

LA  
SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS  
TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

---

L'ECCLÉSIASTE

INTRODUCTION CRITIQUE

TRADUCTION FRANÇAISE D'APRÈS L'HÉBREU, ET COMMENTAIRES

Par M. l'abbé MOTAIS

Prêtre de l'Oratoire de Rennes, professeur d'Écriture Sainte au grand Séminaire.

SUIVIE D'UNE TRADUCTION DE LA VULGATE

---



PARIS  
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR  
10, rue Cassette, 10

1895

*(Tous droits réservés)*

La grande et belle étude de M. l'abbé Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, a obtenu dans le monde de la science le légitime succès sur lequel nous comptons en la revêtant de notre approbation. Mais ce premier ouvrage si complet, avec ses longs développements, s'adressait presque exclusivement aux hommes spéciaux. Il était donc souverainement désirable qu'un livre, qui jette tant de lumière sur des problèmes inquiétants pour beaucoup d'esprits, pénétrât de bonne heure, sous une forme plus sommaire, dans le public et dans l'enseignement. Aussi approuvons-nous bien volontiers ce nouveau travail de notre cher professeur d'Écriture Sainte, lui présageant et lui souhaitant le même succès qu'à son aîné.

Rennes, le 18 juillet 1876.

† G. Cardinal, Archevêque de Rennes.

# L'ECCLÉSIASTE

## INTRODUCTION

### CHAPITRE PREMIER

#### DE L'AUTHENTICITÉ DE L'ECCLÉSIASTE (1).

L'authenticité de l'Ecclésiaste a été niée par bien des exégètes. Plusieurs, sans doute, l'ont combattue par des raisons étrangères aux doctrines contenues dans le livre ; mais, pour être vrai, il faut dire que, trop souvent, les attaques ont eu pour cause des préoccupations dogmatiques. L'immortalité de l'âme, proclamée par Salomon, était un fait gênant pour ceux qui prétendent cette doctrine empruntée par les Juifs aux Perses, pendant la captivité de Babylone : ce fait, il fallait trouver un moyen de le nier, et c'est ce qu'on n'a pas manqué de faire sous un prétexte ou sous un autre. Grotius (2) fut le premier à déposséder Salomon pour placer l'Ecclésiaste sous Zorobabel ; Paulus (3) convenait aussi qu'il le fallait placer avant l'exil ; Schmidt (4) le fixa entre Manassé et Sédécias ; Zirkel (5) sous Antiochus Epiphane, et Berthold (6) entre Alexandre et Antiochus.

Nachtigall (7) y vit des morceaux de différentes dates et reconnut que le livre, dans sa forme actuelle, devait être de l'époque de la *Sagesse* ou

---

(1) La présente étude de l'Ecclésiaste est le résumé d'un travail complet, en deux volumes in 8°. Il nous a été impossible de produire ici nos preuves avec tout le développement qu'elles comportent. Nous avons dû supprimer des chapitres entiers, considérables et importants. Pour juger à fond la question et connaître en détail l'état actuel de la controverse au sujet de ce livre, voir *Salomon et l'Ecclésiaste*, auquel nous serons souvent obligés de renvoyer le lecteur (2 vol. in-8, 15 fr. Paris, P. Lethielleux).

(2) *Annotationes* in V. T.

(3) *Neuer Versuch über d. Koheleth im neuen Repert. für biblisch und Morgenländische Literatur*, 1790.

(4) *Solomo's Prediger, oder Kokeleth's, lehren*, Giessen, 1734.

(5) *Untersuch. üb. d. Predig. mit philosophischen und kritischen Bemerkungen*, Würzburg, 1792.,

(6) *Einleit. in das alt. und Neue Test.* 1812.

(7) *Koheleth oder die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt der Prediger Solomo's* Halle, 1798.

au temps de Philon ; Bergst (1) y vit des traces de l'époque où Alexandre remportait ses victoires sur les Perses et les Juifs, et Rosenmüller (2) préféra le fixer entre Néhémie et Alexandre. Ewald (3) crut y apercevoir un tableau de l'époque persane, Hitzig (4) de celle de Ptolémée ; Bernstein (5) ne voulut pas que l'on descendit plus bas que Darius-Codoman, et Hengstenberg (6) veut s'arrêter à Xercès. Enfin, de nos jours, le docteur Grætz (7), plus hardi que tous ses devanciers, place résolument le livre vers le temps de Jésus-Christ. Bref, toutes les étapes possibles ont été parcourues par la critique. Une fois l'opinion traditionnelle abandonnée, l'indépendance plus ou moins rationaliste a promené ses savants tâtonnements sur un espace de plus de sept cents ans, sans pouvoir jamais arriver à émettre un sentiment qui prenne racine et qui ne disparaisse bientôt sous les coups d'un démolisseur plus audacieux.

Le protestantisme moderne s'est, lui aussi, universellement engagé dans cette voie. Wangemann (8), auteur d'une interprétation populaire de l'Ecclésiaste, est, au dire de Reusch (9), le seul qui défende la composition salomonienne du livre. Nous devons ajouter encore que, sur ce point, quelques catholiques allemands sont passés au camp des opposants (10).

Les défenseurs de cette opinion ne cherchent guère à invoquer en leur faveur des arguments extrinsèques ; ils ont contre eux, et ils sont obligés d'en convenir, la tradition tout entière, juive aussi bien que chrétienne. La Synagogue disputa jadis sur la valeur et sur la moralité des doctrines de l'Ecclésiaste ; sur son origine, jamais (11). On trouve, il est vrai, dans le Talmud, ces paroles qui semblent déclarer le contraire : « Hiskia et son école ont écrit *Isaïe*, les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques* et le *Koheleth* (12). » On lit encore ailleurs ces mots de Rabbi Gedalia : « *Isaïe* a écrit son livre, les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques* et le *Koheleth* (13). » Mais cette manière de dire est assez facile à expliquer pour qu'on ne puisse prendre le change. Les adversaires les plus déclarés de la composition salomonienne l'avouent sans la moindre difficulté. Le mot כתיב, *a écrit*, n'est point ici employé dans le sens strict, et ne désigne point l'auteur

(1) *Der Predig. Solomo, deutsch bearbeitet für nichttheolog. Bibelleser, un Versuch*, Hamburg. 1799 — et *Einige Bemerkung. über d. Predig. Solomo*, in *Eichhorn's Allgem. Bib. d. bibl. Litter.*, P. X. p. 953 et suiv.

(2) *Scholia in V. T.* Leips. 1830.

(3) *Solomon's Schriften*, 1<sup>re</sup> édit. 1837 ; 2<sup>e</sup> Gœttingen, 1867.

(4) *Der Predig. Solomo's erklärt*, Leipzig. 1847.

(5) *Quæst. nonnullæ Kohelethanæ*, Vratislaviæ, 1834.

(6) *Pred. Solom.* p. 52.

(7) *Koheleth, oder der Solomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert*, Leipzig et Heidelberg, 1871.

(8) *Der Prediger Solomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt*, Berlin, 1856.

(9) *Theologische Quartalsch., zur Frage über den Verfasser des Koheleth*, p. 430. Tubing 1860.

(10) Herbst : *Einleit. in das Alt. Test.*, 11, 2, § 99. — Jahn : *Einleit. in d. Alt. T.* II, § 219.

— Movers : *Im Freiburger Kirchenlexikon*, 1, 330.

Voir l'étude et la réfutation de ces différents systèmes dans l'ouvrage complet, *Salomon et l'Ecclés.* Tom. II, 2<sup>e</sup> part. pp. 378-436.

(11) *V. Midr. Kohel.*, fol 414 — *Seder Olam Rabba*, cap. xv, fol. 44 — *Solom. Isaacid.*, *Kohel.*, IX, 8 — *R. Jona, Schir Rabba*, fol. 4, col. 2. — *R. Akiba, Mass. Iadaïm*, III, 5.

(12) *Tr. Baba Bathra*, fol. 45.

(13) *Schatscheleth Hakkabbalah*, fol. 66.

« non de eo adhibitum qui librum composuerit (1). » Il s'agit, dit Knobel lui-même, d'une « élaboration » quelconque, ou simplement de la « mise en ordre (2). » Or, comme on ne saurait citer, en dehors de cela, le moindre mot des écrivains juifs, émettant le plus léger doute sur l'authenticité du livre, il demeure acquis et reconnu que les Hébreux l'ont toujours unanimement attribué à Salomon.

Quelques-uns, nous le savons, voudraient objecter la place qui lui est donnée dans la Bible massorétique, entre *Jérémie* et *Esther*; mais ceux qui l'objectent sont obligés, pour donner quelque force à leur allégation, d'admettre comme certaines des choses plus que douteuses, et comme vraies, d'autres entièrement inexactes.

On suppose d'abord que ce sont les collecteurs du Canon qui ont placé les ouvrages dans l'ordre présenté par la Bible massorétique. Sur quel fondement établir une pareille hypothèse? S. Jérôme qui, dans son *Prologus galeatus*, s'inspire, comme le remarque très-justement Danko (3), de la pensée des Hébreux pour former son catalogue des livres canoniques, attribue positivement le Koheleth à Salomon et le place entre les *Proverbes* et le *Cantique des Cantiques* (4). Le texte si fameux de Josèphe vient appuyer l'autorité de S. Jérôme, puisque l'on doit convenir (5) que, parmi « les quatre livres bibliques qui contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes de vie pour les hommes, — Ὑμνους εἰς τὸν Θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου, » il place le Koheleth à côté des *Proverbes* (6).

A ces deux témoignages s'ajoute celui des Talmudistes (7) qui, comme

(1) Bernst, *op. cit.*, p. 34, not. 2.

(2) *Op. cit.* p. 75.

(3) *De Sacra Scriptura ejusque interpretatione Commentarius*, p. 65.

(4) « Tertius (hagiographa) est Salomon tres libros habens : Proverbia, quæ illi *Misle*, id est, Parabolas appellant; quartus, Ecclesiasten id est *Koheleth*; quintus, Canticum Canticorum quem titulo *Sir Hassirim* prænotant. »

(5) Grætz lui-même n'ose pas déclarer certain que l'Écclésiaste n'est pas compris dans ce passage du texte de Josèphe. — Voir *Kohelet oder der Salomonische Prediger*, etc.

(6) Il n'attribue pas nominativement l'Écclésiaste à Salomon; mais on ne peut, comme le reconnaît loyalement Bernstein (p. 33), en faire une objection, car il ne nomme d'autre auteur que Moïse, et n'a aucune raison spéciale de parler de Salomon et du Koheleth. Voici son texte : « Itaque apud nos nequaquam innumerabilis est librorum multitudo, dissentientium atque inter se pugnantium, sed duo duntaxat et viginti libri, totius præteriti temporis historiam complectentes, qui merito creduntur divini. Ex his quinque quidem sunt Moysis, qui et leges continent, et seriem rerum gestarum a conditu generis humani usque ad ipsius interitum. Atque hoc spatium temporis tria fere annorum millia comprehendit. A Moysis autem interitu, ad imperium usque Artaxerxis, qui post Xerxem regnavit apud Persas, prophetæ qui Moysi successere res sua ætate gestas complexi sunt. Quatuor vero reliqui hymnos in Dei laudem, et præcepta vitæ hominum exhibent utilissima. Cæterum ab imperio Artaxerxis ad nostram usque memoriam sunt quidem singula litteris mandata; sed nequaquam tantam fidem et auctoritatem meruerunt, quantam superiores ii libri, propterea quod minus explorata fuit successio prophetarum. » (Trad. de Danko, *de Sacra Scrip. ejusq. interp. Comm.*, p. 17-18).

(7) Voici l'ordre dans lequel ils rangent les livres canoniques, qu'ils énumèrent au nombre de vingt-quatre : 1<sup>o</sup> Les cinq livres de Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; 2<sup>o</sup> les sept livres des premiers prophètes : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Jérémie, Ezéchiel, Isaïe; les douze livres des petits prophètes : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nabum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; 3<sup>o</sup> les onze livres des hagiographes : Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Écclésiaste, le Cantique des Cantiques, les Lamentations, Daniel, Esther, Esdras et Néhémie, les Chroniques. — V. Trait. *Baba-Bathra*, fol. 14, coll. 2, post medium; ed. Vindob., 1809, vol. VIII.

S. Jérôme, placent l'Ecclésiaste entre les *Proverbes* et le *Cantique des Cantiques*; et nous verrons tout à l'heure que l'église grecque et l'église latine n'ont qu'une voix pour ranger le Koheleth parmi les ouvrages de Salomon.

On suppose ensuite que l'ordonnancement de la Massore est un ordonnancement chronologique, hypothèse complètement fautive encore; c'est une idée purement liturgique qui a présidé au classement des Massorètes (1); aussi, parmi les plus décidés de nos adversaires, s'en trouve-t-il qui, comme Bernstein, n'hésitent pas à reconnaître que les interprètes juifs, Talmudistes aussi bien que Massorètes (2) sont unanimes à attribuer l'Ecclésiaste à la plume de Salomon.

La tradition chrétienne ne parle pas un autre langage, et jamais il n'est venu à la pensée des Pères grecs (3), pas plus que des latins (4), de soupçonner dans le Koheleth un pseudonyme. Ils ont discuté sur l'époque de sa vie à laquelle Salomon l'avait composé (5); mais qu'il l'ait vraiment écrit, c'est ce qu'ils n'ont jamais mis en doute. Si Tertullien (6), S. Augustin (7) et S. Basile (8) se contentent de relater sa chute, si S. Cyrille d'Alexandrie (9), S. Grégoire de Nysse (10), S. Isidore (11), S. Bernard (12), restent incertains sur son retour; si S. Jean Chrysostome émet, à plusieurs reprises, des sentiments tout à fait opposés (13); s'il est même définitive-

(1) Voir *Salomon et L'Eccl.* II<sup>e</sup> vol. p. 385.

(2) *Question. Nonnull. Kohelet.* p. 33-35.

