste, auquel revient aussi la mention d'un séjour d'Abraham chez les Philistins, le récit élohiste fixant sa résidence à Hébrôn.

<sup>4</sup> Le nom de Moriyah est resté attaché dans la suite (2 Chron. III, 1) à celle des collines de Jérusalem sur laquelle fut construit le temple ; et il est très-naturel de supposer que le présent récit est destiné entre autres à donner à cette localité une espèce

tu l'immoleras en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. Et le lendemain de bon matin, Abraham sangla son âne et prit ses deux garçons<sup>1</sup> avec lui, et Isaac son fils, et fendit du bois pour le sacrifice<sup>2</sup>, et se mit en route et alla vers le lieu que Dieu lui avait dit. Le troisième jour, Abraham, en levant les yeux, vit le lieu de loin. Alors Abraham dit à ses garçons : Restez ici, vous, avec l'âne; moi et le jeune homme nous voulons aller là pour adorer, et nous reviendrons auprès de vous. Et Abraham prit le bois pour le sacrifice et en chargea son fils Isaac, et il prit dans sa main le feu<sup>3</sup> et le couteau, et ils marchèrent tous deux ensemble. Alors Isaac s'adressant à son père Abraham dit : Mon père ! Et il répondit : Me voici, mon fils ! Et il reprit : Voilà bien le feu et le bois ; mais où est l'animal pour l'holocauste ?<sup>4</sup> Et Abraham dit : Dieu se pourvoira de l'animal pour le sacrifice, mon fils ! Et ils continuèrent leur marche ensemble. Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu lui avait dit, Abraham y contruisit l'autel et arrangea le bois, et lia son fils Isaac et le coucha sur l'autel par dessus le bois. Et Abraham étendit la main et prit le couteau pour immoler son fils. Mais une manifestation de l'Éternel lui cria du haut des cieux et dit : Abraham ! Abraham ! Et il répondit : Me voici ! Et il dit : Ne porte point ta main sur le jeune homme et ne lui fais pas de mal ! Car maintenant je sais que tu crains Dieu, puisque tu ne m'as pas refusé ton fils unique. Et Abraham leva les yeux et regarda, et voilà que derrière lui un bélier s'était pris par ses cornes dans le hallier, et Abraham alla prendre le bélier et l'immola en holocauste à la place de son fils<sup>4</sup>.]

de consécration anticipée, comme c'est le cas pour beaucoup d'autres endroits dans l'histoire patriarcale. Cependant cette combinaison n'est rien moins que certaine. Le texte parle de l'une des montagnes de la *terre* de Moriyah, et les anciennes versions n'ont pas toutes un nom propre ici.

<sup>1</sup> Conception toute différente de celle du chap. XIV. On efface la différence en supprimant le pronom.

<sup>2</sup> Il va être dit que Mōriyah est à trois journées de marche de Beër-S'éba'. C'est déjà chose singulière que Dieu l'envoie si loin de sa résidence ; mais ce qui est moins naturel encore, c'est qu'il emporte même du bois à cette distance.

<sup>3</sup> Il faudra admettre que l'auteur veut parler soit des matériaux avec lesquels le bûcher devait être allumé, soit de braises déjà incandescentes.

<sup>4</sup> Le sacrifice d'Isaac a été de tout temps considéré comme la preuve la plus éclatante de la piété d'Abraham et de son entière résignation à la volonté de Dieu. C'est ainsi que notre texte l'interprète lui-même (v. 12, 16), et l'apôtre Jaques (chap. II, 21) ne sait trouver dans toute l'histoire sainte d'exemple plus remarquable d'une action qui a dû valoir à son auteur le titre de Juste. La théologie de nos pères s'est même plu à mettre en parallèle ce sacrifice de Mōriyah avec celui de Golgotha. Nous ne contestons pas qu'il y ait quelque chose d'édifiant dans cette histoire, soit qu'on la considère

<sup>14</sup> Abraham appela ce lieu : l'Éternel pourvoit, de sorte qu'on dit aujourd'hui : sur la montagne de l'Éternel il est pourvu <sup>1</sup>. <sup>15</sup> Puis la manifestation de l'Éternel appela une seconde fois Abraham du haut des cieux et dit : Je jure par moi-même, parole de l'Éternel <sup>2</sup> ! que puisque tu as fait cela, et que tu n'as pas refusé ton fils unique, je te comblerai de bénédictions et je rendrai ta race grande et nombreuse comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer ; et ta race possédera la porte <sup>3</sup> de tes ennemis, et tous les peuples de la terre se souhaiteront le bonheur au nom de ta race <sup>4</sup>, parce que tu as obtempéré à mes ordres. <sup>19</sup> Et Abraham retourna vers ses garçons et ils se mirent en route et allèrent ensemble à Beër-S'éba<sup>5</sup>, et Abraham demeura à Beër-S'éba<sup>5</sup>.

comme un fait réel, soit qu'on l'envisage comme un symbole théologique, comme un *type*. Mais nous ne pouvons nous empêcher de faire observer que cette dernière interprétation est née, chez les Pères, de la conviction que la première est tout bonnement impossible. Que Dieu ait demandé un pareil sacrifice, qu'Abraham ait pu se faire de Dieu une idée telle qu'une pareille exigence fût seulement probable, qu'il n'ait pas eu horreur de verser le sang de son enfant, dont l'existence lui avait été annoncée comme le gage des plus solennelles promesses pour l'avenir, voilà ce qui a justement arrêté les théologiens grecs des premiers siècles, et avant eux déjà les philosophes juifs, et ce qui les a décidés à chercher, sous cette enveloppe allégorique, un sens religieux et moral qui seul devait être l'objet de leurs études. Tout en admettant que le texte, tel que nous l'avons sous les yeux, est écrit au point de vue de la simple narration et sans aucune arrière-pensée, nous sommes convaincu avec les Pères, que dans le principe c'est précisément cette arrière-pensée qui a créé le récit. Nous avons vu ce principe se justifier partout ailleurs : pourquoi une narration si bien faite pour en provoquer l'application ferait-elle seule exception ? Or, l'explication la plus simple se trouve déjà dans la loi (Exode XIII, 11 suiv. Nomb. III, 11 ; VIII, 16. Deut. XII, 31). Les premiers-nés appartiennent à Dieu, mais il ne veut pas qu'ils lui reviennent sous la forme de sacrifices, tels que les pratiquaient tous les peuples sémites ; on doit y substituer des animaux. Du reste, le caractère mythique du récit se trahit jusque dans les circonstances accessoires que nous avons déjà relevées.

<sup>1</sup> Nous disons : *pourvoir*, pour rapprocher l'explication de ce qui est dit au v. 8. Cependant il serait possible que les Rabbins aient mal compris l'intention de l'auteur, qui aurait écrit deux fois le passif (*iérah*), de sorte qu'il faudrait traduire : Il appela ce lieu : Dieu est vu (apparaît) ... il est vu. En tous cas le proverbe auquel il est fait allusion serait assez naturel : Sur la montagne de Dieu celui-ci se manifeste. Le nom de Môriyah pourrait être expliqué à la rigueur par : Vision de Dieu (*Mareh-yah*). D'après le v. 2, ce nom aurait existé antérieurement (?), ici c'est Abraham qui l'invente.

<sup>2</sup> On voit ici combien peu il est juste de traduire *Maleah* par ange. La voix qui parle est bien celle de Dieu.

<sup>3</sup> Les villes, propriétés, forteresses, etc.

<sup>4</sup> Chap. XII, 3.

<sup>5</sup> Le morceau 1-19, dans sa forme actuelle, appartient très-certainement au rédacteur jéhoviste. On le voit surtout par les v. 14-18. Et même déjà au v. 11 on ren-

<sup>20</sup> Après <sup>1</sup> cela il fut fait à Abraham un rapport <sup>2</sup> en ces termes : Sache que Milkah aussi a donné des fils à Naḥôr ton frère : 'Ouç son aîné, et Bouz son frère, et Qemouël père d'Aram, et Keşd et Ḥazó et Pildas' et Yidlaf et Beṭouël. Et Beṭouël engendra Ribqah. Ces huit fils, Milkah les enfanta à Naḥôr frère d'Abraham. Et sa concubine nommé Reumah enfanta aussi Tébaḥ et Gaḥam et Ṭaḥas' et Ma'akah <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Şarah arriva à l'âge de cent vingt-sept ans : ce furent là les années de la vie de Şarah. Şarah mourut à Qiryat-Arba' (aujourd'hui Hébrón), et Abraham vint <sup>4</sup> faire les obsèques de Şarah et la pleurer. Abraham se leva d'auprès de la défunte et parla aux Ḥittites <sup>5</sup> en

rencontre le nom de l'Éternel. Mais le fond du récit doit être de l'auteur qu'on a appelé le second Élohiste (v. 1, 8, 9, 12), dont l'autre a retouché le récit. Quant au v. 19, il reviendra également au dernier rédacteur qui venait de parler du séjour d'Abraham à Beër-S'éba' (chap. XXI. 32 suiv.).

<sup>1</sup> Cette notice généalogique se rattache directement à celle de chap. XI, 28 suiv. Cependant on n'est pas d'accord sur son origine, les uns l'attribuent à l'Élohiste, les autres au Jéhoviste. Il serait possible qu'il y eût ici une notice combinée de différents éléments. Cependant la mention de Beṭouël et de Ribqah doit s'être trouvée dans l'ouvrage qui a fourni le chap. XXIV.

<sup>2</sup> La forme du récit d'après lequel Abraham aurait appris tout d'un coup la naissance, non seulement de ses douze neveux, mais encore de plusieurs petits-neveux, fait voir clairement que nous avons là non des individus et leur histoire, mais un tableau ethnographique, dont la forme est indifférente.

<sup>3</sup> Les Naḥorides, comme toutes les autres branches de la famille des Téraḥides, forment une espèce de confédération de douze tribus, dont quatre sont dites issues d'une concubine, c'est-à-dire, d'après l'esprit du mythe, de sang mélangé, ou de dignité inférieure. Voyez pour les Ismaélites, chap. XXV ; pour les Israélites, chap. XXXV ; pour les Édomites, chap. XXXVI. — La plupart des noms du texte sont inconnus, mais on ne se trompera pas en les cherchant dans les vastes contrées en deçà de l'Euphrate, et en partie au delà. 'Ouç et Bouz doivent être cherchés dans le voisinage d'Édom (Job I, 1 ; XXXII, 2), Ma'akah dans la partie méridionale de l'Antiliban. Il est à remarquer qu'au chap. X (22), Aram, fils de S'em, représente la Mésopotamie entière, et est père de 'Ouç. Preuve de plus qu'il s'agit de localités et de peuplades diversement groupées, et non d'individus. Keşd peut être combiné avec les Kasdim qui pillèrent Job (chap. I, 17), et avec la contrée d'où seraient sortis primitivement les Téraḥides (chap. XI, 28).

<sup>4</sup> Cela ne signifie pas qu'Abraham était loin, au moment de la mort de Şarah. Car d'après le récit élohiste, auquel appartient ce morceau (chap. XIII, 18), il demeurait dans le bois de chênes de Mameré, près de Hébrón. Şarah est la première personne de la famille qui mourait en Canaan. On n'avait donc point encore de lieu de sépulture, de *caveau* de famille.

<sup>5</sup> La scène se passe sur la place publique (*à la porte*) de Hébrón. Les Ḥittites ou Bénî-Ḥeṭ (chap. X, 15) sont une tribu cananéenne.

ces termes : Je suis étranger parmi vous et sans propriété ; donnez-moi parmi vous la possession d'un tombeau, afin que je puisse faire enlever mon mort de chez moi pour l'enterrer. Les Hittites répondirent à Abraham en disant : Veuille nous écouter, Seigneur ; tu es au milieu de nous un chef de Dieu<sup>1</sup> ; enterre ton mort dans celui de nos tombeaux que tu choisiras<sup>2</sup> ; aucun de nous ne te refusera son tombeau pour y enterrer ton mort. Alors Abraham alla se prosterner devant les gens du pays, les Hittites, et leur parla en ces termes : Si vous consentez à ce que je fasse enlever mon mort de chez moi pour l'enterrer, écoutez-moi, et intercédez pour moi auprès de 'Éfrôn fils de Çoçar, pour qu'il me donne la caverne de Makpélah qui lui appartient et qui est à l'extrémité de son champ : c'est pour de l'argent comptant qu'il doit me la donner en votre présence, pour que j'aie un tombeau qui soit ma propriété. Or, 'Éfrôn était assis parmi les Hittites. Et 'Éfrôn le Hittite répondit à Abraham en présence des Hittites, de tous ceux qui s'étaient rendus à la place publique de leur endroit, en disant : Non, Seigneur ! Écoute-moi ! Ce champ, je te le donne, et la caverne qui s'y trouve, je te la donne aussi. Je te la donne en présence des gens de mon peuple : enterre ton mort ! Et Abraham se prosternant devant les gens du pays, s'adressa à 'Éfrôn en présence des gens du pays, en disant : Veuille seulement m'écouter toi-même ! Je te donne le prix du champ en argent ; accepte-le de ma part, pour que je puisse y enterrer mon mort. Et 'Éfrôn répondit à Abraham et lui dit : Seigneur, veuille m'écouter ! Une terre de quatre cents sicles d'argent, qu'est-ce à dire entre moi et toi<sup>3</sup> ? Va donc enterrer ton mort ! Et Abraham accepta la proposition de 'Éfrôn, et lui pesa l'argent dont il avait parlé en présence des Hittites, quatre cents sicles d'argent<sup>4</sup>, tels qu'ils avaient cours parmi les marchands. Ainsi le champ de 'Éfrôn qui était à Makpélah, à l'est de Mamerè, le champ et la caverne qui s'y trouve, et tous les arbres qui étaient sur le champ, et tout autour dans ses limites, furent concédés à Abraham en propriété en présence des Hittites, de tous ceux qui se rendaient à la place publique de leur endroit. Après cela, Abraham enterra Sarah sa femme dans la caverne du champ de Makpélah, à l'est de Mamerè (aujourd'hui Hébrôn), dans le pays de Canaan. Et le champ et la

<sup>1</sup> *De Dieu*, pour un superlatif quelconque, comme le *divin* d'Homère.

<sup>2</sup> D'après l'usage de la langue on devrait peut-être traduire : dans le tombeau le plus choisi (c'est-à-dire le meilleur) des nôtres.

<sup>3</sup> Cela ne vaut pas la peine d'une plus longue discussion : Voici mon prix !

<sup>4</sup> L'argent n'était pas monnayé, mais peut-être pesé d'avance, en pièces à poids fixe.

caverne qui s'y trouve, furent concédés à Abraham par les Hittites à titre de possession de tombeau<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lorsque Abraham fut devenu vieux et avancé en âge et que l'Éternel l'eut béni en toutes choses, il dit à son serviteur, l'ancien de sa maison<sup>2</sup>, lequel gouvernait toutes ses affaires : Pose ta main sous ma hanche<sup>3</sup> pour que je te fasse jurer par Iaheweh, le Dieu du ciel et le Dieu de la terre, que tu ne choisiras pas, pour femme de mon fils, une des filles des Cananéens, au milieu desquels je demeure, mais que tu iras dans mon pays et dans ma parenté pour prendre une femme pour mon fils Isaac. Le serviteur lui dit : Peut-être la femme ne voudra-t-elle pas me suivre dans ce pays-ci : dois-je alors ramener ton fils dans le pays d'où tu es venu ? Abraham lui répondit : Garde-toi bien d'y ramener mon fils ! Iaheweh, le Dieu du ciel, qui m'a emmené loin de ma famille et de mon pays natal et qui m'a parlé et juré en disant : C'est à ta postérité que je donne ce pays-ci ! il enverra son message<sup>4</sup> au devant de toi, pour que tu

<sup>1</sup> Ce n'est pas autant pour raconter la mort et la sépulture de Sarah que le narrateur s'arrête à ces détails, que pour constater le fait, important à son point de vue, qu'Abraham avait acheté de la part des Cananéens, de leur consentement, et en payant comptant, une propriété territoriale où il établit son tombeau de famille, ce qui rendait cette propriété sacrée pour la postérité. C'était là l'origine des droits à faire valoir par les Israélites, sur le sol où reposaient leurs ancêtres. — Les formes de la transaction nous représentent exactement les mœurs et les usages de l'Orient : une extrême politesse de part et d'autre, des offres généreuses faites pour la forme, mais non acceptées, une fixation du prix formulée dans une phrase tout indirecte, la ratification du contrat faite, non par écrit, mais par l'assistance de gens servant de témoins, etc. — La tendance du récit relatif au contrat se révèle aussi par cette circonstance que celui-ci n'était pas nécessaire. Abraham aurait pu enterrer Sarah partout où il conduisait ses troupeaux.

<sup>2</sup> Non pas le plus âgé, mais le *majordome*, l'économiste des paraboles du Nouveau Testament, le *wakil* des Arabes. Ordinairement on voit ici l'Éliézer du chap. XV, v. 2. Mais comme les différentes traditions de la Genèse sont indépendantes les unes des autres, cette supposition n'est pas nécessaire.

<sup>3</sup> Cette forme de la prestation du serment se rencontre encore chap. XLVII, v. 29. L'expression employée dans le texte est un euphémisme : il s'agit de toucher les parties génitales, réputées sacrées, soit par elles-mêmes, soit en vue de la circoncision. La coutume se rencontrait aussi chez d'autres peuples de l'Orient, Égyptiens, Syriens, Arabes, d'après les témoignages des anciens. — Les mariages étaient ordinairement des affaires à traiter entre les parents respectifs. Abraham est vieux et ne peut plus faire de voyage lointain. Il charge de la négociation son homme de confiance.

<sup>4</sup> En hébreu : *son maleak*, ce qui ne veut pas dire *son ange* (car dans tout ce récit il n'est pas question d'anges), mais sa *manifestation*, c'est-à-dire son intervention active et personnelle, qu'elle se produise d'une manière visible, ou purement reconnaissable à l'effet, comme c'est le cas ici. Nous convenons que le mot *message* ne précise pas bien le sens de l'original, mais la notion nous manquant, la langue ne nous fournit pas de terme plus approprié.

puisses prendre de là une femme pour mon fils. Mais dans le cas que cette femme ne voulût point te suivre, tu serais dégagé de ton serment envers moi ; toutefois tu n'y ramèneras pas mon fils. Et le serviteur posa sa main sous la hanche d'Abraham et lui jura de se conformer à sa volonté<sup>1</sup>.

<sup>10</sup> Alors le serviteur prit dix chameaux d'entre les chameaux de son maître, et partit muni de toutes sortes de biens de son maître. Il se mit en route pour aller en Mésopotamie, à l'endroit où avait demeuré Naḥôr<sup>2</sup>, et il fit reposer les chameaux en dehors de l'endroit, près d'un puits d'eau, vers le soir, vers l'heure où les femmes viennent puiser de l'eau. Et il dit : Iaheweh ! Dieu de mon maître Abraham ! Fais-moi trouver aujourd'hui ce que je cherche et montre-toi propice à mon maître Abraham ! Me voilà placé près de cette source d'eau, et les filles des gens de l'endroit vont sortir pour puiser de l'eau. Eh bien, la fille à laquelle je dirai : Penche ta cruche pour que je puisse boire ! et qui me répondra : Bois, et je veux aussi abreuver tes chameaux ! ce sera celle que tu auras destinée à ton serviteur Isaac, et c'est à cela que je reconnaitrai que tu es propice à mon maître. <sup>15</sup> Or, avant qu'il eût fini de parler, voilà que

<sup>1</sup> Le récit relatif au mariage d'Isaac, inséré ici par le rédacteur jéhoviste, a un double but : c'est d'établir que la famille d'Abraham ne doit plus retourner dans son ancienne patrie, et qu'elle ne doit pas s'allier aux Cananéens. La pureté du sang, et l'établissement dans la terre promise, voilà ce à quoi la conscience nationale tient surtout ; et Abraham déclare même que le second privilège primerait encore le premier au besoin. Les mêmes idées se reproduiront encore sous une autre forme dans l'histoire de Jacob, comme elles sont déjà formulées dans celle d'Abraham. Du reste, cette histoire racontée ici est encore un mythe indépendant de l'ensemble et des éléments qui l'entourent. Évidemment Isaac est considéré ici comme un tout jeune homme, qui pourrait bien être encore mineur à l'époque de la mort de son père, puisqu'il est question de le *ramener* à l'étranger, etc. Mais en combinant les passages élohistes, chap. XVII, 17 ; XXIII, 1, et XXV, 20, il aurait eu près de 40 ans à cette époque. Et quant aux alliances étrangères, Abraham lui-même, déjà décrépité avant la naissance d'Isaac, se remarie 40 ans après avec une étrangère dont il a encore six enfants. Ce n'est pas là de l'histoire, et surtout ce n'est pas *une* histoire, mais ce sont autant de récits symboliques, indépendants les uns des autres, et qui doivent être expliqués de même.

<sup>2</sup> D'après l'esprit de la narration, le serviteur n'alla pas de propos délibéré chez les proches parents d'Abraham, rechercher tout juste la cousine d'Isaac : il va au *pays*, et c'est par la direction providentielle de son voyage qu'il aborda précisément celle-ci. L'*endroit* de Naḥôr (chap. XI, 31) n'est pas une *ville*, c'est une agglomération d'habitations rurales, d'où les filles sortent le soir pour puiser de l'eau à la fontaine commune et unique du lieu. Le serviteur sait donc, par l'usage existant encore de nos jours, qu'il verra là toute la partie féminine et nubile de la population, et pour faire son choix, il détermine un signe d'après lequel il veut se diriger, et prie Dieu de faire en sorte que cela réussisse. — L'Élohiste a un autre nom pour la Mésopotamie (chap. XXV, 20).

Ribqah, la fille de Bejouël fils de Milkah, femme de Nahôr, du frère d'Abraham, sortit avec sa cruche sur l'épaule. Cette jeune fille était très-belle, vierge encore et non mariée. Elle descendit <sup>1</sup> à la source, remplit sa cruche et remonta. Alors le serviteur courut à sa rencontre et lui dit : Laisse-moi boire, s'il te plaît, un peu d'eau de ta cruche ! Elle répondit : Bois, seigneur ! Et elle se hâta de descendre sa cruche, et la tenant en main elle lui donna à boire. Et quand elle lui eut fait boire assez, elle dit : J'en veux aussi puiser pour tes chameaux jusqu'à ce qu'ils aient assez bu. Et elle se hâta de vider sa cruche dans l'abreuvoir, puis elle courut derechef au puits pour puiser, et elle puisa pour tous ses chameaux. <sup>21</sup> Cependant l'homme la regarda faire sans rien dire ; voulant reconnaître si Iaheweh avait fait réussir sa mission ou non. Quand les chameaux eurent achevé de boire, l'homme prit un anneau d'or <sup>2</sup>, du poids d'un demi-sicle, et deux bracelets pour ses mains, du poids de dix sicles d'or, et lui dit : De qui es-tu la fille ? dis-le moi ! Y a-t-il chez ton père de la place pour nous héberger ? Elle répondit : Je suis la fille de Bejouël fils de Milkah, que celle-ci enfanta à Nahôr. Et elle ajouta : Il y a aussi chez nous de la paille et du fourrage en abondance, et de la place pour vous héberger. Alors cet homme s'inclina et se prosterna devant l'Éternel <sup>3</sup>, et dit : Béni soit Iaheweh, le Dieu de mon maître Abraham, qui n'a point cessé d'accorder à mon maître sa grâce et sa fidélité ! Dans mon voyage à moi, Iaheweh m'a conduit chez les parents de mon maître !

<sup>28</sup> Cependant la jeune fille courut rapporter ces choses chez sa mère. Or, Ribqah avait un frère nommé Laban : et Laban courut dehors à la source, pour trouver cet homme. Dès qu'il eut vu l'anneau et les bracelets aux mains de sa sœur, et qu'il eut entendu les paroles de sa sœur Ribqah, qui disait : Voilà ce que m'a dit cet homme ! il vint vers cet homme, et le trouva avec ses chameaux stationné près de la source <sup>4</sup>. Et il dit : Viens donc, homme que Iaheweh

<sup>1</sup> La source était donc dans un creux, sur le bord duquel se trouvait l'auge pour les bêtes, qu'il fallait remplir en remplissant d'abord les cruches. Ces cruches étaient des vases d'une certaine capacité, une espèce de baquets, qu'on portait sur l'épaule.

<sup>2</sup> Pour le nez (v. 47). — Ce ne sont pas là des cadeaux de fiançailles, qui auraient été déplacés dans ce moment.

<sup>3</sup> On peut admettre que ceci se passa après le départ de Ribqah.

<sup>4</sup> Au lieu du plus-que-parfait, que nous avons employé pour rendre le récit plus régulier, on devrait mettre plus exactement le passé défini : Quand il vit l'anneau..... On pourrait alors peut-être voir là la trace d'une double rédaction, le rédacteur ayant travaillé sur un texte plus ancien. Nous en trouverons d'autres plus évidentes dans la suite de ce chapitre. Cependant la répétition du même fait peut aussi être due au laisser-aller du style tout épique de ce morceau.



bénisse ! Pourquoi restes-tu dehors, tandis que moi j'ai préparé la maison, et de la place pour les chameaux ? Alors l'homme vint à la maison, et l'on débâta les chameaux et on leur donna de la paille et du fourrage, et à lui et à ses gens de l'eau pour laver les pieds. Puis on lui apporta à manger, mais il dit : Je ne mangerai pas avant d'avoir fait ma commission. On lui dit : Parle ! <sup>31</sup> Alors il dit : Je suis le serviteur d'Abraham. Iaheweh a béni mon maître extraordinairement et il est devenu grand, et il lui a donné du gros et du menu bétail, de l'argent et de l'or, des esclaves hommes et femmes, des chameaux et des ânes. Or, Sarah, la femme de mon maître, lui ayant enfanté un fils, après qu'elle fut déjà devenue vieille, il lui a donné tout son avoir. Et mon maître me fit jurer, en disant : Tu ne prendras pas de femme pour mon fils d'entre les filles des Cananéens dans le pays desquels je demeure ; mais tu iras vers ma famille et ma parenté, prendre une femme pour mon fils. Et je dis à mon maître : Peut-être cette femme ne voudra-t-elle pas me suivre ! Alors il me dit : Iaheweh, devant la face duquel j'ai marché <sup>1</sup>, enverra son message avec toi, et fera réussir ton voyage, pour que tu puisses prendre pour mon fils une femme de ma parenté et de ma famille. Tu seras dégagé de ton serment envers moi, si tu vas chez mes parents : et s'ils ne veulent pas te la donner, tu seras dégagé de ton serment envers moi. <sup>42</sup> Aujourd'hui donc étant venu à la source, je dis : Iaheweh, Dieu de mon maître Abraham ! Si tu veux faire réussir le voyage que je fais, me voici placé près de cette source d'eau, eh bien, la jeune fille qui sortira pour puiser, et à qui je dirai : Donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche ! et qui me répondra : Bois toi-même, et je veux aussi puiser pour tes chameaux ! ce sera là la femme que Iaheweh aura destinée au fils de mon maître. Moi, je n'avais pas achevé de dire cela en moi-même, et voilà que Ribqah sortit avec sa cruche sur l'épaule, et descendit à la source et puisa. Et je lui dis : Donne-moi à boire, s'il te plaît ! Et elle se hâta de descendre la cruche de son épaule, et dit : Bois, et je veux aussi abreuver tes chameaux. Et je bus et elle abreuva aussi les chameaux. Alors je l'interrogeai et lui dis : De qui es-tu la fille ? Et elle répondit : Je suis la fille de Bejouël fils de Nahôr, que lui enfanta Milkah. Alors je lui mis cet anneau au nez, et ces bracelets aux mains. Et je m'inclinai et me prosternai devant Iaheweh, et je bénis le Dieu de mon maître Abraham, qui m'avait dirigé dans le vrai chemin pour prendre la fille du frère <sup>2</sup> de mon maître

<sup>1</sup> C'est-à-dire : que j'ai servi.

<sup>2</sup> Proprement : la fille du neveu, ou la petite-fille du frère. Le sens du mot *frère* étant très-large, et marquant toutes sortes de degrés de parenté, on peut s'en tenir à la première combinaison.

pour son fils. Or donc, si vous voulez en agir envers mon maître avec affection et fidélité, dites-le moi ; si non, dites-le moi, afin que je puisse me tourner soit à droite, soit à gauche.

<sup>50</sup> Alors Laban <sup>1</sup> et Beïouël prirent la parole et dirent : C'est de Iaheweh que vient ceci ; nous ne pouvons te dire ni bien ni mal <sup>2</sup>. Voici Ribqah devant toi : prends-la et pars ! qu'elle soit la femme du fils de ton maître, comme Iaheweh l'a dit ! Lorsque le serviteur d'Abraham eut entendu leurs paroles, il se prosterna à terre devant Iaheweh. Puis il produisit des objets d'or et d'argent, et des vêtements, et les donna à Ribqah, et il donna des présents à son frère et à sa mère <sup>3</sup>. Puis ils se mirent à manger et à boire, lui et les gens qui étaient avec lui, et ils y passèrent la nuit, et le lendemain, quand ils se furent levés, il dit : Laissez-moi partir pour aller chez mon maître. Mais son frère à elle, et sa mère dirent : Que la jeune fille reste avec nous quelques jours encore, soit une dizaine, puis tu partiras. Mais il leur dit : Ne me retardez pas ! Iaheweh ayant fait réussir mon voyage, laissez-moi partir, pour que j'aie chez mon maître. Alors ils dirent : Appelons la jeune fille et consultons-la elle-même. Et ils appelèrent Ribqah et lui dirent : Veux-tu partir avec cet homme ? Et elle répondit : oui ! Alors ils laissèrent partir Ribqah leur sœur, avec sa nourrice, et le serviteur d'Abraham avec ses gens. Et ils bénirent Ribqah et lui dirent : Notre sœur ! puisses-tu devenir mère de milliers de myriades, et que ta race possède la porte de ses ennemis <sup>4</sup> ! Alors Ribqah et ses servantes se mirent en route montées sur les chameaux, et suivirent l'homme.

[Et le serviteur prit Ribqah avec lui et partit <sup>5</sup>. <sup>62</sup> Cependant Isaac revenait d'une course au Puits du Vivant de la vision ; (il demeurait

<sup>1</sup> Le frère est nommé avant le père, comme une espèce de tuteur ou protecteur naturel ; cela s'explique par les rapports plus intimes qui s'établissent entre les utérins dans un ménage polygame (chap. XXXIV, 11 suiv., 25. 2 Sam. XIII, 22 suiv.).

<sup>2</sup> Ce n'est pas le cas de peser longuement le pour et le contre.

<sup>3</sup> Ces présents doivent représenter sans doute la somme que d'après l'usage le prétendant payait à la famille de la prétendue. On ne voit cependant pas trop bien pourquoi le père n'est pas nommé ici, et cela a fait penser à quelques commentateurs, que d'après la conception du rédacteur Beïouël ne vivait plus, et que son nom a été intercalé plus haut par une main étrangère.

<sup>4</sup> Chap. XXII, 17.

<sup>5</sup> Même observation que sur le v. 30. Ici la répétition est d'autant plus suspecte que la suite du récit semble étrangère à ce qui précède. En effet, le serviteur, à son retour, ne va pas à Hébrôn, où nous devons supposer qu'Abraham résidait et où en tout cas Sarah avait résidé en dernier lieu (chap. XXIII, 2) ; il se rend dans le *midi*, sur les confins du désert (comp. chap. XVI, 14), où une autre relation place également la résidence d'Isaac (chap. XXV, 11), et il n'est plus question d'Abraham. Le *maître*, c'est Isaac. Nous avons donc ici la preuve certaine que le rédacteur a compilé dans ce chapitre des éléments différents de la tradition soit orale, soit déjà écrite.

dans la terre du midi, et était allé aux champs à l'approche du soir pour gémir<sup>1</sup>); et ayant levé les yeux et regardé, il vit venir des chameaux. Et Ribqah aussi ayant levé les yeux, aperçut Isaac et se jeta en bas du chameau. Car elle avait dit au serviteur: Qui est cet homme-là qui marche dans les champs à notre rencontre? Et le serviteur avait répondu: c'est mon maître. Et elle prit son voile et se couvrit. Et le serviteur raconta à Isaac tout ce qu'il avait fait. Et Isaac la conduisit dans la tente de Şarah sa mère<sup>2</sup>. Et il prit Ribqah, et elle devint sa femme, et il l'aima. Et Isaac se consola au sujet de sa mère.]

<sup>1</sup> Cependant Abraham prit encore une femme nommée Qetourah, qui lui enfanta Zimeron, Ioqs'an, Medan, Midyan, Yis'baq et S'ouaḥ. Et Ioqs'an engendra S'ebâ et Dedan, et les fils de Dedan furent les As'ourites, les Letous'ites et les Leoummites. Et les fils de Midyan furent 'Ēfah, 'Ēfer, Ḥanok, Abida' et Elda'ah. Tous ceux-là furent les descendants de Qetourah<sup>3</sup>. <sup>5</sup> Et Abraham donna tout ce qu'il possédait à Isaac. Mais aux fils de ses concubines, Abraham donna des présents et les fit partir de son vivant d'auprès de son fils Isaac, vers l'orient, dans le pays d'Orient<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Le sens est assuré par des passages nombreux: Ps. LV, 3, 18; CXLII, 3. Job VII, 11, 13, etc. Il est en deuil de sa mère morte récemment. Comp. v. 67. Toutes les autres traductions, telles que: méditer, prier, se promener, causer, sont erronées. Peut-être y a-t-il une faute dans le texte.

<sup>2</sup> Les femmes des Bédouins ont quelquefois des tentes particulières. Celle de Şarah était vacante. Isaac ne peut en disposer qu'autant qu'il est maître du lieu. Cette partie du récit a donc été rédigée primitivement par quelqu'un qui supposait Abraham déjà mort, et qui ne mettait pas sa résidence habituelle à Hébrôn.

<sup>3</sup> Encore ici il est évident qu'il ne s'agit pas d'individus, mais de tribus, et de leur parenté relative. Si Abraham, dès avant la naissance d'Isaac, désespérait de devenir encore père (chap. XVII, 17), il serait curieux que quarante ans plus tard il eût encore eu tant de fils d'une autre femme. — En faisant le compte, on trouvera que les tribus Qetourides sont encore au nombre de 12; car Medan et Midyan font double emploi par suite de quelque erreur de copiste (comp. chap. XXXVII, 28 avec 36). — Ces Midyanites sont ailleurs rangés parmi les descendants d'Ismaël (Juges VIII, 24, comp. 22. Gen. XXXVII, 28, comp. avec 25 et XXXIX, 1). S'ebâ et Dedan sont autrement apparentés, chap. X, 7, 26. S'ouaḥ se retrouve dans Job II, 11. En tout cas il s'agit partout ici des Arabes du désert, qui sont ainsi déclarés proches parents des Israélites. Quant à la provenance de cette notice ethnographique, v. 1-6, nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit de celle concernant les Naḥorides (chap. XXII, 20 suiv.). Toujours est-il que ce n'est pas l'Élohiste, qui trouvait miraculeux (chap. XVII) qu'Abraham eût un fils à cent ans, qui peut lui en avoir donné six autres, quarante ans après. Et ce n'est pas l'écrivain qui a fait chasser Ismaël de la maison paternelle, à la même époque (chap. XXI); qui peut le représenter ici comme apanagé par son père.