(3) S. Grég. *Thaum.*, liv. I, 1, 43 : « Σολόμων ἐστὶν ὁ ταῦτα λέγων ὁ δὲ Σολόμων οὗτος τρίτος ὢν ἐν τοῖς βασιλεῦσι τοῦ Ἰσραὴλ μετὰ τὸν Σάουλ καὶ τὸν πατέρα τοῦ Κυρίου ἐξειλέγμενον Δαυὶδ. »

Olympiodore : « Τῶν ὄντων γινώσκων ἀψευδῆ δεξιόμενος ὑπὸ Θεοῦ Σολόμων, ὁ τοῦ Δαυὶδ υἱός, οὐ μόνον κατὰ σαρὰ, ἀλλὰ κατ' ἀρετὴν τριχῆ τὰ ὄντα διεῖλε εἰς ἠθικά καὶ φυσικά καὶ νοητὰ· καὶ τὰ μὲν ἠθικά διὰ τῶν Παροιμιῶν παρέδωκε· τὰ δὲ φυσικά διὰ τῶν τοῦ Ἐκκλησιαίου τῶν τὰ δὲ νοητὰ διὰ τοῦ Ἀσματός τῶν Ἀσματίων. »

(4) S. Jérôme, *Comm. in Eccl.* : « Itaque juxta numerum vocabulorum tria volumina edidit : Proverbia, Ecclesiasten et Cantica Canticorum. In Proverbiis parvulum docens et quasi de officiis per sententias erudiens ; in Ecclesiaste vero maturæ virum ætatis instituens, ne quicquam in mundi rebus putet esse perpetuum, sed caduca et brevia universa quæ cernimus, ad extremum jam consummatum virum et calcato sæculo præparatum, in Cantico Canticorum sponsi jungit amplexibus. »

*Prolog. Galat.* : « Tertius est Salomonis, tres libros habens. » — V. enc. S. August., *De civit Dei* XVII. 20.

(5) V. dissert. de Calmet, *sur le salut de Salomon*, et Pineda *De reb. Salor.*

(6) *Contra Marcionem*, lib. II, cap. xxiii ; lib. III, cap. xx ; lib. V, cap. ix.

(7) *De Civitate Dei*, cap. viii, xvii — *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. lxxxii, lxxxviii — *De Doctrina christiana*, lib. III, cap. xxi — *In Psalm. cxxvi.* — Cf. *De Doct. christ. Lib. II*, cap. viii.

(8) *Epistola ad Chilonem.* — Cf. *Proverb.*, in initio.

(9) *Contra Julian.*, lib. VII.

(10) *Eccl.*, homil. II, III, IV.

(11) *De Vita et morte Sanctorum.* — Cf. *Etymolog.* Lib. II, cap. ii.

(12) *De Consideratione*, ad Eugenium, lib. II, cap. xii.

(13) Voir *Homil. LXVIII, XL, LXVI, LXXXVI, XXIII*, où l'on trouve plutôt le doute qu'autre chose. — Mais ailleurs. on lit : Quis sceleratior Manasse? Et hunc pœnitentia revocavit... Quis sapientior Salomone? Sed nesciens pœnitentiam... — Plus loin : « Discite aliquem, qui hanc servitutem tulerit aliquando, et deinde liberatus, ad libertatem bonam recurrerit. Etenim Salomon, cum secularium rerum concupiscentia teneretur, magnas eas et admirandas putabat; omnem, ut ita dicam, oblectationis et refrigerii vitam sectando; at ubi inde ad se reversus, et quasi ex umbrosa quadam abysson, ad lumen veræ sapientiæ respicere voluit, tunc sublinem illam, et cœlis dignam emisit vocem : Vanitas vanitatum, et omnia vanitas! »

ment condamné par S. Cyprien (1), par S. Grégoire (2), S. Prosper (3) et Théodoret (4); cela ne tient pas à ce qu'ils hésitent à lui attribuer l'Écclésiaste (5); mais bien à ce qu'ils sont portés à regarder ce livre, comme tombé de sa plume avant l'époque de ses infidélités. Quant à S. Irénée (6), S. Grégoire Thaumaturge (7), S. Jérôme (8), S. Amroise (9), S. Hilaire (10), S. Epiphane (11), S. Cyrille de Jérusalem (12), S. Achariarius (13), Tychon (14), S. Thomas (15), Vincent de Beauvais (16), S. Bonaventure (17), suivis par une quantité d'exégètes (18), ils ne doutent aucunement de son retour, parce qu'ils voient dans l'Écclésiaste une œuvre par lui produite à la fin de sa carrière.

A cette série déjà imposante de noms, il faut encore, après Pineda (19), ajouter ceux de Cassiodore (20), de S. Grégoire de Nazianze (21), de S. Méton de Sardes (22), de S. Athanase (23), de S. Jean Damascène (24), d'Olympiodore (25), de Pierre de Cluny (26), d'Amphiloque (27); en un mot, il

(1) *Epistola VII, De observanda disciplina.*

(2) *Moral.*, lib. II, cap. II.

(3) *De Prædict.*, cap. xxvii.

(4) *Super III Regum*, quæst. 32 — *II Regum*, quæst. 32 — *Psalmus LXXI.*

(5) Il faut en dire autant des écrivains postérieurs qui tiennent le même langage, p. ex : Guichard, lib. *IV Regum*, super verba : *Excelsa, quæ ædificaverat Salomon, polluit rex* — Beda, quæst. 29, *In libros Reg.*, et *Super Isa.*, cap. II — Raban, *Super IV Regum*, cap. xxiii — Ozomen., in initio *Hist.*, in *Epistol. ad Theodos.* — Adon, in *Chronic.* — Nicol. de Lyre, in *Proverbia*, xxx, II — Tostat. *II Regum*, v, vii, quæst. XIII. — S. Jean de Capist., *De auctoritat. apost.* — J. Cognat., *De prosperitate et exitio Salomonis*, cap. xviii, — Andr. Vega, lib. II, in *Prudent.*, cap. II — Bellarmin., *De Verbo Dei*, lib. I, cap. vi — Pererius, in *Epistolam ad Romanos*, cap. viii, disput. XXVII — J. Maldonat, in *Matthæum*, cap. II, num. 8.

(6) *Adversus Hæres.*, lib. IV, cap. xlv.

(7) *Paraphras.*, cap. II.

(8) *In Ezech.*, cap. XLIII — *Epistola IX*, ad Salvinum, *De servanda virginitate* — In *Commentar. ad Ecclesiasten*, II.

(9) *Apolog. I pr. David.*, cap. III, et *Apolog. II*, cap. III — Cf. Proœm. in *Lucam.*

(10) *In Psalm. LXI.*

(11) *Hæres.*, XLIII, contra Marcionist.

(12) *Catech.*, II.

(13) Contemporain de S. Augustin. *Epist.*, ad Januar. (*De recipiendis lapsis*).

(14) *In Regulam III (De Promissis et Lege)*. Antérieur à S. Augustin et cité par lui, quoique onatiste.

(15) *De regim. Principum*, lib. III, cap. viii.

(16) *Specul. historiale*, cap. LXXXIV.

(17) *In Proœmio Ecclesiast.*

(18) Hugues le Cardinal, *In Regum*, cap. II, super verba : *Adamavit mulieres* — Denys le Chartreux — La Glose ordinaire — Pierre le Mangeur, *In II Regum*, cap. vii — Paul de Burgos, *In II Regum*, vii — Jean Major, *Quæst. quodlibetica* — Alvarez Pelagius, *De planctu Eccles.*, lib. II, cap. xlv — Jacques de Valence, *Præf. in Canticum Canticorum* — Hertolanus — Martin Delrius — J. Arboreus, *Theosoph.*, lib. XVII, cap. vii — L. Viralde, *In O. regal.* — Georges de Venise, *Problemata*, sect. I — Genebrard, *Chronolog.* — Christoph. Santotisius — Feuardent.

Pour toute cette question, voir Pineda dans son *Salomon prævius*.

(19) *Præfat. in Ecclesiasten*, cap. I.

(20) *Divin. Inst. Lib. I*, cap. XIII.

(21) *De veris et germanis Script. Libris*, Carm. 33.

(22) *Epist. ad Onesimum*, apud Euseb. Lib. IV histor. cap. xxv.

(23) *Synop.*, cap. xv.

(24) *De Fide*, Lib. IV.

(25) *Caten. in Proverb.* in initio.

(26) *Epistol. II*, Lib. II.

(27) *Quinam Script. lib. Legendi sunt.*

faudrait citer tous les Pères et rappeler le décret du pape S. Gélase (1), le concile de Laodicée (2), d'Hippone (3), que S. Augustin appelle « plenarium totus Africae concilium (4) », ainsi que le troisième de Carthage, tenu quatre ans plus tard, etc., etc. Mais, en vérité, rien ne demande que nous entrions dans plus de détails puisque nos adversaires eux-mêmes se reconnaissent pour la plupart condamnés par l'antiquité toute entière et par tous les exégètes jusqu'à Grotius.

Toutefois, ne pouvant contester l'existence de l'opinion traditionnelle sur la composition solomonienne du Koheleth, plusieurs essaient d'en infirmer la valeur en alléguant l'erreur commise par les Pères au sujet de *la Sagesse*. Si la tradition, dit-on, a fait fausse voie au sujet de ce dernier livre, pourquoi lui accorder plus d'autorité au sujet de l'Ecclésiaste? A cela il y a une double réponse. D'abord nous ne prétendons point que l'opinion des Pères sur la composition solomonienne du Koheleth engage la foi de l'Eglise; en second lieu, nous affirmons que le dire de la tradition est autre au sujet de *la Sagesse*, autre au sujet de l'Ecclésiaste. Jamais, en effet, aucune vraie tradition ne s'est formée au sujet du premier de ces ouvrages, puisque nous voyons S. Jérôme réclamer contre le titre des Septante et l'appeler Ψευδοεπιγραφή, parce qu'il porte Σοφία Σαλωμωντος, et que nous entendons S. Augustin nous dire qu'il est d'usage d'attribuer à Salomon la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique*, à cause d'une certaine similitude de langage, mais que les exégètes instruits ne s'y trompent pas (5). Pour lui, il les regarde tous les deux comme étant de Jésus, fils de Sirach (6); et, s'il revient sur ce sujet dans son livre des *Rétractations*, ce n'est que pour corriger une erreur (7) et indiquer que l'auteur de la *Sagesse* est incertain. S. Denis l'Aréopagite semble bien avoir eu la même opinion, car il prend garde de l'assigner à quelque auteur que ce soit, et le désigne comme on a coutume de désigner les anonymes, par le mot *quidam* (8).

On objectera peut-être qu'à ces noms, on peut opposer ceux des plus anciens Pères qui, de l'aveu d'Eusèbe, sont tous pour la composition solomonienne de la *Sagesse*. Si la chose était exacte, cela prouverait simplement un partage, une controverse, et non une tradition acceptée. Mais cette assertion est plus que contestable. On lit, il est vrai, dans l'édition latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : « Hegesippus et Irenæus, et omnis antiquorum chorus, librum, qui adtitulatur *Sapientia*, Salomonis esse dixerunt, sicut et *Proverbia* (9). » Laissant de côté la question de l'au-

(1) *Nominans Tres Solomonis libros.*

(2) Can. LIX. Tenu en 343-381 V. Héfély, *Conciliengesch.*, I, 724.

(3) Tenu en 396 — V. Canon XXXVI.

(4) *Retract.*, I, 17.

(5) « Alii vero duo, quorum unus *Sapientia*, alter *Ecclesiasticus* dicitur, propter eloqui nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non autem ipsius esse non dubitant doctiores. » *De Civit. Dei*, lib. XVII, cap. xx. — Cf. : *De Doctr. Christ.*, lib. II, cap. viii; *Retract.*, lib. II, cap. iv.

(6) « Constantissime perhiberi Jesum Sirach esse auctorem libri *Sapientiae*. »

(7) « De auctore libri, quem plures vocant *Sapientiam* Salomonis, quod etiam ipsum, sicut *Ecclesiasticum*, Jesus Sirach scripserit, non ita constare, sicut a me dictum est postea didici et omnino probabilius comperi, non esse hujus libri auctorem. »

(8) *De divinis Nom.*, cap. iv.

(9) Lib. IV, cap. xxi.

torité d'Eusèbe (1), il est nécessaire au moins d'examiner celle de la version. On sait, dit Pineda, que l'*Histoire ecclésiastique* a passé pour la première fois en latin sous la plume de Rufin, et Rufin est gravement accusé d'infidélité. S. Jérôme lui en fait le reproche, à propos de sa traduction des livres du *Periarchon*, et J. Christopherson le traite de la même façon au sujet de sa version de l'*Histoire ecclésiastique*, notamment du passage en question. Après étude de la matière, il restitue ainsi le sens du texte : « Porro autem, non hic solus (Hegesippus), sed Irenæus et tota veterum turba, *Proverbia* Salomonis librum esse præclara eximiaque sapientia refertum affirmabant (2). » Covarruvias, reprenant le texte grec qu'il examine minutieusement, en donne à son tour cette traduction littérale : « Verum Irenæus et omnis antiquorum chorus, virtute omni refertam sapientiam *Proverbia* Salomonis vocat (3), » sens qui concorde avec le texte original de l'édition de Robert Etienne, dont voici les paroles : « Οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος, καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τῆς Σαλομόνος Παραομιᾶς ἔκαλοῦν (4). » C'est ainsi, du reste, que l'avait compris Nicéphore, car, empruntant cette idée à Eusèbe lui-même, il écrivait en parlant d'Hégésippe (5) : « Virtute omni refertam sapientiam *Proverbia* Salomonis vocat; non ipse vero tantum sed et Irenæus, et plerique omnes, qui vultate sunt insignes (6). » En vain donc apporte-t-on ici l'autorité d'Eusèbe; car, d'après son témoignage, les anciens Pères n'affirmaient qu'une chose, la sagesse des *Proverbes* de Salomon. Quant à l'opinion d'Eusèbe lui-même, qui écrivit, on le sait, vers l'an 300, elle ne saurait être douteuse. Dans sa *Préparation évangélique* (7), il refuse positivement ce livre à Salomon et le déclare sorti d'une plume anonyme et inconnue.

On se demandera, sans doute, si, en dehors d'Eusèbe, la lecture des Pères eux-mêmes ne démontre pas qu'ils croyaient à la composition salomonienne de la *Sagesse*. On pourrait l'admettre, peut-être, si l'on ne se rendait pas compte de leur manière de dire. Les anciens, en effet, parlent fréquemment d'un livre écrit par Salomon et qu'ils appellent *Sagesse* : « *Proverbia, Sapientia, Ecclesiastes, Canticorum Cantica.* » Mais quelle est bien leur pensée? Distinguent-ils vraiment entre le livre des *Proverbes* et cet autre qu'ils appellent *Sagesse*? Nullement. Ces deux dénominations s'appliquent au même livre, et le dernier n'est qu'un synonyme ou une épithète apposée au premier. C'est ainsi que Nicéphore (8), citant les paroles de Méliton à Onésiphore, dans le recensement qu'il fait des livres de l'Ancien Testament, lui fait dire : « *Salomonis Proverbia, sive Sapientia, Ecclesiastes* (9), » etc. La particule *sive* ne laisse pas place à l'équivoque.

(1) M. Canus, lib. II, cap. vi, *De humanæ Historiæ auctoritate*, écrit : « Annon etiam absurdum est ut qui infidelis Ecclesiæ fuerit, ei fidem Ecclesia in rebus ecclesiasticis habeat ? » Malgré l'arianisme d'Eusèbe, le jugement de Canus est sévère.

(2) Dans la Préface de sa version de l'*Hist. eccl.* Colonæ-Agrippinæ, 1570; Parisiis, 1581.

(3) Lib. IV, *Varior.*

(4) Parisiis, 1544.

(5) Lib. IV, cap. vii.

(6) Traduct. de Langi.

(7) Lib. II, cap. v.

(8) *Loc. cit.*, cap. x.

(9) Paroles qui sont elles-mêmes citées par Eusèbe, chap. xxv, où il rapporte cette épître de Méliton à Onésime, suivant qu'il l'appelle.

C'est encore ainsi qu'Amphiloque, évêque d'Icône, tout en déclarant que Salomon n'a fait que trois ouvrages, écrit :

« Tresque Salomonis : Proverbia, Sapientia,  
« Ecclesiastes, Canticorum Cantica (1). »

Cette manière de dire était usuelle. Aussi voyons-nous le pape Clément (2), en rapportant le texte du livre des *Proverbes* (ch. VII), l'annoncer en disant : « Audiamus quid in *Sapientia* præcipiat sanctus sermo (3). » Et comme le remarque très-bien Pineda (4), dont nous résumons ici la pensée, ce n'est pas par erreur qu'il cite les *Proverbes* sous le nom de *Sagesse*, puisqu'il agit de la même manière envers le *Cantique des Cantiques* (5). S. Cyprien (6) tient fréquemment le même langage, et l'Eglise, qui n'aime pas à répudier les anciens usages, le consacre dans sa liturgie (7). Cette manière de parler des anciens bien comprise, l'objection n'a plus de raison d'être, et il demeure que, comme nous l'avons dit, jamais tradition ne s'est formée à ce sujet. L'opinion des exégètes des diverses époques en est la meilleure preuve, car le nombre de ceux qui repoussent la composition salomonienne de ce livre est tellement imposant qu'il ne peut rester le moindre doute (8).

Les commentateurs plus modernes sont peut-être encore plus affirmatifs sur ce point. La plupart refusent expressément à Salomon la *Sagesse*, et

(1) Dans son chant : *De Scripturæ libris legendis*.

(2) *Constit.*, lib. I, cap. VII.

(3) Ainsi fait-il encore à propos du chap. XXXI des *Proverbes* : « Maritum tuum de te *Sapientia* laudet, cum per Salomonem ait : Mulierem fortem quis inveniet? » (*Loc. cit.*, cap. VIII).

De même au chap. X : « Verbum quod in *Sapientia* Domini scriptum est : Melius est habitare in solitudine quam cum loquace et pugnace muliere. » — Texte extrait du chap. XXI des *Proverbes*, v. 9.

(4) *Præfat. in Eccl.*, p. 8.

(5) « Dilectio morti comparatur, dicente *Sapientia*: Valida est dilectio ut mors. » *Cant.*, VIII, 6, (*Epist.*, ad Jacob).

(6) Citant les *Proverbes.*, ch. XIV, 25, il dit : « In *Sapientia* Salomonis, liberat de malis animam testis fidelis. »

Et *Proverb.*, ch. XV, 3 : In *Sapientia* Salomonis : In omni loco speculantur oculi Dei bonos et malos. » (Lib. *De Bono Mortis*, lib. III, cap. XVI et LVI).

(7) Voir Missa *Cognovi*, Comm. nec Martyr. nec Virg., épître « Mulierem fortem, » *Prov.* XXXI, 40 et sq. — Missa de *Immacul. Concept.*, épître « Ab initio et ante sæcula, » etc. — La liturgie appelle aussi de ce nom l'*Ecclésiastique*. V. Missa *Loquebar*, Comm. Virg. et Martyr., épître ; — Missa *Me expectaverunt*, Comm. non Virg., épître ; — Missa votiva de Sancta Maria, *Salve Sancta*, épître.

Les Pères en font autant, quoique ce livre porte expressément le nom de son auteur : Jésus, fils de Sirach. — V. S. Clément d'Alexandrie, Origène, S. Athanase, S. Basile, S. Cyprien, S. Marcellin, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Optat, S. Damase, S. Jérôme, S. Innocent, S. Paulin, S. Maxime, S. Grégoire, Cassiodore, Pélage I<sup>er</sup>, Jean II, Paschase, S. Bernard, S. Boniface. — Tant il est vrai que cette manière de dire ne tient nullement à une erreur de critique.

(8) Voir Tostat, *Super Prolog. Galeat.* ; — Nicolas de Lyre ; — Hugues de Saint-Cher ; Denys Lorin ; — Paul de Palacio, *Ecclesiast.* ; — Jansenius, *Præmium Proverbior.* ; — Jean de Sarisberi, évêque de Chartres, *Epistola CLXXII ad Comitum Henricum* ; — Driedo, lib. I, *De Rogmat.*, cap. IV ; — Melch. Cano, lib. II, *De Loc. Theolog.*, cap. XI ; — Mich. Medina, lib. VI, *De Fide*, cap. XII ; — Pamelius, *Super Cyprian.*, de *Mortalitate*, n<sup>o</sup> 43 ; — Alph. de Castro, lib. I, *Adversus Hæreses*, cap. II ; — Georg. Eder, lib. II, *Œconom.* ; — Adrien Finus, lib. VI, *Flagella Judæor.*, cap. XIII ; — Genebrard, lib. II, *Chronolog.*, — Covarruvias, lib. IV, *Varior.*, cap. XIV ; — Alph. Curjel, *Controvers. II in libr. Sapient.* ; — Rod. Dosma Delgad, lib. II, *De auctorit. Sac. Script.*, cap. III ; — Salmeron, *Prolegom.* IX, can. III, etc., etc.

combattent l'opinion qui la lui attribue (1). Quant aux Juifs, l'erreur était pour eux impossible. L'ouvrage ayant été écrit en grec, comme le prouvent un bon nombre de passages (2), aucun exemplaire hébreu n'est jamais venu à leur connaissance, ni à celle de qui que ce soit (3); ils ne pouvaient pas même se poser la question. Leur canon des livres sacrés, fermé longtemps avant l'apparition de celui-ci, n'en fait, bien entendu, aucune mention; aussi est-il actuellement rangé parmi les deutéro-canoniques. Comment donc mettre sur le même pied, sous le rapport qui nous occupe, la *Sagesse* et l'*Ecclésiaste*?

Il est donc vrai de dire que la composition solomonienne de l'*Ecclésiaste*, sans arriver à la hauteur d'une vérité de foi, demeure une vérité traditionnelle et que, par conséquent, le seul argument extrinsèque qui soit de valeur dans la question est contraire à l'opinion de nos adversaires.

L'authenticité de l'*Ecclésiaste* peut, avec autant de justice, revendiquer en sa faveur les arguments intrinsèques.

Et d'abord, le livre est signé, le nom de l'auteur y est, sinon expressément, du moins clairement et équivalement donné. Il commence par ces mots : *Paroles du Koheleth, fils de David et roi de Jérusalem*. Cette signature, il est vrai, ne donne que le surnom de l'écrivain; mais les titres qui y sont ajoutés ne pouvant convenir qu'à un seul homme, la désignation devient expresse, et l'écrivain désigné est Salomon, seul fils de David ayant occupé le trône de son père.

On peut se demander sans doute si ces mots font partie du livre, où s'ils doivent être considérés comme ajoutés postérieurement. Quand on considère d'abord l'habitude fréquente des écrivains orientaux (4), et particulièrement d'un certain nombre d'écrivains sacrés, de poser leur nom en tête de leur écrit (5), on se sent facilement disposé à attribuer, avec le reste du livre, ce premier verset à l'auteur. Lorsqu'on remarque ensuite qu'il n'y a absolument aucune raison pour le lui dénier; que, de plus, il est en parfait rapport avec l'écrit considéré dans la manière dont il est conduit et dans les circonstances qui l'ont vu naître, on a le droit, certes, de se regarder comme suffisamment autorisé à prendre cette indication comme valable dans la recherche présente.

(1) V. Cornel. a Lapide, *Comment.*; — Natalis Alexander, *Hist., eccl.*, V, tom I, p. 318; — E. du Pin, *Dissert. prélimin.*, I, III, 45, p. 407; — Pineda, *Præfat. in Eccl.*, p. 40-11; — D. Calmet, *Comment.*, VII, pag. 499; — W. Smits, *Sapientia Vulg. edit. elucidata*, Antwerp., 1749, prolog., p. 5 et seq.; — Bezange, *Introd.*, I, 519; — Goldhagen, *Introd.*, II, 318; — Jahn, *Einleit.*, p. 944; — Ackermann, *Gesch. d. b. Off.*, p. 443; — Reusch, *L. d. E.*, p. 444-445.

(2) Chap. I, 16 : Συνοθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν.  
 II, 6 : Ἀπολάσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν.  
 IV, 2 : Ἀγῶνα νικήσασα  
 X, 3 : Ἀελοφροκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς.  
*Ibid.*, 42 : Ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν.

Voir aussi certains mots composés, comme :

Φιλανθρωπία, Νηπιόκτόνος, etc.

(3) V. Lamy, *Idtrod., spécial.*, p. 426.

(4) V. Rosenmüll., *Prolegom. in Psalm.*, cap. IV, p. xxxvii.

(5) Cor. *Exod.*, xv; *Deutr.*, xxxi, 31; xxxii, 1; xxxiii, 1; Chant de Débora : *Jug.*, v, 1; II *Sam.*, xxii, 2; *Isaïe*, i, 1; *Jérém.*, i, 1. — De même, *Baruch.*, *Ezéchiel*, *Osée*, *Joël*, *Amos*, et tous les Prophètes.

Mais voilà que nos contradicteurs, probablement dans le but de rendre au moins équivoque un témoignage de sa nature aussi écrasant, prennent à ce sujet l'offensive et nous disent que le nom de *Koheleth*, pris par l'auteur en cet endroit, est tout à la fois un aveu et une preuve qu'il ne s'agit pas de Salomon. « Toutes les productions de ce roi, disent-ils, portent en tête son nom ordinaire : tels sont les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques*, les psaumes LXXII et CXXVII. Il est naturel que celui qui veut se faire passer pour auteur ne prenne pas un nom différent de celui sous lequel il est déjà connu : le mystère et l'anonyme seraient déplacés (1). » Et comme ce nom de Koheleth devait être inintelligible, comme l'on n'aperçoit aucun motif pour Salomon de se désigner ainsi sous un nom feint et symbolique (2), on ne peut le croire auteur de l'Ecclésiaste.

Hengstenbert, pour constater l'habitude qu'avait Salomon d'apposer son vrai nom pour signature à ses œuvres, invoque le témoignage des psaumes LXXII et CXXVII. Ce témoignage est de nulle valeur. Le nom de Salomon ne s'y trouve, en effet, que dans les titres. Or, ces titres, Hengstenberg voudrait-il affirmer et pourrait-il prouver qu'ils ont été écrits de la main du psalmiste? Il sait bien que, pour un certain nombre de psaumes, le titre est manifestement démenti par le sujet traité. Il a tort surtout de renvoyer au psaume LXXII. Le titre (In Salomonem) ne se réfère point à l'écrivain, mais désigne simplement Salomon comme *objet* du psaume. La preuve en est donnée à la fin, où l'on peut lire ces paroles dans le texte hébreu aussi bien que dans la Vulgate : « Defecerunt laudes David filii Jesse. » Quant aux *Proverbes* et au *Cantique des Cantiques*, il est incontestable que Salomon y débute en déclinant son vrai nom. Mais que peut-on tirer de là? Est-il tellement lié par ses précédents qu'il ne puisse, dans l'Ecclésiaste, différemment agir, s'il a pour cela des motifs? Bernstein, il est vrai, prétend que l'on ne saurait les découvrir. Soit; mais s'ensuit-il qu'il n'en ait pas eu? Bernstein est-il suffisamment renseigné pour affirmer que, s'il ne les voit pas, lui, il faut absolument qu'ils n'aient point existé? Ne sait-on pas qu'un détail, complètement imperceptible pour nous, pouvait, au contraire, donner à ce nom une raison d'être et une valeur très-significatives? La dualité des noms n'était pas chose nouvelle à cette époque. L'histoire des Hébreux nous présente plus d'un exemple de personnages qui en portent plusieurs, successivement imposés. Cette habitude, facile à constater dans l'histoire des patriarches (3), et de l'Orient tout entier, n'était pas perdue à l'époque de Salomon, puisque, sans aller chercher plus loin des exemples, Salomon lui-même en fournit une preuve. Lors de sa naissance, après qu'il eut reçu son premier nom, tiré lui-même de la circonstance, comme le remarque l'Écriture (4), nous voyons Nathan lui en imposer un second et l'appeler יְדִידְיָהּ *Jedidiah*, « amabilis Domino (5) », pour caractériser sa vocation et l'avenir auquel il est réservé. Pourquoi ne voudrait-on pas que Salomon, suivant en cela un usage de

(1) Hengst., *op. cit.*, p. 42.

(2) Bernst., *op. cit.*, p. 37.

(3) *Genèse*, XXII, 28.

(4) II *Sam.*, XII, 24.

(5) *Ibid.*, 25.

son temps, un usage si national, s'en attribuât lui-même un autre en conformité avec la fonction qu'il remplit (1)?

Si l'on examine, en effet, le livre au point de vue moral, ce nom de Koheleth, qui signifie proprement *congregator*, *concionator* (2), est assez justifié par les enseignements qu'il y donne à tout Israël. Si l'on veut surtout faire attention aux circonstances historiques (3) dans lesquelles apparaîtrait l'Ecclésiaste, on trouvera peut-être une raison plus particulière encore. Quoi qu'il en soit, du reste, des motifs qui ont pu le déterminer à se nommer ainsi et de la possibilité de les découvrir, sur quoi peuvent se baser Hengstenberg, Bernstein, Knobel et les autres, pour avancer qu'il y a là « anonyme et mystère? » Mystère pour eux et pour nous, soit; mais pour les Hébreux d'alors, qui peut le dire? Nous assurerait-on que Salomon, qui toute sa vie a prêché et instruit son peuple dans des écrits si variés et si nouveaux pour sa nation et son temps, dont la science fut un prodige pour l'Asie entière et qui, de plus, nous avertit lui-même qu'il a d'autres fois rempli la fonction de Koheleth (4), n'avait point reçu ce surnom et n'était pas universellement connu sous ce titre dans Israël, et peut-être même en dehors?