<sup>4</sup> Les *Sarrasins* (nom arabe), ou fils de l'orient (nom biblique), c'est-à-dire les Bédouins ou Arabes du désert, sont donc des bâtards d'Abraham, des frères apanagés et non légitimes des Israélites.

<sup>7</sup> Et la somme des années d'Abraham, pendant lesquelles il vécut, fut de cent soixante-quinze ans. Abraham mourut et expira dans une belle vieillesse, très-âgé et rassasié de jours, et il fut réuni à ses aïeux. Et ses fils Isaac et Ismaël <sup>1</sup> l'enterrèrent dans la caverne de Makpélah, sur le champ de 'Efron fils de Çoçar le Hiïtite, à l'est de Mamerè. C'est le champ qu'Abraham avait acheté de la part des Hiïtites : C'est là que furent enterrés Abraham et sa femme Şarah. Et après la mort d'Abraham, Dieu bénit son fils Isaac [*et Isaac demeurait près du puits du Vivant de la vision*]<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Ceci est l'histoire d'Ismaël fils d'Abraham, lequel avait été enfanté à Abraham par l'Égyptienne Hagar, l'esclave de Şarah. Voici les noms des fils d'Ismaël, d'après leurs noms de famille. L'ainé fut Nebayôt, Qédar, Adbeël, Mibşam, Mis'ma', Doumah, Maşşâ, Ĥadar, Têmâ, Ietour, Nafis' et Qedmah. Voilà les fils d'Ismaël, et voilà leurs noms dans leurs douars et leurs campements, douze chefs de tribus <sup>3</sup>. <sup>17</sup> Et voici les années de la vie d'Ismaël : cent trente-sept ans ; puis il mourut et expira et fut réuni à ses aïeux. Et ils demeurèrent depuis Ĥawilah jusqu'à S'our, qui est à l'orient de l'Égypte, et dans la direction d'As'our. [*Il s'établit à l'est de tous ses frères.*]

<sup>19</sup> [Ceci est l'histoire d'Isaac fils d'Abraham. Abraham engendra Isaac. Et Isaac était âgé de quarante ans lorsqu'il prit pour femme Ribqah, fille de Bejouël l'Araméen, de la plaine de la Mésopotamie, la sœur de Laban l'Araméen..... <sup>4</sup>]

<sup>1</sup> Tradition évidemment différente de celle qui fait chasser Ismaël et sa mère du toit paternel. Les v. 7-11 appartiennent à l'Élohiste, qui vient de raconter l'achat de Makpélah, et qui n'a jamais parlé du départ d'Ismaël (chap. XVI, 15 s.; XVII, 23 s.).

<sup>2</sup> Intercalation. Voyez chap. XXIV, 62. — D'après l'autre narration, Isaac demeure à Hébrôn, comme son père : chap. XXXV, 27.

<sup>3</sup> Les douze tribus des Ismaélites sont également à chercher en Arabie. Le rayon géographique, qu'elles occupent en grande partie comme nomades, s'étend au nord-est jusqu'à l'Euphrate, au sud-est jusqu'au golfe persique, à l'ouest jusqu'à la mer rouge. Plusieurs de ces noms reviennent ailleurs dans les textes, notamment Qédar, Doumah et Maşşâ. Ietour, les Ituréens, qui touchent au Liban, sont encore mentionnés dans le N. T., et Nebayôt, les Nabatéens, qui avoisinaient l'Arabie Pétrée, étaient encore connus du temps des Romains et vers le moyen âge. On voit d'ailleurs que les Qetourites et les Ismaélites devaient souvent se confondre. Il y a dans cette notice (v. 12-18) des éléments élohistes non méconnaissables, v. 12, 17 ; la nomenclature elle-même n'offre pas de moyens suffisants pour en déterminer l'origine. Mais nous ferons remarquer que la dernière ligne, copiée textuellement de chap. XVI, 12 (jéh.), et qui parle d'Ismaël au singulier, est en contradiction avec ce qui précède, et où les Ismaélites s'étendent jusqu'à la frontière de l'Égypte.

<sup>4</sup> Ici il paraît manquer une ou deux lignes du texte élohiste, avec le fait de la grossesse de Ribqah, car ce qui va suivre appartient à une autre rédaction. Peut-être même

<sup>24</sup> Et Isaac implora l'Éternel au sujet de sa femme, parce qu'elle était stérile, et l'Éternel se laissa implorer, et sa femme Ribqah devint enceinte. Et les enfants s'entrechoquaient dans son sein, et elle dit : S'il en est ainsi, pourquoi y suis-je ? et elle alla consulter l'Éternel. Et l'Éternel lui dit :

Deux peuples sont dans ton ventre,  
Deux nations sortiront de tes entrailles ;  
Une nation plus puissante que l'autre,  
Et la plus grande sera sujette à la plus petite <sup>1</sup>.

Et quand le moment de sa délivrance fut arrivé, voilà qu'il y avait des jumeaux dans son ventre. Et le premier sortit roux, et tout son corps était couvert comme d'un manteau de poil, et on le nomma 'Ésaw. Après cela sortit son frère, dont la main tenait le talon de 'Ésaw, et on le nomma Jacob <sup>2</sup>. [Et Isaac était âgé de soixante ans quand ils naquirent.]

<sup>27</sup> Et les garçons grandirent et 'Ésaw fut un homme qui s'appliquait à la chasse, un homme des champs, mais Jacob fut un honnête homme qui restait dans sa tente <sup>3</sup>. Cependant Isaac aimait 'Ésaw parce qu'il affectionnait la venaison, mais Ribqah aimait Jacob.

<sup>29</sup> Or, un jour Jacob avait préparé un mets lorsque 'Ésaw revint des champs très-fatigué. Et 'Ésaw dit à Jacob : Laisse-moi avaler ce mets rouge, ce rouge-là, car je suis très-fatigué. (C'est pour cela qu'on l'appela Édom.) Et Jacob lui dit : Vends-moi d'abord ton droit d'aïnesse. Et 'Ésaw répondit : Vois-tu, je m'en vais mourir ; à quoi me servira mon droit d'aïnesse ? Et Jacob reprit : Jure-moi d'abord ! Et il jura et vendit son droit d'aïnesse à Jacob. Et Jacob donna à 'Ésaw du pain et le mets de lentilles, et après avoir mangé et bu, il se leva et s'en alla. Ainsi 'Ésaw méprisa son droit d'aïnesse <sup>4</sup>.

n'est-il pas besoin de supposer une lacune. Il suffira de dire que la rédaction définitive, dans un fond essentiellement jéhoviste, a introduit quelques éléments élohistes, v. 19, 20, 26 b.

<sup>1</sup> Ces vers ont dû être composés à une époque où les Israélites avaient subjugué les Édomites.

<sup>2</sup> 'Ésaw (velu) demeure dans les montagnes de Sésir (poilu) ; il porte aussi le nom d'Édom (roux). Ia'aqob est rapporté à 'Aqeb, le talon. Mythe étymologique. Du reste, il y a d'autres explications de ces noms, ci-dessus v. 30 et chap. XXVII, 36.

<sup>3</sup> L'homme des champs, le sauvage, le coureur — l'honnête homme, vivant paisiblement avec ses troupeaux.

<sup>4</sup> Jusqu'à Isaac, les ancêtres du peuple élu sont toujours les aînés légitimes. Ici le droit de primogéniture leur revient par un contrat. Les Édomites, peuple plus ancien que les Israélites, et qui avaient eu un gouvernement régulier longtemps avant ceux-ci (chap. XXXVI, 31), ont cédé leur privilège, de fait par les conquêtes de David, en

<sup>1</sup> Il y eut une famine dans le pays<sup>1</sup>, outre la précédente famine qui avait été du temps d'Abraham, et Isaac se rendit auprès d'Abimélek roi des Philistins à G'erar. Car l'Éternel lui était apparu et lui avait dit : Ne descends point en Égypte ; reste dans le pays que je te dirai. Séjourne dans ce pays-ci et je serai avec toi et je te bénirai. Car c'est à toi et à ta race que je donnerai toutes ces terres-ci, et je ratifierai le serment que j'ai juré à ton père Abraham ; et je rendrai ta race nombreuse comme les étoiles du ciel et je lui donnerai toutes ces terres-ci, en sorte que toutes les nations de la terre se souhaiteront son bonheur, en récompense de ce qu'Abraham a écouté ma voix et gardé ma règle, mes commandements, mes lois et mes instructions. <sup>6</sup> Isaac demeura donc à G'erar. <sup>7</sup> Et quand les gens de l'endroit s'informaient au sujet de sa femme, il disait : C'est ma sœur. Car il avait peur de dire : C'est ma femme. C'était pour que les gens de l'endroit ne le tuassent pas à cause de Ribqah, parce qu'elle était belle de figure<sup>2</sup>. Comme son séjour s'y prolongeait, il arriva qu'Abimélek, le roi des Philistins, en regardant par la fenêtre, aperçut Isaac qui caressait sa femme Ribqah<sup>3</sup>. Alors Abimélek fit appeler Isaac et lui dit : Vois donc ! elle est bien ta femme ; comment pouvais-tu dire : elle est ma sœur ? Et Isaac lui répondit : C'est que je me disais, c'est pour que je ne sois pas tué à cause d'elle. Et Abimélek dit : Pourquoi nous as-tu fait cela ? Il pouvait facilement arriver que quelqu'un de ce peuple couchât avec ta femme, et tu nous aurais fait commettre un crime<sup>4</sup>. Et

droit d'après ce mythe assez pauvre. Le chap. XXVII en raconte un autre, au même effet, mais beaucoup mieux imaginé. On remarquera encore qu'ici le nom d'Édom (le roux) est dérivé de la couleur du mets, tandis que tout à l'heure, d'après une autre source, il était rapporté à la peau de l'homme. Le rédacteur n'a pas voulu négliger la variante de la tradition.

<sup>1</sup> Ce récit rappelle celui des chap. XII, v. 10 suiv., avec lequel il fait double emploi, ainsi qu'avec celui du chap. XX. Ce sont différentes formes d'un seul et même mythe ; ou, si l'on veut, différents mythes sous une forme analogue. La rédaction appartient au Jéhoviste, qui a pu croire facilement que ce fait était un autre que celui qu'il avait raconté au chap. XII. Le récit parallèle, chap. XXI, 22 suiv., est d'un autre écrivain. Isaac veut aller dans la fertile Égypte, Jéhova lui apparaît pour lui faire abandonner son projet. Les prophètes ont toujours été les adversaires des relations d'Israël avec l'Égypte. — C'est encore une famine qui conduira Jacob en Égypte.

<sup>2</sup> Ses fils étaient déjà grands (chap. XXV, 27), et ils étaient nés vingt ans après le mariage de leur mère (ibid., v. 20, 26). On voit bien que chacun de ces récits veut être lu et apprécié à part ; en les regardant comme les parties intégrantes d'une seule histoire, on leur fait dire des absurdités (comp. ci-dessus p. 95 ss.).

<sup>3</sup> Ici la famille patriarcale n'habite plus un campement, mais une ville !

<sup>4</sup> La femme mariée était sacrée, l'adultère un crime capital. La fille non mariée, au contraire, était exposée aux caprices du premier venu et cela ne tirait pas à conséquence.

Abimélek donna ordre à tout le peuple en disant : Celui qui touchera à cet homme et à sa femme sera mis à mort !

<sup>12</sup> Isaac fit ses semailles dans ce pays-là et il obtint cette année-là le centuple, l'Éternel l'ayant béni. Et cet homme était devenu riche, et le devint toujours davantage, jusqu'à ce qu'il le fût outre mesure. Il possédait du menu bétail et des bœufs, et une quantité d'esclaves, et les Philistins lui portèrent envie. Et tous les puits qu'avaient creusés les gens de son père, du temps d'Abraham, les Philistins les bouchèrent et les remplirent de terre. Et Abimélek dit à Isaac : Va-t'en de chez nous, car tu es beaucoup plus puissant que nous <sup>1</sup>. Et Isaac partit de là et établit son camp dans la vallée de G'erar et y demeura.

<sup>18</sup> Isaac creusa de nouveau les puits d'eau qu'on avait creusés du temps de son père Abraham, et que les Philistins avaient bouchés après la mort d'Abraham, et il leur donna des noms pareils à ceux que son père leur avait donnés <sup>2</sup>. Et les gens d'Isaac ayant creusé dans la vallée, y trouvèrent un puits d'eau vive. Mais les pâtres de G'erar se querellèrent avec les pâtres d'Isaac en disant : C'est à nous qu'est cette eau ! Et il nomma ce puits La Querelle, parce qu'ils lui avaient cherché querelle. Et ils creusèrent un autre puits, et ils se querellèrent encore au sujet de celui-ci, et il l'appela Litige. Et il partit de là et creusa un autre puits, et ils ne se querellèrent point au sujet de celui-là ; et il l'appela Place-large, en disant : Maintenant l'Éternel nous a donné une place large pour que nous croissions dans ce pays.

<sup>23</sup> De là il monta vers Beër-S'éba<sup>3</sup>. L'Éternel lui apparut la nuit même et lui dit : Je suis le Dieu de ton père Abraham : ne crains rien, car je suis avec toi, et je te bénirai et je rendrai ta race nombreuse pour l'amour de mon serviteur Abraham. Et il y construisit un autel et invoqua l'Éternel et y dressa son camp, et les gens d'Isaac y creusèrent un puits. Abimélek vint vers lui depuis G'erar, avec Ahouzzaï son familier, et Pikol le chef de sa troupe. Et Isaac

<sup>1</sup> Il n'est pas nécessaire de supposer que les Philistins craignaient qu'Isaac ne s'emparât de leur pays, puisqu'il n'était qu'à la tête d'une seule famille. Mais ses troupeaux les gênaient en retrécissant le cercle des pâturages pour les leurs. Pour l'éloigner, on choisit le moyen le plus simple et le plus efficace, on lui coupe l'eau. Le mythe revient à dire que les Israélites n'ont pas de prétentions à faire valoir sur la plaine des Philistins : les patriarches s'en sont retirés volontairement. Nous allons voir qu'ils sont censés avoir créé à leurs descendants des titres sur différentes localités voisines, mais des titres jadis contestés.

<sup>2</sup> Ce récit paraît être le produit d'une compilation de deux sources ou traditions. Tout à l'heure Isaac quittait le pays où on lui avait bouché les puits d'Abraham, et maintenant il creuse de nouveau les puits bouchés après la mort d'Abraham, et il se trouve toujours avec les gens du pays de G'erar, d'où il venait de partir.

leur dit : Pourquoi venez-vous vers moi, quoique vous me haïssiez et que vous m'ayez chassé de chez vous? Ils répondirent : Nous avons bien vu que Iaheweh est avec toi et nous disions : Qu'il y ait entre nous un serment, entre nous et toi, et nous voudrions faire une alliance avec toi; tu jureras que tu ne nous feras aucun mal, de même que nous ne t'avons fait aucun tort, et que nous ne t'avons fait que du bien en te laissant partir en paix : tu es maintenant béni de Iaheweh. Et il leur fit un festin et ils mangèrent et burent. Le lendemain matin ils se prêtèrent serment l'un à l'autre, et Isaac les ayant congédiés, ils le quittèrent en paix. Et ce jour-là même les gens d'Isaac vinrent lui faire rapport au sujet du puits qu'ils avaient creusé, et lui dirent : Nous avons trouvé de l'eau. Et il l'appela S'ibe'ah. C'est pour cela que le nom de cet endroit est Beër-S'éba<sup>1</sup> jusqu'à ce jour<sup>1</sup>.

<sup>34</sup> [Lorsque 'Ésaw fut âgé de quarante ans, il prit pour femme Iehoudiṭ fille de Beéri le Ḥittite, et Boṣmaṭ fille d'Élon le Ḥittite, et elles furent un crève-cœur pour Isaac et Ribqah<sup>2</sup>.]

<sup>1</sup> Quand<sup>3</sup> Isaac fut devenu vieux et que ses yeux furent trop faibles pour voir, il appela 'Ésaw, son fils aîné, et lui dit : Mon fils! Et celui-ci lui répondit : Me voici! Et il lui dit : Vois-tu, je suis devenu vieux; je ne sais pas le jour de ma mort. Or donc, prends tes armes, ton carquois et ton arc, et va aux champs et chasse-moi une pièce de gibier, et fais-moi un bon plat comme je l'aime, et apporte-le moi pour que je le mange, afin que mon âme te bénisse avant que je meure. Cependant Ribqah avait écouté pendant qu'Isaac parlait à son fils 'Ésaw, et quand 'Ésaw s'en fut allé aux champs pour chasser du gibier et l'apporter, elle parla à son fils Jacob et dit : Vois-tu, j'ai entendu ton père qui parlait à ton frère 'Ésaw et qui disait : Apporte-moi du gibier et fais-moi un bon plat pour que

<sup>1</sup> Ce récit fait double emploi avec celui de la fin du chap. XXI, où ce puits reçoit son nom bien antérieurement et dans des circonstances différentes. Le fait est que *S'ibe'ah* signifie *sept*, et non le *serment*, comme le rédacteur paraît vouloir l'insinuer, ou du moins comme les rabbins lui font dire, en ne point écrivant *S'bou'ah* (avec les mêmes consonnes).

<sup>2</sup> La notice élohiste sur les femmes cananéennes de 'Ésaw ne s'accorde avec chap. XXXVI, 2, que pour le fait essentiel, qui revient à dire que les Édomites ne sont plus des Térahides pur sang, mais de sang mêlé, et partant méprisables aux yeux des Israélites, au point de vue théocratique.

<sup>3</sup> L'histoire de la supercherie de Jacob, dérobant à son frère la bénédiction paternelle, appartient au récit jéhoviste; elle rappelle par plusieurs traits ce qui avait été dit à l'occasion de la naissance de 'Ésaw. Cependant il y a quelques traces d'autres éléments. Au v. 28, on rencontre le nom de *Dieu*, et au v. 23 s., une répétition oiseuse pourrait faire soupçonner l'existence de deux récits parallèles. Sur le fait lui-même, voy. l'Introduction, p. 111.



je le mange, et que je te bénisse à la face de l'Éternel avant de mourir. Or, mon fils, écoute-moi bien à l'égard de ce que je vais te dire: Va-t'en au troupeau, et prends-moi de là deux bons chevreaux, pour que j'en fasse un bon plat à ton père, comme il l'aime. Puis tu l'apporteras à ton père pour qu'il le mange, afin qu'il te bénisse avant de mourir. <sup>41</sup> Jacob dit à sa mère Ribqah: Vois-tu, mon frère 'Éşaw est velu, et moi j'ai la peau rase: si par hasard mon père me touchait, je serais à ses yeux un mauvais plaisant, et j'attirerais sur moi une malédiction et non une bénédiction. Alors sa mère lui répondit: Je prends ta malédiction sur moi, mon fils! écoute seulement ce que je te dis et va me chercher cela. Et il alla le chercher et l'apporta à sa mère, et sa mère en fit un bon plat comme son père l'aimait. Et Ribqah prit les beaux habits de 'Éşaw, son fils aîné, qu'elle avait chez elle à la maison, et en revêtit Jacob son fils cadet. Et avec les peaux des chevreaux elle lui recouvrit les mains et la partie rase du cou. Puis elle remit le bon plat, et les mets qu'elle avait apprêtés, entre les mains de son fils Jacob. <sup>48</sup> Et quand celui-ci fut entré chez son père, il dit: Mon père! Et celui-ci répondit: Me voici! qui es-tu mon fils? Et Jacob dit à son père: Je suis 'Éşaw, ton aîné; j'ai fait ce que tu m'as dit. Lève-toi donc, et assieds-toi, et mange de mon gibier, afin que ton âme me bénisse. Et Isaac dit à son fils: Comment donc as-tu si vite trouvé quelque chose, mon fils? Et il répondit: C'est que Iaheweh, ton Dieu, l'a fait venir dans mon chemin. Alors Isaac dit à Jacob: Approche-toi donc pour que je te touche, mon fils, si tu es bien mon fils 'Éşaw, ou non? Et Jacob s'approcha de son père Isaac, et il le toucha et dit: La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains de 'Éşaw. Et il ne le reconnut point, parce que ses mains étaient velues comme les mains de son frère 'Éşaw. Et il le bénit<sup>1</sup>. Et il dit: C'est bien toi, mon fils 'Éşaw? Et il répondit: Oui! Et il dit: Apporte-moi cela pour que je mange du gibier de mon fils, afin que mon âme te bénisse. Et il le lui présenta, et il mangea, et il lui apporta du vin et il but. Et son père Isaac lui dit: Approche-toi donc et embrasse-moi, mon fils! <sup>27</sup> Et il s'approcha et l'embrassa. Et ayant senti l'odeur de ses habits, il le bénit en disant:

Voyez, l'odeur de mon fils  
Est comme l'odeur d'un champ béni par l'Éternel.  
Puisse Dieu te donner de la rosée des cieux,  
Et de la graisse de la terre,  
Abondance en blé et en vin!

<sup>1</sup> Voy. la note précédente. On a essayé de faire disparaître ce qu'il y a de gênant dans cette phrase en cet endroit, en donnant une autre signification au verbe.

Que des peuples te servent,  
 Et que des nations se prosternent devant toi!  
 Sois le maître de tes frères,  
 Et que les fils de ta mère se prosternent devant toi!  
 Maudits soient ceux qui te maudissent,  
 Et bénis ceux qui te bénissent <sup>1</sup>!

<sup>30</sup> Quand Isaac eut achevé de bénir Jacob, et que Jacob fut à peine sorti de chez son père, son frère 'Ésaw revint de la chasse, et fit, lui aussi, un bon plat et l'apporta à son père en lui disant : Que mon père se lève et mange du gibier de son fils, afin que ton âme me bénisse. Et son père Isaac lui dit : Qui es-tu ? Et il répondit : Je suis 'Ésaw, ton fils aîné. Alors Isaac fut très-consterné et dit : Qui était-ce donc qui avait chassé du gibier et me l'avait apporté ? J'ai mangé de tout avant que tu vinsses, et je l'ai béni. Aussi bien sera-t-il béni ! Quand 'Ésaw entendit les paroles de son père, il poussa de grands cris et fut très-affligé, et il dit à son père : Bénis-moi aussi, mon père ! Et il répondit : Ton frère est venu frauduleusement, et a enlevé ta bénédiction. <sup>36</sup> Et il dit : N'est-ce pas qu'on le nomme le supplanté ? Voilà deux fois qu'il m'a supplanté : il a enlevé mon droit d'aînesse, et voilà maintenant qu'il a enlevé ma bénédiction. Et il dit : N'aurais-tu point réservé de bénédiction pour moi ? Et Isaac répondit et dit à 'Ésaw : Vois-tu, je te l'ai donné pour maître, et de tous ses frères <sup>3</sup> j'ai fait ses serviteurs, et je l'ai pourvu de blé et de

<sup>1</sup> La bénédiction de Jacob est en vers, et probablement une pièce plus ancienne que la rédaction dans laquelle elle est encadrée. Nous nous permettons donc de prendre au figuré le terme d'*odeur*, que le prosateur explique assez singulièrement par l'odeur naturelle des habits d'un chasseur, comparée à celle des habits d'un berger.

<sup>2</sup> Étymologie très-hasardée du nom de Jacob, déjà essayée d'une autre manière, chap. XXV, 26.

<sup>3</sup> Ce seul mot, qui parle de *frères* au pluriel, lesquels cependant n'existent pas dans le mythe, suffit pour faire voir qu'il s'agit partout dans celui-ci de peuples et non d'individus. Et c'est là aussi ce qui nous explique cette singulière idée, qu'une bénédiction obtenue par une indigne supercherie ne saurait être rétractée, et que le fils frustré ne peut plus être dédommagé. S'il s'agissait réellement de deux frères, fils d'un père trompé par l'un aux dépens de l'autre, il n'y aurait là que de la superstition, ni plus ni moins. Mais il s'agit de deux peuples et de leur histoire. Or, l'histoire ne se change ni au gré des désirs des hommes, ni même au gré du bon droit. Le rapport politique entre Édom et Israël est donné, et c'est en vue de ce rapport que la bénédiction est formulée. Les détails du cadre épique ou mythique n'ont pas besoin d'être analysés pour confirmer cette manière de voir. Il n'y aurait dans tout le récit qu'un tissu d'in vraisemblances. Encore moins devons-nous faire nos réserves sur la moralité des personnages mis en scène. Nous nous bornerons à dire que dans la sphère où le mythe a été conçu, le sentiment moral n'était point trop délicat, et les essais plus ou moins ingénieux de faire avec cela de la théologie chrétienne (Rom. XI, 13. Hébr. XII, 17, et d'innombrables

vin : mais à toi donc, que puis-je te faire, mon fils ? Et 'Éşaw dit à son père : N'as-tu qu'une seule bénédiction, mon père ? bénis-moi aussi, mon père ! Et 'Éşaw pleura et sanglota. Et son père lui répondit et dit :

Vois, loin de la graisse de la terre sera ta demeure,  
 Et loin de la rosée des cieux d'en haut :  
 Mais tu vivras de ton épée<sup>1</sup> !  
 Tu serviras bien ton frère,  
 Mais comme tu mèneras une vie vagabonde<sup>2</sup>,  
 Tu secoueras son joug de dessus ton cou.

<sup>41</sup> Cependant 'Éşaw haïssait Jacob à cause de la bénédiction que son père lui avait donnée, et 'Éşaw dit en lui-même : Que les jours du deuil de mon père arrivent<sup>3</sup>, et je tuerai mon frère Jacob ! Quand on rapporta à Ribqah les paroles de 'Éşaw son fils aîné, elle envoya appeler son fils cadet Jacob et lui dit : Vois-tu, ton frère 'Éşaw va se venger de toi en te tuant ; or, mon fils, écoute ce que je te dis : Pars et t'enfuis chez mon frère Laban à Hāran, et reste avec lui quelque temps jusqu'à ce que la colère de ton frère s'apaise. Lorsque la colère de ton frère se sera détournée de toi et qu'il aura oublié ce que tu lui as fait, j'enverrai te faire reprendre de là : pourquoi vous perdrais-je tous les deux le même jour<sup>4</sup> ?

<sup>46</sup> [Et<sup>5</sup> Ribqah dit à Isaac : Je suis dégoûtée de la vie à cause de

commentateurs) méconnaissent tout autant le sens propre du mythe que l'intention du narrateur. La critique n'a à se préoccuper que d'une seule chose, c'est de fixer l'époque qui peut avoir permis de peindre le rapport entre les deux peuples tel qu'il est présenté ici. Édom était soumis à Israël depuis David jusqu'à Ioram (onzième et dixième siècle av. J.-C.). Amāyah reconquit le pays, qui s'affranchit définitivement sous Aḥaz (840-740). Voy. 1 Rois IX, 26 ; XXII, 48. 2 Rois III, 9 ; VIII, 20 ; XIV, 7, 22 ; XVI, 6. Cependant la possession n'en fut jamais entièrement assurée et les insurrections se succédaient, 1 Rois XI, 14. Amos I, 11 ; IX, 12.

<sup>1</sup> Le sens est absolument méconnu dans les traductions ordinaires. Il est dit positivement que les Édomites habiteront une terre stérile et seront obligés de vivre comme chasseurs et brigands, qu'ils seront temporairement subjugués par les Israélites, mais que leur genre de vie les soustraira de nouveau et incessamment à ce joug.

<sup>2</sup> D'autres traduisent : tu te révolteras.

<sup>3</sup> Je n'attendrai que la mort de mon père, car je ne veux pas l'affliger, lui qui a été trompé comme moi.

<sup>4</sup> Elle regarde 'Éşaw comme déjà perdu pour elle, en tant que son affection filiale a été étouffée en lui par l'effet des intrigues de sa mère. D'autres ont cru qu'elle veut parler de la vengeance encourue par le meurtrier.

<sup>5</sup> Continuation de l'autre récit, à rattacher à chap. XXVI, 34. Jacob est envoyé en Mésopotamie, non pour se soustraire à la vengeance de son frère, mais pour chercher une femme dans sa parenté.

ces filles *Hiïtites*. Si Jacob devait prendre une femme d'entre les filles *Hiïtites*, comme celles-là, d'entre les filles de ce pays, quel prix la vie aurait-elle pour moi<sup>1</sup>? Alors Isaac appela Jacob et le bénit, et lui dit et recommanda: Ne prends point de femme parmi les filles de Canaan; va te rendre dans la plaine de la Mésopotamie, vers la famille de Beïouel, le père de ta mère, et là tu prendras une femme parmi les filles de Laban, du frère de ta mère. Et que le Dieu tout-puissant te bénisse et te rende fécond et te multiplie, pour que tu deviennes une réunion de tribus<sup>2</sup>. Et qu'il te donne la bénédiction d'Abraham, à toi et à ta race avec toi, afin que tu obtiennes la possession de la terre où tu séjournes aujourd'hui et que Dieu a promise à Abraham. Et Isaac congédia Jacob et celui-ci s'en alla dans la plaine de la Mésopotamie, auprès de Laban, fils de Beïouel l'Araméen, le frère de Ribqah, mère de Jacob et de 'Éşaw.

<sup>6</sup> Cependant 'Éşaw, ayant vu qu'Isaac avait béni Jacob et l'avait envoyé dans la plaine de la Mésopotamie pour y prendre une femme — en lui donnant la bénédiction il lui avait recommandé et dit: Ne prends point de femme parmi les filles de Canaan! et Jacob avait obéi à son père et à sa mère, et s'en était allé vers la plaine de la Mésopotamie — 'Éşaw donc, voyant que les filles de Canaan déplaisaient à son père Isaac, alla vers Ismaël et prit outre ses autres femmes, Maïalaï fille d'Ismaël fils d'Abraham, et sœur de Nebayoï<sup>3</sup>].

<sup>10</sup> Et Jacob<sup>3</sup> quitta Beër-S'éba<sup>4</sup> et s'en alla à Haran. Étant arrivé en un certain endroit, il y passa la nuit parce que le soleil s'était couché, et ayant pris une des pierres de cet endroit il s'en servit comme de chevet et se coucha en cet endroit-là. Et il eut un songe, et voilà qu'une échelle était dressée sur la terre dont le sommet touchait au ciel et il voyait monter et descendre les manifestations divines<sup>4</sup>. Et tout à coup l'Éternel se plaça près de lui et lui dit: Je

<sup>1</sup> Allusion aux douze tribus des Israélites formant une réunion ou congrégation. La bénédiction de Jacob est ici racontée autrement que tout à l'heure.

<sup>2</sup> Comp. chap. XXXVI, 1. — Une fille d'Ismaël était une cousine d'Isaac. Ce nouveau mariage devait donc le réconcilier avec ses parents. Comp. chap. XXVI, 34.

<sup>3</sup> Ceci se rattache à la narration du chap. XXVII, où Jacob est envoyé à Haran, et où les patriarches résident à Beër's'éba<sup>4</sup>. D'après l'autre récit (chap. XXVIII, 1-5), il serait déjà arrivé chez Laban.

<sup>4</sup> Nous renvoyons à l'explication donnée déjà plusieurs fois. Il n'est pas question d'anges. La Genèse ne parle d'anges que dans le passage chap. VI, 1, où elle les désigne tout autrement. La suite du récit fait voir qu'il s'agit ici comme ailleurs de la personne de Dieu elle-même. L'échelle est le symbole de l'idée d'une protection toujours prête et efficace, d'une communion incessante de Dieu avec le patriarche. C'est absolument la même idée qu'exprime l'Évangile (Jean I, 52), tout en se servant de l'expression consacrée par la version grecque et par les versions modernes, qui ont toutes adopté la formule de celle-ci.

suis l'Éternel, le Dieu de ton père Abraham, et le Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je te la donne à toi et à ta race. Ta race sera pareille à la poussière de la terre, et tu t'étendras vers l'occident et l'orient, le nord et le midi, et toutes les tribus de la terre se souhaiteront ton bonheur et celui de ta race. Et moi je serai avec toi, et je te garderai partout où tu iras, et je te ramènerai dans ce pays-ci et je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que je t'aie fait ce que je t'ai promis. Et lorsque Jacob se réveilla de son sommeil il dit: Certes l'Éternel est en ce lieu-ci, sans que je l'aie su! Et il eut peur et dit: Que cet endroit est vénérable! Cela doit être la demeure de Dieu et la porte du ciel. Et le lendemain de bonne heure Jacob prit la pierre dont il s'était servi comme de chevet, et l'érigea en monument, et versa de l'huile dessus, et appela ce lieu Bêt-El<sup>1</sup>. Mais auparavant le nom de l'endroit avait été Louç. Et Jacob prononça un vœu en disant: Si Dieu est avec moi et me protège pendant le voyage que je vais faire et me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, et que je revienne heureusement dans la maison de mon père, c'est que Iaheweh sera mon Dieu. Et cette pierre que j'ai érigée en monument, sera une demeure de Dieu. Et tout ce que tu me donneras, assurément je t'en donnerai la dîme<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jacob se mit en marche et alla au pays des Orientaux<sup>3</sup>. Et en regardant il vit un puits dans la campagne et il y avait trois troupeaux de bétail reposant auprès de ce puits: car c'était là qu'on abreuvait les troupeaux, et la pierre<sup>4</sup> sur l'ouverture du puits était

<sup>1</sup> Une pierre redressée est la plus ancienne forme de la consécration religieuse; elle est fréquemment mentionnée dans l'Ancien Testament et chez différents peuples. La consécration est pratiquée par l'effusion de l'huile, sur les pierres comme sur les hommes. C'étaient surtout les aérolithes qui servaient à cet usage, et le nom grec de Bétyles, qu'on donnait à de pareilles pierres, pourrait bien être le mot sémitique de Bêt-el, c'est-à-dire demeure de Dieu. Bêt-el a été l'un des lieux de culte les plus anciens et les plus célèbres dans le pays, aussi bien la tradition en rapportait-elle l'origine soit à Abraham (chap. XII), soit à Jacob. Ici on y rattache même l'origine de l'institution de la dîme.

<sup>2</sup> Si nous ne nous trompons, ce morceau se compose d'éléments divers. Le fond du récit parle du songe de Jacob, et de la fondation du culte de Bêt-el. Les promesses relatives à la postérité israélite lui sont étrangères, car Jacob n'en dit mot dans le discours qui est mis dans sa bouche. Le rédacteur, en s'appropriant le mythe, l'a amplifié. Le fond pourrait s'être trouvé dans ce qu'on a appelé le second Élohiste (v. 12, 20, Élohîm), et avoir été retouché par le Jéhoviste (v. 13, 16, 21).

<sup>3</sup> Ce nom désigne ordinairement les Arabes du désert. Ici, il est pris dans un sens plus large, puisqu'il s'agit de la Mésopotamie.