Supposons un instant que le second livre de Samuel ne nous révélât

(1) Cf. Origène, in *Prologo, Cantic.*: — S. Jérôme, *Comment. in Eccles.*: — S. Athanase, in *Synops.*: — S. Isidore, *Ethymol.*, lib. VII, cap. v; Olympiod.: — Cassiodore, de *Divin. Lectionib.*, cap. v, etc., etc.

(2) Les LXX ont traduit dans ce sens par Ἐκκλησιαστος ἡς. — S. Jérôme in *Ecclesiastes*. Et il ajoute (ad *Eccles.*, I, 1): « Ἐκκλησιαστικός græco sermone non nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. »

Beaucoup d'interprètes récents ont voulu aller chercher bien loin une explication de ce mot et ont traduit, les uns, par *concessus* sapientium (Dæderlein, Bauer, Berthold); d'autres, interrogeant l'arabe, ont pris le sens de *senex debilis, penitens* (Dindorf, Schræder); d'autres, enfin, le rendant par le passif *congregatus* et sous-entendant *ad patres*, y ont vu l'ombre de Salomon, mise en scène après sa mort. Interprétations aussi invraisemblables qu'inutiles. L'étymologie n'est pas douteuse: le mot קהל est employé universellement dans l'Écriture dans le sens de *congregatio, cætus, concio*. Cf.: *Gen.*, xxviii, 3; xxxv, II; xlvi, 4; xlix, 6 — *Exod.*, xii, 6; xvi, 3 — *Lévit.*, iv, 13, 14, 21; xvi, 17 — *Nombr.*, x, 7; xiv, 5; xvi, 3, 33; xvii, 12; xx, 4, 6, 40 — *Deut.*, xxiii, 2-4, 9; xxxi, 30 — *Josué*, viii, 35 — *Juges*, xxi, 8 — I *Rois*, viii, 14, 22, 55, 65 — I *Paralip.*, xxix, 1 — II *Paralip.*, xx, 14; xxiii, 3; xxx, 2, 4, 23, 25 — *Esdras*, ii, 64; x, I, 12, 14; xvi, 40; xvii, 17; xxiii, 46, 47; xxvi, 7; xxvii, 27, 34; xxxii, 22, 23; xxxviii, 4, 15 — *Néhém.*, v, 43; xiii, I — *Job*, xxx, 28 — *Psaum.*, xxii, 23, 26; xxvi, 5; xxxv, 18; xl, 40; lxxxix, 6; cxxli, 1 — *Proverb.*, v, 14; xxi, 16 — *Jérém.*, xxxi, 8; xl, 15; l, 9 — *Ezéch.*, xxxviii, 4 — *Joël*, ii, 16.

C'est aussi dans le même sens, — celui de *convocavit, congregavit* populum, concionem populi, — qu'est employé le verbe קהל.

Cf.: *Exod.*, xxxii, I; xxxv, I — *Lévit.*, viii, 3, 4 — *Nombr.*, I, 48; viii, 9; x, 7; xvi, 3, 49; xvii, 7; xx, 8, 40; xxii, 2 — *Deut.*, iv, 10; xxxi, 12, 28 — *Josué*, xviii, I; xxii, 42 — *Juges*, xx, I — I *Rois*, viii, 1, 2; xii, 24 — II *Paralip.*, xx, 26 — *Esth.*, viii, 11; ix, 2, 45, 16, 48 — *Esdr.*, xxxviii, 7 — *Job*, xi, 40 — *Jérém.*, xxvi, 9. — Le verbe קהל répond parfaitement au grec Ἀγοράζωμαι, Ἀγορεύω.

(3) Salomon, au lendemain d'une révolte et d'une division, fait un discours d'apaisement, de réconciliation. Si l'on donne au mot *congregator* le sens de *réconciliateur, pacificateur*, le titre qu'il prend indique alors le but de son œuvre. — Ce sens apparaît assez bien dans les paroles de S. Grégoire: « Hic liber *Concionator* dicitur; in concione vero sententia proponitur, per quam tumultuosæ turbæ sententia comprimatur, sed concionator verax, quasi extensa manu, tumultus omnium sedat eosque ad unam sententiam revocat. » *Dialog.*, lib. IV.

(4) Chap. xii, 2.

pas l'imposition du second nom de Salomon par Nathan, — chose possible, à coup sûr, car c'est là un détail minime comparé à tant d'autres passés sous silence; — s'il avait plu à Salomon de prendre ce nom de *Sedidiah* en tête de son *Cantique des Cantiques*, Hengstenberg et Bernstein se croiraient très-autorisés, sans doute, à déclarer que Salomon n'en est pas l'auteur. Qu'en serait-il cependant? Cette simple et si rationnelle hypothèse ne suffit-elle pas à montrer le vide de leur argumentation? On ne peut donc s'appuyer sur des allégations aussi incertaines et aussi fragiles pour contredire une révélation du genre de celle qui est renfermée dans ces mots : « *Fils de David et Roi de Jérusalem.* » Cette vérité est tellement palpable que jamais, avant Grotius on n'a songé à hésiter sur l'auteur, et que, longtemps après les doutes de Grotius, on ne pensait pas davantage à voir autre chose dans ce verset qu'une intention formelle de l'écrivain, quel qu'il fût, de mettre son œuvre sous le nom de Salomon. Quand, en plus de cette déclaration du début, on voit, dans tout le reste de l'ouvrage, Salomon mis personnellement en scène, on ne saurait s'empêcher de dire qu'il a fallu que nos adversaires se vissent dans une grande détresse pour invoquer en leur faveur des paroles aussi péremptoirement contraires à leur thèse.

Il faut bien, en effet, reconnaître que le Koheleth dépeint réellement Salomon; que la manière dont il décrit les travaux scientifiques et les études du personnage mis en scène, ne peut convenir qu'à lui, si célèbre dans les livres des *Rois* (1); car de lui seul le Koheleth peut dire qu'il a « surpassé qui que ce soit (2) » dans ce genre. Il faut confesser surtout que le tableau de ses voluptés, de son luxe, de ses magnificences (3) étonnantes, retracé au chapitre II, reproduit en détail le Salomon de la tradition juive et de l'histoire (4), et, par conséquent, qu'il demeure démontré que c'est bien Salomon qui est dépeint sous le nom de Koheleth.

Ge n'est pas tout. On ne peut contester encore que le Salomon dépeint est partout Salomon parlant, car l'auteur ne se contente pas de le présenter en spectacle et en exemple, mais parle comme étant Salomon. « J'ai vu, j'ai examiné, j'ai recherché, j'ai joui, j'ai loué, » etc., et cela dans tout le cours de l'écrit, sans en excepter un seul passage, du commencement à la fin (5).

Tout cela est vrai, nous dit-on, mais précisément dans ces endroits où Salomon parle, il en est plusieurs où l'auteur nous laisse clairement voir qu'il ne s'agit que d'un Salomon fictif.

Comment voulez-vous, par exemple, s'écrie Bernstein (6) après Hitzig, avec Knobel (7) et bien d'autres, que Salomon soit l'auteur de l'Ecclésiaste, puisque nous y lisons, chapitre I, verset 12 :

*Moi, l'Ecclésiaste, j'ai régné sur tout Israël à Jérusalem?*

(1) III *Rois*, x, 23.

(2) Chap. I, 16.

(3) *Ibid.*, II, 4-20.

(4) II *Paralip.*, IX.

(5) Chap. III, 40, 42, 44, 46; IV, 4, 2, 3, 4, 15; V, 49; VII, 45, 23, 25, 26, 28, 29; VIII, 2, 9, 40, 45, 46, 47; IX, 4, 41, 43, 46; X, 5, 7, etc.

(6) *Op., cit.*, p. 39.

(7) *Commentar.*, p. 79

Salomon n'est descendu du trône qu'en descendant dans la tombe, il n'a donc pu parler de sa royauté au passé.

Cette objection peut être spécieuse pour qui n'a aucune notion de la langue hébraïque ; mais l'on ne conçoit guère que des hébraïsants la puissent faire. Tous savent, en effet, que l'hébreu, pour exprimer le présent, recourt souvent à des formes qui ne déterminent point le temps d'une manière précise. Il en emploie plus d'une à cet usage ; mais principalement le *kal*, qui équivalait le plus souvent à ce que nous appelons le *parfait*. Lors même donc qu'en cette langue il s'agirait d'exprimer l'actualité pure, l'actualité absolue d'une action, on pourrait employer un *prétérit*. A plus forte raison si l'on veut parler d'une action depuis longtemps commencée et qui se continue toujours, ce qui est le cas pour le moment.

D'ailleurs, le passé rend ici beaucoup mieux la pensée que le présent ne le saurait faire. L'auteur traite une question d'expérience, et s'il décline son titre de roi, c'est pour montrer que depuis longtemps il a été bien placé pour la faire. Son intention est donc bien moins de rappeler ce qu'il est actuellement que ce qu'il a été depuis longtemps, bien moins de dire ce qu'il peut en ce moment que ce qui lui a été possible, et par cela même, c'est plutôt son passé que son présent qu'il tient à mettre en lumière : tellement que son expérience aurait la même valeur s'il avait cessé depuis peu d'occuper le trône. Quand il n'y serait pas porté par les usages de sa langue, l'intérêt de son argumentation l'inviterait donc à employer un *prétérit*.

On objecte encore les paroles que nous lisons au chapitre I, verset 16 :  
*J'ai accru, j'ai développé mes connaissances plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem ;*

Au chapitre II, verset 7 :

*J'ai eu des serviteurs et des servantes ; j'ai eu des esclaves nés dans ma maison ; j'ai possédé des bœufs, des brebis en grand nombre, plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem ;*

Enfin, au verset 9 :

*J'ai été plus grand, plus riche que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem.*

Evidemment, nous dit Hitzig (1), il s'agit ici de rois. Or, David seul a occupé avant Salomon le trône de Jérusalem (2). Donc, pour que l'écrivain puisse parler de « tous ceux qui l'ont précédé à Jérusalem », il faut nécessairement que le livre ait été écrit à une époque postérieure à Salomon.

Accordons un instant que dans ces textes, Salomon soit vraiment mis en parallèle avec d'autres rois. Que s'ensuit-il ? Est-ce qu'avant David, les rois chananéens n'avaient pas là leur trône ? Hitzig prétend (3), il est vrai, que l'hypothèse d'une allusion aux vieux rois païens de Jérusalem est inadmissible, et Knobel est tout près de supposer que le livre n'est pas écrit par un Hébreu, parce que, dit-il, « c'est à peine s'il pouvait venir à la pensée d'un Hébreu de placer sur la même liste les rois théocratiques

(1) *Op. cit.*, 449.

(2) Saül, en effet, n'y put établir son trône. David lui-même, sacré d'abord à Bethléem, puis reconnu à Hébron, ne put y transporter le sien que huit ans après, lorsqu'il eut pris la citadelle de Jébus. Il établit alors son palais sur l'acropole de Sion, qui prit le nom de *Cité de David*.

(3) *Op. cit.*, p. 434.

et les rois chananéens, et de les comparer ensemble, puisque, pour un Hébreu, la royauté commençait avec Saül, en Terre-Sainte (1). » Reusch réplique avec justesse que, si la pensée de l'écrivain était de présenter les rois chananéens comme les prédécesseurs légitimes des rois théocratiques, et ces derniers comme continuateurs, par héritage, de la royauté des premiers, l'objection aurait de la valeur; mais ajoute-t-il, ce n'est point de cela qu'il est question. Il ne s'agit ici que d'une comparaison sous le double rapport de la sagesse et de la puissance. Knobel, il est vrai, n'en veut pas davantage reconnaître la possibilité; mais on ne peut nier la possibilité d'une chose, quand cette chose est devenue un fait. Or, ce parallèle entre Salomon et des rois païens, il existe; on peut le lire en plusieurs endroits du III<sup>e</sup> livre des *Rois* (2).

Jusqu'à quel point, au surplus, est-il nécessaire de faire intervenir les rois chananéens dans la question? Il nous semble que Reusch (3) et plusieurs autres interprètes s'y sont cru trop facilement obligés, et qu'ils ont trop aisément accepté les données de Knobel et d'Hitzig. Que prétendent, en effet, ces derniers, et où se trouve tout le spécieux de la difficulté qu'ils soulèvent? Ils affirment que l'Ecclésiaste compare Salomon à d'autres rois. Mais comment le sait-on? Par le texte? Non pas. Le texte hébreu, dans les trois versets cités plus haut, s'exprime littéralement comme suit : « J'ai été plus savant, plus riche... que tous ceux *qui ont été* (אשר-היהו) avant moi à Jérusalem. » Ces termes : *qui ont été*, sont infiniment plus généraux et plus élastiques que ces autres : *qui ont régné*, et rien ne démontre qu'ils soient ici synonymes.

On peut, nous le savons, insister et dire : Le texte ne porte pas : *qui ont été à*, mais *qui ont été sur*. Or, cette formule : *qui ont été sur Jérusalem*, suppose un commandement dans les individus mis en scène.

A cela nous répondrons que la préposition על (al), que l'on veut traduire par *super*, ne comporte pas nécessairement ce sens, et qu'elle s'emploie fréquemment dans celui de *in*, quand il s'agit de désigner un rapport de proximité ou d'habitation avec un lieu élevé. C'est ainsi qu'Isaïe s'en sert dans cette phrase : « Nous avons fait résonner nos instruments *dans* le temple de Jéhovah (4) » (על-ביתו), parce que le temple était bâti sur un monticule. De même Osée a-t-il écrit : « Je les ferai habiter *dans* leurs maisons (5) » (על-בתיהם). La raison, dit très-bien Gesenius (6), est que les maisons, comme les villes, étaient ordinairement situées sur des coteaux.

Cette raison de situation n'est pas même nécessaire pour que l'écrivain fasse usage de cette préposition à la place de *in*; car c'est elle qu'emploie encore Isaïe quand il dit en parlant des rois dont il prophétise le châtement : « Et les ayant ramassés et liés ensemble comme en un faisceau, il (Dieu) les précipitera *dans* le lac (על-יבון) et les jettera *en* prison (7) »

(1) *Op. cit.*, p. 442.