<sup>4</sup> Non pas: *une* pierre. L'auteur en parle comme d'une chose connue. On gardait l'eau du désert bien soigneusement et on ne la livrait pas au premier venu. Ici le puits a plusieurs propriétaires et la pierre était si grosse, qu'il fallait pour l'ôter attendre la présence de tous les ayants-droit.

grosse. Et quand tous les troupeaux étaient réunis, on roulait la pierre de dessus l'ouverture du puits et l'on abreuvait le bétail, et puis on remettait la pierre à sa place sur l'ouverture du puits. Or, Jacob leur <sup>1</sup> dit : Mes frères, d'où êtes-vous ? Ils répondirent : Nous sommes de Haran. Et il leur dit : Connaissez-vous Laban, le fils <sup>2</sup> de Naḥôr ? Ils répondirent : Nous le connaissons. Et il leur dit : Est-il en bonne santé ? Ils répondirent : Oui ! Mais voici sa fille Raḥel qui va venir avec son bétail. Et il dit : Voyez donc ! Il est encore grand jour ; il n'est pas encore temps de rassembler les bêtes <sup>3</sup> : abreuvez votre bétail et allez le faire paître. Ils répondirent : Nous ne le pouvons pas jusqu'à ce que tous les troupeaux soient réunis ; alors on roule la pierre de dessus l'ouverture du puits et nous abreu-vons le bétail.

<sup>9</sup> Il leur parlait encore, quand Raḥel arriva avec le bétail de son père, car elle était bergère. Et sitôt que Jacob aperçut Raḥel la fille de Laban, du frère de sa mère, et le bétail de son oncle, il s'ap-procha et roula <sup>4</sup> la pierre de dessus l'ouverture du puits, et abreuva le bétail de Laban, du frère de sa mère. Puis Jacob embrassa Raḥel et pleura à haute voix, et déclara à Raḥel qu'il était parent de son père et fils de Ribqah. Elle courut l'annoncer à son père. Quand Laban eut entendu la nouvelle concernant Jacob, le fils de sa sœur, il courut à sa rencontre, l'embrassa et le baisa et le conduisit chez lui. Et il raconta à Laban toute son histoire. Et Laban lui dit : Oui ! tu es de mon sang <sup>5</sup>.

Quand il fut resté avec lui pendant tout un mois, <sup>45</sup> Laban lui dit : Devrais-tu donc me servir gratuitement parce que tu es mon parent ? Dis-moi quel doit être ton salaire ? Or, Laban avait deux filles, dont l'aînée se nommait Léah, et la cadette Raḥel. Et Léah avait les yeux ternes <sup>6</sup>, mais Raḥel était belle de taille et de figure. Et Jacob aimait Raḥel et dit : Je te servirai sept ans pour Raḥel, ta fille cadette <sup>7</sup>. Et Laban répondit : Il vaut mieux que je te la donne

<sup>1</sup> Les bergers vont naturellement avec leurs troupeaux.

<sup>2</sup> Laban est nommé non d'après son père Beṯouël, mais d'après la souche de son clan.

<sup>3</sup> Pour la nuit. — Pendant le jour on les laissait se disperser. La soif les ramenait toujours au rendez-vous.

<sup>4</sup> Lui tout seul. Car c'est bien là ce que l'auteur veut signaler.

<sup>5</sup> Litt. : Ma chair et mes os. Chap. II, 23.

<sup>6</sup> Il est difficile de dire le vrai sens du mot, qui signifie ailleurs *mov*. En Orient, on admire les yeux brillants et vifs.

<sup>7</sup> Ce service devait remplacer le prix que le prétendant aurait eu à payer au père de la prétendue. Le mythe relatif à Jacob est absolument indépendant de celui relatif à Isaac (chap. XXIV). C'est la même idée, les patriarches cherchent leurs femmes en

à toi, qu'à un étranger. Reste avec moi! Jacob servit donc pendant sept ans pour Raḥel et ce ne furent à ses yeux que de simples jours, parce qu'il l'aimait.

<sup>24</sup> Puis Jacob dit à Laban : Donne-moi ma femme pour que j'habite avec elle, car mon temps est accompli. Et Laban réunit tous les gens de l'endroit et fit un festin. Mais le soir il prit sa fille Léah et la lui amena et il coucha avec elle<sup>1</sup>. <sup>24</sup> Et Laban donna sa servante Zilpah pour servante à sa fille Léah. Cependant le lendemain matin, voilà que c'était Léah, et il dit à Laban : Pourquoi m'as-tu fait cela? C'est bien pour Raḥel que j'ai servi chez toi! Pourquoi m'as-tu trompé? Laban répondit : Ce n'est pas l'usage dans notre pays de donner la cadette avant l'ainée. Achève la semaine de celle-ci<sup>2</sup>, et nous te donnerons aussi sa sœur pour le service que tu feras chez moi pendant sept autres années. Et Jacob fit ainsi, et quand il eut achevé la semaine de celle-ci, il lui donna sa fille Raḥel pour femme. <sup>29</sup> Et Laban donna sa servante Bilehah pour servante à sa fille Raḥel. Et il cohabita aussi avec Raḥel, mais il aimait Raḥel plus que Léah, et il servit chez lui pendant sept autres années.

<sup>31</sup> Cependant l'Éternel voyant que Léah n'était point en faveur, la rendit féconde, tandis que Raḥel restait stérile. Et Léah devint enceinte et mit au monde un fils qu'elle appela Reouben<sup>3</sup>, car elle disait : Iaheweh a eu égard à mon affliction, car maintenant mon mari m'aimera. Et elle devint encore enceinte et mit au monde un fils, et elle dit : C'est parce que Iaheweh a entendu que je n'étais point en faveur qu'il m'a donné aussi celui-ci; et elle l'appela S'ime'ôn. Et elle devint encore enceinte et mit au monde un fils, et elle dit : Pour le coup, mon mari s'attachera à moi puisque je lui ai donné trois fils; c'est pour cela qu'elle l'appela Lévi. Et elle devint encore enceinte et mit au monde un fils. Et elle dit : Cette

Mésopotamie, mais l'un y envoie toute une caravane avec de riches présents, l'autre y arrive son bâton à la main et commence par être garçon pâtre. On ne voit réellement pas pourquoi, s'il est le fils et l'héritier du riche Isaac. Ajoutez que Jacob aurait été âgé de plus de quarante ans en arrivant chez Laban, s'il fallait combiner notre récit avec les autres (chap. XXVI, 34).

<sup>1</sup> La fiancée était amenée voilée dans la chambre nuptiale, laquelle n'était pas éclairée.

<sup>2</sup> Les fêtes de la noce duraient sept jours.

<sup>3</sup> Les étymologies qui suivent sont en partie impossibles, comme celle de Juda, qui doit signifier *louange*, et généralement fort sujettes à caution : Reouben, *voyez un fils*; S'ime'ôn, *petit entendeur*; Lewi, *attaché*. Tous ces noms (de tribus!) sont d'origine inconnue et incertaine, et l'auteur s'est donné une peine aussi ingrate que superflue pour en trouver la valeur dans le langage de son temps.

fois je louerai Iaheweh ; c'est pour cela qu'elle l'appela Juda. Puis elle cessa d'avoir des enfants <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cependant Raḥel, voyant qu'elle ne donnait point d'enfants à Jacob, fut jalouse de sa sœur, et dit à Jacob : Donne-moi des enfants, si non je meurs. Et Jacob se mit en colère contre Raḥel et dit : Suis-je donc à la place de Dieu, qui t'a empêchée de devenir mère ? Alors elle dit : Voici ma servante Bilehah, prends-la, pour qu'elle enfante sur mes genoux et que moi aussi j'aie lignée par elle <sup>2</sup>. Et elle lui donna sa servante pour femme, et Jacob ayant cohabité avec elle, elle devint enceinte et enfanta un fils à Jacob. Alors Raḥel dit : Dieu m'a rendu justice ; il m'a donné un fils. C'est pour cela qu'elle le nomma Dan <sup>3</sup>. Puis Bilehah, la servante de Raḥel, devint encore enceinte, et enfanta un second fils à Jacob. Alors Raḥel dit : Ce sont des luttes surhumaines <sup>4</sup> que j'ai soutenues contre ma sœur, et j'ai eu le dessus. Et elle le nomma Neftali. <sup>5</sup> Cependant Léah, voyant qu'elle avait cessé d'avoir des enfants, prit sa servante Zilpah et la donna à Jacob pour femme. Et Zilpah, la servante de Léah, enfanta à Jacob un fils. Alors Léah dit : A la bonne heure ! Et elle le nomma Gad. Puis Zilpah, la servante de Léah, ayant enfanté un second fils

<sup>1</sup> Le morceau qui forme aujourd'hui la substance du 29<sup>e</sup> chapitre appartient à l'auteur jéhoviste, qui se fait reconnaître non seulement par l'usage du nom de Dieu qu'il emploie exclusivement, mais aussi par l'habitude de donner de tous les noms propres des étymologies plus ou moins singulières. Cependant il est évident que le récit élohiste a dû également mentionner le double mariage de Jacob ; mais probablement il l'avait fait de la manière la plus succincte, et sans aucun détail du genre de ceux que nous venons de lire, de sorte que les quelques lignes consacrées à cette notice se trouvaient superflues à côté d'une narration beaucoup plus complète et surtout plus colorée. Il n'y a que les v. 24 et 29, avec les noms des deux servantes, qui pourraient avoir été empruntés à une autre source, mais seulement parce qu'ils interrompent le récit principal.

<sup>2</sup> Comp. chap. XVI, 2. Il s'agit d'une espèce d'adoption. En recevant sur ses genoux, c'est-à-dire dans ses bras, l'enfant de sa servante, elle déclarait le recevoir pour sien. La cohabitation du maître et de la servante n'était pas contre les mœurs, mais la légitimité de l'enfant n'était pas de droit et dépendait de la volonté de la maîtresse.

<sup>3</sup> Dan, *juge* ; Neftali, *lutteur* ; Gad, *bonheur* ; As'er, *heureux*. Pour l'avant-dernier, le texte doit se traduire littéralement : *avec bonheur* (*begad*). Les Rabbins proposent de lire *bâ gad*, le bonheur est venu.

<sup>4</sup> On aura remarqué que dans ce morceau le nom de Dieu est un autre que tout à l'heure, non seulement quand il est désigné directement, mais encore dans la phrase à laquelle se rapporte cette note, et où nous l'avons remplacé par une expression plus appropriée à notre langage. En hébreu il y a : des luttes de Dieu. Comme le récit relatif à la famille de Jacob, commencé dans le chapitre précédent, est continué ici, l'apparition du nom d'Élohîm, à côté de celui de Iaheweh, fait voir que le rédacteur principal, le Jéhoviste, a utilisé en partie un texte élohiste antérieur.



à Jacob, Léah dit : Heureuse que je suis ; car les filles me félicitent ! et elle le nomma As'er.

<sup>14</sup> Reouben étant allé aux champs, à l'époque de la moisson du froment, avait trouvé des pommes d'amour<sup>1</sup>, et les avait apportées à sa mère. Alors Raquel dit à Léah : Donne-moi donc aussi de ces pommes d'amour de ton fils ! Mais elle lui répondit : N'est-ce pas assez que tu me prennes mon mari<sup>2</sup>, pour que tu veuilles aussi prendre les pommes d'amour de mon fils ? Alors Raquel dit : Eh bien, il couchera avec toi cette nuit, pour les pommes d'amour de ton fils<sup>3</sup>. Ce soir donc, lorsque Jacob revint des champs, Léah alla à sa rencontre et dit : C'est à moi que tu vas venir, car je t'ai bien et dûment engagé<sup>4</sup> pour les pommes d'amour de mon fils. Et il coucha avec elle cette nuit-là. <sup>17</sup> Et Dieu exauça Léah, et elle devint enceinte et enfanta à Jacob un cinquième fils. Alors Léah dit : Dieu m'a donné mon salaire de ce que j'ai donné ma servante à mon mari. Et elle le nomma Yissakar. Puis Léah devint encore enceinte et enfanta un sixième fils à Jacob. Alors elle dit : Dieu m'a donné un beau don : pour le coup, mon mari demeurera avec moi, puisque je lui ai donné six fils. Et elle le nomma Zebouloun<sup>5</sup>. Puis elle mit au monde une fille et l'appela Dinah.

<sup>22</sup> Cependant Dieu songea aussi à Raquel et l'exauça et la rendit féconde. Et elle devint enceinte et mit au monde un fils. Alors elle dit : Dieu a ôté ma honte. Et elle l'appela Joseph en disant : Que Iaheweh veuille m'ajouter un autre fils encore<sup>6</sup> !

<sup>25</sup> Lorsque Raquel eut mis au monde Joseph, Jacob dit à Laban : Laisse-moi partir pour que je m'en aille chez moi dans mon pays. Donne-moi mes femmes et mes enfants pour lesquels je t'ai servi,

<sup>1</sup> Traduction littérale ; cependant il ne s'agit pas de ce que nous appelons tomates, mais des fruits de la mandragore printanière, auxquels l'antiquité attribuait une vertu prolifique. Raquel veut en manger pour avoir des enfants.

<sup>2</sup> Qui préférerait vivre avec Raquel.

<sup>3</sup> Elle était sûre qu'il reviendrait à elle.

<sup>4</sup> Litt. : pris à gage, j'ai payé un salaire pour t'avoir. Ici on voit distinctement que le récit est composé de divers éléments. Le nom de Yissakar (*il y a salaire*, ou *il emporte son salaire*, d'après l'étymologie du texte) est dérivé d'abord du salaire payé en pommes d'amour, et plus loin de la récompense obtenue pour avoir donné la servante.

<sup>5</sup> Encore deux étymologies : Zebouloun, *petit cadeau* (de *zabad*, donner !) ou *petite demeure* (de *zabal*, demeurer), la première moins soutenable encore que la seconde. Les savants se sont donné beaucoup de mal pour loger les sept grossesses de Léah, interrompues pourtant par des années de stérilité, dans les sept années de service de Jacob. Comme si le mythe se préoccupait de pareils calculs !

<sup>6</sup> Ici les deux récits fusionnés se reconnaissent encore mieux : Le nom de Joseph est dérivé de *asaf*, ôter (Élohiste), ensuite de *iasaf*, ajouter (Jéhoviste).

afin que je parte : car tu sais toi-même quel service j'ai fait chez toi<sup>1</sup>. Mais Laban lui répondit : Si tu voulais me faire une faveur<sup>2</sup>. . . . Je reconnais que Iaheweh m'a béni à cause de toi. Et il ajouta : Fixe ton salaire que je te devrai, et je te le donnerai. Il lui répondit : Tu sais toi-même comment je t'ai servi et ce que tes troupeaux sont devenus sous ma garde. Car c'était peu de chose, ce que tu avais avant moi, et cela s'est accru en nombre, et Iaheweh t'a béni à ma suite. Mais à présent, quand travaillerai-je aussi pour ma propre famille ? Et il dit : Que dois-je te donner ? Jacob répondit : Tu n'auras rien à me donner, si tu veux me faire ceci : je continuerai à faire paître ton bétail, et à le garder. Je repasserai aujourd'hui tout ton bétail pour mettre à part toute bête tachetée et marquetée ; et toute bête noire parmi les moutons, et les marquetées et les tachetées parmi les chèvres, voilà quel sera mon salaire<sup>3</sup>. Et désormais mon droit<sup>4</sup> rendra témoignage contre moi quand tu viendras passer en revue ce qui sera mon salaire : tout ce qui chez moi ne sera pas marqueté et tacheté parmi les chèvres, et noir parmi les moutons, sera censé volé. Et Laban dit : Hé bien, que ce soit comme tu dis ! Et il mit à part ce jour-là les béliers tachetés et marquetés et toutes les chèvres marquetées et tachetées, tout ce qui avait du blanc<sup>5</sup>, et tout ce qui était noir parmi les moutons, et les remit à ses fils<sup>6</sup>. Et il mit une distance de trois journées entre lui et Jacob, qui faisait paître le reste du bétail de Laban.<sup>37</sup> Cependant Jacob se procura des verges fraîches de styrax, d'amandier et de platane, et y pratiqua des pelures blanches en découvrant le blanc sur les verges<sup>7</sup>. Puis il plaça les verges qu'il avait pelées, en face du bétail, dans les auges, dans les abreuvoirs où le bétail venait

<sup>1</sup> C'est-à-dire que les 14 ans sont révolus.

<sup>2</sup> La phrase n'est pas finie. Supplétez : tu resterais encore.

<sup>3</sup> Les moutons sont généralement blancs en Orient et les chèvres brunes ou noires sans tache blanche (Cant. I, 5 ; IV, 1, 2 ; VI, 6). Jacob demande donc peu en apparence. Le texte n'est pas clair. Nous avons mis le point de virgule de manière à former le sens : J'éloignerai *aujourd'hui* toute bête tachetée, et s'il s'en trouve à *l'avenir*, cela m'appartiendra.

<sup>4</sup> Comme qui dirait : les clauses de ce pacte. Jacob parle d'une revue annuelle à faire par Laban, pour constater ce qui reviendra à chacun.

<sup>5</sup> Parmi les chèvres.

<sup>6</sup> Qui gardaient ainsi ce qui appartenait à Jacob, tandis que celui-ci gardait ce qui était à Laban. Le croisement, qui aurait dû produire des bêtes tachetées, devenait impossible.

<sup>7</sup> Pour les rendre bigarrées, il ôta l'écorce par bande, comme nos garçons le font avec des branches de saules ou de coudriers. — Quant au nom des arbres, tout n'est pas sûr, comme c'est en général le cas pour les plantes nommées dans la Bible.

boire ; et quand les bêtes entraient en chaleur en venant boire, elles s'accouplaient en face des verges, et mettaient bas des petits tachetés, marquetés et striés. Et ces moutons, Jacob les mettait à part, et il plaçait en avant du troupeau <sup>1</sup> tout ce qui était marqueté, et tout ce qui était noir parmi le bétail de Laban, et il se forma ainsi des troupeaux à part et ne les mit pas avec le bétail de Laban. Et toutes les fois que les bêtes vigoureuses entraient en chaleur, Jacob mettait les verges sous les yeux des bêtes dans les auges, pour qu'elles s'accouplassent en face des verges. Mais quand les animaux étaient faibles, il ne les y mettait pas. Ainsi les faibles étaient pour Laban et les vigoureuses pour Jacob. Et cet homme s'enrichit de plus en plus et il eut un bétail nombreux, et des servantes et des esclaves et des chameaux et des ânes.

<sup>4</sup> Cependant il apprit les propos des fils de Laban qui disaient : Jacob a pris tout ce qui appartenait à notre père et c'est avec ce qui était à notre père qu'il s'est fait toute cette richesse. Et Jacob, en observant la mine de Laban, s'aperçut qu'il n'était plus envers lui comme auparavant. Et l'Éternel dit à Jacob : Retourne au pays de tes pères et dans ta famille, et je serai avec toi. <sup>4</sup> Alors Jacob fit appeler Raïel et Léah aux champs auprès de son troupeau, et leur dit : Je vois à la mine de votre père, qu'il n'est plus envers moi comme auparavant ; cependant le Dieu de mon père a été avec moi <sup>2</sup>, et vous savez que j'ai servi votre père de tout mon pouvoir. Mais votre père m'a trompé et a dix fois changé mon salaire <sup>3</sup> : mais Dieu ne lui a pas permis de me nuire. Quand il disait : les bêtes tachetées seront ton salaire, tout le troupeau <sup>4</sup> mettait bas des petits tachetés, et quand il disait : les striées seront ton salaire, tout le troupeau mettait bas des petits striés ; voilà comment Dieu retirait le bétail de votre père et me le donnait à moi. Et à l'époque où le

<sup>1</sup> Pour que les autres les eussent en vue, quand elles sortaient du bercail pour aller au pâturage.

<sup>2</sup> Cette dernière phrase forme une antithèse avec la précédente : *malgré* le mauvais vouloir de Laban, Jacob a prospéré. Ou bien on peut traduire : Il a tort de m'en vouloir, car lui aussi a profité de la faveur que Dieu m'a faite (chap. XXX, 27).

<sup>3</sup> Le récit précédent ne parlait pas de ces changements dans les conditions du pacte entre Laban et Jacob. Nous y voyons encore la preuve d'une compilation de différentes traditions. Cela se voit aussi aux diverses expressions employées ici et plus haut, chap. XXX, 22 suiv., ainsi qu'à cette circonstance que l'avantage résulte ici pour Jacob de ce que les boucs tachetés *seuls* saillaient, tandis que dans l'autre récit il s'agissait d'un stratagème de Jacob. Du reste, ce récit est obscur. Probablement l'auteur voulait dire que Dieu apprit à Jacob en songe que c'est lui-même qui mettait l'instinct dans certaines bêtes exclusivement. Une bonne partie du texte provient du second Élohiste.

<sup>4</sup> Nous ne mettons pas les *brebis*, parce qu'il s'agit aussi de chèvres.

bétail s'accouplait, je levai les yeux et je vis en songe que les boucs qui couvraient les femelles étaient striés, marquetés et tachetés. Et Dieu se manifesta à moi en songe et dit : Jacob ! Et je répondis : Me voici ! Et il dit : Lève les yeux et regarde : tous les boucs qui couvrent les femelles sont striés, marquetés et tachetés, car je vois tout ce que Laban te fait. Moi je suis le Dieu de Bêt-El<sup>1</sup>, où tu as oint un monument et où tu me fis un vœu. Maintenant lève-toi, quitte ce pays-ci et retourne dans ta patrie !<sup>14</sup> Raïel et Léah répondirent en disant : Avons-nous encore une part et un héritage dans la maison de notre père ? Nous sommes bien des étrangères pour lui, car il nous a vendues et il ne fait que manger notre argent<sup>2</sup>, de sorte que toute la richesse que Dieu a retirée à notre père, nous appartient à nous et à nos enfants. Or donc, tout ce que Dieu t'a dit, fais-le !

<sup>17</sup> [*Jacob*<sup>3</sup> se mit en route et fit monter ses femmes et ses enfants sur les chameaux, et il emmena tout son bétail et tous les biens qu'il avait acquis, le bétail qui était sa propriété acquise dans la plaine de la Mésopotamie, pour aller rejoindre son père Isaac au pays de Canaan.]<sup>19</sup> Or, pendant que Laban était allé tondre ses brebis, Raïel déroba les Terafins<sup>4</sup> de son père. Et Jacob trompa<sup>5</sup> Laban l'Araméen, en ce qu'il ne lui annonça point qu'il allait s'échapper. Il s'enfuit avec tout ce qui lui appartenait, et se mit en route pour passer le fleuve<sup>6</sup>, puis il se dirigea sur les montagnes du G'ile'ad. Cependant le troisième jour Laban fut informé de la fuite de Jacob, et il prit avec lui ses frères<sup>7</sup> et se mit à sa pour-

<sup>1</sup> Et après cela on persiste à traduire : l'ange de Dieu.

<sup>2</sup> Ce mot de *vendre* ne renferme pas de reproche. Il revient simplement à dire : il nous a mariées, après avoir touché, selon l'usage, ce que le gendre avait à payer. Il profite ainsi de ce que cette collocation sous puissance de mari lui a rapporté, et il n'a plus aucun droit sur nous. Tout ce que nous possédons par la faveur de Dieu (v. 9), nous appartient en propre. De plus, nous n'avons pas de part aux biens du père, donc rien ne nous retient.

<sup>3</sup> Ces quelques lignes sont très-évidemment un fragment d'un autre récit et prouvent que celui-ci avait rapporté également le fait que Jacob s'était enrichi. Cependant la chronologie, dont nous parlerons plus tard, nous empêche de lui attribuer les morceaux précédents. Jacob veut rejoindre Isaac. Mais on va voir que la narration suivante le conduit ailleurs.

<sup>4</sup> Les figures des dieux pénates. Voyez Juges XVIII, 24. 1 Sam. XIX, 13. On est cependant autorisé à traduire au singulier, le Terafin. Le bien-être de la famille est attaché à la possession du dieu.

<sup>5</sup> Litt. : il lui déroba l'intelligence.

<sup>6</sup> L'Euphrate.

<sup>7</sup> Les gens de sa tribu. Jacob devait marcher bien lentement avec ses troupeaux.

suite, et après sept journées de marche il l'atteignit dans les montagnes du G'ile'ad. Mais Dieu vint vers Laban l'Araméen dans un songe de la nuit et lui dit : Garde-toi de dire à Jacob quoi que ce soit<sup>1</sup>. Et Laban atteignit Jacob. Or, Jacob avait dressé sa tente dans les montagnes, et Laban avec ses frères dressa la sienne aussi dans les montagnes du G'ile'ad. Alors Laban dit à Jacob : Qu'as-tu fait pour me tromper ainsi et pour emmener mes filles comme des prisonnières de guerre ? pourquoi t'es-tu caché pour fuir, et m'as-tu trompé, et ne me l'as-tu dit d'avance, de sorte que j'aurais pu te congédier avec des réjouissances, avec des chants et au son du tambourin et du luth ? Et tu ne m'as pas même laissé embrasser mes enfants<sup>2</sup> et mes filles. Tu en as agi là follement. Ma main serait en force<sup>3</sup> pour vous malmenner, mais le Dieu de votre père m'a parlé cette nuit en disant : Garde-toi de dire à Jacob quoi que ce soit. Mais maintenant que tu as voulu t'en aller parce que tu désirais tant rejoindre ta famille, pourquoi m'as-tu dérobé mes dieux ?<sup>31</sup> Jacob répondit et dit à Laban : C'est que j'avais peur, car je pensais que tu m'enlèverais tes filles. Mais celui chez lequel tu trouveras tes dieux ne doit pas vivre ! En présence de nos frères<sup>4</sup> va reconnaître ce qui chez moi est à toi, et reprends-le ! (Jacob ignorait que Raḥel les avait dérobés.) Alors Laban entra dans la tente de Jacob, et dans la tente des deux servantes, et ne trouva rien. Et étant sorti de la tente de Léah, il entra dans la tente de Raḥel. Or, Raḥel avait pris les Ṭerafins et les avait mis sous un bât de chameau<sup>5</sup> et s'était assise dessus. Et Laban fouilla toute la tente et ne trouva rien. Et elle dit à son père : Que mon seigneur ne se fâche point<sup>6</sup> si je ne puis me lever devant lui ; il m'est arrivé ce qui arrive aux femmes. Et il fouilla, mais ne trouva pas les Ṭerafins. Et Jacob se mit en colère et se mit à quereller Laban. Il prit la parole et dit à Laban : Quel est mon crime ? quelle est ma faute pour que tu t'acharnes après moi ? Puisque tu as fouillé tous mes bagages, qu'est-ce que tu as trouvé en fait d'objets de chez toi ? Dépose-le ici, en présence de mes frères et des tiens, et qu'ils soient arbitres entre

<sup>1</sup> *Dire* est ici pris dans un sens emphatique, car il fallait bien qu'on se parlât.

<sup>2</sup> Mes petits-enfants.

<sup>3</sup> Litt. : serait pour moi *dieu* ; je n'aurais pas besoin d'autre secours.

<sup>4</sup> Des personnes présentes. Jacob avait aussi des domestiques (chap. XXX, 43) et Laban avait amené du monde.

<sup>5</sup> Il s'agit d'un de ces grands palanquins qu'on voit encore aujourd'hui en Orient, surmonté de perches ou bâtons par-dessus lesquels on étend des tapis en forme de tenture. C'est dans ces alcoves portatives que voyagent les femmes.

<sup>6</sup> Litt. : Que ses yeux ne s'enflamment point.

nous deux <sup>1</sup> ! Voilà vingt ans que je suis avec toi : tes brebis et tes chèvres n'ont point avorté ; et je n'ai point mangé les bœufs de ton troupeau. S'il y en avait de tués par les bêtes féroces, je ne te les apportais pas, j'en subissais le dommage moi-même, c'est de ma main que tu le réclamais, que ç'ait été volé de jour ou de nuit <sup>2</sup>. J'ai vécu consumé le jour par la chaleur, la nuit par le froid <sup>3</sup>, et le sommeil fuyait mes yeux. Voilà vingt ans que je suis chez toi ; je t'ai servi quatorze ans pour tes deux filles et six ans pour ton bétail, et dix fois tu as changé mon salaire. Si le Dieu de mon père, le Dieu d'Abraham, celui que craint Isaac, n'eût été pour moi, c'est qu'aujourd'hui tu me renverrais les mains vides. Dieu a eu égard à mes peines et au travail de mes mains, et il a prononcé cette nuit <sup>4</sup>. Alors Laban répondit à Jacob et dit : Ces filles sont mes filles et ces enfants sont mes enfants, et ce bétail est mon bétail, et tout ce que tu vois est à moi <sup>5</sup>. Qu'est-ce que je ferais donc aujourd'hui à mes filles que voici, ou à leurs enfants qu'elles ont mis au monde ? <sup>44</sup> Or, va, nous allons faire un pacte, moi et toi, qui serve d'attestation entre nous ! <sup>45</sup> Et Jacob prit une pierre et l'érigea en guise de monument. Puis il dit aux siens : Amassez des pierres ! Et ils prirent des pierres et en firent un tas, et mangèrent là sur ce tas <sup>6</sup>. Et Laban l'appela Iegar Şahadouâ, et Jacob l'appela Gal-'Ed <sup>7</sup>. <sup>48</sup> Et Laban dit : Ce tas servira d'attestation entre nous aujourd'hui. (Voilà pourquoi on l'appela Gal-'Ed, et Miçpah, parce qu'il disait :

<sup>1</sup> La perquisition infructueuse était une injure personnelle pour Jacob.

<sup>2</sup> Le pâtre n'est pas responsable dans tous les cas. Il peut y avoir force majeure, et il pouvait produire les restes d'un animal déchiré par le loup ou le lion, pour prouver qu'il ne se l'était pas approprié lui-même (Exod. XXII, 12).

<sup>3</sup> Le changement de la température est très-sensible dans ces contrées, et même pernicieux pour la santé.

<sup>4</sup> Allusion à ce que Laban venait de raconter de son songe.

<sup>5</sup> Il ne les réclame pas ; il veut dire au contraire : pourquoi serais-je l'ennemi de ma propre famille, et lui ferais-je du mal ?

<sup>6</sup> Repas d'alliance inauguré par l'immolation d'une bête qui servait à cette fin.

<sup>7</sup> Les deux noms signifient : Tas du témoignage ou du témoin. Il est évident que l'auteur veut expliquer l'origine du nom de G'ile'ad, qu'il ramène à un tas de pierres sur lequel les représentants des deux races ou familles auraient fait un repas d'alliance. (L'étymologie est impossible, comme le prouve la présence de l'article en hébreu, lequel ne se met jamais au commencement d'un composé.) Il suppose encore que dès ce temps-là ces familles parlaient des dialectes différents, et que celle d'Abraham, récemment arrivée de la Mésopotamie, aurait déjà adopté la langue cananéenne (hébraïque). C'est l'histoire des siècles postérieurs reportée dans l'antiquité anté-historique. *Iegar şahadouâ* est de l'araméen pur.

Que Iaheweh soit gardien<sup>1</sup> entre nous, quand nous serons séparés l'un de l'autre, si tu devais maltraiter mes filles et prendre d'autres femmes à côté d'elles.) Bien qu'aucun homme ne soit avec nous, vois-tu, Dieu serait témoin entre moi et toi. <sup>54</sup> Et Laban dit à Jacob : Vois-tu ce tas et vois-tu ce monument que j'ai érigé entre moi et toi ? Que ce tas et ce monument soient témoins que moi je ne dépasserai pas ce tas de ton côté, et que toi tu ne dépasseras pas ce tas et ce monument de mon côté en mauvaise intention<sup>2</sup>. <sup>53</sup> Que le dieu d'Abraham et le dieu de Nahôr soient juges entre nous, les dieux de leur père<sup>3</sup> ! Jacob jura par le dieu révééré par son père Isaac. Et Jacob fit un sacrifice sur la montagne, et il invita les siens à faire un repas, et ils le firent et passèrent la nuit sur la montagne<sup>4</sup>. <sup>4</sup> Le lendemain matin Laban embrassa ses enfants et ses filles et leur donna sa bénédiction. Puis il s'en alla pour retourner chez lui.

<sup>2</sup> Cependant Jacob continua sa route et Dieu vint à sa rencontre se manifestant à lui. Et Jacob, en le voyant, dit : Ceci est un campement de Dieu, et il nomma cet endroit Mahanaïm<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Miçpah est le nom d'une localité dans le district du G'ile'ad. Le mot signifie Tour de garde et s'appliquait à des constructions élevées sur des hauteurs et dominant la campagne. L'explication donnée ici est peu naturelle (Juges X, 17; XI, 29).

<sup>2</sup> Le sens du mythe est clair : Les crêtes du G'ile'ad, couronnées de roches nues, forment la limite entre les tribus araméennes et israélites. Elles veulent vivre en paix ensemble et ne pas empiéter sur leur territoire respectif. De plus, Israël promet de ne pas prendre ses femmes hors de ces deux familles.

<sup>3</sup> On remarquera que chaque famille est supposée avoir son dieu à elle, le père commun (Térah) a les deux dieux. La singularité de cette combinaison, et la question qu'elle soulève relativement à la religion des ancêtres d'Abraham, prouvent seulement, d'un côté que les idées monothéistes n'étaient pas très-fermes encore à l'époque où s'est formée la tradition, et de l'autre, que celle-ci a en vue des faits historiques bien postérieurs, et non des *individus* d'un autre temps. La traduction : le dieu de leurs pères, est doublement fautive. Même dans nos textes hébreux imprimés, une note rabbinique recommande de prendre ici le mot *dieu* dans le sens général et profane.

<sup>4</sup> Dans ce morceau on distingue encore assez facilement la compilation de deux récits antérieurs divers : v. 45, c'est Jacob qui érige le monument et fait amasser le tas de pierres ; v. 51, c'est Laban ; v. 47, c'est Jacob qui lui donne le nom de Gal-'Ed ; v. 48, le rédacteur dérive ce nom d'une parole prononcée par Laban. Le repas est mentionné deux fois et dans différentes circonstances, v. 46 et 54. Le but du monument est diversement indiqué, v. 50 et 52.

<sup>5</sup> *Mahanaïm* signifie Deux-camps. Quelle qu'ait été l'origine de ce nom (comp. v. 8, 11), qui reparait dans l'histoire militaire d'Israël (2 Sam. XVII), ici il est dérivé de ce que à côté du camp de Jacob il y aurait eu un camp de Dieu, parce qu'il y avait eu une théophanie, comme il y en a plusieurs dans son histoire, antérieurement chap. XXVIII, 12, et postérieurement chap. XXXII, 31. Ce dernier passage fait voir clairement que dans la pensée des auteurs ou de la tradition il n'est pas question d'*anges*. Le pluriel dans notre texte semble indiquer que la tradition voulait parler de plusieurs manifestations successives, Dieu *accompagnant* Jacob dans ses expéditions.

<sup>4</sup> Et Jacob envoya devant lui des messagers à son frère 'Éşaw, dans le pays de Şé'ir, dans la campagne d'Édom. Et il leur donna ses ordres en ces termes : Voici ce que vous direz à mon seigneur, à 'Éşaw : Voici ce que dit ton serviteur Jacob : j'ai séjourné auprès de Laban, je m'y suis arrêté jusqu'à présent, et j'ai acquis des bœufs, des ânes, du menu bétail, des esclaves et des servantes, et j'ai voulu en informer mon seigneur par un message, afin de t'être agréable. Les messagers revinrent vers Jacob en disant : Nous nous sommes rendus auprès de ton frère 'Éşaw ; il est lui-même en route pour aller à ta rencontre, avec quatre cents hommes. Alors Jacob eut bien peur et fut dans l'angoisse et il répartit les gens qui étaient avec lui, et le menu bétail, les bœufs et les chameaux, en deux campements, et dit : Si 'Éşaw vient attaquer l'un des campements, celui qui reste pourra se sauver<sup>1</sup>. Et Jacob dit : Dieu de mon père Abraham, et Dieu de mon père Isaac, Iaheweh, toi qui m'as dit : Retourne dans ton pays et auprès de ta famille et je te ferai du bien, je suis indigne de tous les bienfaits et de toute la fidélité dont ton serviteur a été l'objet de ta part. Car c'est avec mon bâton que j'ai passé ce Jourdain, et maintenant me voilà avec deux camps. Sauve-moi donc de la main de 'Éşaw, de la main de mon frère : car je crains qu'il ne vienne m'attaquer et tuer la mère sur ses enfants<sup>2</sup>. Cependant tu as dit : Assurément je te ferai du bien, et je rendrai ta postérité pareille au sable de la mer, qui ne saurait être compté à cause de sa quantité. <sup>44</sup> Et il demeura là

<sup>1</sup> Pourquoi Jacob a-t-il peur ? Si cette peur se fonde sur ce qui a été raconté aux chap. 25 et 27, pourquoi va-t-il lui-même avertir 'Éşaw de son arrivée ? d'autant plus que son frère se trouve dans un pays éloigné où lui-même n'a rien à faire ? L'explication est simple. 'Éşaw n'est plus ici un individu, il représente le peuple édomite, voisin d'Israël et souvent hostile à celui-ci. La scène qui va être racontée représente un traité de bon voisinage, et le partage en deux camps n'est qu'une nouvelle étymologie du nom de Mahanaïm. — Encore ici il y a donc des traces positives d'une combinaison de deux récits ; mais aucun des deux ne peut avoir été de celui qu'on appelait d'abord l'Élohiste et qu'on regardait autrefois comme le plus ancien de nos historiens ; car celui-ci ne sait rien d'une inimitié entre les deux frères, et nous représente 'Éşaw comme vivant toujours chez ses parents (chap. XXVI, 34 ; XXVII, 46 suiv. ; XXXVI, 6). En général, dans toute l'histoire de Jacob, les deux autres éléments dont nous avons plusieurs fois déjà signalé les traces, continuent à être combinés de manière à ne pouvoir être distingués partout qu'avec difficulté. — On pourrait aussi relever ce fait, que les chameaux que Jacob amenait avec lui (chap. XXX, 43 ; XXXII, 16) sont remplacés (v. 6) par des ânes.

<sup>2</sup> Locution proverbiale pour parler d'un carnage où l'on n'épargne ni sexe ni âge. Tout cela n'a de sens qu'autant qu'il s'agit de l'inimitié entre les *peuples*, autrement on ne voit pas pourquoi 'Éşaw serait plus fort que Jacob. Le courage national des Israélites ne se dessine point ici à son avantage, ou plutôt le mythe a passé par les mains des prophètes qui ne connaissent de succès que par le secours du ciel.



pendant cette nuit, puis il prit de ce qu'il avait sous la main pour en faire un présent à son frère 'Éşaw, deux cents chèvres et vingt boucs, deux cents brebis et vingt béliers, trente chamelles allaitantes et leurs petits, quarante vaches et dix taureaux, vingt ânesses et dix jeunes ânes. Et il les remit entre les mains de ses gens, chaque troupeau à part, et il dit à ses gens : Prenez les devants, et laissez un intervalle entre les divers troupeaux<sup>1</sup>. Et il donna ses ordres au premier en ces termes : Quand mon frère 'Éşaw te rencontrera et te demandera : Qui es-tu et où vas-tu, et à qui sont ces bêtes que tu conduis ? tu diras : A ton serviteur Jacob ; c'est un présent qu'il envoie à mon seigneur, à 'Éşaw, et lui-même va nous suivre. Et il donna cet ordre au second aussi et au troisième et à tous ceux qui conduisaient les troupeaux, en disant : Voilà comment vous parlerez à 'Éşaw quand vous le rencontrerez, et vous direz : et ton serviteur Jacob va nous suivre lui-même. Car il pensait : Je tâcherai de l'apaiser<sup>2</sup> au moyen des présents qui me précèdent ; et après je me présenterai devant sa face ; peut-être me fera-t-il un bon accueil. Et les présents prirent les devants, tandis que lui-même passa la nuit au camp<sup>3</sup>.

<sup>23</sup> Et cette nuit-là il se leva et ayant pris ses deux femmes, et ses deux servantes, et ses onze fils, il traversa le gué du Iabboq<sup>4</sup>. Et il les prit et leur fit passer la rivière, et fit passer tout ce qu'il avait avec lui. Et Jacob resta seul en arrière et un homme lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore. Et celui-ci voyant qu'il ne pouvait le vaincre, le frappa sur l'emboîture de la hanche, et l'emboîture de la hanche de Jacob fut démise, pendant qu'il luttait avec lui. Et il dit : Laisse-moi m'en aller, car l'aurore se lève. Mais il répondit : Je ne te laisserai point aller, à moins que tu ne me donnes la bénédiction. Alors il dit : Quel est ton nom ? Et il répondit : Jacob. <sup>29</sup> Alors il dit : Ce n'est plus Jacob qu'on t'appellera, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu as été vainqueur. Et Jacob l'interrogea et dit : Dis-moi ton nom ! Et il répondit : Pourquoi demandes-tu à savoir mon nom ? Et il lui donna là sa bénédiction.

<sup>1</sup> Pour que les cadeaux, arrivant successivement, fassent une impression plus favorable.

<sup>2</sup> Litt. : De lui couvrir la face, c'est-à-dire de faire en sorte qu'il ne voie plus la faute qu'il peut me reprocher.

<sup>3</sup> Le morceau compris entre les v. 14 (au milieu) et 22, nous paraît encore emprunté à une autre source que celui qui précède. Les précautions prises par Jacob sont différentes. — *Au camp* : D'après cette partie du texte, il n'est plus question des deux camps.

<sup>4</sup> Le Wadi Zerka, le plus considérable des affluents du Jourdain (rive gauche ou orientale), qui traverse le district du G'ile'ad. D'après le contexte, le nom même de la rivière doit consacrer le souvenir de la lutte qui va être racontée (*abaq*, lutter).

Et Jacob nomma cet endroit Pniël ; car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face, et j'ai eu la vie sauve. Et le soleil se leva, comme il passait à Pniël, mais il boîta de la hanche. C'est pour cela que les Israélites, jusqu'à ce jour, ne mangent point le tendon de la cuisse qui passe par l'emboîture de la hanche, parce qu'il avait frappé l'emboîture de la hanche de Jacob, au tendon de la cuisse<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cependant Jacob ayant levé les yeux et regardé, comme il vit 'Ésaw arriver avec quatre cents hommes, il répartit les enfants entre Léah et Raïel et les deux servantes, et plaça les servantes et leurs enfants en tête, et derrière elles Léah et ses enfants et Raïel et Joseph les derniers<sup>2</sup>, et lui-même passa devant eux et se prosterna à terre sept fois, jusqu'à ce qu'il fût près de son frère. Mais 'Ésaw

<sup>1</sup> Ici encore le récit se base essentiellement sur des étymologies. Pniël, ou Pnouël, face de Dieu ; Israël, combattant de Dieu ; ce qui a pu être dans l'origine un nom honorifique du peuple combattant *pour* son Dieu, tandis qu'ici c'est traduit dans le mythe par combattant *contre* ou *avec* Dieu. Car il n'y a pas de doute sur la personne de l'autre combattant ; ce n'est pas un ange, mais Dieu lui-même, comme le disent les deux noms propres et explicitement le v. 29. Cela résulte encore de ce que la lutte doit se terminer avant le jour, des yeux mortels ne devant pas voir la personne divine ; c'est encore Dieu qui refuse de dire son nom (Juges XIII, 18). Enfin la bénédiction donnée, et le discours de Jacob qui se félicite de n'être pas mort, bien qu'il ait vu Dieu (comp. chap. XVI, 13), achèveront de dissiper tout doute à cet égard. D'un autre côté, nous repoussons toute interprétation qui ne veut voir ici qu'une allégorie religieuse, ou une illusion du patriarche, une vision, un songe, un combat moral intérieur. Le rédacteur a certainement voulu raconter un fait matériel, destiné à constater l'invincibilité de Jacob, qui a si peu rêvé, que le lendemain il se trouve boiteux par suite de sa lutte nocturne ; la contrition du pécheur, que les commentateurs ont cru y découvrir, n'a pas d'effets de ce genre. Si des explications pareilles sont impossibles, celle qui veut y voir un assassin envoyé par 'Ésaw, est tout simplement absurde. Il n'y a pas à dire, les anciens mythes sont remplis d'anthropomorphismes, et le rédacteur (jéhoviste) n'y a pas vu de mal. Rien n'est contraire aux textes, comme la manie de vouloir les faire disparaître en y substituant les notions plus spiritualistes d'un autre âge. Il n'y a donc à choisir qu'entre deux manières de comprendre ce récit : ou bien il faut le prendre à la lettre et dire que Jacob a lutté avec Dieu corps à corps, à tour de bras, et l'a vaincu ; ou bien il faut reconnaître que nous avons là devant nous un mythe. Ce mythe s'édifie sur une série d'explications plus que hasardées de noms géographiques. Le patriarche représentant sa race, en entrant sur le territoire destiné à celle-ci, passe la rivière de la *lutte*, met son *camp* à côté de celui de Dieu, *voit* celui-ci face à face, l'emporte sur lui dans le *combat*, et prend ainsi possession de ce que personne désormais ne lui disputera. Plus bas (chap. XXXV, 9), nous trouverons une autre narration relative à l'origine du nom d'Israël. — La coutume des Israélites, dont parle le texte, de ne pas manger le nerf ischiatique des animaux, n'est pas mentionnée ailleurs et ne figure point dans la loi. — Le prophète Osée (chap. XII, 4 suiv.) a connu le mythe, mais il le raconte un peu autrement.

<sup>2</sup> On remarquera cette disposition, qui est faite d'après le degré d'intérêt que Jacob portait à chaque portion de sa famille.

courut au devant de lui et l'embrassa et se jeta à son cou et le baisa, et ils pleurèrent. Puis ayant levé les yeux et vu les femmes et les enfants, il dit : Qui sont ceux-ci ? Et il répondit : Ce sont les enfants que Dieu a bien voulu donner à ton serviteur. Alors les servantes s'approchèrent, elles et leurs enfants, et se prosternèrent, et Léah et ses enfants s'approchèrent aussi et se prosternèrent, enfin Joseph et Raïel s'approchèrent et se prosternèrent. Puis il dit : Qu'est-ce donc que tout ce campement<sup>1</sup> que j'ai rencontré ? Et il répondit : c'est pour me rendre agréable à mon seigneur. Alors 'Éşaw dit : J'en ai assez, mon frère ! garde ce qui est à toi ! Jacob répliqua : Mais non ! Si tu veux me faire une faveur, accepte mon présent de ma main, puisque ta face m'est apparue comme la face de Dieu<sup>2</sup> et que tu m'as bien reçu. Accepte toujours mon présent qui t'a été amené, car Dieu m'a été favorable et j'ai de tout. Et il le pressa tant qu'il accepta. Puis il dit : Partons et allons-nous-en ; et moi je veux marcher en tête. Mais Jacob répondit : Mon seigneur sait que les enfants sont faibles, et que je suis chargé de brebis et de vaches qui allaitent : si on les pressait trop un seul jour, tout le troupeau périrait<sup>3</sup>. Que mon seigneur veuille prendre les devants sur son serviteur, et moi je veux marcher à mon aise, en suivant mon bagage<sup>4</sup> et mes enfants, jusqu'à ce que j'arrive chez mon seigneur en Şé'ir<sup>5</sup>. Alors 'Éşaw dit : Hé bien, je laisserai auprès de toi quelques-uns de mes gens. Mais il répondit : Pourquoi cela ? Que mon seigneur veuille m'écouter favorablement ! Et 'Éşaw s'en retourna ce jour-là sur ses pas en Şé'ir<sup>6</sup>. Et Jacob partit dans la direction de Soukkôt, il s'y construisit une maison, et pour son troupeau il fit des cabanes, c'est pour cela que cet endroit fut nommé Soukkôt<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Les gens avec les nombreuses bêtes, que Jacob avait envoyés au devant de 'Éşaw.

<sup>2</sup> La face de Dieu, tournée vers quelqu'un, est un signe de faveur. Jacob veut dire que l'arrivée de son frère a été pour lui un sujet de grande joie et d'heureux augure. — Du reste, la conduite plutôt abjecte que modeste de Jacob envers 'Éşaw, accuse une conception bien différente de celle qui le fait lutter victorieusement avec Dieu.

<sup>3</sup> Jacob trouve un prétexte pour tenir 'Éşaw à distance, parce qu'il se méfie de lui. On remarquera que *les enfants* (dans cette partie du récit) sont représentés comme très-jeunes encore ; l'aîné pouvait avoir douze ans (chap. XXIX, 20 ; XXXI, 38).

<sup>4</sup> Litt. : Mes affaires, c'est-à-dire le campement tout entier, troupeaux compris.

<sup>5</sup> Jacob n'avait pas du tout l'intention d'aller de ce côté-là. Il ment donc sciemment à son frère.

<sup>6</sup> Le sens de ce mythe est donc que les deux frères (les deux peuples) resteront définitivement séparés, et qu'il n'y aura plus entre eux de contestation relativement à leurs établissements.

<sup>7</sup> Soukkôt signifie *cabanes*. C'est un endroit situé à l'orient du Jourdain (Juges VIII, 4). Le texte veut dire que de cette partie du pays aussi, les patriarches prirent possession de fait, et y établirent leurs droits pour l'avenir. Car on ne bâtit de maisons que là où l'on compte rester. Or, Jacob n'y resta pas ; le récit est donc purement symbolique ou mythique ; ou bien on dira plus simplement qu'il provient d'une autre source.

<sup>18</sup> Jacob étant arrivé en bonne santé à la ville de S'ekém, dans le pays de Canaan, à son retour de la plaine de la Mésopotamie, il campa en face de la ville<sup>1</sup>, et il acheta la pièce de terre sur laquelle il avait dressé ses tentes de la part des fils de Hamôr du père de S'ekém<sup>2</sup>, pour cent Qesitas<sup>3</sup>, et il y érigea un autel et l'appela : Dieu est le dieu d'Israël.

<sup>4</sup> Cependant Dinah, la fille de Léah, que celle-ci avait enfantée à Jacob, étant sortie pour visiter les filles du pays, S'ekém fils de Hamôr le Hiwwite, de l'émir du pays, la vit. Et il l'enleva et coucha avec elle et la viola. Et son cœur s'attacha à Dinah, la fille de Jacob, et il aimait la jeune fille et il chercha à gagner son cœur par ses discours. Puis S'ekém s'adressa à son père Hamôr en lui disant : Prends-moi cette jeune personne pour femme. <sup>5</sup> Or, Jacob apprit qu'il avait déshonoré sa fille Dinah, pendant que ses fils étaient avec son bétail aux champs, et Jacob garda le silence jusqu'à leur retour. Et Hamôr, le père de Sekém, alla trouver Jacob pour lui en parler. <sup>7</sup> Les fils de Jacob étant revenus des champs, ils apprirent la chose, et en furent irrités et ces hommes se mirent dans une grande colère, car c'était une infamie qu'il avait commise en Israël<sup>4</sup>, en couchant avec la fille de Jacob ; c'était chose qui ne devait pas se faire. <sup>8</sup> Hamôr leur parla en ces termes : Mon fils S'ekém s'est attaché de cœur à votre fille ; donnez-la lui pour femme, et alliez-vous avec nous par des mariages ; donnez-nous vos filles, et prenez les nôtres. Restez avec nous, le pays est devant vous, demeurez-y, circulez-y, fixez-vous-y ! <sup>11</sup> S'ekém dit au père et aux frères de la fille : Accueillez ma demande favorablement ; ce que vous me direz, je le donnerai ; imposez-moi une forte dot et des cadeaux, je les donnerai selon ce que vous me direz et donnez-moi la jeune fille pour femme. Les fils de Jacob répondirent à S'ekém et à son père Hamôr frauduleusement et dans de mauvais desseins, parce qu'il avait déshonoré leur sœur Dinah. <sup>14</sup> Et ils leur dirent : Nous ne pouvons consentir à donner

<sup>1</sup> La plaine de la Mésopotamie trahit l'Élohiste.

<sup>2</sup> Les fils de Hamôr sont les Sichémites ; mais dans ce récit, S'ekém (la ville) est devenue un individu (Juges IX, 28). — On remarquera que Jacob se trouve tout-à-coup à Sichem, sans qu'il ait été question du passage du Jourdain. Outre cette lacune, il faut aussi signaler le singulier désordre du texte, dans l'histoire qui va suivre.

<sup>3</sup> Poids inconnu. L'achat d'une terre à Sichem est analogue à celui du tombeau à Hébrôn (chap. XXIII), mais ne saurait être de l'auteur qui fait rentrer Jacob en Canaan pour rejoindre son père Isaac qui ne demeure pas à Sichem.

<sup>4</sup> On remarquera la naïveté du narrateur qui emploie le nom d'Israël comme celui d'un peuple, et le met même en quelque sorte dans la bouche de ses personnages, dans un récit où ce peuple est censé ne pas exister encore, où le nom même existe à peine (chap. XXXII, 29), ou n'existe pas encore (chap. XXXV, 10).

notre sœur à un homme non circoncis ; ce serait pour nous une honte. Cependant nous accepterons votre proposition à la condition que vous soyez comme nous, et que vous fassiez circoncire tous vos mâles ; alors nous vous donnerons nos filles et nous prendrons les vôtres ; nous demeurerons avec vous et nous formerons un seul peuple. Si vous refusez de vous faire circoncire, nous prendrons notre fille et nous nous en irons. Ces propositions furent agréées par Hamôr et son fils S'ekém. Et le jeune homme, sans plus tarder, fit la chose, car il était épris de la fille de Jacob, et il était le plus honoré de toute la famille de son père. Et Hamôr et son fils S'ekém vinrent à la place publique de leur ville et parlèrent aux gens de la ville en leur disant : Ces hommes-là sont en bons termes avec nous ; qu'ils restent dans notre pays et qu'ils y circulent, le pays est bien suffisamment vaste pour eux. Nous prendrons leurs filles pour femmes, et nous leur donnerons les nôtres. Seulement ces hommes mettent une condition à la proposition de demeurer avec nous et de former un seul peuple : c'est que tous nos mâles soient circoncis comme ils le sont eux-mêmes. Leurs troupeaux, leurs biens, tout leur bétail seront à nous, seulement acceptons leur proposition, pour qu'ils restent avec nous. Et tous les habitants acceptèrent l'invitation de Hamôr et de son fils S'ekém, et ils se firent circoncire, tout ce qui était mâle parmi les habitants de la ville. Et le troisième jour, pendant qu'ils souffraient encore, les deux fils de Jacob, S'ime'on et Lévi, les frères de Dinah, prirent leurs épées et entrèrent dans la ville qui ne se doutait de rien, et égorgèrent tous les mâles ; et après avoir fait aussi passer au fil de l'épée Hamôr et son fils S'ekém, ils emmenèrent Dinah de la maison de S'ekém et partirent.

<sup>27</sup> Les fils de Jacob se jetèrent sur les morts et pillèrent la ville, parce qu'on avait déshonoré leur sœur. Leur bétail, leurs bœufs, leurs ânes, tout ce qu'il y avait dans la ville et aux champs, ils le prirent ; ils emmenèrent et pillèrent toutes leurs richesses, tous leurs enfants et leurs femmes, tout ce qu'ils y trouvaient. Mais Jacob dit à S'ime'on et à Lévi : Vous me faites tort en me mettant en mauvaise odeur auprès des habitants du pays, les Cananéens et les Perizzites. Moi je n'ai que peu de monde, et s'ils se liguent contre moi, ils me battront et je périrai avec toute ma famille. Et ils répondirent : Doit-on en agir avec notre sœur comme avec une prostituée ?

<sup>1</sup> Il y a ici des choses qui donnent à réfléchir à la critique. Tout à l'heure les enfants de Jacob étaient encore trop petits et trop faibles pour soutenir les fatigues d'un voyage (chap. XXXIII, 13). Ici ce sont des hommes qui traitent avec les étrangers, qui massacrent les habitants d'une ville, et qui ont des filles à marier. Ces deux conceptions s'excluent, et n'appartiennent pas à la même source ou tradition. Quant au fait en lui-même, il

<sup>1</sup> Dieu dit à Jacob : Va monter à Bêt-El<sup>1</sup>, et restes-y, et construis-y un autel au Dieu qui t'est apparu lorsque tu fuyais devant ton frère 'Éšaw. Alors Jacob dit à sa famille et à tous ceux qui étaient avec lui : Otez les dieux étrangers qui sont chez vous, purifiez-vous et changez de vêtements, pour que nous allions monter à Bêt-El, et que j'y construisse un autel au Dieu qui m'a exaucé lors de ma détresse, et qui a été avec moi pendant mon voyage. Et ils donnèrent à Jacob tous les dieux qu'ils avaient avec eux, et les anneaux qu'ils portaient dans les oreilles, et Jacob les enfouit sous le térébinthe qui est à S'ekém<sup>2</sup>, puis ils levèrent le camp. Et une panique se

pourrait appartenir à l'histoire réelle, mais dans ce cas il ne reviendrait pas à deux individus faisant main basse sur toute une population ; il faudrait y voir un événement postérieur à la conquête. Il est cependant plus simple de n'y voir qu'un mythe destiné à mettre en relief le principe que les Israélites ne doivent s'allier en aucune façon avec les Cananéens, mais plutôt les exterminer. Mais ce mythe même nous parvient ici sous deux formes, qu'on peut encore distinguer et séparer jusqu'à un certain point. D'un côté, le fils de l'émir, qui voit par hasard la fille du chef nomade campé aux environs, se passionne pour elle et la fait demander très-honnêtement en mariage ; le père fait plus, il propose aux étrangers de rester dans le pays et de s'y fixer. On lui fait la condition de la circoncision, c'est-à-dire d'une alliance religieuse, qui est acceptée. Le jeune homme se fait circoncire et Dinah passe dans sa maison en qualité d'épouse. Une autre rédaction, intercalée dans la précédente, parle d'un outrage fait à la fille, après lequel le coupable vient offrir une rançon. On a l'air d'accepter, mais avec l'arrière-pensée d'un guet-apens. La seconde rédaction étant pour ainsi dire superposée à la première, les soudures ne se reconnaissent pas partout également bien, mais il est évident que le récit qui parle d'un viol, ne peut pas être le même que celui qui nous parle d'une épouse légitime emmenée de la maison de son mari assassiné. La diversité des rédactions se reconnaît aussi dans la transition autrement inexplicable du 26<sup>e</sup> verset au 27<sup>e</sup>. Du reste, personne ne s'avisera de faire ici de la critique morale, puisqu'il s'agit de l'expression de la haine *nationale*, seulement on peut dire que la version qui parle du viol a voulu plaider les circonstances atténuantes. Quant aux diverses sources, il est bien difficile de dire si l'une des deux formes de la tradition appartient à l'Élohiste, comme on l'a pensé, ou si la combinaison a été faite bien antérieurement déjà.

<sup>1</sup> Ici nous allons retrouver la trace non douteuse du récit élohiste, bien que dès l'abord il s'y joigne des éléments étrangers. Ce récit avait presque complètement disparu dans les chapitres précédents, si bien que le fait même du double mariage de Jacob, qui a dû y être mentionné aussi, ne nous est parvenu que dans la récénsion jéhoviste. Jacob va retrouver son vieux père après une longue absence, dont nous calculerons ailleurs la durée (chap. XXXI, 18) ; sa route le conduit à Sichem (chap. XXXIV, 18), et de là il se dirige vers Bêt-El, nom dont l'origine est ici rapportée à une occasion toute différente de celle qui avait été alléguée ailleurs (chap. XXXV, 9 suiv. ; comp. XXVIII, 19).

<sup>2</sup> Ce trait du mythe est très-significatif. C'est une reconnaissance explicite de l'idolâtrie et du polythéisme antique et primitif de la horde venue de l'intérieur pour s'établir dans la terre promise, où le seul culte de Jéhova est légitime. Les dieux étrangers et tous les signes d'un culte païen, amulettes, etc., y doivent disparaître. Les anneaux, etc., étaient des symboles de consécration religieuse.

répandit dans tous les endroits à l'entour, de sorte qu'on ne poursuivit pas les fils de Jacob. Et Jacob arriva avec toute sa troupe à Louz dans le pays de Canaan (aujourd'hui Bêt-El). Et il y bâtit un autel et nomma l'endroit : Dieu de Bêt-El, parce que la divinité s'y était révélée à lui lorsqu'il fuyait devant son frère. Et Deborah, la nourrice de Ribqah<sup>1</sup>, étant morte, elle fut enterrée au-dessous de Bêt-El, sous le chêne, que l'on nomma dès lors le chêne des pleurs.

[<sup>9</sup> Dieu apparut encore<sup>2</sup> à Jacob lorsqu'il revint de la plaine de la Mésopotamie, et lui donna la bénédiction. Et Dieu lui dit : Ton nom est Jacob ; désormais tu ne t'appelleras plus Jacob, mais ton nom sera Israël<sup>3</sup>. Et il l'appela Israël. Et Dieu lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant, sois fécond et multiplie-toi ; un peuple et une réunion<sup>4</sup> de peuples viendront de toi et des rois sortiront de tes reins. Et le pays que j'ai donné à Abraham et à Isaac<sup>5</sup>, je te le donne à toi, et je le donnerai à ta postérité après toi. Puis Dieu remonta d'auprès de lui à l'endroit où il lui avait parlé. Et Jacob érigea un monument<sup>6</sup> à l'endroit où il lui avait parlé, un monument de pierre, et il fit une libation sur lui en y versant de l'huile. Et Jacob donna le nom de Bêt-El au lieu où Dieu lui avait parlé.]

<sup>16</sup> Et ils partirent de Bêt-El, et lorsqu'ils n'étaient plus qu'à un bout de chemin d'Éfratah, Raḥel accoucha, et elle eut beaucoup de peine à accoucher ; et comme l'accouchement était très-laborieux, la sage-femme lui dit : N'aie pas peur, tu as là encore un fils. Et au moment de rendre l'âme, comme elle mourut, elle l'appela Ben-Oni, mais son père l'appela Benjamin<sup>7</sup>. Raḥel mourut et fut enterrée sur

<sup>1</sup> On ne voit pas d'où vient tout à coup la nourrice de Ribqah qui, d'après un autre auteur, a dû se trouver en Canaan depuis au moins 60 ans (chap. XXIV, 59), ou plutôt qui devait être morte depuis longtemps. Serait-ce une faute de copiste pour Raḥel ?

<sup>2</sup> Ce mot *encore* est dû à un compilateur, car l'auteur de ce morceau n'a point encore mentionné un fait pareil.

<sup>3</sup> Autre récit sur l'origine du nom d'Israël, faisant double emploi avec celui du Jéhoviste (chap. XXXII, 29). L'auteur n'essaie pas d'étymologie, cependant il est probable qu'il a songé à la racine *Ṣarah* (dominer), dans le sens de : Dieu domine, Dieu est mon maître (Adoniyah).

<sup>4</sup> Nous disons *réunion* et non *multitude*, parce qu'il s'agit évidemment des 12 tribus.

<sup>5</sup> Chap. XVII, 8 ; XXVIII, 4, dans le récit élohiste.

<sup>6</sup> Les patriarches, d'après le récit élohiste, ne construisent pas d'autels, mais dressent simplement des pierres en guise de monument, et au lieu de sacrifices d'animaux, Jacob fait une libation d'huile. Son Dieu s'appelle S'addai, le Tout-Puissant, et non encore Iahewèh (Exod., VI, 3).

<sup>7</sup> Ben-Oni, *fils de mon néant* (de ma mort), Ben-yamin, *fils de la droite*, du bonheur, (Félix).

le chemin d'Éfraïah (aujourd'hui Bêt-Lêhem). Et Jacob érigea un monument sur sa tombe; c'est le monument de la tombe de Raïel jusqu'à ce jour <sup>1</sup>.

<sup>2</sup> Et Israël <sup>2</sup> partit de là et dressa sa tente au delà de Migdal-Éder. Et pendant qu'Israël demeurait dans cette contrée, Reouben alla coucher avec Bilehah, la concubine de son père. Et Israël l'apprit <sup>3</sup>.

[<sup>23</sup> Les fils de Jacob étaient au nombre de douze. Les fils de Léah : Reouben, l'aîné de Jacob, S'ime'ôn, Lévi, Juda, Yissakar et Zebouloun. Les fils de Raïel : Joseph et Benjamin. Les fils de Bilehah, la servante de Raïel : Dan et Neftali. Les fils de Zilpah, la servante de Léah : Gad et As'er. Voilà les fils de Jacob qui lui naquirent dans la plaine de la Mésopotamie.]

<sup>27</sup> Et Jacob revint chez son père Isaac, à Mamerê de Qiryat-Arba' (aujourd'hui Hébrôn), où Abraham et Isaac avaient séjourné <sup>4</sup>. Isaac était âgé de cent quatre-vingts ans. Et Isaac expira et mourut et fut réuni à ses aïeux, vieux et rassasié de jours, et ses fils 'Ésaw <sup>5</sup> et Jacob lui donnèrent la sépulture.]

[<sup>1</sup> Ceci est l'histoire de 'Ésaw, autrement dit Édom <sup>6</sup>. 'Ésaw avait pris ses femmes parmi les filles de Canaan, Adah fille d'Élôn le Hittite, puis Oholibamah fille de 'Anah, fille de Çibe'ôn le Hivvite, et Bașmaț fille d'Ismaël, sœur de Nebayot <sup>7</sup>. Et Adah enfanta à 'Ésaw Élifaz, et Bașmaț

<sup>1</sup> Il existait une autre tradition relativement au tombeau de Raïel (1 Sam. X, 2. Jér. XXXI, 15), qui le plaçait au nord de Jérusalem et non au sud, à Bêt-Lêhem. On reconnaît là la vraie nature de ces traditions locales. Du reste, les deux traditions, celle relative à Raïel et celle concernant Deborah, sont si semblables dans leur forme qu'il faut nécessairement en attribuer la rédaction à la même plume. Mais ce qui est dit de l'accouchement de la mère de Benjamin, est d'un autre rédacteur, et l'Élohiste fait naître Benjamin en Mésopotamie, comme tous ses frères (v. 26).

<sup>2</sup> La diversité des auteurs se reconnaît ici à l'emploi du nom d'Israël et de Jacob. Migdal-Éder, *la tour du troupeau*, doit avoir été une localité dans les environs. Jacob y demeure, tandis que d'après l'autre récit, son but était d'aller revoir son père.

<sup>3</sup> Il n'est plus possible de dire le sens historique du mythe relatif à Reouben (comp. chap. XLIX, 3, 4). Mais l'analogie avec celui de Lôt et de Juda (chap. XIX; XXXVIII) est patente.

<sup>4</sup> Voyez la note sur chap. XXV, 11.

<sup>5</sup> Voilà 'Ésaw à Hébrôn, près de son père, tandis que les récits jéhovistes en faisaient une espèce de roi ou d'émir dans le pays des Édomites (chap. XXXII, 4; XXXIII, 1). — Tout ce morceau (v. 23-29) appartient à l'Élohiste : Les douze fils de Jacob sont tous nés dans la plaine de la Mésopotamie, et Isaac demeure à Hébrôn. — D'après chap. XXV, 26, Jacob aurait été alors âgé de 120 ans. Sur la confusion chronologique dans les récits relatifs aux patriarches, voyez l'Introduction, p. 95 suiv.

<sup>6</sup> Chap. XXV, 30.

<sup>7</sup> Ce chapitre contient différentes notices historiques, généalogiques et géographiques sur les Édomites, branche importante des peuples de race sémitique, et se rattachant à



enfanta Re'ouël, et Oholibamah enfanta Ie'is', Ia'elam et Qoraḥ. Ce sont là les fils de 'Éšaw qui lui naquirent dans le pays de Canaan. Et 'Éšaw prit ses femmes et ses fils et ses filles, et toutes les personnes de sa maison, et ses troupeaux et toutes ses bêtes et tout son avoir qu'il avait acquis dans le pays de Canaan, et s'en alla au pays de. . . .<sup>1</sup>, en quittant son frère Jacob. Car leur avoir était trop grand pour qu'ils pussent demeurer ensemble, et le pays de leur séjour ne pouvait les porter à cause de leurs troupeaux. Et 'Éšaw s'établit dans les montagnes de Šé'ir. 'Éšaw, ce sont les Édomites<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Ceci est l'histoire de 'Éšaw le père des Édomites dans les montagnes de Šé'ir. Voici les noms des fils de 'Éšaw. Élifaz fils de 'Adah, femme de 'Éšaw; Re'ouël fils de Bašmaṭ, femme de 'Éšaw. Et les fils d'Élifaz furent : Tèman, Omar, Çefò, Ga'eṭam et Qenaz. Et Tìmma' était la concubine d'Élifaz fils de 'Éšaw, et elle lui enfanta 'Amaleq. Voilà les fils de 'Adah femme de 'Éšaw. Et voici les fils de Re'ouël : Naḥaṭ, Zérah, S'ammah et Mizzah. Ceux-ci étaient les fils de Bašmaṭ femme de 'Éšaw. Et voici quels étaient les fils

Israël par les liens d'une parenté très-intime et d'un voisinage immédiat. La race édomite est issue de femmes cananéennes, ismaélites et ḥorites, en d'autres termes, elle est moins noble que celle d'Israël, son sang s'est mêlé à celui d'étrangers. Mais les noms propres fournis par notre texte diffèrent de plusieurs manières de ceux que nous avons lus aux chap. XXVI, 34 et XXVIII, 9, et comme c'est le même auteur auquel nous devons les trois textes, il n'y a pas lieu de parler de différentes traditions juxtaposées. S'il s'agissait de personnages historiques, il y aurait contradiction manifeste, mais comme nous ne saurions voir là que des combinaisons géographiques et ethnographiques, la difficulté n'est pas sérieuse. Le temps et les rapports politiques tendent à les modifier, et les rédacteurs successifs peuvent y avoir exercé leur érudition. Dans notre texte même il y a deux corrections évidentes de ce genre, d'abord l'introduction du nom national d'Édom, à la place du nom individuel (mythique) de 'Éšaw, et le nom de Çibe'ôn, à côté de celui de 'Anah, lesquels étaient frères, d'après le v. 20, et Ḥorites, non Ḥiwrites. Cette dernière différence pourrait bien provenir d'une simple faute de copiste. De plus, ni les Ḥorites ni les Ismaélites n'étaient Cananéens.