(2) Chap. iv, 30 ; x, 23.

(3) *Loc. cit.*, p. 440-441.

(4) Chap. xxxviii, 20.

(5) Chap. xi, 44.

(6) *Thesaur.*, ad h. verb.

(7) Chap. xxiv, 22.

(על־כבוד) : passage à propos duquel Rosenmüller fait justement remarquer qu'il est inutile d'avertir que la préposition על est, *comme dans beaucoup d'autres endroits*, mise pour la préposition in, « cæterum vix monitu opus vocabulum על hic sumi pro in, ut in aliis locis (1). » Rien donc, dans cette phrase de l'Ecclésiaste, n'autorise à dire qu'il s'agit d'une classe déterminée d'hommes : on n'aperçoit dans ces paroles aucune distinction de rang, de position. L'affirmation d'Hitzig et de Knobel repose, par conséquent, simplement sur l'arbitraire, et l'on ne voit pas pourquoi il serait besoin de faire intervenir les rois chananéens dans l'explication du texte.

Si l'on s'obstinait à interpréter la préposition על (al) dans le sens de *super*, et à voir là une idée de puissance, d'autorité, il ne serait pas davantage nécessaire de remonter au delà de David pour expliquer cette phrase. Quand il s'agirait d'hommes ayant occupé une position élevée à Jérusalem, par quel terme serions-nous contraint, ou même invité, à croire qu'il est uniquement question de la royauté? Aucun, assurément. Si donc l'auteur met ici en cause des hommes en place, ayant exercé une autorité, un commandement, une haute fonction dans Jérusalem, est-ce que le règne de David n'en offre pas assez pour permettre la comparaison? Après l'avoir compté lui-même, qui ne sait que ce roi fut entouré d'une cour aussi nombreuse qu'opulente? Qui ne sait que ses généraux possédèrent souvent assez de puissance pour l'obliger à des ménagements fort humiliants et fort immérités? Qui ne sait enfin que ses enfants menaient, pour la plupart, train de princes; et qu'Absalon, notamment, se vit suffisamment de richesses pour s'armer en guerre à ses frais, et offrir à Hébron des sacrifices qui eurent assez d'éclat pour enthousiasmer le peuple et entraîner presque toute la nation dans sa révolte? Certes, sans parler des autres officiers du royaume, en voilà bien suffisamment pour justifier l'expression qu'on nous oppose.

On insiste encore et l'on dit que Salomon avait trop le sentiment de son incomparable splendeur pour se mesurer avec des hommes si dépassés par lui, et penser un instant à faire une comparaison qui eût humilié sa gloire. C'est là tout d'abord, sous prétexte de dignité, lui prêter une susceptibilité mesquine et l'accuser d'un genre de vanité que rien ne démontre. Et pourquoi donc Salomon, en matière de science et de sagesse, n'eût-il pu se comparer à d'autres qu'à des rois? Il a, pendant sa vie, lutté sous ce rapport avec d'autres, qui l'ont peut-être plus approché dans ce genre qu'aucune tête couronnée; et le rédacteur des annales de son règne ne craint pas, lui, de le mettre, pour rehausser son mérite, en parallèle avec plusieurs de ses sujets (2). Du reste, il nous semble que dans ce débat on abuse singulièrement du mot *comparaison*. Sans doute, si nous voyions l'Ecclésiaste, supposant que la supériorité de Salomon, sous le rapport de la puissance et de la richesse, est tant soit peu contestée, éprouver le besoin de l'établir, et, pour cela, faire vraiment un parallèle entre sa situation et celle de David, de ses officiers ou d'autres personnages, on pourrait croire qu'un semblable scrupule ne fût jamais venu à l'idée du monarque,

(1) Schol. in V. T.; Isa, 2<sup>e</sup> vol. p. 347.

(2) III Rois, iv, 34.

et soupçonner une plume apocryphe ; mais l'écrivain n'y songe pas. Pour faire comprendre la portée de sa parole, il rappelle simplement, comme chose connue de tous, que nul avant lui n'a eu dans ce royaume autant de moyens d'atteindre le degré d'expérience dont l'autorité est si décisive dans la question à résoudre. Est-ce là ce qu'on appelle un parallèle, et ce langage est-il indigne de Salomon ?

Ces objections, comme on le voit, manquent de base ; il n'y a point lieu de s'y arrêter et de différer plus longtemps de conclure que l'affirmation du livre lui-même ne saurait être douteuse ; et que, à s'en rapporter à lui, l'Ecclésiaste est évidemment une œuvre tombée de la plume de Salomon.

Si maintenant on en étudie les doctrines, et les circonstances historiques révélées par l'ouvrage, en est amené exactement au même résultat.

Le point doctrinal le plus saillant de l'Ecclésiaste, est certainement celui qui touche à la question providentielle. La difficulté éprouvée par l'auteur pour concilier la doctrine de Moïse avec les faits qu'on oppose et dont il est lui-même témoin, revient à chaque instant se poser devant lui. De ces paroles il résulte qu'un bon nombre d'hommes ne croient plus en la Providence, parce qu'elle n'applique plus, avec la même rigueur qu'autrefois, la sanction terrestre si expressément formulée par Moïse, et sous laquelle pendant longtemps Israël a vécu (XIII, 10, 11 et passim). Or, quand on examine la conduite des Hébreux aussi bien que celle de Dieu lui-même, c'est là un phénomène qui devait naturellement et nécessairement se produire à l'époque salomonienne.

En effet, le premier but de Jéhovah étant de créer un peuple, et un peuple monothéiste, pour être dans le monde le gardien des vérités essentielles et le trait d'union fidèle entre la révélation primitive et la révélation évangélique, l'intervention divine avait par cela même pour point de mire la foi et pour raison d'exercice les besoins religieux et généraux du peuple, considéré comme tel. Elle était donc et devait être principalement dogmatique et nationale. Cela posé, si Dieu se proposait surtout d'implanter la foi dans la maison de Jacob et d'en faire une nation distincte et séparée par sa cohésion toute religieuse, il est bien visible *à priori* qu'à mesure que son éducation progressera dans ces voies, à mesure qu'Israël deviendra plus affermi dans sa croyance, plus national dans sa vie, Dieu, qui ne fait rien sans motif de sagesse, aura moins de raison de multiplier au milieu de lui les prodiges de sa providence spéciale. Son intervention devra donc être *décroissante*.

Cette vérité que la logique découvre seule, l'histoire la dénonce hautement. La théocratie, chez les Juifs, parcourt plusieurs grandes phases bien marquées. Absolue dans toute la rigueur du terme sous Moïse, chaque jour la main de Dieu se laisse voir, chaque jour sa voix se fait entendre. Souveraine encore sous Josué, elle perd déjà cependant de sa continuité et de son intensité, pour devenir plus parcimonieuse encore de sa direction visible pendant la période des Juges, et aboutir enfin à la révolution qui éclate sous Samuel. Alors a lieu une scission, non pas complète, mais marquée entre Israël et Dieu. Jéhovah laisse les Hébreux avec le roi qu'ils ont voulu, leur déclarant que désormais ils n'auront plus à compter sur lui dans la mesure où ils le pouvaient faire auparavant. La situation est changée, et, à partir de ce jour, l'abstention divine de plus en plus appa-

rente ne pourra tarder longtemps à jeter l'alarme dans les esprits qui, pour le moment, ne saisissent pas toute la portée de leur acte.

M. Renan nous précise avec une parfaite justesse le moment où s'est fait cet éveil populaire.

« Une épouvantable objection, dit-il, résultait du spectacle offert par la société. La vieille théorie que chacun est traité par Dieu ici-bas suivant ses mérites, avait pu être soutenable dans cette noble et vénérable antiquité que le vieux *Samuel* avait essayé vainement de défendre contre les besoins nouveaux qui se faisaient jour de toutes parts. Dans cet Eden de la vie patriarcale où la noblesse, la richesse, la puissance étaient inséparables, s'appliquait presque à la rigueur la théorie des amis de Job. Mais cette théorie, qui avait sa vérité dans une aristocratie d'honnêtes gens, telle qu'était la primitive société des Sémites nomades, devenait de plus en plus insoutenable, à mesure que le monde sémitique, jusque-là très-pur (?), des environs de la Palestine, entrait dans les voies des civilisations profanes, CE QUI ARRIVA VERS L'AN 1000 AVANT NOTRE ÈRE. On vit alors des scélérats heureux, des tyrans récompensés, des brigands portés honorablement au tombeau, des justes spoliés et réduits à mendier leur pain (1). Le nomade, resté fidèle aux idées patriarcales, s'indigna des injustices fatales qu'entraînait avec elle une civilisation compliquée, dont il ne comprenait ni la portée ni le but. Le cri du pauvre, qui jusque-là n'avait point trouvé d'écho... commença à s'élever de toutes parts en accents pleins d'éloquence et de passion.

« On conçoit le trouble des anciens sages devant le phénomène inexplicable, qui, dès-lors, se présenta tous les jours... Toute la vieille philosophie des pères fut en désarroi; les sages de Thémán, dont le principe était que l'homme reçoit ici-bas sa récompense ou son châtement, se trouvèrent des esprits arriérés... Le livre de *Job* est l'expression du trouble incurable qui s'empara des consciences à l'époque où la vieille théorie patriarcale devint insuffisante... Un livre entier, dont la date est malheureusement fort incertaine, le *Kohélet* ou l'*Écclésiaste*, roule dans le même cercle de contradictions (2). »

On voit que, pour le coup, M. Renan n'est pas de ceux qui nous font l'objection. Il reconnaît que les transformations sociales et politiques qui s'opéraient en Israël devaient amener nécessairement un changement dans la théologie ancienne et soulever « une épouvantable objection, » Il reconnaît que la révolution, contre laquelle avait cherché à réagir Samuel, est le point de départ principal de ce nouvel ordre de choses, et que l'éclat devait se produire au moment où « le monde sémitique entrait dans les voies des civilisations profanes. » Il en fixe la date et détermine l'an 1000 comme l'époque de cette manifestation. Or, vers l'an 1000, Salomon régnait et lançait pour la première fois la Palestine dans les voies des civilisations profanes, avec une ardeur qui, du premier bond, arrivait à son apogée. Le problème posé dans l'*Écclésiaste* était donc un problème imposé au temps de Salomon.

(1) M. Renan cite Job; mais ces paroles sont exactement aussi, comme on l'a vu, celles du *Kohélet*. — Chap. VIII, 40; IX, 2, 3, etc.

(2) *Étude sur le Poème de Job*, pages LXXVIII, LXXIX, LXXX, LXXXII, LXXXIII.

Nous savons bien que ce que les uns concèdent, forcés par l'évidence des faits et les récits de l'histoire, d'autres tentent de le nier; mais leur négation repose sur le vide. Dépourvus de motifs sérieux pour appuyer leur thèse, ils se contentent d'affirmer que la chose est impossible : « La conscience théocratique du peuple n'était pas assez ouverte pour apercevoir des objections de cette nature. » Si l'on prétendait seulement que les éléments manquaient pour résoudre absolument le problème, à la bonne heure! Pour le poser? C'est autre chose. Tout concourait, au contraire, à mettre la difficulté en relief, de façon qu'elle ne pouvait échapper, même et surtout, aux classes inférieures et croyantes de la nation.

Le règne de David avait été un règne de développement religieux : par sa piété, ses chants, ses institutions, ses ordonnances (1), le saint roi avait augmenté la lumière dans les esprits de sa nation; mais cette lumière était sourde encore, arrêtée qu'elle fut dans son rayonnement par les guerres continuelles qui occupèrent cette époque. Quarante années durant (2), David ne fit à peu près que combattre. Luites intestines et extérieures, divisions de tribus, révoltes de famille, guerres de voisinage et de conquête, conspirations formidables, telle fut sous lui la vraie situation, et elle dura jusqu'à la fin. Dans ses dernières années, les Philistins, toujours vaincus, jamais écrasés, relevèrent quatre fois la tête (3), et ces dernières grandes guerres, au dire de l'Écriture, furent littéralement des combats de géants (4). C'était trop, sans doute, pour permettre au mouvement religieux de prendre toute l'extension qu'il eut pu atteindre. Mais à tout ce fracas d'armes succédaient tout à coup le silence et le recueillement d'une paix inaugurée par les solennels holocaustes de Gabaon (5) et bientôt par la dédicace du temple (6). La religion remplaçait la guerre, et l'on causait de croyance et de culte, au lieu de parler de batailles, retour si naturel chez un peuple de foi. Les esprits détendus et reposés se préoccupaient des problèmes qui toujours nécessairement s'agitent autour des consciences. Et précisément parce que les idées religieuses d'Israël n'étaient point assez élevées pour le porter dans l'atmosphère de la spéculation pure et de l'avenir, il s'occupait des questions dont les données lui étaient fournies par les idées reçues et vulgaires, et par les faits du présent. Les idées reçues et vulgaires, le peuple les trouvait dans la lettre de sa loi mosaïque, où il relisait toujours les promesses faites à la vertu, les menaces faites à l'impiété. Sans doute, Samuel avait, au nom de Dieu, inauguré un régime différent, en annonçant la future abstention de Jéhovah; mais les Hébreux avaient-ils pu comprendre la portée de la révolution accomplie? Ils avaient vu là un revirement politique, et non un changement dans la loi de Moïse. Comment se rendre compte si tôt des vnes de Dieu et saisir dans son ensemble le plan d'éducation qu'il développait graduellement pour les former? Qui leur eût révélé qu'en agréant leur demande, Dieu, tout en les punissant, prenait le moyen

(1) I Rois, XXIII, 1-32; XXIV, 1-31; XXV, 1-31; XXVI, 1-32.

(2) A Hébron, sept; à Jérusalem, trente. — III Rois, II, 42.

(3) II Rois, XXI, 45-22.

(4) *Ibid.*, XXII, 48-19.

(5) II Paralip., I, 3.