<sup>1</sup> Le texte a perdu ici le nom propre, qui est reproduit plus bas : Šé'ir. C'est la contrée montagnaise qui s'étend entre la mer morte et la mer rouge, l'Arabie Pétrée des Romains, ainsi nommée d'après sa capitale Pétra, en hébreu Séla' (La Roche). On remarquera que d'après ce récit, 'Éšaw n'a quitté Canaan qu'après le retour de Jacob, ce qui exclut le récit des chap. XXXII et XXXIII. Du reste, la nécessité d'une émigration pour cause d'accroissement ne s'explique qu'autant qu'il s'agit de peuples.

<sup>2</sup> Les v. 1-8 sont indubitablement élohistes. Quant au reste du chapitre, les opinions sont fort divisées. Le fait est que le texte ne décide rien. Comp. ce que nous avons dit sur les généalogies ethnographiques du chap. XXV. Il n'est pas probable que les nombreuses répétitions qu'on rencontre dans les diverses parties de ce chapitre soient dues toutes à un seul auteur primitif, sans compter les contradictions. Nous croyons pourtant que les v. 9-14 aussi sont à rattacher au commencement du chapitre.

d'Oholibamah fille de 'Anah, fille de Çibe'ôn, femme de 'Éşaw : elle enfanta à 'Éşaw Ie'is', Ia'elam et Qoraḥ<sup>1</sup>.]

<sup>15</sup> Voici les chefs des fils de 'Éşaw<sup>2</sup>. Les fils d'Élifaz, de l'aîné de 'Éşaw : le chef de Tèman, le chef d'Omar, le chef de Çefô, le chef de Qenaz, [*le chef de Qoraḥ*<sup>3</sup>], le chef de Ga'eṭam, le chef de 'Amaleq. Voilà les chefs d'Élifaz dans le pays d'Édom ; ce sont là les fils de 'Adah. Et ceux-ci sont les fils de Re'ouël fils de 'Éşaw : le chef de Naḥaṭ, le chef de Zéraḥ, le chef de S'ammah, le chef de Mizzah. Voilà les chefs de Re'ouël dans le pays d'Édom ; ce sont les fils de Başmaṭ femme de 'Éşaw. Et ceux-ci sont les fils d'Oholibamah femme de 'Éşaw : le chef de Ie'ous', le chef de Ia'elam, le chef de Qoraḥ. Voilà les chefs d'Oholibamah, fille de 'Anah, femme de 'Éşaw. Voilà les fils de 'Éşaw, et ce sont là leurs chefs. Ce sont les Édomites.

<sup>20</sup> Voici les fils de Şe'ir le Ḥorite<sup>4</sup>, qui habitaient ce pays : Lôtan, S'ôbal, Çibe'ôn, 'Anah, Dis'ôn, Éçer et Dis'an. Ce sont là les chefs des Ḥorites, fils de Şe'ir, dans le pays d'Édom. Et les fils de Lôtan

<sup>1</sup> Le précédent morceau rappelait les anciennes migrations des Édomites, et leur division en 3 branches principales ; celui-ci en donne la nomenclature complète par tribus. Il y en a douze, 5 pour la branche 'Adah, 4 pour la branche Başmaṭ, et 3 pour la branche Oholibamah. Des divisions analogues se sont rencontrées plus haut pour les Naḥorites, les Ismaélites, les Israélites, etc. Une treizième (les Amaléqites, sans demeure fixe et vivant de brigandage) en est distinguée et notée comme n'appartenant pas à la nation au même titre que les autres (elle est dite issue d'une concubine), ce qui avait sans doute un fondement politique. Les noms du texte désignent des localités, dont plusieurs reparaissent ailleurs comme telles. Les plus connus sont ceux des Tèmanites (Jér. XLIX, 7, 20. Amos I, 12. Hab. III, 3, etc.) et des Qenizzites (Jos. XIV, 6, 14; XV, 17. Juges I, 13; III, 9), dont le héros était Kaleb, le compagnon de Josué, lequel, d'après une autre combinaison, était Israélite.

<sup>2</sup> Ce qui suit fait double emploi avec ce qui précède, et l'on est tenté de penser que les deux rédactions ont été primitivement indépendantes l'une de l'autre. Seulement il y a à remarquer que le second texte énumère les noms comme des noms de tribus, représentées chacune par un chef ou sheikh.

<sup>3</sup> Ce nom est de trop ici, et ne s'y trouve probablement que par suite d'une erreur accidentelle. Il reparait quelques lignes plus bas à sa vraie place.

<sup>4</sup> Le pays de Şe'ir (v. 9, 30), personnifié à son tour, avait une population indigène avant l'occupation des Édomites : c'étaient les Ḥorites (Troglodytes, habitants de cavernes), qui selon toutes les probabilités n'appartenaient pas à la race des Teraḥides. Ils sont divisés en sept tribus principales (v. 20, 21 et 29), mais il y a beaucoup de désordre dans le tableau généalogique de ces tribus, ce qui s'explique par la difficulté de constater d'une manière rigoureuse la parenté d'une population peut-être en partie mobile et se mélangeant incessamment. Ainsi LE Ḥorite n'est plus au v. 22 qu'une branche DES Ḥorites ; 'Anah, frère de Çibe'ôn, au v. 20, en est le fils au v. 24. Une confusion analogue existe pour les tribus de Dis'ôn et Dis'an. Ouç est ailleurs une tribu arméenne (Gen. X, 23).

étaient Hôri et Hêmam, et la sœur de Lôtan était Ẓimna<sup>1</sup>. Et voici les fils de S'ôbal : 'Alwan, Manaḥaṭ, 'Ēbal, S'efo et Onam. Et voici les fils de Çibe'ôn : . . . .<sup>2</sup> 'Ayyah et 'Anah. Ce fut ce 'Anah qui découvrit les eaux chaudes<sup>3</sup> dans le désert en gardant les ânes de son père Çibe'ôn. Et voici les fils de 'Anah : Dis'ôn ; et Oholibamah était la fille de 'Anah. Et voici les fils de Dis'an : Hêmdan, Es'ban, Yiṭran et Kran. Voici les fils de Éçer : Bilhan, Za'awan et 'Aqan. Voici les fils de Dis'an : 'Ouç et Aran. Ce sont là les chefs des Hôrites : le chef de Lôtan, le chef de S'ôbal, le chef de Çibe'ôn, le chef de 'Anah, le chef de Dis'ôn, le chef de Éçer, le chef de Dis'an. Voilà les chefs des Hôrites, selon leurs clans, au pays de Şé'ir.

<sup>31</sup> Et voici les rois qui ont régné dans le pays d'Édom, avant qu'un roi régnât sur les Israélites<sup>4</sup> : Il y eut en Édom le roi Béla' fils de Be'or<sup>5</sup>, qui demeurerait à Dinhabah. Et Béla' étant mort, Iôbab fils de Zérah, de Boçrah, fut roi à sa place. Et Iôbab étant mort, Hous'am du pays des Ẓémanites fut roi à sa place. Et Hous'am étant mort, Hadad fils de Bedad fut roi à sa place ; ce fut lui qui battit les Midyanites dans la plaine de Moab ; il demeurerait à 'Awîṭ. Et Hadad étant mort, Şamlah de Maşrêqah fut roi à sa place. Et Şamlah étant mort, S'aoul de Reḥobôṭ lès-l'eau fut roi à sa place. Et S'aoul étant mort, Ba'al-ḥanan<sup>6</sup> fils de 'Akbôr fut roi à sa place.

<sup>1</sup> Comp. v. 12. Cela revient à dire que les 'Amaléqites étaient des métis d'Édomites et de Hôrites.

<sup>2</sup> Il manque un nom dans le texte, qui dit : *et* 'Ayyah. Il est à remarquer que plusieurs de ces noms sont (en hébreu) des noms d'animaux ; Çibe'ôn, hyène ; Ayyah, vautour ou milan ; 'Anah, onagre ; Dis'ôn, antilope ; Aran, chamois.

<sup>3</sup> Les pays à l'est et au sud-est de la mer morte possédaient des sources thermales, qui étaient très en vogue du temps des Grecs et des Romains. Nos anciens traducteurs font *inventer* en cet endroit les *mulets*.

<sup>4</sup> Cette liste d'anciens *rois* édomites, dont pas un n'était le fils de son prédécesseur, et qui résidaient aussi en différents endroits, peut servir à faire voir qu'il ne s'agit pas ici d'une monarchie héréditaire, mais d'une succession de chefs ou émirs (militaires et électifs) placés à la tête d'une confédération de tribus. On pourrait comparer cette forme de gouvernement à celle qu'on suppose d'ordinaire aux Israélites du temps des *Juges*, mais à l'égard de ceux-ci la critique historique fait ses réserves. — Du reste, l'auteur qui a rédigé cette liste n'a pas vécu avant l'époque de David et de Salomon. On devrait enfin ne plus se donner le ridicule de nier cela. — Des villes nommées ici, Boçrah a été de beaucoup la plus célèbre, même encore du temps des Romains.

<sup>5</sup> Ces noms rappellent Bile'am fils de Be'or, le prophète (Nomb. XXII s.). Serait-ce plus qu'une coïncidence fortuite ? Y aurait-il là une confusion dans les traditions ? — L'identification de Iobab avec Job est en tout cas hors de propos, bien qu'elle ait eu cours autrefois.

<sup>6</sup> Même nom que Ioḥanan (Jean) et Hännibal. En général, ces noms édomites, pour autant qu'on peut encore les expliquer au moyen du dictionnaire actuel, sont en pur hébreu.

Et Ba'al-ḥanan fils de 'Akbôr étant mort, Hadar fut roi à sa place, qui demeurerait à Pa'ou, et dont la femme s'appelait Mehètabeël fille de Matred, issue de Mè-zahab <sup>1</sup>.

<sup>40</sup> Et voici les noms des chefs de 'Éṣaw, d'après leurs familles et leurs endroits, avec leurs noms : le chef de Ṭimna', le chef de 'Alwah, le chef de Ieṭét, le chef d'Oholibamah, le chef d'Élah, le chef de Pinôn, le chef de Qenaz, le chef de Ṭëman, le chef de Mibçar, le chef de Magdiël, le chef de 'İram. Ce sont là les chefs des Édomites, d'après leurs demeures, dans le pays de leur possession. [Voilà pour 'Éṣaw le père des Édomites <sup>2</sup>. <sup>1</sup> Mais Jacob demeurait dans le pays où avait séjourné son père, dans le pays de Canaan.

<sup>2</sup> Ceci est l'histoire de Jacob <sup>3</sup> :] Joseph âgé de dix-sept ans gardait le bétail avec ses frères. Comme jeune garçon il était auprès des fils de Bilehah, et des fils de Zilpah, les femmes de son père. Et Joseph les desservait auprès de leur père. Mais Israël aimait Joseph plus que tous ses fils, parce qu'il était le fils de sa vieillesse <sup>4</sup> et il lui avait fait une robe à manches <sup>5</sup>. Ses frères, voyant que leur père l'aimait plus que tous ses frères, le haïssaient et ne pouvaient vivre en paix avec lui.

<sup>1</sup> Ce dernier nom (Eau-d'or) doit être un nom de lieu.

<sup>2</sup> Cette dernière notice n'est pas la moins intéressante dans ce chapitre en apparence si aride. Elle donne la nomenclature des principaux établissements des Édomites, bien que les morceaux précédents en aient déjà nommé quelques-uns. Nous y voyons clairement que Ṭimna' et Oholibamah sont des noms de localités, et non des femmes (comp. v. 2, 12, 22, 25). Enfin le nom d'Éṣaw lui-même apparaît ici comme un nom de peuple (v. 40). Mais il est bien difficile de dire dans quel rapport cette liste de onze chefs est avec celle des douze (treize) que nous avons eue plus haut (v. 15 s.) On pourrait songer d'un côté à des noms de tribus, de l'autre à des noms de villes (chefs-lieux) ; mais l'emploi du terme de *chef* dans les deux séries semble peu favorable à cette explication. Nous croirions plutôt que les deux listes appartiennent à des époques très-différentes et ont été rédigées en vue d'autres combinaisons politiques.

<sup>3</sup> Nous estimons que les quelques lignes mises entre crochets appartiennent à la rédaction élohiste et se rattachent ainsi à la première partie du chap. XXXVI. On attend maintenant une histoire de Jacob, mais le fait est que Joseph occupe immédiatement le premier rang et le texte élohiste ne reparait qu'au chap. XLVI. Est-il tronqué ici ? ou bien suffirait-il de dire que l'auteur, après avoir parlé de l'émigration des Édomites, passe tout de suite à celle des Israélites ?

<sup>4</sup> D'après le récit auquel appartient cette notice, il faut admettre un intervalle entre la naissance des frères et celle de Joseph. Ce n'est pas ainsi que la chose était représentée au chap. XXX. Nous allons voir que l'histoire de Joseph se compose d'éléments de provenance diverse. Déjà ici la qualification de jeune garçon et l'âge de dix-sept ans ne s'accordent pas bien. De plus, la haine des frères est expliquée ici par la jalousie et par le mauvais caractère de Joseph, plus loin, par ses rêves ambitieux.

<sup>5</sup> Sens très-douteux.

<sup>5</sup> Or, Joseph eut un songe et il le raconta à ses frères, qui l'en haïrent encore davantage. Il leur dit : Écoutez donc le songe que j'ai eu. Nous étions aux champs, occupés à lier des gerbes, et voilà que ma gerbe se redressa et resta debout et que vos gerbes se placèrent à l'entour et se prosternèrent devant elle. Alors ses frères lui dirent : Est-ce que par hasard tu prétends être roi et régner sur nous ? Et ils le haïrent encore davantage, à cause de ses songes et de ses discours. Il eut encore un autre songe qu'il raconta à ses frères. Il dit : Voyez-vous, j'ai encore eu un autre songe ; c'était le soleil, et la lune, et onze étoiles qui se prosternèrent devant moi. Il raconta cela à son père et à ses frères. Et son père le gronda et lui dit : Qu'est-ce que ce songe que tu as eu là ? Est-ce que par hasard moi et ta mère et tes frères, nous viendrons nous prosterner devant toi ? Et ses frères furent jaloux de lui, mais son père en garda le souvenir <sup>4</sup>.

<sup>12</sup> Or, ses frères étant allés faire paître le bétail de leur père à S'ekém <sup>2</sup>, Israël dit à Joseph : Tes frères sont au pâturage à S'ekém ; va, je vais t'envoyer auprès d'eux. Et il lui répondit : Me voici ! Et il lui dit : Va donc voir comment se portent tes frères, et comment va le bétail, et rapporte-m'en des nouvelles. Il l'envoya ainsi de la plaine de Hèbrôn, et il vint vers S'ekém. Un homme le rencontra errant dans la campagne, et cet homme lui demanda : Que cherches-tu ? Il répondit : Ce sont mes frères que je cherche ; dis-moi où ils sont allés avec leur bétail ? Et l'homme dit : Ils sont partis d'ici ; car je les ai entendus qui disaient : Allons vers Doṭaïn ! Et Joseph suivit ses frères et les trouva à Doṭan <sup>3</sup>. <sup>18</sup> Or, quand ils l'aperçurent de loin, et avant qu'il fût près d'eux, ils complotèrent

<sup>1</sup> Il est superflu de dire que malgré les objections faites à Joseph, ses songes ont précisément le sens prophétique que ses frères et son père y découvrent, tout en le rejetant. Leurs réclamations servent à préparer le lecteur au dénouement de l'histoire, bien que leur interprétation ne soit naturelle qu'aux yeux de celui qui connaît déjà la suite des événements. Du reste, cet incident n'appartient pas à l'histoire de Jacob telle qu'elle a été racontée plus haut (chap. XXXV, 19), car celui-ci parle ici de la mère de Joseph comme vivant encore.

<sup>2</sup> S'ekém (Sichem) est un endroit plus particulièrement nommé dans l'histoire de Jacob (chap. XXXIII, 18 s. ; XXXIV), mais après ce qui y a été raconté, nous serons autorisés à voir ici encore une plume différente. Après l'odieuse attentat commis par les fils de Jacob dans cette contrée, il aurait été impossible qu'ils s'exposassent, eux et leurs troupeaux, à la vengeance des habitants. L'auteur de notre récit n'a rien su de l'histoire racontée au chap. XXXIV. Voyez-y surtout le v. 30.

<sup>3</sup> La position de Doṭaïn ne peut plus être déterminée exactement, mais on doit le chercher au nord de S'ekém, vers les bords du plateau d'Éphraïm, sur la route que suivaient les caravanes qui allaient de Damas en Égypte, en passant le Jourdain à sa sortie du lac de Tibériade.

contre lui, à l'effet de le faire mourir ; ils se disaient l'un à l'autre : Voici ce rêveur qui vient ! Maintenant allons le tuer, et jetons-le dans une de ces citernes : nous dirons qu'une bête féroce l'a mangé et nous verrons ce qu'il adviendra de ses rêves. Mais Reouben, ayant entendu cela, le sauva de leurs mains en disant : Ne le frappons pas à mort ! Et Reouben leur dit : Ne versez pas de sang ! Jetez-le dans cette citerne dans le steppe, mais ne portez pas la main sur lui ! C'était pour le sauver de leurs mains, pour le renvoyer à son père <sup>1</sup>. Lors donc que Joseph arriva auprès de ses frères, ils lui ôtèrent sa robe, la robe à manches qu'il portait, et ils le saisirent et le jetèrent dans la citerne. La citerne était vide ; il n'y avait point d'eau. <sup>25</sup> Puis s'étant assis pour prendre leur repas, et ayant levé les yeux, ils virent une caravane d'Ismaélites venant du G'ile'ad, dont les chameaux portaient de la gomme, du baume et de la résine de ciste <sup>2</sup>, qu'ils allaient faire passer en Égypte. Alors Juda dit à ses frères : Quel profit y a-t-il pour nous à égorger notre frère et à cacher le meurtre <sup>3</sup> ? Allons le vendre à ces Ismaélites, et ne portons pas la main sur lui ; car il est notre frère, notre chair ! Ses frères l'écou-  
tèrent. <sup>28</sup> Cependant il vint à passer des hommes Midyanites, des marchands, qui retirèrent Joseph de la citerne. Et ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour vingt sicles d'argent, et ceux-ci conduisirent Joseph en Égypte. Lorsque Reouben revint à la citerne, voilà, point de Joseph dans la citerne ! Et il déchira ses habits, rejoignit ses frères et dit : Le jeune homme n'y est plus ! Et moi où irai-je <sup>4</sup> ?

<sup>1</sup> Le but de Reouben était de gagner du temps et de faire repartir Joseph secrètement. Mais les autres ne l'entendaient pas ainsi. En consentant à jeter Joseph dans la citerne, ils voulaient le laisser périr misérablement, parce qu'il ne pouvait pas en sortir par lui seul, les citernes étant construites en forme d'entonnoir renversé. Le v. 28 fait voir qu'il s'agit toujours de sa mort, mais d'après les idées superstitieuses de l'antiquité un meurtre commis sans effusion de sang est chose moins grave : c'est le sang qui crie vengeance.

<sup>2</sup> Ces marchandises sont originaires des pays à l'orient du Jourdain. *Necōt*, nom conservé chez les Arabes, désigne la gomme adragant, le *gummi tragacanthæ* des droguistes ; pour *Cert*, les interprètes hésitent entre le baume véritable ou la résine de *Amyris gileadensis*, et l'huile tirée du fruit d'*Elaeagnus angustifolia*, le myrobalanus des anciens. *Lot* est la résine de *Cistus creticus*, et pas le moins du monde la myrrhe. L'Arabie a fait de tout temps un grand commerce d'exportation de ses aromes.

<sup>3</sup> Le discours de Juda fait double emploi avec celui de Reouben, car lui aussi déconseille un assassinat.

<sup>4</sup> Nous avons dans ce morceau la preuve palpable d'un fait déjà signalé plus d'une fois dans ce livre. La rédaction, telle que nous la possédons, est composée de récits divers. Ici nous en distinguons deux, enchevêtrés l'un dans l'autre, mais dont les éléments sont contradictoires et partant faciles à séparer aujourd'hui. 1° Les étrangers qui emmènent Joseph sont tantôt appelés des Ismaélites, tantôt des Midyanites, ce qui n'est

Et ils prirent la robe de Joseph, et ayant tué un bouc, ils la trempèrent dans le sang, et l'envoyèrent à leur père, en disant : Voici ce que nous avons trouvé : reconnais si c'est ou non la robe de ton fils ! Et il la reconnut et dit : La robe de mon fils ! Une bête féroce l'a mangé ! Ah certes, Joseph a été déchiré ! Et Jacob déchira ses habits et se revêtit d'un cilice, et se lamenta longtemps au sujet de son fils. Et tous ses fils et toutes ses filles se mirent à le consoler, mais il refusa de se laisser consoler, en disant : Non, j'irai rejoindre mon fils au S'éól, en pleurant. Et son père le pleura. Et les Meda-nites le vendirent en Égypte à Pôtifar, eunuque de Pharaon, et chef des satellites <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> [Vers ce temps-là Juda se sépara de ses frères et alla s'établir plus bas près d'un homme 'Adoullamite nommé Hīrah. Là il vit la fille d'un homme Cananéen nommé S'oua', et l'épousa, et cohabita avec elle. Elle devint enceinte et mit au monde un fils qu'elle appela 'Er. Puis elle devint encore enceinte et mit au monde un fils qu'elle appela Onan. Après cela elle eut encore un autre fils qu'elle appela S'élah. Il demeura à Kezib, lorsqu'elle le mit au monde <sup>2</sup>. Et Juda

pas du tout la même chose (chap. XXV, 2, 12). 2° Les Midyanites sont introduits au v. 27 sans l'article, comme des gens dont il n'a pas encore été question. 3° La vente de Joseph en Égypte est racontée encore plus bas deux fois avec la même différence, v. 36 et chap. XXXIX. 4° Reouben découvre l'absence de Joseph et en est au désespoir comme d'une chose inattendue, sans que ses frères lui en expliquent la cause, pourtant bien simple d'après l'autre récit. 5° D'après l'un des deux récits, Joseph est *vendu*, d'après l'autre il est *trouvé* et emmené à l'insu de ses frères. 6° Joseph lui-même affirme d'abord avoir été enlevé, et accuse ailleurs ses frères de l'avoir vendu (chap. XL, 15; XLV, 4). — Ajoutons encore que Midyan comme Ismaël sont des fils d'Abraham d'après la généalogie mythique, par conséquent les oncles de Jacob. Comment peut-il y avoir des *peuplades* midyanites et ismaélites dans un temps où les fils même de Jacob ne sont encore que des *individus* peu âgés et à ce qu'il paraît non-mariés (chapitre suivant). La caravane en question se serait donc composée de cousins de Joseph ! Voy. du reste l'Introduction, p. 52.

<sup>1</sup> Sur l'orthographe *Medan* au lieu de *Midyan*, voy. chap. XXV, 2. Le titre d'eunuque donné à Pôtifar ne doit pas être pris nécessairement à la lettre ; il n'était pas employé à la surveillance du harem. Le terme pouvait être employé dans le sens général de dignitaire de la Cour (voy. cependant la note p. 419). Les satellites, ou gardes du corps, étant aussi les exécuteurs des arrêts de mort, le texte se sert, pour les désigner, d'un mot qui signifie proprement les bourreaux.

<sup>2</sup> Les faits qui sont racontés dans ce chapitre sont postérieurs à ceux qu'on vient de lire, au dire du v. 1. Cette circonstance, à elle seule, prouve que notre récit est originairement étranger à l'autre narration, d'après laquelle (chap. XLVI, 12) Juda est déjà grand-père une vingtaine d'années plus tard, malgré l'intervalle écoulé entre la naissance de ses aînés et de ses çadets qui continuaient la lignée. Mais la chose essentielle, c'est que nous avons ici un mythe ethnographique analogue à ceux des chap. XVI et XIX. Juda se sépare de ses frères qui demeurent sur le plateau : lui, il *descend* vers

prit pour son aîné une femme nommée Tamar<sup>1</sup>. Mais 'Er, l'aîné de Juda, déplaisait à l'Éternel, et l'Éternel le fit mourir. Alors Juda dit à Onan : Va cohabiter avec la femme de ton frère, et fais ton devoir de beau-frère à son égard, pour susciter lignée à ton frère<sup>2</sup>. Mais Onan, sachant que la progéniture ne compterait pas à lui, toutes les fois qu'il s'approchait de la femme de son frère, il faisait en sorte de ne point lui susciter lignée<sup>3</sup>. Comme cela déplaisait à l'Éternel, il le fit mourir aussi. Alors Juda dit à sa bru Tamar : Reste veuve dans la maison de ton père jusqu'à ce que mon fils S'élah ait grandi. C'était, disait-il, pour qu'il ne mourût pas aussi comme les autres<sup>4</sup>.

<sup>12</sup> Cependant bien des jours s'étant passés, Bat-S'oua<sup>5</sup>, la femme de Juda, vint à mourir, et Juda, après avoir fini son deuil, alla monter à Tîmah, lui et son ami Hîrah, le 'Adoullamite, vers les tondeurs de ses brebis. Tamar en eut avis ; on lui disait : Voici ton beau-père qui monte à Tîmah pour tondre ses brebis. Alors elle ôta ses habits de veuve, et se couvrit d'un grand voile, et ainsi enveloppée elle s'assit à l'entrée de 'Énaïm, qui est sur le chemin vers Tîmah. Car elle voyait que S'élah avait grandi sans qu'on la lui eût donnée pour femme. Juda en l'apercevant, croyait que c'était

une contrée plus basse, où nous conduisent aussi les noms de 'Adoullam et de Kezib (Akzib, Jos. XV, 44) ; il se marie avec une Cananéenne (comp. chap. XXVII, 46 s.), après s'être associé avec le père de celle-ci, dont il préférait la société à celle de ses frères. C'est ce même Juda qui vient de vendre son frère Joseph. Plus loin, nous verrons que sa race est le fruit de l'inceste, comme celle des Moabites et des 'Ammonites. Il faut être aveugle pour ne pas voir dans tout cela l'expression de la jalousie et de l'hostilité des Éphraïmites contre les Judéens.

<sup>1</sup> Son origine n'est pas indiquée, mais il va sans dire qu'elle est cananéenne aussi. La cause de la mort de 'Ér n'est pas mentionnée davantage et toute conjecture à cet égard est déplacée. 'Ér est une tribu judéenne qui avait fini par disparaître, comme aussi celle d'Onan (chap. XLVI, 12). Voilà tout.

<sup>2</sup> C'est à tort qu'on veut voir ici l'histoire de l'institution du lévirat, ou de la coutume de faire épouser une veuve sans enfants par le frère du défunt (Deut. XXV. Matth. XXII, 23). L'auteur parle de cela comme d'une chose qui s'entend de soi-même ; à son époque c'était la coutume, pour ne pas dire le droit commun.

<sup>3</sup> Le premier-né d'Onan et de Tamar aurait été le représentant de 'Ér et son héritier. A son défaut, c'était Onan qui héritait de son frère. Il avait donc un intérêt à ce qu'il n'y eût pas d'enfant. Ce qu'il fait dans ce but n'est pas ce que l'exégèse traditionnelle lui reproche, en abusant de son nom pour désigner un vice tout différent.

<sup>4</sup> Juda avait évidemment l'intention d'é luder absolument le mariage de son troisième fils avec Tamar ; il s'imaginait que c'était elle qui était cause de la mort des autres. Tamar, en attendant, perdait l'occasion de se remarier ailleurs. Le cadre du mythe est moulé sur les mœurs du temps.

<sup>5</sup> Est-ce un nom propre (1 Chron. III, 5), ou doit-on traduire : la fille de S'oua<sup>c</sup> (v. 2) ?



une prostituée (car elle avait voilé sa face)<sup>1</sup>. Et se détournant vers elle sur la route, il lui dit : Voyons, veux-tu me recevoir ? (Car il ne savait pas que c'était sa bru.) Elle répondit : Que me donnes-tu pour te faire accepter ? Il dit : Je t'enverrai un chevreau de mon troupeau. Elle répondit : Si tu me donnes un gage jusqu'à ce que tu l'envoies. Il dit : Quel gage dois-je te donner ? Elle répondit : Ton cachet, ton cordon et le bâton que tu tiens à la main<sup>2</sup>. Et il les lui donna et coucha avec elle et elle devint enceinte de lui.<sup>49</sup> Après cela, elle reprit son chemin et s'en alla, et ayant ôté son voile, elle reprit ses habits de veuve. Cependant Juda envoya le chevreau par son ami le 'Adoullamite, pour retirer son gage des mains de cette femme ; mais celui-ci ne la trouva point. Et quand il interrogea les gens de son endroit, en disant : Où donc est cette courtisane qui était à 'Énaïm sur la route ? ils lui répondirent : Il n'y a pas eu de courtisane par ici. Alors il revint vers Juda et dit : Je ne l'ai point trouvée ; et de plus, les gens de l'endroit ont dit : Il n'y a pas eu de courtisane par ici. Et Juda dit : Qu'elle le garde ! Ne devenons pas la risée des gens ! Moi, j'ai envoyé ce chevreau, et toi tu ne l'as pas trouvée<sup>3</sup>.<sup>24</sup> Environ trois mois après, on vint dire à Juda : Ta bru Tamar s'est laissé débaucher, et la voilà grosse de ce fait. Alors Juda dit : Faites-la sortir, pour qu'elle soit brûlée<sup>4</sup>. Or, pendant qu'on l'emmenait, elle envoya vers son beau-père pour lui dire : C'est de l'homme à qui ceci appartient que je suis enceinte. Et elle ajouta : Reconnais donc à qui est ce cachet, et ces cordons et ce bâton ! Et Juda les reconnut et dit : Elle est moins coupable que moi ; c'est parce que je ne l'ai pas donnée à mon fils S'élah. Cependant il n'eut plus de commerce avec elle. Et quand arriva le moment où elle devait accoucher, il se trouva qu'elle portait des jumeaux. Et pendant

<sup>1</sup> Parce qu'elle était voilée il ne pouvait la reconnaître. Le voile ne pouvait pas être l'indice du caractère qu'il lui supposait. Il ne faut pas demander comment il ne la reconnut pas plus tard — le mythe ne s'arrête pas à de pareils détails. On pourrait vouloir songer ici, non à la prostitution vulgaire, mais à la coutume des femmes sémites de faire le sacrifice de la pudeur à la suite d'un vœu et en l'honneur de la déesse (2 Rois XXIII, 7. Hérod. I, 199). Dans ce cas elles restaient voilées. Le terme *Qedés'ah* (v. 21), litt. : consacrée, rappelle en effet les *hiérodoules* de la Syrie. Mais le texte ne parle pas d'un lieu consacré au culte.

<sup>2</sup> Objets d'une valeur purement conventionnelle, mais dont on ne se dessaisissait jamais. Le cachet était suspendu au cou au moyen d'un cordon.

<sup>3</sup> Juda veut dire : J'ai tenu ma parole, je suis hors de cause. Je ne puis pas être tenu de me rendre ridicule en courant après elle. Le gage valait plus que le chevreau, mais ce n'est pas le cas de faire du bruit pour si peu.

<sup>4</sup> La loi punit de la peine de la lapidation les cas d'adultère, et condamnait au feu les filles des prêtres qui se laissaient débaucher (Lév. XXI, 9). Tamar n'est ni mariée ni fille de prêtre. Le texte parle donc ici d'une coutume qui n'est pas constatée ailleurs.

l'enfantement une main se présenta, et la sage-femme la prit et y attacha un fil rouge en disant : Celui-ci est sorti d'abord. Mais celui-ci retira sa main et son frère sortit. Et elle dit : Pourquoi fais-tu brèche ? Et on l'appela Brèche<sup>1</sup>. Après lui sortit son frère qui avait le fil rouge sur la main, et on le nomma Zérah.

<sup>1</sup> Cependant Joseph ayant été emmené en Égypte, un Égyptien, Pôtifar, eunuque de Pharaon et chef des satellites, l'acheta des Ismaélites qui l'avaient amené. Et l'Éternel fut avec Joseph, qui prospérait tant qu'il était dans la maison de son maître, l'Égyptien. Et lorsque son maître s'aperçut que l'Éternel était avec lui, et qu'il faisait réussir entre ses mains tout ce qu'il entreprenait, il s'intéressa à Joseph, et en fit son serviteur particulier ; il le préposa à sa maison et lui confia tout son avoir. Et à partir du moment qu'il l'eut préposé à sa maison et à tout son avoir, l'Éternel bénit la maison de l'Égyptien pour l'amour de Joseph et la bénédiction de l'Éternel se fit sentir dans tout ce qu'il avait, soit à la maison, soit à la campagne. Et celui-ci laissa toutes ses affaires aux mains de Joseph, et ne se souciait plus avec lui de rien, si ce n'est de ses repas<sup>2</sup>.

Or, Joseph était beau de taille et de figure. <sup>7</sup> Et il arriva à quelque temps de là que la femme du maître de Joseph jeta ses yeux sur lui et qu'elle lui dit : Couche avec moi ! Mais il s'y refusa et lui répondit : Vois-tu, mon maître ne se soucie pas, avec moi, de ce qui se passe dans la maison et il m'a confié tout son avoir. Lui-même n'est pas plus grand que moi dans cette maison et il ne m'a rien interdit, si ce n'est toi, puisque tu es sa femme. Comment donc commettrais-je ce grand crime, ce péché contre Dieu ? Et quoiqu'elle parlât ainsi à Joseph tous les jours, il ne l'écouta point, et refusa de coucher avec elle et de rester avec elle. Or, il arriva un certain jour qu'étant entré dans la chambre pour y faire sa besogne, et personne d'entre les gens de la maison ne s'y trouvant, elle le saisit par ses habits en disant : Couche avec moi ! Mais il laissa son habit

<sup>1</sup> Nous avons essayé d'imiter le jeu de mots de l'original. L'enfant s'appelle Perç, ce qui signifie *brèche*, irruption, etc. L'enfant en naissant avait *usurpé* le droit de primogéniture, avait fait brèche dans le droit de son frère. Or, pour bien comprendre la portée du mythe, il faut se rappeler que ce Perç est l'aïeul du roi David, de l'usurpateur, qui a dépouillé Joseph (Éphraïm) de ses droits, comme Juda l'a vendu dans son temps. — Le texte paraît du reste être fautif.

<sup>2</sup> La partie du texte comprenant les v. 3 à 6 (au milieu) est due à la même main que ce qu'on lira aux v. 21-23. Or, ces derniers parlent de la grande faveur dont Joseph jouissait auprès du commandant de la prison. Mais dans le corps du récit ce commandant n'est autre que Pôtifar lui-même. Il y a ici évidemment deux traditions et rédactions différentes. L'Égyptien qui fit emprisonner Joseph à cause des soupçons qu'il avait conçus sur son compte a été confondu avec l'eunuque, chef des satellites. Nous rencontrerons même Potifar dans un troisième caractère.

entre ses mains et sortit en toute hâte. Alors comme elle vit qu'il avait laissé son habit entre ses mains et qu'il s'était hâté de sortir, elle appela les gens de sa maison et leur parla en ces termes : Voyez donc, on nous a amené là un homme hébreu <sup>1</sup> pour nous insulter ; il est entré chez moi pour coucher avec moi, mais j'ai poussé un grand cri, et quand il m'entendit élever la voix pour crier, il laissa son habit auprès de moi et sortit en toute hâte. Et elle déposa l'habit près d'elle, jusqu'à ce que son maître fût rentré chez lui. Puis elle lui tint le même discours, en disant : Il est entré chez moi, cet esclave hébreu que tu nous a amené, pour m'insulter <sup>2</sup>, et quand j'élevai la voix pour crier, il laissa son habit auprès de moi et se hâta de sortir. Quand son maître eut entendu les paroles de sa femme, qu'elle lui adressait en disant : Voilà ce que m'a fait ton esclave ! il se mit en colère, et il le prit et le mit en prison, là où étaient enfermés les prisonniers du roi. Et il resta là dans cette prison <sup>3</sup>.

<sup>21</sup> Cependant l'Éternel fut avec Joseph et lui accorda sa grâce, et lui fit obtenir les bonnes grâces du commandant de la prison. Et le commandant confia aux soins de Joseph tous les prisonniers qui étaient dans la prison, et tout ce qui s'y faisait, c'est lui qui le faisait. Le commandant ne regardait après rien de ce qu'il lui avait confié, parce que l'Éternel était avec lui et faisait réussir tout ce qu'il entreprenait.

<sup>4</sup> Après cela, il arriva que l'échanson du roi d'Égypte et le panetier offensèrent leur maître, le roi d'Égypte. Et Pharaon, irrité contre ses deux eunuques, le chef des échansons et le chef des panetiers, les fit incarcérer chez le chef des satellites, dans la prison où Joseph était enfermé. Et le chef des satellites plaça Joseph auprès d'eux, pour qu'il fût à leur service <sup>4</sup>. Or, lorsqu'ils eurent été incarcérés depuis longtemps, ils eurent un songe tous les deux, tant l'échanson que le panetier du roi d'Égypte, qui étaient détenus dans la prison, chacun le sien, dans une même nuit, chaque songe ayant sa signi-

<sup>1</sup> L'auteur parle le langage de son temps. Du temps des patriarches il n'y avait pas de *peuple* israélite qu'on aurait appelé *hébreu*.

<sup>2</sup> Ou plutôt : pour s'amuser à mes dépens.

<sup>3</sup> Pôtifar, chef des satellites du roi, était naturellement aussi le commandant de la prison, ce qui d'ailleurs est dit en toutes lettres au chapitre suivant. Il en résulte que les lignes immédiatement suivantes sont étrangères au récit précédent. Ce n'est là qu'une nouvelle forme de ce qui avait été dit de l'autre maître de Joseph. Le texte suivant (chap. XL, 3 ; XLI, 12) identifie explicitement le commandant de la prison et le chef des gardes du corps.

<sup>4</sup> On ne doit pas traduire : il les mit sous la surveillance de Joseph. Celui-ci, d'après ce récit, est mis à leur service.

fication particulière. Quand Joseph entra chez eux le matin, il les vit fort tristes. Et il questionna les eunuques de Pharaon qui étaient incarcérés avec lui dans la maison de son maître, en disant : Pourquoi avez-vous aujourd'hui si mauvaise mine ? Et ils lui répondirent : Nous avons eu un songe, et il n'y a personne pour l'expliquer. Alors Joseph leur dit : C'est à Dieu qu'appartient l'explication<sup>1</sup> : racontez-moi cela. <sup>9</sup> Alors le chef des échansons raconta son songe à Joseph et lui dit : Dans mon songe, voilà, un cep de vigne était devant moi. Et à ce cep il y avait trois sarments ; il semblait bourgeonner, sa fleur se développait, ses grappes donnaient des raisins mûrs. Puis j'avais la coupe de Pharaon dans ma main, et je prenais les raisins et j'en exprimais le suc<sup>2</sup> dans la coupe de Pharaon et je remettais la coupe entre les mains de Pharaon. Alors Joseph lui dit : En voici l'explication. Les trois sarments sont trois jours ; dans trois jours d'ici, Pharaon relèvera ta tête<sup>3</sup> et te remettra à ta place, et tu mettras la coupe de Pharaon entre ses mains, comme c'était ta coutume autrefois, quand tu étais son échanson. Mais souviens-toi de moi quand tu seras heureux, et fais-moi la grâce de parler de moi à Pharaon pour me faire sortir de cette maison. Car j'ai été ravi et emmené du pays des Hébreux<sup>4</sup>, et ici aussi je n'ai rien fait pour qu'on me mit dans ce trou. <sup>19</sup> Alors le chef des panetiers, voyant que Joseph avait donné une explication favorable, lui dit : Moi aussi<sup>5</sup>, dans mon songe, j'avais sur la tête trois paniers avec de la pâtisserie, et dans le panier supérieur il y avait toutes sortes de choses pour la table de Pharaon, en fait de boulangerie, et les oiseaux les mangeaient du panier de dessus ma tête. Alors Joseph prit la parole et dit : En voici l'explication. Les trois paniers sont trois jours. Dans trois jours, Pharaon enlèvera ta tête et te fera pendre à une potence et les oiseaux mangeront ta chair de dessus toi. Or, le troisième jour (c'était le jour de naissance de Pharaon) celui-ci fit un festin

<sup>1</sup> S'ils avaient été en liberté, ils auraient pu avoir recours aux devins du pays. En prison, ils sont privés de cette ressource et s'en affligent. Joseph insinue que Dieu, qui envoie les songes, peut aussi les expliquer, c'est-à-dire en révéler l'explication à qui il veut.

<sup>2</sup> Il paraît certain que dans des temps très reculés les prêtres et les rois s'interdisaient l'usage du vin fermenté.

<sup>3</sup> C'est-à-dire se montrera favorable et gracieux, te réjouira. Nous avons dû conserver l'expression propre de l'original à cause de ce qui suit.

<sup>4</sup> Un *pays* des Hébreux n'a existé qu'après la conquête. Ni Joseph ni Moïse n'a pu s'exprimer ainsi.

<sup>5</sup> L'auteur veut insinuer que le panetier se promettait une interprétation semblable, parce que dans son songe le nombre trois jouait aussi son rôle. De là le mot *aussi*. En hébreu la phrase est incomplète.

pour ses officiers et il éleva<sup>1</sup> la tête du chef des échantons, ainsi que la tête du chef des panetiers parmi ses officiers. Il rétablit le chef des échantons dans son office, et celui-ci remit la coupe entre les mains de Pharaon. Mais quant au chef des panetiers, il le fit pendre : comme Joseph le leur avait expliqué. Mais le chef des échantons ne se souvint pas de Joseph et l'oublia.

<sup>1</sup> Cependant il arriva au bout de deux ans que Pharaon eut un songe : Il se trouvait au bord du Nil ; et voilà qu'il sortit du Nil sept vaches, belles à voir et grasses de chair, qui allèrent brouter dans les roseaux. Puis voilà que sept autres vaches sortirent du Nil après elles, laides à voir et maigres de chair, lesquelles vinrent se placer à côté des vaches qui étaient sur le bord du Nil. Et les vaches laides et maigres mangèrent les sept vaches belles et grasses. Puis Pharaon se réveilla. Puis il se rendormit et rêva une seconde fois, et voilà que sept épis sortirent d'une seule tige, gras et beaux ; ensuite sept épis minces et flétris par le vent d'est poussèrent après eux. Et les épis minces mangèrent les sept épis gras et pleins. Puis Pharaon se réveilla et voilà que ç'avait été un songe. <sup>8</sup> Le matin, son esprit étant troublé, il manda tous les devins et tous les sages de l'Égypte et leur raconta son songe, mais personne ne pouvait le lui expliquer. Alors le chef des échantons s'adressa à Pharaon en disant : Je me souviens en ce jour de mes fautes ; Pharaon était irrité contre ses serviteurs et il me fit incarcérer dans la maison du chef des satellites, moi et le chef des panetiers. Or, nous eûmes un songe dans une même nuit, moi et lui ; nous eûmes chacun un songe avec une signification particulière. <sup>12</sup> Or, il y avait là avec nous un jeune homme hébreu, esclave du chef des satellites, et nous lui racontâmes nos songes et il nous les expliqua, à chacun selon sa signification particulière. Et selon son explication la chose arriva : moi, on me rétablit dans mon poste, et lui, on le pendit. <sup>14</sup> Alors Pharaon fit appeler Joseph, et on se hâta de le faire sortir du cachot ; et il se rasa et changea d'habits et vint chez Pharaon. Et Pharaon dit à Joseph : J'ai eu un songe et personne ne sait l'expliquer ; mais j'ai entendu qu'on disait de toi que tu n'as besoin que d'entendre un songe pour l'expliquer. Et Joseph répondit à Pharaon en disant : Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui répondra de manière à satisfaire Pharaon. Alors Pharaon dit à Joseph : Dans mon songe je me trouvais au bord du Nil, et voilà qu'il sortit du Nil sept vaches grasses de chair et belles de forme, qui allèrent brouter dans les roseaux. Puis voilà que sept autres vaches sortirent après elles, chétives et très-laides de forme et maigres de chair ; je n'en ai point vu de pareilles pour la laideur dans tout le pays d'Égypte. Et les

<sup>1</sup> Le mot hébreu est à double entente : *élever* et *enlever*.

vaches maigres et laides mangèrent les sept premières vaches grasses. Et celles-ci entrèrent dans leur ventre sans qu'on s'aperçût qu'elles y fussent entrées, et les autres avaient l'air misérable comme auparavant. Puis je m'éveillai. Puis je vis encore dans mon songe sept épis sortant d'une seule tige, pleins et beaux; ensuite sept épis maigres, minces et flétris par le vent d'est, qui poussèrent après eux; et les sept épis minces mangèrent les sept beaux épis. Et j'ai raconté cela aux devins, mais personne n'a su me l'expliquer.

<sup>25</sup> Alors Joseph dit à Pharaon : Le songe de Pharaon n'est qu'un seul; Dieu a signifié à Pharaon ce qu'il va faire. Les sept belles vaches sont sept années, et les sept beaux épis sont sept années : c'est un seul et même songe. Et les sept vaches maigres et laides sorties après elles, sont sept années; et les sept épis vides et flétris par le vent d'est, sont sept années de disette. Voilà ce que j'ai dit à Pharaon : Dieu a signifié à Pharaon ce qu'il va faire. Voici qu'il va venir sept années de grande abondance dans tout le pays d'Égypte, mais après elles arriveront sept années de disette, et l'on ne saura plus rien de cette abondance dans le pays d'Égypte, et la disette consumera le pays. Et l'on ne reconnaîtra plus cette abondance dans le pays par suite de cette disette qui suivra, car celle-ci sera extraordinairement grave. Et quant à ce que le songe s'est répété deux fois à Pharaon, c'est que la chose est arrêtée de la part de Dieu et que Dieu va l'accomplir bientôt. <sup>26</sup> Maintenant donc Pharaon devrait choisir un homme intelligent et sage, pour le préposer au pays d'Égypte. Puis Pharaon devrait établir des préfets sur le pays, et exiger le cinquième des produits pendant les sept années d'abondance. On amasserait ainsi tous les vivres de ces bonnes années qui vont venir, et l'on emmagasinerait le blé sous les ordres de Pharaon pour la nourriture, et on l'y garderait. Et ces vivres deviendraient une provision pour le pays, pour les sept années de disette qui viendront dans le pays d'Égypte, afin que le pays ne soit pas ruiné par la famine.

<sup>37</sup> Ce conseil plut à Pharaon et à tous ses officiers. Et Pharaon dit à ses officiers : Se trouverait-il un homme pareil à celui-ci, et ayant en lui l'esprit de Dieu ? Puis Pharaon dit à Joseph : Puisque Dieu t'a fait connaître tout cela, il n'y a personne qui soit aussi intelligent et sage que toi. Toi tu seras à la tête de ma maison et tout mon peuple te rendra hommage <sup>1</sup>; je veux que le trône seul soit au-dessus de toi <sup>2</sup>. Et Pharaon dit à Joseph : Vois, je te mets à la tête de

<sup>1</sup> Litt.: te baisera la bouche (1 Sam. X, 1). La formule dérive sans doute d'un ancien usage, mais elle n'a plus son sens primitif.

<sup>2</sup> Lisez : *agaddel*. On veut traduire la leçon reçue (*egdal*) : quant au trône seul, je serai plus grand que toi.

tout le pays d'Égypte. Et Pharaon ôta son anneau de sa main et le mit à la main de Joseph et le fit revêtir d'habits de toile blanche et lui fit mettre un collier d'or autour du cou. Puis il le fit monter sur son second char <sup>1</sup>, et l'on criait devant lui : Abrek <sup>2</sup> ! Et c'est ainsi qu'il fut préposé à toute l'Égypte. Et Pharaon dit encore à Joseph : Aussi vrai que je suis Pharaon, personne dans tout le pays d'Égypte ne lèvera la main ou le pied sans ta permission. Et Pharaon donna à Joseph le nom de Çafnaṭ-Pa'enéah <sup>3</sup>, et lui donna pour femme Asnaṭ fille de Poti-Féra, prêtre d'On <sup>4</sup>. Et Joseph alla inspecter le pays d'Égypte.

<sup>46</sup> Joseph était âgé de trente ans quand il entra au service de Pharaon, le roi d'Égypte. Et Joseph sortit de chez Pharaon pour aller visiter tout le pays d'Égypte.

La terre fut extrêmement fertile pendant les sept années d'abondance. Et on amassa tous les vivres des sept années, qui vinrent au pays d'Égypte <sup>5</sup>, et on fit mettre ces vivres dans les villes; on mettait dans chaque ville les vivres de la campagne qui l'entourait. Ainsi Joseph emmagasina du blé, comme le sable de la mer, en quantité extraordinaire; si bien qu'on cessa de le compter, parce qu'il était incalculable. Et avant que l'année de disette vint, il naquit à Joseph deux fils, que lui enfanta Asnaṭ, la fille de Pôti-Féra, le prêtre d'On. Joseph appela l'aîné Menass'eh, car, dit-il, Dieu m'a fait oublier toutes mes peines et toute ma famille. Et au second il donna le nom d'Éphraïm, car, dit-il, Dieu m'a rendu fécond dans le pays de mon affliction <sup>6</sup>.

<sup>53</sup> Cependant les sept années de l'abondance qu'il y eut dans le pays d'Égypte arrivèrent à leur fin, et les sept années de disette commencèrent à survenir, comme Joseph l'avait dit, et il y eut

<sup>1</sup> Un autre char étant réservé à l'usage exclusif du roi. Il faut sous-entendre qu'on conduisait Joseph en triomphe à travers la ville.

<sup>2</sup> Mot égyptien que l'on explique aujourd'hui par : Prosternez-vous ! Les rabbins paraissent y avoir vu un mot d'origine hébraïque. En effet, *Barek* pourrait se traduire par : bénissez ! *Brak*, à genoux !

<sup>3</sup> Le sens du nom égyptien n'a pas encore pu être établi d'une manière certaine. Du temps de Jérôme, on l'interprétait le *Sauveur du monde*. D'autres ont proposé : le Révélateur des choses cachées.

<sup>4</sup> Héliopolis. — On remarquera la ressemblance du nom du beau-père de Joseph avec celui de son ancien maître.

<sup>5</sup> On peut être dans le doute au sujet du véritable sens de cette phrase qui paraît fautive ; il faudrait rapporter le relatif aux vivres, le mot *années* n'ayant pas l'article, mais l'autre construction est recommandée par le contexte.

<sup>6</sup> Quant à ces étymologies, nous renvoyons nos lecteurs aux observations faites sur celles des noms des autres descendants de Jacob, chap. XXX.

disette dans tous les pays, tandis que partout en Égypte il y avait de quoi manger. Et quand tout le pays d'Égypte fut dans la disette et que le peuple implorait Pharaon pour avoir de quoi manger, Pharaon disait aux Égyptiens : Allez vers Joseph et faites ce qu'il vous dira. Et comme la disette était dans tout le pays, Joseph ouvrit les magasins et fournit du blé aux Égyptiens, et quoique la disette fût grande dans le pays d'Égypte, tout le monde y venait pour acheter du blé à Joseph, car la disette était grande sur toute la terre.

<sup>1</sup> Or<sup>1</sup>, Jacob voyant qu'il y avait du blé en Égypte, dit à ses fils : Pourquoi êtes-vous à vous regarder les uns les autres? Et il ajouta : Voyez-vous, j'ai entendu dire qu'il y a du blé en Égypte; allez-y et achetez-en là pour nous, pour que nous puissions vivre et que nous ne mourions point. Alors les frères de Joseph partirent, au nombre de dix, pour acheter du blé égyptien. Quant à Benjamin, le frère de Joseph, Jacob ne l'envoya pas avec ses frères, de peur, disait-il, qu'il ne lui arrivât un malheur<sup>2</sup>. Et les fils d'Israël arrivèrent pour acheter du blé, avec d'autres qui venaient aussi, car il y avait disette au pays de Canaan. <sup>6</sup> Or, Joseph était le gouverneur du pays; c'était lui qui vendait le blé à tout le monde. Ses frères vinrent donc se prosterner devant lui, la face contre terre, et Joseph, voyant ses frères, les reconnut; mais il dissimula vis-à-vis d'eux et leur parla durement. Il leur dit : D'où venez-vous? Et ils répondirent : Du pays de Canaan, pour acheter des vivres. Joseph avait reconnu ses frères, mais eux ne le reconnurent point. Et il se souvint des songes qu'il avait eus à leur sujet, et il leur dit : Vous êtes des espions<sup>3</sup>! c'est

<sup>1</sup> La diversité des éléments dont se compose la suite de l'histoire de Joseph dans sa forme actuelle, est moins sensible, à partir d'ici, que dans les chapitres précédents. Ce n'est pas à dire que les traces en manquent tout à fait. Ainsi le patriarche s'appelle tantôt Jacob, tantôt Israël; il y a deux termes différents pour désigner les sacs; les frères nomment Joseph tantôt le maître du pays, tantôt simplement cet homme; Reouben et Juda, l'un après l'autre, se mettent au premier plan, comme c'était déjà le cas au chap. XXXVII, etc. Ces petites différences pourraient être négligées si nous ne savions pas par ce qui précède quelle est la véritable nature de cette histoire.

<sup>2</sup> Dans ce récit, Benjamin est toujours représenté comme un tout jeune homme, objet spécial de la sollicitude paternelle et comme placé sous une tutelle particulière. Comparé avec chap. XLVI, 24, ce fait servira encore à prouver la pluralité des rédactions primitives.

<sup>3</sup> On n'aura plus guère besoin aujourd'hui de disculper Joseph du reproche d'avoir trop durement traité ses frères; tout au contraire, son caractère est présenté sous le plus beau jour dans la suite du récit. On serait beaucoup plutôt autorisé à demander pourquoi il a laissé sa famille sans nouvelles sur son sort pendant une si longue série d'années, tandis qu'il n'en était séparé que par quelques journées de marche et que les rapports entre les deux pays étaient assez fréquents. Mais nous ne soulevons pas une pareille question, par la simple raison que cette circonstance même est pour nous une preuve de plus que nous n'avons pas ici affaire à de l'histoire, mais à un mythe.



pour voir les parties faibles du pays que vous êtes venus. Ils répondirent : Non, seigneur ; mais tes serviteurs sont venus pour acheter des vivres. Nous tous, nous sommes les fils d'un seul homme ; nous sommes d'honnêtes gens ; tes serviteurs ne sont point des espions. Il leur dit encore : Non, ce sont les parties faibles du pays que vous êtes venus voir. Et ils répliquèrent : Nous, tes serviteurs, nous sommes douze frères, fils d'un seul homme dans le pays de Canaan, et le cadet est chez notre père aujourd'hui, et l'un n'existe plus. Alors Joseph leur dit : Quant à ce que je vous ai dit, en disant que vous êtes des espions, voici comment vous serez mis à l'épreuve : par la vie de Pharaon ! vous ne sortirez point d'ici, à moins que votre frère cadet n'y vienne aussi ! Envoyez l'un d'entre vous pour qu'il amène votre frère, et vous autres vous resterez en prison, pour que vos paroles soient soumises à l'épreuve, s'il y a du vrai dans ce que vous dites ; si non, par la vie de Pharaon ! c'est que vous êtes des espions ! Et il les retint en prison pendant trois jours. Le troisième jour Joseph leur dit : Voici ce que vous aurez à faire pour conserver la vie : moi je crains Dieu<sup>1</sup>. Si vous êtes d'honnêtes gens, l'un de vos frères sera retenu dans votre prison ; vous autres allez emporter du blé pour les besoins de votre famille, et vous m'amènerez votre frère cadet, afin que vos paroles soient vérifiées, et que vous ne mouriez point.<sup>24</sup> Et ils firent ainsi ; ils se disaient l'un à l'autre : Ah certes, nous nous sommes rendus coupables à l'égard de notre frère, dont nous vîmes les angoisses, quand il implorait notre grâce et que nous ne l'écoutions pas ! C'est pour cela que cette angoisse est venue sur nous ! Alors Reouben leur adressa la parole en disant : Ne vous l'ai-je pas dit, quand je disais : ne commettez pas de péché à l'égard de ce garçon ? Mais vous n'avez pas voulu m'écouter : aussi bien voilà que son sang vous est redemandé. Ils ne savaient pas que Joseph comprenait cela, car il y avait un interprète entre eux. Et il se détournait d'eux et pleura. Puis il vint leur parler encore et prit parmi eux S'iméon et le fit arrêter en leur présence.<sup>25</sup> Puis Joseph ordonna qu'on remplit leurs sacs de blé et qu'on remit l'argent d'un chacun dans son sac<sup>2</sup>, et qu'on leur donnât des provi-

<sup>1</sup> Je ne veux pas vous faire mourir sur un simple soupçon, j'attendrai des preuves. On voit que si ce soupçon avait été autre chose qu'un simple prétexte, l'existence d'un dernier frère resté à la maison n'aurait pas dû le faire disparaître. Les frères se savent innocents quant à ce dont il sont accusés, mais ils se savent coupables d'un crime plus odieux, et c'est là ce qui les empêche de mieux plaider leur cause.

<sup>2</sup> On remarquera que le récit suppose que chaque frère n'avait qu'un seul sac et que le contenu de ce sac devait encore servir à l'entretien de son (seul) âne. Cette naïveté est touchante et poétique, mais c'est aussi une preuve de plus qu'il n'y faut voir que de la poésie. La même observation s'applique au fait que Joseph en personne fait la vente en détail pour tout le monde.

sions pour la route. C'est ce qu'on fit, et ils chargèrent le blé sur leurs ânes et partirent. Or, l'un d'eux ayant ouvert son sac pour donner à manger à son âne à la station<sup>1</sup>, il vit son argent, lequel se trouvait tout juste à l'ouverture de son sac. Et il dit à ses frères : Mon argent est revenu ! Le voilà bien dans mon sac<sup>2</sup> ! Et ils perdirent courage et coururent l'un vers l'autre en tremblant, et dirent : Pourquoi Dieu nous a-t-il fait cela ? Cependant, étant revenus auprès de leur père Jacob, au pays de Canaan, ils lui racontèrent tout ce qui leur était arrivé, en disant : L'homme qui est le maître du pays nous a parlé durement, et nous a traités comme si nous étions des espions. Et comme nous lui disions : Nous sommes d'honnêtes gens, nous ne sommes point des espions, nous sommes douze frères, fils de notre père ; l'un n'existe plus, et le cadet est chez notre père au pays de Canaan, cet homme, le maître du pays, nous dit : C'est à cela que je reconnaitrai si vous êtes d'honnêtes gens ; laissez l'un de vos frères chez moi, prenez ce dont vous avez besoin pour vos familles et allez m'amener votre frère cadet, pour que je reconnaisse que vous n'êtes pas des espions, mais des gens honnêtes. Je vous rendrai votre frère et vous trafiquerez dans le pays.<sup>3</sup> Et quand ils vidèrent leurs sacs, voilà que la bourse avec l'argent d'un chacun se trouvait dans son sac<sup>3</sup>, et quand ils virent les bourses et leur argent, eux et leur père, ils eurent peur. Et Jacob leur père leur dit : C'est à moi que vous enlevez mes enfants<sup>4</sup> ; Joseph n'est plus, et Simeon n'est plus, et Benjamin, vous voulez le prendre ! C'est sur moi que tout cela retombe. Alors Reouben s'adressa à son père en disant : Tu pourras faire mourir mes deux fils<sup>5</sup>, si je ne te le ramène !

<sup>1</sup> C'est-à-dire à l'endroit où les caravanes s'arrêtent parce qu'elles y trouvent de l'eau pour leurs bêtes. On y passe la nuit à la belle étoile, ou sous des tentes qu'on porte avec soi, quelquefois dans une espèce d'enclos, avec ou sans toiture (un *Khan*). Il ne s'agit pas d'hôtellerie, et il n'y a là ni hôte, ni lit, ni provision, ni service quelconque.

<sup>2</sup> Il ne faut pas traduire : mon argent m'a été rendu ; le texte veut exprimer l'idée de la croyance à un miracle ; c'est bien Dieu qui a fait cela. Ils n'y comprennent rien, mais au lieu de réfléchir sensément à la cause de cette réapparition de l'argent, leur conscience les porte à y voir quelque nouvelle menace de châtement.

<sup>3</sup> Un seul avait donc ouvert son sac en route pour nourrir son âne. (Comp. la note 2 p. 425). Comp. aussi chap. XLIII, 21.

<sup>4</sup> Nos traductions décoloraient généralement cette phrase. Jacob fait ressortir la différence de sa position et de celle de ses fils. La perte d'un frère n'est rien pour eux ; pour lui, c'est bien autre chose ! Ils sont bien à leur aise en lui demandant un enfant de plus.

<sup>5</sup> Une autre relation (chap. XLVI, 9) lui en donne quatre, à la même époque. Nous connaissons déjà assez la signification de tous ces noms propres, pour ne plus voir dans de pareilles contradictions apparentes que la confirmation de notre critique générale.

Remets-le entre mes mains, et je te le ramènerai ! Mais il répondit : Mon fils ne partira pas avec vous, car son frère est mort et il est resté seul, et s'il devait lui arriver un malheur pendant le voyage que vous allez faire, vous feriez descendre mes cheveux blancs avec tristesse au S'eôl.

<sup>1</sup> Cependant la famine pesait sur le pays <sup>1</sup>. Et quand ils eurent achevé de manger le blé qu'ils avaient apporté d'Égypte, leur père leur dit : Allez nous acheter encore un peu de vivres. Alors Juda prit la parole et lui dit : Cet homme nous a fait cette déclaration péremptoire : Vous ne paraitrez plus devant moi, à moins que votre frère ne soit avec vous ! Si tu veux envoyer notre frère avec nous, nous irons t'acheter des vivres ; mais si tu ne veux pas l'envoyer, nous n'y irons point, car cet homme nous a dit : Vous ne paraitrez plus devant moi, à moins que votre frère ne soit avec vous. Israël dit : Pourquoi m'avez-vous fait ce tort, de dire à cet homme que vous avez encore un frère ? Et ils répondirent : C'est bien cet homme lui-même qui nous a questionnés sur nous et notre famille, en disant : Est-ce que votre père vit encore ? est-ce que vous avez un frère ? Et nous lui racontâmes tout, selon la teneur de ses questions. Pouvions-nous donc savoir qu'il dirait : Amenez votre frère ? Et Juda dit à son père Israël : Envoie le garçon avec moi, et mettons-nous en route, et allons-y, pour que nous puissions vivre et que nous ne mourions point, nous et toi et nos enfants. Moi, je réponds de lui : c'est de ma main que tu le redemanderas ! Si je ne te le ramène et ne te le représente, je veux être coupable envers toi toute ma vie. Si nous n'avions pas tant tardé, nous pourrions bien être de retour deux fois déjà ! <sup>44</sup> Alors Israël leur père leur dit : S'il en est réellement ainsi, voici ce que vous ferez : Prenez dans vos sacs des meilleurs produits du pays, et portez-les à cet homme comme un présent, un peu de baume, un peu de miel, de la gomme, de la résine de ciste, des pistaches et des amandes <sup>2</sup>. Et munissez-vous d'une seconde somme d'argent, et l'argent qui s'est retrouvé dans vos sacs, rapportez-le

<sup>1</sup> La famine dans le pays de Canaan faisant le fond de toute cette partie de la narration, on voit que le mythe n'a pu se former qu'à une époque où les Israélites étaient devenus agriculteurs. Tant que les troupeaux trouvent de la nourriture dans leurs pâturages (et certes on ne les nourrirait pas avec un sac de blé), les pâtres n'ont rien à risquer d'une disette.

<sup>2</sup> Le miel pourrait bien être de la confiture de raisin, laquelle, à l'état desséché, forme encore aujourd'hui un article d'exportation en Palestine, qui porte même le nom de notre texte (*dibs*). Les pistaches sont nommées sur la foi des anciens, bien qu'au dire des voyageurs elles y soient aujourd'hui importées de la Syrie. Le nom de *Botm* désigne aujourd'hui le pistachier sauvage ou le térébinthe. Pour les autres denrées, voyez chap. XXXVII, 25.

aussi; peut-être était-ce une erreur. Et prenez votre frère et mettez-vous en route, et retournez chez cet homme. Et que le Dieu tout-puissant vous fasse trouver grâce devant cet homme, afin qu'il vous relâche votre autre frère et Benjamin. Quant à moi, j'ai déjà perdu un enfant, j'en perdrai encore un<sup>1</sup>! <sup>15</sup> Alors ces hommes prirent les présents, et une seconde somme d'argent, ainsi que Benjamin, et ils se mirent en route et allèrent en Égypte et se présentèrent devant Joseph. Joseph ayant vu Benjamin avec eux<sup>2</sup>, dit à son intendant: Fais entrer ces hommes, tue un animal et apprête-le, car ces hommes mangeront avec moi à midi. Cet homme fit comme Joseph l'avait ordonné, et les fit entrer chez Joseph. Et ils eurent peur quand ils furent conduits chez Joseph, et ils dirent: C'est à cause de l'argent qui s'est retrouvé dans nos sacs la première fois qu'on nous y conduit, pour se ruer sur nous et pour nous tomber dessus, pour nous prendre comme esclaves, avec nos ânes. Et ils s'approchèrent de l'intendant de Joseph et lui parlèrent à la porte de la maison en disant: Écoute-nous, seigneur! Nous sommes déjà venus une première fois pour acheter des vivres, et quand nous arrivâmes à la station, et que nous ouvrîmes nos sacs<sup>3</sup>, voilà que l'argent d'un chacun se trouvait dans son sac, notre argent au total, et le voilà, nous le rapportons. Et nous apportons une autre somme d'argent pour acheter des vivres. Nous ne savons qui a mis notre argent dans nos sacs. Il leur répondit: Soyez les bien-venus! N'ayez pas peur! c'est votre Dieu, et le Dieu de votre père qui vous a mis un trésor dans vos sacs. Votre argent m'a été remis. Et il leur amena S'imé'on. Puis cet homme les fit entrer chez Joseph, et leur donna de l'eau pour laver leurs pieds et fit donner à manger à leurs ânes. Et ils préparèrent les présents en attendant que Joseph vint à midi, car ils avaient appris qu'ils devaient y prendre leur repas. <sup>26</sup> Quand Joseph fut entré, ils lui remirent les présents qu'ils avaient apportés avec eux et se prosternèrent devant lui à terre. Et il les salua, et dit: Votre vieux père dont vous m'avez parlé, est-il bien? vit-il encore? Et ils répondirent: Ton serviteur, notre père, va bien, il vit encore! Et ils s'inclinèrent et se prosternèrent. Et ayant levé les yeux,

<sup>1</sup> Il y a antithèse entre les espérances des fils et la résignation douloureuse du père, qui ne les partage point. — Cependant la dernière phrase est diversement traduite : S'il faut que je perde mes enfants, hé bien, soit !

<sup>2</sup> Le récit suppose que Joseph les vit avant qu'eux ne lui fussent présentés. En disant qu'on les fit entrer chez Joseph, le narrateur ne veut pas parler de sa personne, mais de sa maison. Comme les achats ne se faisaient pas dans l'intérieur, mais dans la cour ou sur la place, ces procédés extraordinaires les étonnent et leur inspirent des craintes.

<sup>3</sup> Ici il est dit que tous ouvrirent leurs sacs en route, comp. chap. XLII, 35.

il aperçut Benjamin, son frère utérin, et il dit : Est-ce là votre frère cadet dont vous m'avez parlé? Et il ajouta : Que Dieu te soit propice, mon fils! Et Joseph se hâta de sortir, car son cœur était ému à la vue de son frère, il voulut pleurer, et entra dans sa chambre et y pleura. Puis s'étant lavé le visage, il sortit et se contint, et dit : Servez le dîner! Et on le servit à part, et eux aussi à part, ainsi que les Égyptiens qui mangeaient avec lui; car les Égyptiens ne se permettent pas de manger avec les Hébreux, car ils ont cela en horreur <sup>1</sup>. Et ils furent placés en sa présence, les aînés selon leur rang d'aïnesse, et les cadets selon leur rang d'âge aussi, et ces hommes en témoignèrent leur étonnement les uns aux autres. Et il leur fit porter des plateaux de mets de sa table, et le plateau de Benjamin se trouva cinq fois plus chargé que ceux de tous les autres, et ils burent et en devinrent très-gais chez lui <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Puis il donna des ordres à son intendant en disant : Remplis les sacs de ces hommes de vivres, autant qu'ils en peuvent emporter, et remets l'argent d'un chacun dans son sac. Et mon gobelet, le gobelet d'argent, tu le mettras dans le sac du plus jeune <sup>3</sup> avec l'argent de son blé. Et il fit selon l'ordre de Joseph. Au point du jour ces hommes furent congédiés, et partirent avec leurs ânes. Ils venaient de sortir de la ville et n'étaient pas encore loin, quand Joseph dit à son intendant : Va, cours après ces hommes, et quand tu les auras rejoints, tu leur diras : Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien? C'est là dedans que mon maître a coutume de boire, et qu'il fait ses divinations <sup>4</sup>. Vous avez eu bien tort d'en agir ainsi. Et il les rejoignit et leur répéta ces mêmes paroles. Ils répondirent : Pourquoi mon seigneur parle-t-il ainsi? A Dieu ne plaise que tes

<sup>1</sup> On se souviendra que Joseph était entré dans la caste des prêtres (chap. XLI, 25) et qu'il ne pouvait se dispenser d'observer les règles de cette caste.

<sup>2</sup> La quantité était le seul moyen de mesurer les honneurs de l'hospitalité. Voilà pourquoi le *jeune* Benjamin reçoit beaucoup plus que les autres, lesquels sans doute n'étaient pas exposés à n'en avoir pas assez. Quant à l'effet du vin, le texte se sert d'une expression plus forte.