(6) III Rois, VIII — II Paralip., V.

de perfectionner leur éducation nationale et religieuse, et que le progrès de cette éducation demandait qu'ils fussent guidés par une providence moins visible, afin de rendre leurs vues moins grossières et leurs aspirations plus hautes? Toujours terrestres dans leurs pensées, ils ne pouvaient déraciner de leurs esprits les espérances temporelles dont leurs pères avaient vécu, dont ils vivaient eux-mêmes après leurs pères. Cette idée d'une justice distributive et vindicative, exécutant dès ici-bas ses sentences, était devenue trop fondamentale et trop universelle pour disparaître si tôt. A vrai dire même, le peuple juif ne s'en débarrassa jamais complètement. D'ailleurs, les interventions divines, quoique de plus en plus rares, et les menaces répétées des prophètes, contribuèrent à la maintenir. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'aux temps du Christ, nous la trouvons, cette idée, parfaitement vivante dans l'esprit des apôtres et admise par eux comme point théologique indiscutable. A la vue de l'aveugle-né, nous les entendons faire à Jésus cette interrogation : *Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur* (1)? Pour eux, encore peu éclairés, il n'y a aucun doute que la cécité ne soit un châtement.

Encore, s'il s'agissait ici de quelque énigme délicate et subtile que se posent la spéculation pure, la raison abstraite, la métaphysique; à la bonne heure! Mais point. Ce problème, qui réclamait une habitude si grande d'investigation, était un problème de vie pratique dont les données étaient écrites par les faits eux-mêmes dans les plus médiocres esprits et dont le thème est d'une simplicité incontestable : « Il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes (2) », etc. A qui persuadera-t-on qu'après les profondes études d'une longue vie, la raison de Salomon est trop peu exercée pour poser nettement le problème? A qui persuadera-t-on que le dernier des Hébreux ne fut pas de lui-même en mesure de le faire? Et comment ne voit-on pas que, plus la conscience théocratique du peuple était arriérée, plus elle vivait du passé, plus elle s'accrochait aux traditions de Moïse, plus elle comptait enfin sur une providence terrestre, et plus, par cela même, la question était fatale et imposée, plus l'étonnement et la surprise devaient faire éclater l'objection?

On trouve, il est vrai, à ce sujet, dans l'Ecclésiaste, non-seulement de l'étonnement, mais de l'incrédulité; c'est là une harmonie de plus avec l'époque salomonienne. On sait, en effet, ce qu'était devenue la foi au sein de la paix et des splendeurs du règne, au milieu de la richesse publique, grâce au mélange de la nation avec les races voisines idolâtres, et aux exemples corrupteurs du roi et de la cour. Et n'est-ce pas l'histoire qui nous le montre, ce peuple, à peine Salomon est-il descendu dans la tombe, agenouillé tout entier aux pieds du veau d'or, conduit par Jéroboam d'abord, et par Roboam ensuite? Du reste, à quoi bon s'appesantir sur une objection qui n'articule point ses preuves, lorsque nous trouvons déjà la question plusieurs fois posée dans les *Psaumes* (3), avec non moins de cou-

(1) S. Jean, ix, 2.

(2) Chap. viii, 5 et passim.

(3) Pss. xxxvi et lxxii suiv. la Vulg.

leur et d'énergie ? Il n'est pas permis d'arguer de l'impossibilité du fait au temps de Salomon, lorsqu'il est constaté historiquement pour l'époque de David ; et il faut convenir que le thème doctrinal traité par le Koheleth vient solidement appuyer l'authenticité de la composition salomonienne de l'œuvre ; aussi est-il petit le nombre de nos adversaires qui ont osé engager discussion sur ce terrain.

Ils sont plus unanimes à opposer la mention faite par l'Ecclésiaste de l'immortalité de l'âme. Comment, s'écrie Bernstein, Salomon aurait-il pu agiter cette question, lorsque toute espérance de vie éternelle était absolument ignorée alors ? « Quo tandem jure Salomoni justæ post mortem remunerationis fidem adeo addubitare licuit (III, 21) quo tempore vite æternæ spes prorsus ignota fuit ? »

Ainsi Salomon n'a pas même pu soupçonner l'existence de l'immortalité de l'âme et de la vie future, et, pour cette raison, il n'a pu écrire l'Ecclésiaste. C'est faire un anachronisme en doctrine que de le lui attribuer.

Cette objection, dont la pensée fondamentale a été cent fois victorieusement réfutée par des écrivains unissant la sincérité la plus indiscutée à la science la plus vraie (1), soulève une question qui, traitée dans toute l'étendue qu'elle comporte, nous jetterait complètement hors du cadre dans lequel nous devons nous maintenir : disons-en deux mots seulement.

Pour que Salomon n'ait rien connu de cette doctrine, il faut, ou bien que Moïse, éducateur religieux d'Israël, l'ignorant complètement lui-même, ait été dans l'impossibilité de la répandre, ou bien que son enseignement, totalement oblitéré dans les esprits, soit arrivé à disparaître dans l'intervalle qui le sépare de Salomon. Or, tout d'abord, il est constant que Moïse l'a pu connaître et cela par une triple voie : par voie de tradition nationale, par voie de révélation divine, par voie d'enseignement étranger.

Quand on examine sa naissance on constate tout d'abord la proximité de sa parenté avec Jacob qui, certes, n'ignorait pas cette vérité. Jacob n'est que son trisaïeul. Lévi fils de Jacob et qui l'a accompagné en Egypte, donne le jour à Caath, et celui-ci a pour fils Amram, père de Moïse (2). Deux hommes entre le fils de Jacob et Moïse ! Et si l'on observe même que Caath était né avant l'arrivée de Jacob en Egypte (3), qu'il y avait par conséquent vécu près de vingt ans à côté de son grand-père, on reconnaîtra que deux anneaux intermédiaires seulement unissent Moïse à Jacob lui-même. Deux vies d'hommes, dont l'une touche à l'époque patriarcale et l'autre presque à la sortie d'Egypte ; qu'est-ce que cela pour interrompre ou obscurcir des traditions sur les sujets les plus graves qui puissent occuper la pensée humaine, et dont la transmission était pour les pères un devoir absolu et sacré ? Est-il besoin d'ajouter que les conditions dans lesquelles les Hébreux vécurent étaient loin d'être défavorables à cette transmission traditionnelle ? En entrant en Egypte, la petite colonie sémitique s'était vu assigner par le Pharaon d'alors une résidence à part, le

(1) Voir, entre autres, *la Vie future*, par M. Henri Martin.

(2) *Exod.*, vii, 16-20. — Lévi meurt à cent trente-sept ans ; Caath arrive à cent trente-trois, et la vie d'Amram, comme celle de Lévi, est de cent trente-sept.

(3) *Gen.*, xlvi : Or, voici le nom des enfants d'Israël qui entrèrent en Egypte, lorsqu'il (Jacob) y vint avec toute sa race (v. 8)... Les fils de Lévi étaient Gerson, Caath et Merari (v. 11).

territoire de Gessen (1), et elle y vécut fort longtemps en dehors de tout contact avec les Egyptiens. Elle avait, pour se gouverner, des *zaken* ou vieillards appelés *hak* en langue égyptienne (2), et formait comme un petit Etat distinct, sous la dépendance des rois d'Egypte. En outre, elle menait la vie pastorale, et l'horreur des Egyptiens pour cette façon de vivre (3) contribuait puissamment encore à maintenir la séparation plus tranchée. Dans une semblable situation, la famille hébraïque vivait de sa vie propre et de l'histoire de son passé. Les anciens, du moins, pouvaient facilement se léguer enseignements et souvenirs, et l'on sait qu'une des qualités qui a toujours distingué cette race est précisément une soigneuse attention à conserver fidèlement ses traditions privées et nationales.

Les rapports de Moïse avec Dieu auraient suffi à la lui apprendre encore, s'il l'avait ignorée. Au moment résolu pour effectuer la délivrance des Hébreux, Moïse, dans le désert de Madian, reçoit sa première communication divine. Du sein du buisson ardent sort une voix qui lui dit : « Moïse, Moïse... Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob... J'ai vu l'affliction de mon peuple en Egypte. J'ai entendu son cri... Je sais sa douleur et veux réaliser mes promesses (4). » Quelle était la pensée de Dieu en prononçant ces paroles? Voulait-il rappeler seulement à Moïse qu'il avait été jadis adoré par ses pères, ou bien qu'Abraham, Isaac, Jacob, en disparaissant de ce monde, n'avaient point cessé de le connaître, d'avoir foi et espérance en lui; qu'en un mot, à l'heure présente, ils le regardaient encore comme leur Dieu? Le texte ne le relève pas avec certitude; mais quelqu'un qui pouvait le savoir, le Christ, a tranché la question. Disputant un jour avec les Saducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme et la résurrection : « Vous ne comprenez rien aux Ecritures, leur dit-il, et c'est là ce qui vous induit en erreur. N'avez-vous pas lu cette parole : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Croyez-vous donc que Dieu voulait se donner à Moïse comme le Dieu des morts (5)? Ne voyez-vous pas que c'est la résurrection qui vous est enseignée dans ce passage du livre de Moïse (6)? Moïse l'indique assez en vous rappelant ces paroles sorties du buisson ardent (7). » Il y a dans ces mots autre chose qu'une interprétation des paroles divines; Jésus y manifeste l'intention de Moïse en les rapportant. Il faut nier la déclaration formelle de Jésus, ou reconnaître que Moïse a compris la portée du langage de Jéhovah. Ce n'est là que le début de ses relations avec Dieu. Une fois au Sinaï, il passera près de lui quarante jours pour se mettre en état de faire l'éducation religieuse d'Israël. Cette éducation aura pour but de conduire progressivement cette nation à l'Evangile, à l'acceptation de ses dogmes et de ses hauts préceptes de vertu, et l'on se persuadera facilement que Moïse en descendra sans savoir que l'homme a une âme et que cette âme libre et responsable a une destinée autre que celle de la bête?

(1) *Gen.*, XLVII, 6.

(2) M. F. Lenorm., *Hist., anc. de l'Orient*, tom. I, p. 454.

(3) *Gen.*, XLVI, 34.

(4) *Exod.*, III, 5-7.

(5) *S. Matth.*, XXII, 29-32.

(6) *Ibid.*, 31.

(7) *S. Luc.*, XX, 37.

Nous savons bien que, pour beaucoup de nos contradicteurs, ces relations de Moïse avec Jéhovah sont des fictions plus ou moins hypocrites. Mais que Moïse ait parlé ou non à Dieu sur le Sinaï, il en est descendu avec le *Décalogue*; et si l'on scrute attentivement les prescriptions qu'il renferme, on y surprend ces paroles plusieurs fois répétées : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua (1). » Ne répugne-t-il pas d'admettre qu'un homme qui réclame des actes et des sentiments de cette nature n'a nulle idée de la dignité de l'âme humaine et de l'avenir qui doit récompenser sa vertu? Se placer, du premier coup, en fait de morale, à une hauteur si supérieure à celles des nations païennes qui l'environnent, et ignorer ce que plusieurs d'entre elles savent fort bien — l'existence d'un jugement au sortir de la vie, — serait une chose si prodigieusement étrange qu'on ne peut le supposer sans preuves positives.

Enfin Moïse, en Egypte, grâce à la position qui lui fut faite dans le palais royal, avait été initié à la doctrine du pays. Or, il n'est pas aujourd'hui discutabile (2) que l'immortalité de l'âme n'ait été un dogme public admis par la nation tout entière. Le *Rituel funéraire*, si bien connu, tant de fois commenté, expliqué, suffit à lui seul pour trancher la question et donner, suivant les expressions de Champollion, « la preuve évidente que le dogme de l'immortalité de l'âme et celui des récompenses et des peines dans une autre vie furent les fondements principaux de la religion des anciens Egyptiens (3). » Après avoir dépeint la série de pèlerinages et d'épreuves que doit parcourir l'âme du défunt à travers des régions nombreuses, le *Rituel* présente la scène du jugement. La responsabilité humaine y est dramatisée de la façon la plus claire et la plus solennelle. Rien de plus certain que le sens attribuable à cette scène. Un simple coup-d'œil en révèle toute l'économie et la pensée. L'âme, remise par la Vérité entre les mains de la Justice, arrive devant ses juges. En présence d'Osiris, assisté de ses quarante-deux assesseurs, elle subit un interrogatoire. Horus et Anubis jettent ses œuvres dans la balance infernale. Près du fatal instrument se trouve Thoth, secrétaire d'Osiris, qui inscrit le résultat de l'épreuve et le porte au roi de l'Amenti pour qu'il rende la sentence.

Au surplus, la science de Moïse sur ce sujet n'est pas une hypothèse plus ou moins probable, au point de vue de la critique, c'est un fait constaté par des textes certains. Il suffit d'ouvrir la *Genèse*, pour s'en convaincre. Il y met sur les lèvres du patriarche des paroles (4) absolument inexplicables sous sa plume, aussi bien que dans leur bouche, s'ils ignorent les uns et les autres la survivance de l'âme. Il met dans sa loi des prescriptions ridicules si le peuple aussi bien que lui croit que tout est fini avec la mort. D'où vient, par exemple, cette sévérité pour tout contact avec les morts (5)? cette défense de les interroger (6)? Ceux qui les interrogent supposent-ils

(1) *Deut.*, vi, 5; x, 42; xi, 43.

(2) Voir *Conf. sur la relig. des anc. Egypt.* pp. 49, 20, 24, par M. de Rougé — Brugsch *Collect. de doc. demot.*, I, 41, 42; *Explicat. des monum. égypt.* de Berlin, p. 57.

(3) *L'Univers pittoresque (Egypte)*, par Champollion-Figeac, p. 426. Voir les autres textes cités dans *Salomon et l'Ecclés.* II<sup>e</sup> v. p. 209 et suiv.

(4) *Gen.* xxxvii. 35.

(5) *Lévit.*, xxi. 44; xxii. 4 — *Nombr.*, v. 2.

(6) *Deut.*, xviii, 44. — *Comp. Lévit.*, xix, 31; xx, 6

qu'il n'en reste plus rien? et celui qui fait la défense ignore-t-il ce que le peuple connaît? Tous les commentateurs l'on dit : l'Hébreu a porté au désert une violente tendance à ce culte des morts, et c'est là la cause de la sévérité de Moïse, qui va jusqu'à défendre aux prêtres de prendre part aux funérailles, voire même à celles des chefs du peuple (1); jusqu'à éloigner les enfants des restes de leurs père et mère (2); jusqu'à déclarer souillé et obligé à des purifications répétées quiconque aura touché un cadavre, ou seulement un tombeau (3). Croit-on que des précautions de cette sorte auraient été prises contre des hommes qui n'auraient pas soupçonné un prolongement d'existence après cette vie? Et devant cette simple prohibition, est-il croyable que Moïse ait ignoré la doctrine de la survivance? Et ces lignes consignées dans sa loi écrite ne sont-elles pas un garant qu'il donnera tous ses soins à la développer et à la faire connaître? Sans doute il a des précautions à prendre et la prudence lui interdit d'être trop explicite dans le texte de la loi (4); mais il a à sa disposition l'enseignement oral qu'il peut mesurer à sa guise et qui demeure sans danger; et l'antiquité Juive, aussi bien que chrétienne sont d'accord pour affirmer que cet enseignement inauguré par Moïse fonctionna jusqu'à la fin chez les Hébreux.