<sup>3</sup> Encore une preuve du caractère tout épique du récit. Les Israélites n'assistent pas même au chargement et ne voient pas ce qui se passe; et pourtant les Égyptiens savent quel est le sac du plus jeune!

<sup>4</sup> Le récit est ici un peu trop succinct. La phrase mise dans la bouche de l'intendant n'est intelligible que pour le lecteur qui sait qu'il s'agit du gobelet. Il y a dans cette même phrase une allusion à une méthode particulière de divination qu'on appelait l'hydromantie. Elle consistait à verser de l'eau dans un vase, ou à y jeter des pièces d'or ou des pierreries, pour prédire l'avenir d'après les phénomènes que présentait le mouvement du liquide. Joseph, en sa qualité de membre de la caste sacerdotale, est donc censé pratiquer la divination, tandis que plus haut il nous est représenté comme un homme inspiré de Dieu.

serviteurs aient agi de la sorte ! Vois donc ! l'argent que nous avons trouvé dans nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan, comment donc déroberions-nous de l'argent ou de l'or de la maison de ton maître ? Celui de tes serviteurs chez lequel cela se trouvera doit mourir, et nous autres nous voulons être les esclaves de mon seigneur. Et il dit : Eh bien donc ! qu'il en soit comme vous dites <sup>1</sup> : celui chez lequel cela se trouvera sera mon esclave, et vous autres, vous serez hors de cause. Alors ils se hâtèrent de descendre chacun son sac à terre, et chacun ouvrit le sien. Et il fouilla, en commençant par l'ainé et en finissant par le cadet, et le gobelet se trouva dans le sac de Benjamin <sup>2</sup>. Alors ils déchirèrent leurs habits, et chacun ayant rechargé son âne, ils retournèrent à la ville. <sup>3</sup> Juda et ses frères entrèrent chez Joseph, qui y était encore, et ils se jetèrent à terre devant lui. Et Joseph leur dit : Qu'est-ce que vous avez fait là ? Vous savez bien qu'un homme tel que moi sait très-bien deviner. Et Juda dit : Que devons-nous dire à mon seigneur ? Comment parlerons-nous et comment nous justifierons-nous ? Dieu a atteint <sup>3</sup> le crime de tes serviteurs. Eh bien, nous serons les esclaves de mon seigneur, nous tout aussi bien que celui entre les mains duquel le gobelet s'est trouvé. Mais il répondit : Loin de moi d'en agir ainsi ! Celui entre les mains duquel le gobelet s'est trouvé, c'est lui qui sera mon esclave ; vous autres, retournez en paix auprès de votre père ! Alors Juda s'approcha de lui et dit : Écoute-moi, seigneur ! permets à ton serviteur de dire un mot devant toi, et ne te fâche pas contre ton serviteur, car tu es l'égal de Pharaon. Mon seigneur a demandé à ses serviteurs : Avez-vous encore un père ou un frère ? Et nous disions à mon seigneur : Nous avons un vieux père, et il y a un jeune garçon né dans sa vieillesse, dont le frère est mort, de sorte qu'il est resté seul de sa mère, et son père l'affectionne. Et tu disais à tes serviteurs : Amenez-le vers moi, que je le voie de mes yeux. Et nous disions à mon seigneur : Ce garçon ne peut pas quitter son

<sup>1</sup> La suite fait voir que cette phrase ne saurait être prise à la lettre. Serait-ce encore une preuve de la fusion de deux récits divers ?

<sup>2</sup> Il n'est pas question de l'argent, dont la découverte devait pourtant les étonner et en même temps leur expliquer toute l'aventure.

<sup>3</sup> Et non pas : *découvert*. Il ne s'agit pas du vol du gobelet, dont ils ne pouvaient pas se dire coupables, mais de leur ancien crime contre Joseph. C'est ce crime qui est enfin *atteint* : la présente catastrophe, d'ailleurs inexplicable, est le châtement de ce crime. La présence du gobelet dans le sac de Benjamin est un miracle, un *piège*, comme dit l'Écriture, tendu au criminel, pour qu'il s'y prenne à la fin et n'échappe plus. C'est aussi ce qui explique pourquoi ils ne veulent pas abandonner Benjamin. S'il s'agissait du gobelet, lui seul serait le coupable ; mais puisqu'il s'agit en vérité de l'attentat contre Joseph, c'est précisément lui seul qui est innocent.

père; s'il quittait son père, celui-ci mourrait. Et tu disais à tes serviteurs: Si votre jeune frère ne vient pas avec vous, vous ne pourrez plus vous présenter devant moi. Et lorsque nous fûmes retournés chez ton serviteur, notre père, nous lui rapportâmes les paroles de mon seigneur; et quand notre père dit: Allez encore nous acheter un peu de vivres, nous répondîmes: Nous ne pouvons y aller; si notre jeune frère est avec nous, alors nous irons; car nous ne pouvons nous présenter devant cet homme, si notre jeune frère n'est pas avec nous. Alors ton serviteur, notre père, nous dit: Vous savez que c'étaient deux fils que ma femme m'a enfantés. L'un m'a quitté et j'ai dit: Ah! bien, il aura été déchiré par une bête, et je ne l'ai plus revu jusqu'à ce jour. Et si vous emmenez celui-ci aussi de chez moi, et qu'il lui arrive un malheur, vous ferez descendre mes cheveux blancs avec douleur dans le S'eôl. Et maintenant, si je revenais auprès de ton serviteur, mon père, et que ce garçon ne fût plus avec nous, lui auquel il est attaché de cœur et d'âme<sup>1</sup>, s'il voyait que le garçon n'y est plus, il en mourrait, et tes serviteurs feraient descendre les cheveux blancs de ton serviteur, notre père, avec tristesse dans le S'eôl. Car ton serviteur s'est porté garant pour ce garçon envers mon père, en disant: Si je ne te le ramène, je veux être coupable envers mon père toute ma vie. Maintenant donc, permets que ton serviteur reste à la place de ce garçon comme esclave de mon seigneur, et que le garçon parte avec ses frères! Car comment retournerais-je auprès de mon père, sans que le garçon fût avec moi? Ah! je ne voudrais pas voir la douleur qui saisirait mon père!

<sup>1</sup> Alors Joseph, ne pouvant plus se contenir devant tous ceux qui l'entouraient, s'écria: Faites sortir tout le monde de ma présence! Et il ne restait personne avec lui quand il se fit reconnaître à ses frères. Et il laissa éclater sa voix en pleurant, si bien que les Égyptiens l'entendirent, et les gens de Pharaon. Puis Joseph dit à ses frères: Moi, je suis Joseph! Mon père vit-il encore? Et ses frères ne purent lui répondre, tant ils étaient troublés à son aspect. Alors Joseph dit à ses frères: Approchez-vous donc de moi! Et ils s'approchèrent. Et il dit: Je suis Joseph, votre frère, que vous avez vendu pour être mené en Égypte. Mais maintenant ne vous chagrinez pas et n'ayez pas de regret de ce que vous m'avez vendu: car c'est pour vous conserver la vie que Dieu m'a envoyé au devant de vous<sup>2</sup>. Car

<sup>1</sup> Peut-être serait-il permis de prendre cette phrase (litt. : sa vie est liée à la sienne) dans le sens de : il ne pourrait lui survivre.

<sup>2</sup> En avant, de manière à vous y précéder, afin de pourvoir d'avance à vos futurs besoins.

voilà deux ans que la disette est sur la terre, et il y aura encore cinq années sans labour ni moisson. Et Dieu m'a envoyé en avant, pour que votre race subsiste sur la terre et pour vous conserver comme une multitude de sauvés<sup>1</sup>. Or donc, ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu. Il m'a placé comme patron auprès de Pharaon, et comme maître de toute sa maison, et comme gouverneur de tout le pays d'Égypte. Hâtez-vous de retourner chez votre père et dites-lui : Voici ce que te dit ton fils Joseph : Dieu m'a fait maître de toute l'Égypte ; viens chez moi sans retard : Tu demeureras dans la terre de Gos'en<sup>2</sup>, et tu seras près de moi, toi, et tes fils et tes petits-enfants, et ton bétail et tout ce qui tient à toi. Et je t'y entretiendrai (car pendant cinq années encore il y aura disette), pour que tu ne sois pas réduit à la misère, toi et ta famille, avec tout ce qui tient à toi. Voyez, vos propres yeux et les yeux de mon frère Benjamin voient que c'est ma bouche qui vous parle : faites part à mon père de toute ma splendeur en Égypte, et de tout ce que vous voyez, et hâtez-vous de faire venir mon père ici. Et il se jeta au cou de son frère Benjamin et pleura à son cou. Et il embrassa tous ses frères les larmes aux yeux, et après cela ses frères lui parlèrent aussi.

<sup>16</sup> Cependant la nouvelle en parvint à Pharaon, auquel on disait que les frères de Joseph étaient arrivés. Et Pharaon en fut réjoui, ainsi que ses gens. Et Pharaon dit à Joseph : Dis à tes frères : Voici ce que vous ferez : chargez vos bêtes et allez vous rendre au pays de Canaan, et prenez votre père et vos familles et venez chez moi, et je veux vous donner ce qu'il y a de meilleur au pays d'Égypte<sup>3</sup>, et vous vous nourrirez de la moëlle de la terre. Et à toi je te recommande<sup>4</sup> de faire ceci : prenez dans le pays d'Égypte des voitures pour vos enfants et pour vos femmes et emmenez votre père et

<sup>1</sup> Cette dernière phrase fait voir qu'il ne s'agit pas des onze frères, mais de leur nombreuse postérité. Le rédacteur ne perd pas de vue les promesses faites à Abraham. Sans Joseph, la nation israélite n'aurait jamais existé, elle périssait avant de naître. Pour l'expression, généralement mal traduite, comp. 2 Sam. XIV, 7. Jér. XLIV, 7.

<sup>2</sup> La terre de Gos'en, à la place de laquelle une autre source nommera Ramesés, ne se retrouve plus sous ce nom dans la géographie moderne. Mais il est positif qu'il faut la chercher à l'est du bras oriental du Nil, entre ce fleuve et l'Arabie Pétrée. Dans l'histoire de Moïse, nous verrons les Israélites établis sur les bords du Nil ; la mention de la ville de Tanis (*Co'an*), au Psaume LXXVIII, et de celle d'Héroopolis dans la traduction grecque de Genèse XLVI, 28, confirment l'exactitude de la position indiquée.

<sup>3</sup> En fait de productions, comme l'explique la phrase immédiatement suivante.

<sup>4</sup> Il vaudrait peut-être mieux de changer les voyelles et de traduire à l'actif : Toi tu donneras des ordres (en disant) : faites ceci. Les *ordres* de Joseph se seraient naturellement adressés à des officiers égyptiens, dont l'intervention n'avait pas besoin d'être mentionnée expressément.



venez ! Et que votre œil ne regrette pas votre ménage<sup>1</sup>, car vous aurez ce qu'il y a de meilleur dans tout le pays d'Égypte. Et les fils d'Israël firent ainsi : Joseph leur donna des voitures d'après l'ordre de Pharaon, et des provisions pour le voyage. A tous et à chacun il donna un habillement complet, et à Benjamin il donna trois cents sicles d'argent et cinq vêtements complets<sup>2</sup>. Et à son père il envoya pareillement dix ânes chargés de biens d'Égypte, et dix ânesses chargées de blé et de pain et de vivres pour son père, pendant le voyage. Puis il congédia ses frères et ils partirent, et il leur dit : Ne vous brouillez pas en route<sup>3</sup>. Et ils quittèrent l'Égypte et retournèrent au pays de Canaan chez leur père Jacob. Et ils lui racontèrent que Joseph vivait encore, et qu'il était même gouverneur de tout le pays d'Égypte ; mais son cœur ne s'émut point<sup>4</sup>, car il ne les croyait pas. Et ils lui redirent toutes les paroles que Joseph leur avait dites, et quand il vit les voitures que Joseph avait envoyées pour l'emmenner, alors l'esprit de leur père Jacob se ranima, et Israël dit : Il suffit que mon fils Joseph vive encore ; je vais l'aller voir avant que je meure.

<sup>4</sup> Et Israël, avec tout ce qui tenait à lui, leva son camp<sup>5</sup> et vint à Beër-S'éba<sup>6</sup>, où il fit des sacrifices au dieu de son père Isaac. Et Dieu parla à Israël dans une vision nocturne et dit : Jacob ! Jacob !

<sup>1</sup> Une émigration complète et définitive se fait plus difficilement qu'une simple translocation d'un camp nomade, où on laissait ce dont on n'avait pas immédiatement besoin.

<sup>2</sup> L'usage d'honorer des inférieurs en leur donnant des vêtements s'est conservé jusqu'à nos jours en Orient. L'expression hébraïque dit proprement : *changement* d'habits, ce qui a donné lieu à des interprétations diverses. Sans doute c'étaient des habits de rechange, et celui qui les recevait honorait le donateur en ôtant les siens. Les *habits* étant ici au pluriel, le mot implique le vêtement complet, manteau, tunique, ceinture, turban, etc.

<sup>3</sup> Il est difficile d'expliquer cette injonction. L'auteur a-t-il voulu dire que Joseph craignait qu'ils ne se fissent des reproches au sujet du traitement qu'ils lui avaient fait subir autrefois ? (Chap. XLII, 22.) En tout cas cela ne signifie pas : Ne craignez rien.

<sup>4</sup> C'est à tort qu'on traduisait autrefois : il tomba en défaillance ; et plus loin : il revint à lui. L'auteur parle d'abord d'une morne apathie, et ensuite du tressaillement d'une espérance ravivée soudain après un long deuil. En disant : Il suffit qu'il vive, le vieillard exprime d'une manière touchante que toute la richesse promise n'est rien en comparaison du bonheur de retrouver un fils pleuré depuis tant d'années.

<sup>5</sup> On n'apprend pas où ce camp pouvait être. La dernière fois qu'il a été question de la résidence de Jacob (chap. XXXVII, 14), elle n'était pas à Sichem. Probablement le narrateur lui-même n'avait pas d'idée positive au sujet de ce détail. Mais il est intéressant de constater que le dieu d'Isaac a son culte à Beër-S'éba<sup>6</sup> (chap. XXVI, 23 s.). — C'est du reste ici la dernière apparition de Dieu dans l'histoire des patriarches. Ils quittent Canaan et reçoivent la promesse du retour.

Et il répondit : Me voici ! Et il dit : Je suis Dieu, le dieu de ton père : ne crains pas de te rendre en Égypte, car j'y ferai de toi un grand peuple. Moi-même j'irai avec toi en Égypte et je t'en ferai aussi revenir, et Joseph te fermera les yeux. Alors Jacob se mit en route depuis Beër-S'éba<sup>1</sup>, et les fils d'Israël emmenèrent leur père Jacob avec leurs enfants et leurs femmes dans les voitures que Pharaon avait envoyées pour l'emmener. Et ils prirent leurs troupeaux et leurs biens qu'ils avaient acquis dans le pays de Canaan, et ils arrivèrent en Égypte, Jacob et toute sa famille avec lui, ses fils et ses petits-enfants avec lui, ses filles et les filles de ses fils, toute sa famille ; il les emmena tous avec lui en Égypte.

<sup>3</sup> [Voici<sup>4</sup> les noms des fils d'Israël qui vinrent en Égypte : Jacob et ses fils. L'aîné de Jacob était Reouben ; et les fils de Reouben étaient Hanôk, Palloù, Heçrôn et Karmî. Les fils de S'ime'on étaient : Iemouël, Iamîn, Ohad, Iakîn et Çoçar ; de plus, Sa'oul le fils de la Cananéenne. Les fils de Lévi étaient G'ers'on, Qeçaç et Merari. Les fils de Juda étaient 'Er, Onan, S'élah, Perç et Zérah. Mais 'Er et Onan étaient morts dans le pays de Canaan. Et les fils de Perç étaient Heçrôn et Hamoul. Les fils de Yissakar étaient Tôla<sup>5</sup>, Pouwah, Iob et S'imerôn. Les fils de Zebouloun étaient Sérđ, Élôn et Iahelel. C'étaient là les fils de Léah qu'elle avait enfantés à Jacob dans les plaines de la Mésopotamie, avec sa fille Dinah. Le total des personnes était de trente-trois<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Les fils de Gad étaient Çifyôn, Hagg'i, S'ouni, Eçbôn, 'Éri, Arodî, et Areéli. Les fils d'As'er étaient Yinnah, Yis'wah, Yis'wi, Beri'ah, et leur sœur Şerah. Et les fils de Beri'ah étaient Héber et Malkiël. C'étaient là les fils de Zilpah, que Laban avait donnée à sa fille Léah ; elle les avait enfantés à Jacob, seize personnes<sup>3</sup>.

<sup>9</sup> Les fils de Raheł, femme de Jacob, étaient Joseph et Benjamin. Et à Joseph il naquit dans le pays d'Égypte, ceux que lui enfanta Asnaç la fille de Pôti-férah le prêtre d'Ôn, savoir Menass'eh et Éphraïm. Et les fils de Benjamin étaient Bélah<sup>4</sup>, Bekr, As'bel, G'érah,

<sup>1</sup> Le catalogue qui suit donne lieu à diverses remarques. Nous ne saurions y voir une partie intégrante de l'histoire de Joseph. Benjamin, tout à l'heure un jeune garçon, a dix fils ; Juda, dont les deux derniers fils pouvaient à peine être nés, d'après le chap. XXXVIII, a déjà deux petits-fils, issus de l'un d'eux.

<sup>2</sup> Premier groupe : Leah. 6 fils, 25 petits-fils et 2 arrière-petit-fils ; somme, 33. Mais deux étaient déjà morts avant l'émigration ! comment sont-ils compris dans le total ? et ce total doit comprendre des filles ; où sont-elles, hors la seule Dinah ? Si l'on doit éliminer 'Er et Onan, et compter Dinah, il faudra aussi compter Jacob lui-même pour parfaire le total.

<sup>3</sup> Second groupe : Zilpah. 2 fils, 11 petits-fils et 2 arrière-petits-fils, et de plus une petite-fille ; somme, 16.

Na'aman, Èhi, Rôs', Mouppim, Houppim et Ard. C'étaient là les fils de Raïel, qui naquirent à Jacob, quatorze personnes<sup>4</sup>.

<sup>23</sup> Les fils de Dan, Hous'im. Et les fils de Neftali : Iaïçeël, Gouni, Iéçr et S'illem. C'étaient là les fils de Bilehah, que Laban avait donnée à sa fille Raïel. Elle les enfanta à Jacob, au nombre de sept personnes<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> Le nombre total des personnes qui vinrent avec Jacob en Égypte, et qui étaient issus de lui (sans compter les femmes de ses fils), était de soixante-six. Et les fils de Joseph qui lui étaient nés en Égypte étaient au nombre de deux. Le total des personnes de la famille de Jacob qui vinrent en Égypte était de soixante-dix<sup>3</sup>.]

<sup>32</sup> Jacob ayant envoyé Juda en avant vers Joseph, pour que celui-ci le dirigeât préalablement vers Gos'en, ils arrivèrent dans cette terre<sup>4</sup>. Joseph fit atteler son char et alla à la rencontre de son père Israël en Gos'en, et quand il l'eut aperçu, il se jeta à son cou et l'embrassa en pleurant longtemps. Et Israël dit à Joseph : Maintenant je puis mourir après avoir vu ta face et puisque tu vis encore. Et Joseph dit à ses frères et à la famille de son père : Je m'en vais faire mon rapport à Pharaon et lui dire : Mes frères et la famille de mon père, qui demeuraient au pays de Canaan, sont arrivés chez moi ; et ces hommes sont des pâtres de brebis, car ils ont amené avec eux leurs bœufs et leur menu bétail, et tout ce qu'ils possèdent. Or, quand Pharaon vous fera appeler et qu'il dira : Quelle est votre besogne ? vous direz : Tes serviteurs sont propriétaires de troupeaux, depuis notre jeunesse jusqu'à ce jour, nous et nos pères. C'est pour que vous vous établissiez dans la terre de Gos'en, car les Égyptiens ont en horreur les pâtres de brebis.

<sup>1</sup> Alors Joseph vint faire son rapport à Pharaon et lui dit : Mon père et mes frères sont venus du pays de Canaan avec leur menu bétail et leurs bœufs et tout ce qu'ils possèdent, et ils sont dans la

<sup>1</sup> Troisième groupe : Raïel. 2 fils et 12 petits-fils ; somme, 14.

<sup>2</sup> Quatrième groupe : Bilehah. 2 fils et 5 petits-fils ; somme, 7.

<sup>3</sup> En effet,  $33 + 16 + 14 + 7 = 70$ . Mais comment retrouver le nombre 66, Joseph et ses deux fils n'étant que trois ? Faut-il omettre Jacob ou l'une des filles ? Et sur tant de personnes mâles seulement deux femmes ! Preuve nouvelle que nous n'avons pas affaire ici à des individus.

<sup>4</sup> Provisoirement c'était un arrangement fait par Joseph ; la permission de Pharaon n'est demandée que plus tard : La terre de Gos'en est représentée ici comme une contrée inhabitée, et notamment non occupée par des Égyptiens, qui n'auraient pas toléré le voisinage des pâtres. Quant à l'horreur des Égyptiens pour les pâtres, ce fait n'est pas autrement documenté. Il est vrai qu'Hérodote raconte que les rois et les prêtres ne mangeaient que du bœuf et ne portaient pas d'habits de laine. Cependant il suffira de rappeler ici que les Égyptiens étaient essentiellement agriculteurs.

terre de Gos'en. Et dans le nombre de ses frères il prit cinq hommes et les présenta à Pharaon. Et Pharaon ayant dit à ses frères : Quelle est votre besogne ? ils répondirent : Tes serviteurs sont des pâtres de bétail, nous comme nos pères. Et ils dirent à Pharaon : C'est pour séjourner dans le pays que nous sommes venus ; car il n'y a plus de pâturage pour le bétail de tes serviteurs, la disette étant grande dans le pays de Canaan ; maintenant donc, veuille permettre que tes serviteurs demeurent dans la terre de Gos'en. Alors Pharaon dit à Joseph : Ton père et tes frères sont arrivés chez toi. Le pays d'Égypte est devant toi : établis ton père et tes frères dans la meilleure partie <sup>1</sup> du pays. Qu'ils demeurent dans la terre de Gos'en. Et si tu sais qu'il y a parmi eux des hommes capables, place-les comme chefs à la tête de mes propres troupeaux. <sup>7</sup> [Et Joseph ayant amené son père Jacob et l'ayant présenté à Pharaon, et Jacob ayant salué Pharaon, celui-ci lui dit : Quel âge as-tu ? Et Jacob répondit : Le nombre des années de mon séjour <sup>2</sup> sur la terre est de cent trente ; elles ont été peu nombreuses et pénibles, et n'ont pas atteint le nombre des années de mes pères, durant leur séjour. Et Jacob salua Pharaon et sortit de chez lui. Et Joseph établit son père et ses frères et leur donna un domaine dans le pays d'Égypte, dans la meilleure partie du pays, dans la terre de Ra'emesés <sup>3</sup>, comme Pharaon l'avait ordonné]. Et Joseph pourvut aux besoins de son père et de ses frères et de toute sa famille, et leur donna des vivres en raison du nombre de leurs enfants.

<sup>43</sup> Cependant il n'y avait plus de pain dans tout le pays, car la disette était très-grande, et le pays d'Égypte et le pays de Canaan étaient épuisés par la famine. Et Joseph amassa tout l'argent qui se trouvait en Égypte et en Canaan, comme prix du blé qu'on venait acheter, et Joseph fit entrer cet argent dans la maison de Pharaon. Et quand tout l'argent d'Égypte et de Canaan eut été dépensé, tous les Égyptiens vinrent chez Joseph et lui dirent : Donne-nous du pain ! devons-nous

<sup>1</sup> Si la terre de Gos'en est la meilleure partie du pays, comment n'était-elle pas déjà occupée par les Égyptiens dans sa totalité ? Car il ne s'agit pas là de l'établissement d'une seule famille, mais de tout un canton réservé à la vaine pâture. Remarquez aussi que d'abord les frères demandent la permission de s'y établir, et qu'ensuite Pharaon propose ce district comme s'il n'en avait pas encore été question. Plus loin, Joseph introduit d'abord ses frères auprès de Pharaon, et puis seulement son père ; ce sont encore là des indices d'une double rédaction primitive.

<sup>2</sup> Ce mot n'épuise pas le sens de l'hébreu, qui implique toujours l'idée d'une expatriation. C'est pour cela que nous avons ajouté : sur la terre. Mais le terme de pèlerinage, qu'on emploie habituellement, en dit trop ; il n'est pas question de la vie nomade.

<sup>3</sup> Voyez la note sur chap. XLV, 10. — L'emploi de cet autre nom et la présentation du père, après qu'il a été parlé de celle de cinq fils, trahissent une autre source.

donc mourir en ta présence, parce que nous sommes à bout d'argent? Et Joseph répondit : Donnez-moi votre bétail, et je vous en donnerai en échange de votre bétail, si vous êtes à bout d'argent. Et ils amenèrent leurs bêtes à Joseph, et Joseph leur donna des vivres, pour les chevaux, et pour le menu bétail, et pour les bœufs, et pour les ânes, et il leur fournit ainsi des vivres en échange de toutes leurs bêtes cette année-là. Et cette année étant révolue, ils vinrent chez lui l'année suivante et lui dirent : Nous ne cacherons pas à mon seigneur que l'argent étant dépensé et notre avoir en fait de bêtes ayant passé à mon seigneur<sup>1</sup>, il ne nous reste plus à la disposition de mon seigneur que nos personnes et nos terres. Devons-nous donc mourir sous tes yeux, nous avec nos terres? Achète-nous, ainsi que nos terres, pour du pain; nous avec nos terres nous serons serfs de Pharaon, et donne-nous de quoi ensemercer la terre, pour qu'elle ne devienne pas un désert et que nous ne mourions point. Et Joseph acheta toute la terre d'Égypte pour le compte de Pharaon, car les Égyptiens vendirent chacun son champ, parce que la disette les y forçait, et ainsi le pays appartenait à Pharaon. Et quant au peuple, il le réduisit à l'état de serfs<sup>2</sup> d'un bout de l'Égypte à l'autre. Il n'y avait que les terres des prêtres qu'il n'acheta point, car pour les prêtres il y avait un revenu fixe de la part de Pharaon, et ils se nourrissaient du revenu que leur allouait Pharaon : c'est pour cela qu'ils ne vendirent point leurs terres. Et Joseph dit au peuple : Voyez, je vous ai achetés aujourd'hui, vous et vos terres, pour le compte de Pharaon. Or, voici de la semence pour ensemercer la terre. Et lors de la récolte, vous donnerez le cinquième à Pharaon, et les quatre autres parts seront pour vous, pour ensemercer les champs et pour vous nourrir, vous et vos enfants et les gens de votre maison. Et ils dirent : Tu nous as sauvé la vie; si cela plaît à mon seigneur, nous serons les serfs de Pharaon. Et Joseph imposa cela comme une redevance jusqu'à ce jour sur la terre d'Égypte : le cinquième à Pharaon. Il n'y avait que les terres des prêtres seuls qui ne fussent pas à Pharaon<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> On se gardera de demander ce que Joseph a pu faire de toutes ces bêtes? La légende ne se charge pas de répondre à de pareilles questions.

<sup>2</sup> Le texte hébreu dit : *il les fit passer dans les villes*, ce qui serait le comble de l'absurdité, la destruction de l'agriculture, et ce qui est d'ailleurs contredit par la suite du récit. Il faut traduire, d'après les LXX et l'exemplaire samaritain, comme nous l'avons fait (*hé'ebid la'abadim*, au lieu de *hé'ebir la'arim*).

<sup>3</sup> Ce morceau fait remonter à Joseph et à la grande famine, qui est le pivot de tout le récit, une institution égyptienne dont parlent aussi d'autres auteurs (Diodore et Hérodote). D'après eux, les rois, les prêtres et les guerriers étaient seuls propriétaires du sol, les cultivateurs n'étaient que des fermiers. Les autres détails ne s'accordent pas. Il

<sup>27</sup> [Les Israélites demeurèrent dans le pays d'Égypte, dans la terre de Gos'en, et ils l'occupèrent et furent féconds et se multiplièrent beaucoup <sup>1</sup>.

<sup>28</sup> Jacob vécut dix-sept ans dans le pays d'Égypte, et le nombre total des années de sa vie fut de cent quarante-sept.] Et lorsque les jours de Jacob s'approchèrent de leur terme, il appela son fils Joseph et lui dit : Si tu m'aimes, pose ta main sous ma hanche <sup>2</sup> et promets-moi d'en agir envers moi avec amour et fidélité : ne m'enterre pas en Égypte. Quand j'en viendrai à rejoindre mes pères, tu me feras emporter d'Égypte et tu m'enterreras dans leur sépulcre <sup>3</sup>. Et il répondit : Je ferai selon tes ordres. Et il dit : Jure-le moi ! Et il le lui jura. Et Israël s'inclina sur le chevet de sa couche <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Après cela, il arriva qu'on vint dire à Joseph : Ton père est malade. Et il prit avec lui ses deux fils Menass'eh et Éphraïm, et on l'annonça à Jacob, en disant : Voici ton fils Joseph qui arrive ! Et Israël reprit ses forces et s'assit sur sa couche. <sup>3</sup> [Et Jacob dit à Joseph : Le Dieu tout-puissant m'est apparu à Louz <sup>5</sup>, au pays de

faut cependant remarquer que la Genèse, quelle que soit l'époque de sa rédaction, est toujours de quelques siècles plus ancienne qu'Hérodote. Mais si les faits auxquels notre texte fait allusion sont exacts, le récit n'en est pas moins naïf et poétique. Tous les Égyptiens sont à court d'argent dans la même année ; toutes les bêtes d'Égypte sont amenées à Joseph (et entassées en un même endroit ?), par conséquent toute possibilité de culture détruite en même temps dans une autre année. La prévoyante sagesse de Joseph aboutit de toute façon à la ruine du pays, à l'asservissement de la population. — Les prêtres, outre le revenu qu'ils tiraient de leurs terres, avaient encore un *revenu fixe*, une espèce de traitement, qui ne leur faisait pas défaut, bien que leurs terres fussent stériles comme toutes les autres. N'importe la nature de ce traitement, le roi avait toujours de quoi le servir. Quant à la masse du peuple, elle se déclare contente de cet arrangement. En effet, les Israélites (des temps historiques) pouvaient voir qu'un peuple laborieux et sobre comme les Égyptiens, retirait de son sol si fertile assez de grains pour pouvoir céder 20 % de son revenu à titre d'impôt.

<sup>1</sup> Ce verset termine le récit de l'établissement des Israélites en Égypte. Car *Israël* est ici le nom du peuple ; comp. Ex. I, 7.

<sup>2</sup> Chap. XXIV, 2.

<sup>3</sup> Chap. XXIII. Le sentiment exprimé ici est si naturel, qu'il pourrait être regardé comme la source même de la tradition. En tout cas, l'idée que les patriarches doivent avoir été ensevelis en terre promise, est inséparable de celle de la légitimité théocratique de la possession même de Canaan.

<sup>4</sup> Cela veut-il dire que Jacob fit un geste de remerciement, ou une prière (1 Rois, I, 47), ou bien le narrateur a-t-il voulu dire qu'il expira ? Dans ce dernier cas ce serait un motif de plus pour séparer ce morceau du suivant.

<sup>5</sup> Chap. XXXV, 9 s. — Le morceau v. 3-6 est d'origine élohiste ; le v. 7 semble être ici un hors-d'œuvre et l'on peut hésiter à l'égard de sa provenance. Le fait relatif à Raïel est jéhoviste (note 3 p. 439), mais la *Plaine* (de la Mésopotamie) est toujours élohiste. Nous supposons qu'originellement tout ce fragment élohiste était suivi de celui que nous trouverons chap. XLIX, 29 s., et alors tout s'explique.

Canaan, et m'a béni en disant : Vois-tu, je te rendrai fécond et je te multiplierai, et je ferai de toi une réunion de peuples, et je donnerai ce pays-ci à ta race après toi en propriété à jamais. Or, tes deux fils, qui te sont nés en Égypte, avant que j'y vinsse auprès de toi, ils seront les miens<sup>1</sup>; Éphraïm et Menass'eh seront pour moi comme Reouben et S'ime'on. Mais les fils que tu as engendrés après eux, t'appartiendront, ils seront compris sous le nom de leurs frères à l'égard de leur héritage<sup>2</sup>. <sup>7</sup> Quand j'arrivais, moi, de la Plaine, Raquel mourut dans mes bras au pays de Canaan, en route, à un bout de chemin d'Éfrat, et je l'enterrai là sur le chemin d'Éfrat (*aujourd'hui Bêt-léhem*)<sup>3</sup>].

<sup>8</sup> Et Jacob<sup>4</sup> ayant vu les fils de Joseph, dit : Qui sont ceux-ci ? Et Joseph dit à son père : Ce sont mes fils que Dieu m'a donnés ici. Et il reprit : Amène-les moi, pour que je les bénisse. Or, les yeux d'Israël étaient fatigués par la vieillesse et il n'y voyait guère. Et il les fit approcher, et les baisa et les embrassa. Et Israël dit à Joseph : Je ne croyais pas revoir ta face, et voilà que Dieu m'a même fait voir tes enfants ! Alors Joseph les fit sortir d'entre ses genoux et se prosterna à terre devant lui. Puis il les prit tous les deux ; Éphraïm à sa droite, à la gauche d'Israël, et Menass'eh à sa gauche, à la droite d'Israël, et les fit approcher de lui<sup>5</sup>. Et Israël étendit sa

<sup>1</sup> Cela revient à dire que ces deux subdivisions de la famille israélite se sont tellement agrandies qu'elles comptent au rang des tribus ou branches principales. Cette combinaison jointe à la fixité du nombre *douze*, amenait l'élimination de l'une des onze autres.

<sup>2</sup> Cela suppose que Joseph a d'autres fils encore, que Jacob n'adopte pas et qui seront compris *sous le nom* de leurs frères. Ceci prouve encore qu'il s'agit de peuples et non d'individus, car rien n'aurait empêché Joseph de donner à tous ses fils un héritage à part. En d'autres termes : tout ce qui descendrait du patriarche Joseph est compris sous les deux noms génériques d'Éphraïm et de Menass'eh. — Du reste, pourquoi Joseph n'amène-t-il que deux fils ? La seule réponse possible est qu'il s'agit de tribus et non d'individus.

<sup>3</sup> Chap. XXXV, 16 s. C'est un second motif de l'adoption. Raquel aurait pu avoir d'autres enfants encore, si elle n'était morte prématurément. Par là, le mythe rétablit une sorte d'égalité entre les deux branches. L'histoire qui précède élevait Joseph au-dessus de tous ses frères, et de beaucoup. Voy. cependant la note 5 p. 438.

<sup>4</sup> Autre version du même fait et dont les éléments reproduisent le mythe de la bénédiction d'Isaac, due aussi à une faiblesse des yeux, chap. XXVII, 1. Les fils de Joseph sont ici des enfants qu'on tient entre les genoux ; pourtant ils sont nés avant les années de disette (d'après l'autre récit) et Jacob est en Égypte depuis dix-sept ans. Même contradiction qu'à l'égard de Benjamin.