Or, cela posé, qu'on dise ce qui a pu, après Moïse, enrayer la marche et le développement de cette vérité, pour quelle raison elle se serait éteinte, quelle est la date de cette éclipse totale? Est-ce sous Josué? Nous sommes encore trop près de Moïse; les soixante-dix vieillards n'ont pas tous disparu, et, quant à lui, il ne le céda point à Moïse en foi, en fidélité dans sa mission. Sous les juges? Remarquons d'abord avec un rationaliste (5) que, tant que vécurent les anciens qui avaient été « contemporains de Josué et qui avaient assisté à la conquête, les Hébreux furent maintenus dans le respect de la loi et dans le culte de Jéhovah. Il y eut bien çà et là quelques hommes qui se laissèrent entraîner à l'idolâtrie (*Jos.*, XXIV, 23); mais la grande majorité de la nation persista dans la bonne voie et dans des sentiments hostiles à l'égard des Chananéens. » Quand le mélange fut plus avancé et la chute plus générale, le polythéisme pouvait-il avoir plus de force contre la doctrine de la survivance sur la terre de Chanaan qu'il n'en avait eu sur le sol égyptien? L'idolâtrie chananéenne devait d'autant moins produire ce résultat sur les Hébreux, que, malgré ce qu'elle avait d'effroyablement vicieux et sensuel, elle admettait une responsabilité après la mort et une différence dans la situation des bons et des mauvais (6). Ces notions tenaient tellement leur place dans la religion chananéenne, que la colonie phénicienne de Carthage présente sous ce rapport la même doctrine que la métropole (7). Et

(1) *Lévit.*, XXI, 4-4.

(2) *Ibid.*, 44.

(3) *Nomb.*, XIX, 44-44, 46

(4) Voir à ce sujet, aussi bien que pour toute cette question, la dissertation spéciale, II<sup>e</sup> vol. de mon ouv. *Salomon et l'Eccles.* chap. IV, n<sup>o</sup> II, pp. 499 et suiv.

(5) Munk, *Palestine*, p. 226.

(6) V. Inscription funéraire d'Esmunazar, *Revue archéolog.*, XIII<sup>e</sup> année, 45 novemb. 4856, p. 460-461. — V. aussi note du traducteur, p. 474 et sq.

(7) V. Münster, *die Religion der Carthager*, p. 134 et sq. — Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, traduct. Guigniaut, liv. IV, chap. complém., tom. II, I<sup>re</sup> part., p. 249 et sq.

puns, pendant toute cette époque, le rôle des *anciens*, des hommes fidèles, se manifeste clairement. Jamais ils n'oublient Jéhovah, et ce sont eux qui ramènent presque périodiquement les égarés. Rien ne se perdait donc au sein des agitations de cette époque. Le sacerdoce, dépositaire de toute vérité et de toute croyance, ne fut pas, pendant toute cette période, un seul jour sans fonctionner. Israël n'eut pas toujours des juges, il ne manqua jamais de pontifes. Loin de s'affaiblir dans son autorité, nous voyons, au déclin de cette phase, le pontificat à la tête de toutes les affaires, tant politiques que religieuses, dans la personne d'Héli.

Héli nous conduit à Samuel, c'est-à-dire à une ère de transformation religieuse qui s'ouvre à sa parole par une confession et une pénitence publiques (1). Il recourt alors à cet élément traditionnel que nous avons vu dès l'origine en exercice; il s'en empare, le systématise et établit ces écoles de prophètes, qui désormais vont jouer un rôle si grand dans l'épanouissement des doctrines en Israël. Ces hommes perceront l'écorce des livres sacrés, insuffleront la vie et le mouvement à cette lettre morte de la loi; et ils répandront, avec ménagement toujours, mais aussi avec plus d'abondance, ces connaissances jusque-là mystérieuses et réservées au petit nombre des esprits. Arrive Saül; mais il est inutile de parler de son règne. Le temps de Saül est le temps de Samuel (2). Du reste, si nous voulions interroger Saül, nous pourrions le montrer au milieu des prophètes, prophétisant avec eux (3), et nous le retrouverions, chez la pythonisse d'Endor, attestant, sous une forme sacrilège, sa foi à la survivance, et interrogeant, par l'entremise de cette femme, l'ombre de Samuel, qui lui répond: « Pourquoi troublez-vous mon repos par des évocations? Demain, vous serez avec moi, vous et vos fils (4). » Ce fait et ces paroles ne sont point équivoques. Sans doute on ne voudra pas objecter David dont les aspirations si hautes, si épurées, les espérances si élevées, si spirituelles révèlent un progrès si éclatant dans la théologie d'Israël, qu'à son époque nous trouvons la doctrine de la survivance, non plus seulement sur les lèvres des écrivains sacrés, mais sur les lèvres des femmes du peuple (5).

Salomon avait donc nécessairement pleine connaissance de l'immortalité de l'âme, et la question n'est pas de savoir comment il en a pu parler, mais comment il aurait pu la taire, lorsque, en face du problème embarrassant de la Providence, dont nous parlions tout à l'heure, il y trouve la seule réponse vraiment triomphante qu'il ait à opposer à l'incrédulité qu'il combat. Ce qui prouve une fois de plus encore que toutes les questions de doctrine soulevées dans l'Ecclésiaste plaident en faveur de l'authenticité de la composition salomonienne de l'écrit.

Il nous resterait à relater encore un dernier caractère intrinsèque de cette authenticité, et à montrer combien le Salomon de l'Ecclésiaste est identique avec le Salomon de l'histoire; mais cette identité ressortira tout à l'heure complètement des objections que nous aurons à résoudre à ce

(1) *1 Rois*, vii, 3-7.

(2) M. F. Lenormand, *Manuel d'Hist. anc. de l'Orient*, tom. I, liv. I, pag. 214 et sq.

(3) *1 Rois*, xix, 23.

(4) *Ibid.*, xxviii, 44-49.

(5) *1 Sam.* xxv, 29. M. Munk cite lui-même ce texte en preuve de la croyance à l'immortalité. *V. Palestine*, p. 450.

propos. Signalons seulement deux points remarquables qui précisent en même temps la date à laquelle il faut se placer dans le règne, pour établir sans difficulté l'authenticité de ce livre.

On n'avance pas loin dans la lecture de l'Écclésiaste sans rencontrer des signes profonds de tristesse et de désenchantement. Le second chapitre n'est tout entier qu'une longue plainte, ou plutôt une longue confession qui révèle, d'une part, des déconvenues dans le passé, des inquiétudes pour l'avenir. Celui qui l'écrit a rêvé le bonheur et la gloire : le bonheur, il ne l'a pas goûté; la gloire, il voit qu'elle lui échappe, et que, atteint dans son cœur par le vide, dans sa réputation par l'abandon, il est menacé de l'être jusque dans sa tombe par l'oubli. Une préoccupation surtout le torture et l'inquiète : il est roi et l'avenir de sa dynastie est menacée, car il ignore quel sera son successeur, et il est facile de sentir, par le mépris dont il le couvre, qu'il ne croit pas que ce sera son fils. A ces angoisses, énoncées dans le second chapitre, se joignent plus loin des lignes qui en sont le commentaire et en donnent la raison. Le tableau d'une rébellion (chapitre X<sup>e</sup>) qui a éclaté dans le royaume et dont l'auteur cherche visiblement à effacer les traces et à prévenir le retour, nous montre assez d'où viennent ses inquiétudes et ses plaintes. Et si l'on considère la part qu'il fait dans son œuvre aux conseils d'obéissance et de respect dus à l'autorité royale; si l'on remarque que toute la seconde moitié de son écrit ne traite guère que de la soumission au pouvoir légitime, puisque, en dehors des chapitres VIII, IX, et X, qui l'abordent expressément, les maximes générales qui précèdent et qui suivent ne lui sont point étrangères (1), ce sujet prend incontestablement, sous sa plume, un cachet d'importance qui ne permet pas de douter de son actualité, et de croire que ce sont là des souvenirs historiques, relatés par des écrivains de longtemps postérieurs aux faits dont ils font la peinture.

Or, cette situation faite à Salomon dans l'Écclésiaste est précisément celle que nous trouvons très-nettement relatée dans les annales de son règne. Ses efforts pour trouver le bonheur dans la jouissance et arriver à la gloire, y sont longuement décrits, et ses déceptions cruelles n'y sont pas moins révélées. Bien plus, concordant parfaitement avec l'Écclésiaste, l'histoire nous en fait connaître les causes. Elle nous fait le récit d'une révolte populaire dont le but, ni plus ni moins, est de renverser le roi; et, comme pour nous expliquer jusqu'au bout les inquiétudes dynastiques du Koheleth, elle nous montre Salomon apprenant de la bouche d'un prophète l'humiliation de son fils, le partage de son royaume et l'avènement de Jéroboam. L'élément politique vient donc s'unir à l'élément doctrinal pour proclamer la composition salomonienne de ce livre et son indéniable authenticité. L'histoire, confrontée dans tous ces détails avec le Koheleth, ne permet à notre avis aucun doute sur ce point important.

Cependant, nous devons le dire, c'est par le côté historique que l'authenticité de l'Écclésiaste est plus violemment et plus unanimement attaquée. Les difficultés qu'on oppose sont nombreuses; elles ont même paru suffisamment graves à quelques écrivains catholiques pour leur faire abandonner l'opinion traditionnelle. D'autres, qui la maintiennent avec

---

(1) Voir l'analyse dans mon ouvrage complet *Salom. et l'Ecclés.* 1<sup>er</sup> vol. p. 446 et suiv.

ardeur, n'ont cru pouvoir le faire qu'en admettant qu'il faut aller chercher, ailleurs que dans la vie et l'histoire de Salomon, l'explication de certains conseils et de certains traits. Reusch, par exemple, en combattant la théorie d'Hengstenberg, semble admettre les besoins de l'époque et du milieu où se produit l'Ecclésiaste, comme ayant une part très-faible dans les causes de son apparition. « L'erreur fondamentale de l'interprétation hengstenbergienne, dit-il, est de supposer que cet écrit n'est, à proprement parler, qu'une œuvre de circonstance, qu'il vise les hommes d'une époque déterminée et est destiné à les avertir et à les consoler (1). » Pour nous, nous ne croyons pas devoir faire à Hengstenberg le reproche que Reusch lui adresse; et, si nous repoussons son système, c'est surtout parce que les circonstances auxquelles il applique le texte de l'Ecclésiaste ne sont nullement celles qui l'ont dicté (2). Assurément on ne saurait admettre que, pour instruire sa génération, Salomon n'ait pas eu le droit de puiser ailleurs que dans les faits et gestes de l'histoire contemporaine d'Israël. Pour dénier à un moraliste une œuvre, il faut avoir d'autres motifs que celui de l'insertion de faits étrangers, comme point de départ de ses apophthegmes et de ses préceptes. C'est là, au contraire, une ressource que se donnera bien garde de négliger tout penseur quelque peu habile en ce genre, et voilà pourquoi le Koheleth nous rappelle l'histoire de Joseph. Hitzig s'aventure donc sur un terrain peu solide, en regardant comme nécessaire l'interprétation dans le sens propre et historique de certain passage (3) qui peut fort bien n'être qu'un apologue et cacher la vérité sous le voile de la métaphore. Mais si ces réserves sont bonnes à établir, c'est, disons-le, beaucoup plus pour l'honneur et l'intégrité des principes que pour les besoins de la thèse que nous défendons.

Il nous semble, en effet, que Reusch, Hævernich et Hœleman se sont exagéré la difficulté de maintenir la composition salomonienne en ne remontant pas plus haut que l'histoire d'Israël. Il nous semble encore que plusieurs exégètes, partisans de cette composition, ont trop facilement admis l'impossibilité pour Salomon de faire allusion à soi-même, en certains textes objectés, et qu'ils ont cru à tort nécessaire d'y voir, pour les interpréter, des généralités qui n'atteignent pas ce roi. Il nous semble enfin que, dans la question de l'auteur, comme dans celle des doctrines, on peut et l'on doit se poser sur le terrain même de nos adversaires, admettre avec eux que l'Ecclésiaste est, d'un bout à l'autre, un livre de circonstance, et que, d'un bout à l'autre, il est applicable aux hommes et aux événements contemporains. En un mot, que, s'il est vrai de dire de lui, comme de tout autre livre, qu'il contient des traits applicables à d'autres époques; il est vrai aussi d'affirmer qu'il n'en contient pas un qui ne convienne à celle en particulier que nous lui assignons. Il est vrai de dire qu'il n'est pas une accusation ni un conseil, pas une révélation ni un aveu, pas un trait de mœurs ni de caractère, qui ne s'harmonise parfaitement avec la situation historique que nous avons indiquée, si l'on étudie avec soin les tendances

(1) *Theolog. Quartalsch.* 1. c. p. 446.

(2) Voir *refutat. du syst. d'Hengst.* dans mon ouv. complet *Salomon et l'Eccl.* II<sup>e</sup> vol 2<sup>e</sup> part., ch. 1<sup>er</sup> *Les systèmes antitraditionnels* p. 396 et suiv.

(3) Chap. ix, 43-45.

et les besoins du moment, les esprits et les hommes d'alors, les faits du règne et la conduite du roi.

Quelles sont donc, en effet, ces invraisemblances historiques qu'on se doit à signaler? On peut les ramener à trois chefs principaux.

Si l'on suppose, dit-on, que l'Ecclésiaste est l'œuvre de Salomon, on se voit réduit à mettre sur les lèvres de ce prince :

Ici, des cris de *désenchantement* et de *tristesse*,

Là, une *satire* à la fois fausse et humiliante pour lui-même,

Ailleurs, des paroles de *jactance* et de *critique* que répudient absolument la fortune, l'honneur, le tact, les habitudes de la vie de Salomon.

1° *Désenchantement et tristesse.*

« Quel cri de douleur à la vue de l'inanité et de la fragilité de toutes choses remplit et envahit l'ouvrage!

« Quel désespérance totale embrassant les œuvres de l'esprit et du corps!

« Quel doute profond sur ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes!

« Quels immenses désirs de solitude et de misanthropie!