<sup>5</sup> L'aîné devant recevoir la principale bénédiction, Joseph le place à sa gauche, en face de la droite de Jacob. Mais celui-ci *croise* les mains (et non : il agit à dessein), car la destinée d'Éphraïm était de devenir le plus puissant des deux ; la main de Jacob est providentiellement dirigée de manière à lui assurer cette supériorité. C'est encore le *cadet* qui a le dessus, comme pour Jacob lui-même.

droite et la posa sur la tête d'Éphraïm, quoiqu'il fût le cadet, et sa gauche sur la tête de Menass'eh. Il croisa les mains : car Menass'eh était l'ainé. Et il bénit Joseph en disant : Le Dieu qu'ont servi mes pères, Abraham et Isaac, le Dieu qui m'a guidé depuis que j'existe jusqu'à ce jour, qui s'est manifesté<sup>1</sup> en me délivrant de tout mal, puisse-t-il bénir ces enfants, afin que mon nom soit glorifié par eux, ainsi que le nom de mes pères Abraham et Isaac, et qu'ils deviennent bien nombreux dans le pays! <sup>17</sup> Cependant Joseph ayant vu que son père avait posé sa main droite sur la tête d'Éphraïm, il en fut fâché et saisit la main de son père pour la porter de dessus la tête d'Éphraïm sur la tête de Menass'eh, et il dit à son père : Pas ainsi, mon père ! Car celui-ci est l'ainé, pose ta main droite sur sa tête. Mais son père refusa et dit : Je le sais, mon fils, je le sais ! lui aussi deviendra un peuple, lui aussi sera grand ; mais son frère cadet sera plus grand que lui, et sa race sera une multitude de gens. Et il les bénit en ce jour en disant : C'est par vous qu'Israël bénira, en ce qu'on dira : Que Dieu vous fasse pareils à Éphraïm et à Menass'eh<sup>2</sup> ! Et il mit Éphraïm avant Menass'eh.

<sup>21</sup> Ensuite Israël dit à Joseph : Voyez, moi je vais mourir : que Dieu soit avec vous et vous ramène au pays de vos pères. Et moi je te donne de plus qu'à tes frères une part de la montagne que j'enlève de la main de l'Émorite avec mon épée et avec mon arc<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Chap. XVI, 7. Vulgairement on traduit ici : l'Ange !

<sup>2</sup> Ce passage servira mieux que tout autre à faire reconnaître la vraie signification de la phrase qu'on traduit vulgairement : *bénir en quelqu'un* (chap. XII, 3). — Israël, c'est ici le peuple qui adoptera cette formule de bénédiction.

<sup>3</sup> Les tribus issues de Joseph doivent avoir une part plus grande du pays de Canaan. C'est là un fait historique, surtout si l'on se reporte à la période la plus glorieuse des Éphraïmites, vers la fin du neuvième siècle av. J.-C. Le pays étant essentiellement un plateau, un pays de hauteurs, une part plus grande se dit à la lettre : une montagne de plus. La notion de montagne est rendue ici par un terme usité aussi en latin et en allemand (*dorsum*, *Rücken*, c'est-à-dire dos). Mais ce même terme est aussi le nom d'une ville qui fut pendant une certaine période le chef-lieu politique de toute la confédération (S'ekém, Sichem, 1 Rois XII, 1). La prophétie a certainement en vue l'époque de l'hégémonie d'Éphraïm, comme celle du chapitre suivant celle de l'hégémonie de Juda. Nous disons prophétie, parce que Jacob n'a jamais fait la guerre aux Émorites, et nous voyons par la mention même de la conquête qu'il ne s'agit pas de l'individu Éphraïm, mais de la tribu dominante à une certaine époque. Nous avouons cependant que cette interprétation est assez forcée. Car elle suppose que Jacob s'identifie avec les générations futures. C'est pourquoi d'autres traduisent : *que j'ai conquise*, etc., et supposent une allusion à l'aventure racontée au chap. XXXIV (que Jacob avait pourtant désapprouvée!), ou bien une véritable guerre faite par le père aux Cananéens (dont la Genèse ne dit rien).



<sup>1</sup> Jacob appela ses fils et leur dit : Assemblez-vous, pour que je vous dise ce qui vous arrivera dans les temps à venir <sup>1</sup>.

Arrivez tous, écoutez, fils de Jacob !

Écoutez Israël votre père !

Toi, Reouben, tu es mon aîné,

Ma force, prémices de ma vigueur ;

Le premier en dignité et en puissance —

Bouillant comme les eaux tu ne prévaudras pas.

Car tu as envahi la couche de ton père,

Oui, tu l'as profanée. — Il est entré dans mon lit <sup>2</sup> !

S'imé'on et Lévi sont frères :

Leurs pactes furent des instruments de crime.

Jamais mon âme n'aura part à leur conseil,

Jamais mon cœur ne se joindra à leur ligue !

Car dans leur rage ils ont égorgé l'homme,

Dans leur passion ils ont mutilé le taureau.

Maudite soit leur rage si cruelle,

Et leur fureur si implacable !

Je les disperserai en Jacob,

Je les disséminerai en Israël <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Les observations générales sur le poème qui est inséré ici suivront plus bas.

<sup>2</sup> Reouben était le fils aîné de Jacob (chap. XXIX, 32), ce qui, d'après l'analogie de tous les mythes ethnographiques de la Genèse, trahit le souvenir, passablement effacé du reste, d'une époque où cette tribu jouait un rôle prépondérant dans la confédération. Cet état des choses avait cessé depuis longtemps. Reouben était dépossédé de l'hégémonie et se trouvait relégué, dans une position précaire et compromise, sur les confins du désert, et même temporairement soumis aux Moabites, ou délogé par eux. Cette décadence, ou destitution, est à son tour symbolisée (et dans la forme mythique, motivée) par un inceste, absolument comme nous l'avons vu aussi pour Moab et Juda (chap. XIX ; XXXVII), et notre texte fait allusion à ce qui est raconté chap. XXXV, 22 ; comp. 1 Par. V, 1. — Dès cette première strophe, la construction syntactique du texte crée quelques difficultés dont les traces n'ont pu être complètement effacées dans notre traduction, d'ailleurs tant soit peu libre. La seconde ligne contient une périphrase de la notion de la primogéniture. La comparaison avec l'eau bouillante paraît devoir faire ressortir la violence de la passion ; selon d'autres, la certitude de la perte du privilège (l'évaporation). Dans l'original il y a un jeu de mots entre : le *premier* (litt. : la prérogative) et le verbe *prévaloir*. — Serait-ce une combinaison trop précaire que de rappeler la rébellion des Reoubénites contre Moïse (Nomb. XVI) comme une autre forme symbolique de ces rapports ? Ce qu'il y a de plus sûr, c'est que le commerce incestueux d'un fils avec la concubine de son père est, dans la réalité historique, le trait le plus saillant de l'usurpation du pouvoir (2 Sam. XVI, 21).

<sup>3</sup> La strophe relative au second et au troisième fils est facilement expliquée par le récit du chap. XXXIV, où il est parlé tout au long d'un guet-apens des deux frères

Juda, toi, tes frères te glorifieront;  
 Tu mettras ta main sur la nuque de tes ennemis,  
 Les fils de ton père se prosterneront devant toi.  
 Juda est un jeune lion :  
 Tu saisis ta proie, mon fils, tu remontes —  
 Il se couche, il se repose comme le lion,  
 Comme la lionne — qui oserait le faire lever<sup>1</sup> ?  
 Le sceptre ne sera pas ôté à Juda,  
 Ni le bâton du commandement d'entre ses pieds,  
 Jusqu'à ce que vienne la tranquillité,  
 Et que les tribus lui soient soumises<sup>2</sup>.

contre les habitants de Sichem. La *fraternité* que le texte relève est donc plutôt celle du crime que celle du sang. — Le mot hébreu que nous avons traduit à tout hasard par *pactes*, est inconnu au dictionnaire. On a proposé tour à tour de le rendre par *épées* ou *complots*; on est même allé jusqu'à y voir un mot grec que les relations commerciales auraient introduit en Palestine, comme si les Israélites n'avaient pu connaître les armes que par le commerce extérieur. *Makar* signifie *vendre*, en syriaque il est employé pour les *flançailles*. Il y aurait à voir jusqu'à quel point cette étymologie se justifierait par la narration alléguée ci-dessus. — Généralement les interprètes prennent le *taureau mutilé* à la lettre, et pensent que Siméon et Lévi ont coupé les jarrets aux bœufs des Sichémites (comp. Jos. XI, 6, 9). Mais l'histoire ne parle que de pillage (Gen. XXXIV, 28). Nous appliquerons donc sans hésiter cette phrase à ce qui est raconté dans le même chapitre, v. 24, et le terme de *taureau*, pour le sexe masculin, n'a rien d'étrange ni de choquant dans la poésie orientale. — On remarquera que dans les dernières lignes, *Jacob* et *Israël* sont employés comme noms du peuple entier. En effet, la tribu de Lévi n'a jamais possédé un territoire particulier à elle, et il y a même lieu de demander si la *famille* des Lévités a jamais été une tribu dans le sens des autres. Le mythe relatif aux douze fils de Jacob ne prouve rien à cet égard. Quant à la tribu de Siméon, elle n'a possédé qu'une petite enclave de Juda (Jos. XIX); elle diminue insensiblement (1 Par. IV, 27), se fondit en partie avec ses voisins, et en partie émigra (ibid., v. 42). Il n'est déjà plus question d'elle lors du schisme (1 Rois XII, 21), et elle est passée sous silence dans la pièce de vers connue sous le nom de la Bénédiction de Moïse (Deut. XXXIII).

<sup>1</sup> La comparaison d'une tribu guerrière et puissante avec le lion est très-pittoresque, bien que le manque de synonymes dans notre langue, pour désigner l'animal, rende la phrase un peu monotone. Juda habite le plateau, il fond sur les Philistins de la plaine, et remonte tranquillement dans sa forteresse naturelle, où l'on n'ose le suivre.

<sup>2</sup> Ces quatre lignes forment l'un des versets les plus fameux de tout l'Ancien Testament, parce que les Juifs déjà, et après eux les chrétiens, ont cru y voir une prédiction messianique. C'est qu'il y a dans le texte un mot (*s'ilah*, que nous traduisons par la tranquillité) qui ne se rencontre ailleurs que comme nom propre d'une ville, laquelle, avant l'époque de l'établissement de la royauté en Israël, possédait un sanctuaire national. On se convainquait aisément que ce nom n'avait rien à faire ici, et l'on dut songer à donner au mot un sens plus plausible. Le dictionnaire hébreu n'offrant que la seule racine *S'alah*, être tranquille, on en dut dériver l'idée de tranquillité, peut-être avec

Il attache son ânon à la vigne,  
 Au noble cep le poulain de son ânesse ;  
 Il lave son vêtement dans le vin,  
 Et son manteau dans le sang du raisin.  
 Son regard est voilé par le vin.  
 Ses dents sont blanchies par le lait <sup>1</sup>.

Zebouloun s'établira sur la côte de la mer,  
 Sur le rivage aux navires,  
 Et il s'adossera à Sidon <sup>2</sup>.

Yissakar est un âne osseux  
 Se reposant entre les parcs.  
 Il voit combien sa demeure est belle,  
 Combien son pays est agréable,

d'autres voyelles que celles du texte reçu (par exemple *s'éléh*, repos, paix, sécurité). Mais de la notion abstraite on passa au sens concret d'un auteur de la paix, d'un sauveur. D'autres sont arrivés au même résultat, en lisant *S'ello*, c'est-à-dire (comme on veut faire croire) *celui auquel* (sous-entendu : le sceptre est réservé), en comparant Éz. XXI, 32, et en admettant une forme grammaticale impossible, et une ellipse intolérable. Ceux qui s'arrêtaient au nom de la ville traduisaient : jusqu'à ce qu'on vienne à S'iloh, c'est-à-dire. à achever la conquête, ou bien : aussi longtemps qu'on viendra (en pèlerinage) à S'iloh. L'histoire contredit ces interprétations, Juda n'ayant point joué le rôle principal avant David, et le sanctuaire de S'iloh, situé sur le territoire d'Éphraïm, ne peut pas avoir été nommé pour marquer la suprématie de Juda, qui n'apparaît nulle part dans l'histoire des Juges comme ayant le commandement sur les autres tribus. Josué était Éphraïmite, aucun héros des anciens temps n'est Judéen, et si l'on voulait songer au Qenizzite 'Otniel, cela ne justifierait pas les phrases de notre texte. A notre avis, la difficulté n'est pas insurmontable : La tribu de Juda arrivera à se mettre à la tête des autres, jusqu'à ce qu'elle arrive à pacifier le pays, à établir un état durable de paix publique et qu'elle se fasse reconnaître comme revêtue de l'hégémonie. Or, cela s'est fait par les victoires de David. Le sceptre, ou bâton de commandement, était chez les anciens une longue perche, visible de loin, et que les chefs assis tenaient entre les jambes. Il est inutile de recourir à d'autres explications, par exemple : le prince ne manquera jamais dans sa postérité, comp. Deut. XXVIII, 57. Le parallélisme demande le *bâton* (Nomb. XXI, 18) et non une personne.

<sup>1</sup> Description hyperbolique de la fécondité et de la richesse du sol occupé par la tribu de Juda. La vigne y est si abondante qu'on permet aux bêtes de la brouter, et que le vin sert aux usages les plus communs du ménage en guise d'eau. Le regard voilé (obscure, selon d'autres : rougi) par le vin, ne constitue pas ici un blâme de la part du poète.

<sup>2</sup> Ici rien que de la topographie. Selon notre texte il s'agirait d'une position maritime, que l'on aurait à chercher du côté du mont Carmel et de la baie de Saint-Jean-d'Acre. La notice du livre de Josué (chap. XIX) ne parle pas de la mer, ni même du lac de Tibériade, et les deux documents ont sans doute en vue un état des choses différent (Zebouloun doit signifier, selon l'auteur, établissement.)

Il incline son dos sous le fardeau,  
Et devient un serf corvéable<sup>1</sup>.

Dan gouverne son peuple  
Comme toute autre tribu d'Israël.  
Dan sera un serpent sur la route,  
Une vipère sur le sentier.  
Il mord le paturon du cheval,  
Et le cavalier tombe à la renverse<sup>2</sup>.  
Je m'attends à ton salut, ô Éternel<sup>3</sup> !

Les coureurs courent contre Gad,  
Mais il leur court sus en ripostant<sup>4</sup>.

As'er — la graisse est sa nourriture,  
C'est lui qui fournit les délices royales<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> La tribu de Yissakar occupait une des plus riches contrées de la Palestine septentrionale, et paraît s'y être livrée aux travaux de l'agriculture plus ou plus tôt que les autres; or, c'est le propre d'une pareille population de perdre l'esprit guerrier et le goût de l'indépendance. L'histoire ne nous fournit aucun renseignement sur la situation à laquelle il paraît être fait allusion ici. Aussi beaucoup de commentateurs se refusent-ils à y voir une trace d'asservissement à l'étranger. Le sens serait alors seulement l'assujettissement aux durs travaux de la campagne. L'image de l'âne n'a rien d'injurieux (Yissakar est pris dans le sens : il obtient son salaire.)

<sup>2</sup> La tribu de Dan était l'une des plus faibles et des moins nombreuses : pourtant, est-il dit, elle se maintiendra indépendante. On veut voir là tantôt une allusion à S'imesôn, tantôt le souvenir d'expéditions aventureuses, comme celle qui est racontée au 18<sup>e</sup> chap. du livre des Juges, ou en général des guerres soutenues avec les tribus voisines du Liban. — Comme Dan est comparé à un serpent, l'imagination des anciens théologiens en a dérivé la thèse que l'Antéchrist sortira de cette tribu, surtout aussi parce qu'elle est omise dans la nomenclature de l'Apocalypse (chap. VII). — (Dan, gouverneur.)

<sup>3</sup> Cette ligne est assez singulière. Le poète veut-il exprimer son espoir que Dieu aidera les Danites dans leurs guerres ? La plupart des commentateurs la séparent de ce qui précède, pour y voir une espèce de prière d'une portée plus générale. On y a même vu un soupir du patriarche affaibli par l'effort de son discours !! Nous serions assez enclin à élaguer ce vers comme étranger au texte primitif.

<sup>4</sup> Les Gadites occupaient un territoire à l'orient du Jourdain, et étaient continuellement exposés aux attaques ou courses des Bédouins. Le jeu de mots de l'original est perdu dans la traduction. Il suppose une étymologie du nom de Gad, différente de celle qui est donnée chap. XXX, 11. On peut voir ici des allusions à l'histoire de Yiftah (Juges X suiv. ; comp. 1 Chron. V, 18). Dans notre pensée, la première lettre du v. 20 (As'er) doit être jointe comme suffixe au dernier mot du v. 19. Lisez : 'aqébam, litt. : leurs talons.

<sup>5</sup> Les As'érites occupaient le versant occidental du plateau de la Galilée, dans le voisinage immédiat des riches Phéniciens dont ils étaient les pourvoyeurs (Ez. XXVII, 17. 1 Rois V, 23, 25). — (As'er, heureux.)

Neftali est une biche agile,  
Il débite de belles paroles <sup>1</sup>.

Joseph est le rejeton d'un arbre fertile,  
D'un arbre fertile au bord de la source :  
Ses branches s'étendent au-dessus du mur <sup>2</sup>.  
Quand les archers le provoquent,  
Qu'ils tirent sur lui et l'assailent,  
Son arc reste ferme,  
Et ses mains gardent leur souplesse.  
C'est de la main du héros de Jacob <sup>3</sup>,  
C'est de la part du berger, du rocher d'Israël,  
Du Dieu de ton père qui t'aide,  
Du Tout-Puissant qui te bénit  
De bénédictions du ciel d'en haut,  
De bénédictions de l'onde cachée sous terre,  
De bénédictions de la tétine et du ventre <sup>4</sup>.  
Les bénédictions de ton père surpassent  
Les bénédictions des montagnes éternelles <sup>5</sup>,  
Les richesses des collines antiques :

<sup>1</sup> Le texte reçu ne permet pas d'autre traduction. On songera alors à l'image du cerf, appliquée aux héros (Ps. XVIII, 34. 2 Sam. II, 18), et plus particulièrement au chant de Débora, dans lequel les exploits des Neftalites sont célébrés. Les Septante avaient une autre leçon, différente seulement par quelques voyelles (*elah* pour *ayalah*, *amiré* pour *imré*), et qui donnerait ce sens : un térébinthe élané formant de belles branches. Il faut convenir que cette leçon a l'avantage d'un parallélisme qui manque à l'autre.

<sup>2</sup> Rejeton, litt. : fils ; branches, litt. : filles. D'autres traduisent : le fils d'une brebis féconde (Raquel signifie brebis), les filles des hauteurs (les bêtes sauvages, les ennemis étrangers) le guettent. Nous pensons que le texte veut plutôt parler de l'accroissement numérique de la tribu.

<sup>3</sup> Il est difficile de dire comment les phrases s'enchaînent dans la pensée du poète. Ces mots : *C'est de la main*, etc., peuvent se rapporter à ce qui précède ; dans ce cas la phrase se termine au milieu du v. 25 avec ces mots : Du Tout-Puissant qui te bénit. Mais on peut aussi rapporter le tout à ce qui suit : c'est de la main de Dieu que te viennent toutes les bénédictions énumérées plus loin. Du reste, le texte paraît avoir souffert. En traduisant : *de la part*, et *du* Tout-Puissant, nous nous sommes permis des changements, sans cependant risquer d'altérer le sens général. On a aussi proposé de construire ainsi : puisse-t-il t'aider, te bénir, de bénédictions, etc.

<sup>4</sup> Ces bénédictions sont la pluie, les sources et ruisseaux, le lait, et la fécondité du bétail. Les expressions sont en partie trop recherchées, en partie trop peu poétiques, à notre gré. L'onde est en quelque sorte personnifiée, en ce qu'il est dit d'elle qu'elle est *couchée* (traduction littérale) en bas, par opposition à celle qui tombe d'en haut.

<sup>5</sup> Texte corrigé d'après le parallélisme et les passages Deut. XXXIII, 15. Hab. III, 6.

Elles seront pour la tête de Joseph,  
Pour le chef du prince de ses frères<sup>1</sup>.

Benjamin est un loup ravisseur :  
Le matin il dévore sa proie,  
Le soir il partage des dépouilles.

---

Ce poëme est vulgairement connu sous le nom de la *bénédiction de Jacob*. Mais c'est plutôt une *prédiction* qu'une *bénédiction*, puisque plusieurs tribus sont maudites, d'autres n'obtiennent du moins pas de promesses positives. Et c'est bien là ce que déclare le rédacteur lui-même dans sa petite introduction (v. 1), que l'on prend quelquefois pour une partie intégrante de la pièce elle-même.

La question est de savoir d'où nous vient ce morceau et ce qu'il est au fond? Les anciens et beaucoup de modernes n'ont pas hésité à regarder le patriarche Jacob comme le véritable auteur, et à attacher à ce fait une importance d'autant plus grande qu'ils ont cru y découvrir une prédiction directe de la naissance d'un Messie issu de la tribu, et même de la lignée royale de Juda. Il nous semble presque superflu de réfuter cette manière de voir; aussi passerons-nous sur plusieurs des arguments qu'on a fait valoir à cet effet: par exemple, l'invraisemblance d'une composition poétique aussi remarquable par un vieillard décrépît de 150 ans, et qui allait s'éteindre, ou d'une fixation d'un texte aussi étendu, soit dans la mémoire des auditeurs, soit au moyen de l'écriture, ou encore la singularité que le père ne suit exactement ni l'ordre chronologique de la naissance de ses fils, ni leurs groupes naturels. Nous n'insisterons pas davantage sur ce que la caractéristique individuelle est si précise chez les uns, si complètement effacée chez les autres; sur ce que les uns sont traités d'individus, les autres d'êtres collectifs, nous pourrions dire de notions géographiques; sur ce que les

<sup>1</sup> L'épithète des montagnes *éternelles* est fréquente, et n'exprime que l'idée de l'immutabilité des formes de la terre, en comparaison des changements que l'homme opère sur la surface. Elle ne détermine donc pas le sens de la phrase. Celui-ci dépend du fait que Canaan est un pays de hauteurs; ses produits viennent sur un sol accidenté. Le poëte veut dire: la bénédiction (morale, prophétique) du patriarche vaut encore mieux que la bénédiction matérielle de la nature.

prédications se rattachent assez généralement à des étymologies de noms propres trop bizarres pour être acceptables, et d'ailleurs toujours autres que celles que nous avons lues à l'occasion de leur naissance (chap. XXIX, 35 ; XXX, 6, 8, 11, 13, 18, 20 ; XLI, 52) ; enfin sur la manifeste contradiction entre les malédictions des premiers vers du poëme, et les bénédictions du récit immédiatement précédent (chap. XLVIII, 5), entre la froideur de la seule phrase relative à Benjamin, et la touchante prédilection du vieillard pour son cadet.

Nous nous contenterons de relever un seul fait : Jacob parle comme prophète ; il prédit l'avenir. Or, ces prédictions ont évidemment en vue un certain état des choses tel qu'il a été à une époque donnée. Il ne voit rien au delà. Il ne sait rien des rois d'Éphraïm, dont quelques-uns ont été bien autrement puissants que les successeurs de Salomon ; il ne prévoit pas la ruine totale de la nation ; il ignore les hautes destinées de la tribu de Lévi (Deut. XXXIII, 8 suiv.). Il suffira donc de recueillir dans le texte les indices positifs de la situation que le poëte a eue en vue, pour déterminer l'époque où il a vécu.

Or, il est facile de reconnaître cette situation : Toutes les tribus sont établies en Palestine ; le pays est tranquille, les ennemis intérieurs sont terrassés, et les attaques du dehors victorieusement repoussées. Reouben a perdu toute importance ; S'imé'ôn a presque cessé de compter ; Lévi n'a aucun privilège, donc il n'existait encore aucun sanctuaire lévitique central qui lui assurât une position prépondérante ; le territoire de Benjamin (Jérusalem) ne portait point encore la résidence de Jéhova (Deut. XXXIII, 12). Juda est le lion du moment ; c'est lui qui fait les conquêtes, qui tient le sceptre, qui exerce la suprématie sur les tribus. Joseph (Éphraïm et Menass'eh) a tous les avantages de la richesse, mais aucun attribut royal ne relève sa gloire. Tout le monde devine que nous arrivons ainsi à l'époque de David, dans les premiers temps de sa monarchie, après la réduction des héritiers de Saül. Il serait même possible que le poëte ait été un Éphraïmite, qui tout en *s'inclinant* devant le sceptre de Juda, aurait pourtant réservé pour sa tribu propre une place telle que son éloquence poétique y trouvât à s'exercer.

Du reste, le poëme, obscur en partie à cause de son antiquité même et de la rudesse de son langage, a des mérites littéraires peu communs. Rien que l'idée de mettre dans la bouche d'un

père mourant une prédiction relative au lointain avenir de ses fils, accuserait chez lui le génie poétique. Comparées avec notre pièce, les imitations (Deut. XXXIII et le livre des Testaments des 12 Patriarches) sont bien pâles. Une idée analogue se retrouve dans les chants homériques, Iliad. XVI et XXII, et surtout dans le 6<sup>e</sup> livre de l'Énéide. Plus tard, cette idée est devenue un lieu commun (Cypop. VIII, 7. Platon, Apol. I, 90. Cic. divin. I, 30).

<sup>28</sup> Ce sont là les tribus d'Israël, au nombre de douze, et c'est ainsi que leur père leur parla et les bénit. Il les bénit chacune d'une manière particulière<sup>1</sup>.

<sup>29</sup> [Et<sup>2</sup> il leur donna ses ordres en disant : Moi, je vais être réuni à mes aïeux. Enterrez-moi près de mes pères, dans la caverne qui se trouve au champ de 'Éfron le Hiïtite, dans la caverne du champ de Makpélah, à l'orient de Mamerê au pays de Canaan, du champ qu'Abraham a acheté de 'Éfron le Hiïtite, pour sa sépulture, en toute propriété. Là on a enterré Abraham et sa femme Sarah, là on a enterré Isaac et sa femme Ribqah, là aussi j'ai enterré Léah. Le champ et la caverne qui s'y trouve, ont été acquis de la part des Hiïtites. Et quand Jacob eut fini de donner ses ordres à ses fils, il retira ses pieds à lui sur sa couche et expira et fut réuni à ses aïeux.]

<sup>1</sup> Alors Joseph se jeta sur la face de son père, et pleura sur lui et l'embrassa. Et Joseph ordonna aux médecins, ses serviteurs, d'embaumer son père, et les médecins embaumèrent Israël. Ils y mirent quarante jours entiers, car c'était ainsi la coutume pour l'embaumement, et les Égyptiens portèrent son deuil pendant soixante-dix jours<sup>3</sup>. Lorsque les jours du deuil furent passés, Joseph parla aux gens de Pharaon en disant : Faites-moi la faveur de vous adresser à Pharaon en lui disant : <sup>5</sup> Mon père m'a adjuré et m'a dit : Vois, je vais mourir ; c'est dans le tombeau que je me suis acheté au pays de Canaan que tu m'enterreras. Or, je désirerais y aller pour enterrer mon père, et je reviendrais. Pharaon répondit : Va enterrer ton père

<sup>1</sup> C'est par cette phrase que le rédacteur résume le poème qu'il vient de transcrire. Il comprend qu'il s'agit des *tribus*, et fait remarquer que toutes ne reçoivent pas une bénédiction égale.

<sup>2</sup> Le morceau relatif à l'enterrement (jusqu'à la fin de ce chapitre) appartient au récit élohiste, comme les chapitres auxquels il est fait allusion (chap. XXIII ; XXV ; XXXV). Il se rattache directement à chap. XLVIII, 7, et se continue chap. L, 12.

<sup>3</sup> Ces détails sont conformes aux usages connus par les relations grecques.



comme il l'en a conjuré. <sup>7</sup> Alors Joseph alla enterrer son père, et avec lui partirent tous les officiers de Pharaon, les dignitaires de sa maison, et tous les dignitaires du pays d'Égypte, et toute la famille de Joseph, et ses frères, et les gens de son père; il n'y avait que les enfants et le bétail, gros et menu, qu'ils laissèrent au pays de Gos'en. Il était aussi accompagné de voitures et de cavaliers: c'était une très-nombreuse caravane. Quand ils furent arrivés à Gorn-haata<sup>1</sup>, au delà du Jourdain, ils y firent une grande et solennelle cérémonie funèbre en l'honneur de son père, pendant sept jours. Les Cananéens, habitants du pays, voyant cette cérémonie funèbre à Gorn-haata<sup>1</sup>, dirent: c'est un grand deuil des Égyptiens. C'est pour cela que cet endroit est nommé Abel-Micraïm: il est au delà du Jourdain.

<sup>12</sup> [Et<sup>2</sup> ses fils firent à son égard comme il le leur avait ordonné: ils l'emportèrent au pays de Canaan et l'enterrèrent dans la caverne du champ de Makpélah, qu'Abraham avait acheté pour sa sépulture, en toute propriété, de la part de 'Éfrôn le Hittite, à l'orient de Mamerè.]

<sup>14</sup> Cependant lorsque Joseph, après l'enterrement, fut revenu en Égypte, lui et ses frères, ainsi que tous ceux qui étaient partis avec lui pour enterrer son père, ses frères, songeant que leur père était mort, dirent: Si pourtant Joseph nous portait rancune, et voulait nous rendre tout le mal que nous lui avons fait! Ils mandèrent donc à Joseph ceci: Ton père, avant de mourir, a fait cette recommandation: Voici ce que vous direz à Joseph: «Ah, veuille pardonner le crime de tes frères, et le tort qu'ils ont eu en te faisant du mal!» Maintenant donc pardonne le crime des serviteurs du dieu de ton père! Et Joseph pleura quand ils lui parlèrent ainsi<sup>3</sup>. Et ses frères allèrent aussi eux-mêmes se prosterner devant lui, et lui dirent: Vois, nous serons tes esclaves! Et Joseph leur répondit:

<sup>1</sup> C'est-à-dire: Aire de l'épine (ou du buisson). Il y avait là une oasis ou terre arrosée et cultivée, rommée, on ne sait pourquoi, prairie des Égyptiens. L'auteur, confondant *Abel*, prairie, oasis, avec *Ébel*, deuil, rattache ce nom à l'enterrement de Jacob. L'endroit est près de Jéricho, au nord de la mer morte. Le convoi aurait donc fait, sans motif, l'immense détour que firent les Israélites du temps de Moïse, ou plutôt la légende s'est formée sur ce dernier récit. — Les v. 1-11 rappellent ce qui a été dit à la fin du chap. XLVII.

<sup>2</sup> Ce paragraphe, avec sa notice simple et suffisante, se rattache directement à la fin du chapitre précédent, et appartient au récit élohiste. D'après ce qui précède (v. 5), il s'agit du terrain acheté à Sichem (chap. XXXIII, 19. Jos. XXIV, 32); et c'est à celui-ci qu'il faut songer, lors même qu'on traduirait: j'ai creusé, au lieu de: j'ai acheté.

<sup>3</sup> Dans leur message. — Ce texte fait entrevoir l'intention de l'auteur d'assurer à la tribu de Joseph un patronage sur les autres.

N'ayez pas peur ! Suis-je donc à la place de Dieu<sup>1</sup> ? Vous pensiez me faire du mal, Dieu a songé à le faire tourner en bien pour opérer ce qui est arrivé maintenant, pour sauver la vie à beaucoup de monde. Or, n'ayez pas peur ; moi je vous entretiendrai, vous et vos enfants<sup>2</sup>. Et il les consola et les rassura.

<sup>22</sup> Joseph resta en Égypte avec la famille de son père, et il vécut cent dix ans. Il vit encore les petits-fils d'Éphraïm, et les enfants de Makîr fils de Menass'eh naquirent<sup>3</sup> sur les genoux de Joseph. Et Joseph dit à ses frères : Moi je vais mourir ; Dieu vous visitera et vous ramènera de ce pays dans la terre qu'il a promise par serment à Abraham, à Isaac et à Jacob. Et Joseph fit jurer les enfants d'Israël en disant : Quand Dieu vous visitera, vous emporterez mon corps d'ici. Et Joseph mourut à l'âge de cent dix ans, et on l'embauma, et on le mit dans un cercueil en Égypte<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Agirais-je autrement que Dieu, qui a fait en sorte que votre action est devenue un bienfait ?

<sup>2</sup> L'auteur paraît supposer que la disette durait encore.

<sup>3</sup> C'est-à-dire il les prit sur les genoux au moment de leur naissance pour les adopter (chap. XXX, 3).

<sup>4</sup> Exod. XIII, 19.

## TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages.
AVANT-PROPOS. . . . .	3
§ I. Coup d'œil général sur le Pentateuque et le livre de Josué . . . . .	6
§ II. Opinion traditionnelle sur ces livres. Histoire de la critique . . . . .	10
§ III. Plan de cette étude . . . . .	37
PREMIÈRE PARTIE. — Examen de l'opinion traditionnelle.	
<i>Première Section. — Critique littéraire.</i>	
§ IV. Pluralité des récits parallèles . . . . .	39
§ V. Combinaison des récits parallèles . . . . .	50
§ VI. Pluralité des codes . . . . .	60
§ VII. Les noms de Dieu. . . . .	68
<i>Seconde Section.</i>	
§ VIII. Critique historique . . . . .	70
§ IX. L'histoire de la conquête. . . . .	71
§ X. L'histoire de la migration. . . . .	80
§ XI. L'histoire des patriarches. . . . .	91
§ XII. Examen des lois mosaïques. . . . .	112
§ XIII. Point de vue de la rédaction. . . . .	124
§ XIV. Interrogatoire des témoins. L'histoire . . . . .	136
§ XV. Continuation. Les prophètes . . . . .	146
§ XVI. Résultat de la critique de la tradition . . . . .	151

	Pages.
SECONDE PARTIE. — Histoire du Pentateuque.	
§ XVII. Découverte du code. . . . .	154
§ XVIII. Législation comparée . . . . .	168
§ XIX. Lois antérieures au Deutéronome . . . . .	181
§ XX. Le Deutéronome et l'histoire . . . . .	187
§ XXI. L'histoire sainte . . . . .	192
§ XXII. Jérémie. . . . .	199
§ XXIII. Additions au Deutéronome . . . . .	204
§ XXIV. Le livre de Josué . . . . .	211
§ XXV. Ézéchiél . . . . .	218
§ XXVI. Les temps de l'exil . . . . .	225
§ XXVII. Esdras et Néhémie . . . . .	230
§ XXVIII. Le code sacerdotal . . . . .	234
§ XXIX. Rédaction définitive . . . . .	259
§ XXX. Conclusion. . . . .	266
GENÈSE . . . . .	273





Bible  
French  
R

22640

Author Bible. French

Title La Bible; ed. by Reuss. Vol.4.

**University of Toronto  
Library**

**DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET**

Acme Library Card Pocket  
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