« Quels tristes souvenirs si souvent rappelés de ses déceptions (1)! »

Désenchantement, doute et tristesse, voilà en trois mots l'Ecclésiaste.

En ce qui concerne le doute, la question est résolue dans l'examen des doctrines. Quant au désenchantement et à la tristesse, nous ne sommes point tenté de nier que le Koheleth en porte des traces et même des traces profondes. Reste à savoir si ce désenchantement et ces tristesses sont invraisemblables sous la plume de Salomon. On l'affirme, et, ce qui vaut mieux, on nous en donne les raisons.

« Comment, nous dit-on, Salomon aurait-il pu penser ou écrire ces choses, en un temps où Dieu rendait tout si prospère à l'intérieur et à l'extérieur? où le passé faisait si bien augurer de l'avenir (2)? »

Il ne peut être question d'avenir. Nous ne prétendons pas que l'Ecclésiaste soit une œuvre de jeunesse; Salomon, avons-nous dit, l'a écrit dans ses derniers temps de sa vie. Or, si c'est Salomon vieilli et terminant sa carrière qui parle dans l'Ecclésiaste, que veut-on dire en objectant « ce temps où Dieu rendait tout si prospère à l'intérieur et à l'extérieur? » Au déclin de ce grand règne, nous rencontrons tout autre chose que de la prospérité. A l'extérieur, des soulèvements victorieux; à l'intérieur, des mécontentements qui éclatent en révolte. L'Iduméen Adad, protégé du Pharaon qui lui a fait épouser la sœur de Thapnès, sa femme (3), arrache à Salomon une partie de la Syrie jusque-là tributaire (4); le Syrien Razon parvient à se rendre indépendant à Damas, où il règne à son aise (5); l'Ephratéen Jéroboam excite une émeute terrible où le trône du grand roi est menacé: voilà comment tout est « prospère » au dedans et au dehors du royaume. Les héritiers de la haine des vaincus de David, longtemps muets, soumis, pacifiques, ont trouvé l'heure propice pour la vengeance. Croit-on qu'ils n'ont pas sondé auparavant la situation de l'ennemi qu'ils attaquent? Son

(1) Bernstein, *Quest. nonnul. Kohelet.*, p. 41-42.

(2) Bernstein, *Quest. nonnul. Kohelet.*, p. 42.

(3) III *Rois*, xi, 49.

(4) *Ibid.*, 25.

(5) *Ibid.*, 44.

prestige, comme le dit bien Tertullien (1), a passé avec sa sagesse, et l'Asie, qui s'étonna de sa puissance, a surpris le secret de sa faiblesse. Il n'en est plus aux jours où il écrivait fièrement à Hiram : « Nunc requiem dedit mihi Dominus Deus per circuitum et non est satan neque decursus malus (2). » A cette heure, il n'a pas seulement des ennemis, il a des vainqueurs. Il faut que sa gloire et sa popularité aient bien baissé pour que, non-seulement dans l'Idumée ou à Damas, mais dans son propre royaume, s'élèvent l'attaque et l'espérance de le renverser. Jéroboam, au dire de l'Écriture même (3), est un homme d'une rare intelligence, qui n'a pu s'engager dans cette aventure sans avoir des chances de succès. Et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que Dieu, qui « rend tout si prospère, » est précisément signalé par l'histoire du temps comme étant celui qui suscite, dans son indignation, à Salomon tous ces embarras. « Suscitavit autem Dominus adversarium Salomoni, Adad (4)... Suscitavit quoque Deus adversarium Razon (5)... Jeroboam quoque filius Nabath, Ephrathæus de Sareda (6). » Or, Salomon n'ignore pas qu'elle est la main qui le frappe. Dieu ne lui a-t-il pas précédemment dit à lui-même : « Quia non custodisti pactum meum et præcepta mea quæ mandavi tibi, dirumpens scindam regnum tuum et dabo illud servo tuo (7). » Cette menace, il sait bien qu'elle est maintenue, que Dieu déjà commence à l'exécuter. Il sait bien que Jéroboam connaît sa destinée glorieuse, et qu'Ahias lui a annoncé de par Jéhovah sa royauté future (8); et l'on s'étonne que, quand il parle de son successeur, il lui soit pénible de songer aux magnificences qu'il a, sans le savoir, préparées pour lui! Et on lui reproche de « rappeler ses déceptions! » Il sent la souffrance lui demander compte de ses débauches; il voit la renommée de sa sagesse s'éteindre dans la condamnation de ses folies; et l'on ne veut pas qu'il dise un mot de son désenchantement pour « les œuvres de l'esprit et du corps! » Il entend le bruit de la révolte; et il faut qu'il trouve les mêmes charmes à la vie, les mêmes agréments avec les hommes!

Bernstein continue : « Comment ces idées auraient-elles pu entrer dans l'esprit d'un roi qui, dépassant en bonheur, en richesse, en sagesse tous les autres monarques, d'un roi qui, après avoir édifié un temple, reçu de Dieu les plus splendides promesses, avait exhorté ses sujets à bénir Jéhovah, à ne jamais désespérer des promesses de fidélité qu'il leur avait faites (Josèphe, *Antiq.*, VIII, iv, 2), et à garder leur âme toujours pure de fautes dans l'observation de la justice, du culte et des préceptes de Moïse (Josèphe, *Antiq.* VIII, iv, 4)? »

Quoi! son bonheur, sa richesse, sa sagesse lui interdisent de tenir le langage du Koheleth? Mais où est-il donc son *bonheur*? Il en a empoisonné la source par ses fautes, par ses crimes. Attaqué dans son ambition par

(1) Lib. II, *Contra Marcion.*, cap. xxiii.

(2) III *Rois*, v. 4.

(3) *Ibid.*, xi, 28.

(4) III *Rois*, xi, 44.

(5) *Ibid.*, 23.

(6) *Ibid.*, 26.

(7) *Ibid.*, 44.

(8) *Ibid.*, 29-39.

l'effondrement annoncé de sa puissance, dans son orgueil par la disparition de son prestige, il l'est surtout dans sa conscience par l'inexorable remords qui le poursuit. Quand, à la vue de ses ingratitude, de ses lâchetés et de ses turpitudes il comprend ce qu'il a fait de la plus belle existence qui jamais sur terre ait été donnée à un homme, et que, regardant le terme où il aboutit, l'œil fixé sur la tombe qui s'ouvre, il médite sans espoir ses anciennes espérances, on veut qu'il soit heureux ! Non ! jamais homme n'a plus vainement joui et plus réellement souffert.

Sa *richesse* ? Elle a baissé par ses prodigalités effroyables, ses gigantesques et continuelles constructions. L'heure n'est plus où les peuples et les rois semblaient se disputer à qui remplirait ses palais et ses coffres : on lui refuse l'impôt ; on s'arrache au tribut. D'ailleurs, où donc dit-il dans l'Écclésiaste qu'il a manqué de richesses, pour que l'on puisse objecter son abondance à son langage ? Il prétend avoir connu leur vanité ; mais il n'écrit nulle part qu'il ait souffert de leur privation.

Sa *sagesse* ? Hélas ! qu'est-elle devenue à la fin ? Elle a fui sous le souffle honteux de ses amours cosmopolites ; l'on a vu le fils chéri de Jéhovah, l'homme aux illuminations divines, prosterné dans les bras de ses femmes, aux pieds d'Astarté et de Chamos, et Salomon le sage est devenu publiquement Salomon l'idolâtre, c'est-à-dire, pour parler son propre langage, Salomon le fou.

Il a reçu *des promesses splendides* ? Mais par la violation du pacte divin, suivant le mot de Jéhovah lui-même, elles se sont changées en menaces effrayantes ; il est rejeté, il ne l'ignore pas.

Il a conseillé à son peuple *de ne jamais désespérer des promesses de félicité faites à la vertu* ? Oui ; mais ont-elles lieu de se réaliser au milieu d'un peuple gâté par le luxe et par la luxure, entamé par l'incrédulité, gangrené par ses relations avec le polythéisme ? Du reste, nous l'avons dit, l'abstention de la Providence est devenue croissante et remarquée en ces jours ; et la foi d'Israël, loin de se raffermir en contemplant le bonheur de l'homme pieux, a lieu de s'ébranler, au contraire, à la vue des prospérités du crime et de l'irréligion ?

Il a exhorté à *garder son âme pure de toute faute* ? Il a bien fait oublier ces exhortations, lui dont la vie souillée est devenue une scandaleuse excitation au crime ! Lui qui, par ses exemples, est devenu le premier moteur de la désertion de son peuple, la cause des vices qui rongent et des malheurs qui menacent son royaume ! Mais encore, quel contraste a-t-on aperçu entre la morale actuelle du Koheleth et ses anciennes exhortations à la vertu ? Il condamne sa vie passée, il répudie la folie, il éloigne de la débauche, il conseille la vie sérieuse, la vie de devoir, la vie de soumission à l'autorité et d'abandon à Dieu, il veut que le jeune homme consacre à son Créateur sa jeunesse et tempère ses plaisirs par la piété ; puis, résumant son œuvre, il s'écrie : Ma pensée, en deux mots, la voici : « Craignez Dieu et observez sa loi, parce qu'il doit vous juger ! »

On oppose enfin ses avis *sur la fidélité à la loi de Moïse*. — Pourquoi ? Nous ne le voyons pas bien ; mais, du reste, il est tard, à l'heure où nous sommes, en face de ses infractions affichées dans ses liaisons illicites avec les filles étrangères, de les opposer aux infidélités que laisse apercevoir le Koheleth !

Pour être d'accord avec l'histoire, il faut donc retourner l'argument et

dire : Comment ces idées tristes, ces pensées amères ne seraient-elles pas venues à l'esprit d'un roi qui avait, par sa faute, empoisonné son bonheur, flétri sa gloire, abusé de ses trésors, obscurci sa sagesse? qui avait discrédité ses enseignements par les hontuses et publiques contradictions de sa conduite, jeté son peuple dans l'idolâtrie, et qui, avec des ressources uniques dans une existence humaine, voyait sa carrière finir et son éclat s'éteindre dans le sombre feu de ses remords, au milieu des mécontentements de son peuple, sous le poids des malédictions de son Dieu?

2<sup>o</sup> *La Satire* — Le Kohcleth relate *des injustices commises dans les tribunaux mêmes* (1). Il avoue *des oppressions violentes* (2). Il montre *des hommes indignes, de vrais esclaves par le cœur, portés aux plus hautes dignités* (3). Et, comme conséquence de ces désordres et de ces maux, il laisse voir qu'alors *on trouvait meilleur le temps passé que le temps présent* (4).

Ce tableau, nous dit-on, ne convient guère au règne de Salomon; mais fût-il véridique, s'imaginera-t-on aisément que Salomon consente à ternir lui-même l'éclat de sa couronne? Serait-ce là de la dignité royale? de la politique habile? Salomon « pouvait difficilement se plaindre avec tant d'amertume des oppresseurs, de l'injustice des tribunaux, de l'élévation des sots et des esclaves aux plus hautes dignités, de l'orgueil dédaigneux des riches et des hommes de qualité, sans écrire contre lui-même une satire (5). » Il commit des fautes sans doute; mais il est invraisemblable qu'à toutes ses autres fautes il ajouta cette maladresse.

Il s'agit donc d'*injustices* et d'*oppressions* d'abord; l'écrivain les avoue; et c'est cet aveu que l'on regarde comme invraisemblable, comme inconvenant même de la part de Salomon.

Deux questions se posent ici :

Y eut-il des injustices, des oppressions sous son règne?

S'il y en eut, pouvait-il décemment les confesser tout haut?

En ce qui concerne les injustices des tribunaux, elles n'ont guère besoin d'être écrites dans l'histoire pour qu'il soit permis d'y croire. C'est un vice qui, dès à partir de Moïse, n'a presque jamais fait défaut en Israël; et quand on songe à tout ce que cette incurable vénalité des juges devait trouver d'excitation et d'aliments, dans une époque de luxe et de faste qui se distingue par une soif de jouissance inouïe, on peut conclure, sans crainte d'erreur, que beaucoup de consciences durent céder. Les classes élevées étaient opulentes et les moyens de corruption abondaient dans leurs mains. L'engourdissement, l'ébranlement même de la foi, qui se manifestaient dans toute la dernière phase de ce règne, rendaient encore la composition plus facile; et cet état de choses, favorisé par les exigences longtemps acceptées d'un despotisme qui avait su enivrer Israël de sa gloire, permit, sans aucun doute, à l'iniquité d'aller en s'aggravant jusqu'à des proportions qui étonneraient ailleurs et qui, fatalement, préparaient un éclat (6).

(1) Chap. III, 16

(2) Chap. IV, 1.

(3) Chap. X, 7.

(4) *Ibid.*, 40.

(5) Jahn, *Einleit.*, II, § 214.

(6) Ces questions de justice furent toujours une cause facile d'émotions populaires chez les

Quant à l'oppression, la critique n'a pas besoin, pour la surprendre, de l'ingénieur à étudier les causes qui pourraient la faire naître; les annales du règne sont à ce sujet explicites et la signalent nettement. Salomon, entraîné par ses goûts de luxe, de volupté, d'opulence, a, sans discontinuer jamais, écrasé son peuple d'impôts; et le peuple, nous dit l'histoire, fatigué de se saigner lui-même pour nourrir la superbe avide du maître et contenter les somptueux caprices des maîtresses, se lance, Jéroboam en tête, dans la conjuration et l'émeute. Le soulèvement est réprimé et Jéroboam vaincu passe précipitamment en Egypte (1). Mais à peine Salomon est-il mort, qu'on envoie une députation pour le faire revenir d'Egypte (2). A son arrivée, la foule, qui l'attend avec impatience, « omnis multitudo Israël, » le constitue son avocat et son mandataire. Il « vient donc à la tête d'Israël tout entier (3) » trouver le fils de Salomon à Sichem (4), avant qu'il ait reçu la consécration populaire, et lui pose préalablement les conditions exigées par le peuple avant de le reconnaître. Et quel est son langage? Votre père nous a durement opprimés, lui dit-il: « Pater tuus durissimo iugo nos pressit; » il nous a réduits à une bien lourde servitude: « Nobis imposuit gravem servitutem (5); » allégez le fardeau, et nous serons vos sujets. Roboam soupçonne que le cas est grave; il demande à réfléchir et consulte (6). Les hommes d'expérience, les hommes politiques « qui formaient le conseil de Salomon, » qui, de concert avec lui, avaient, aux jours de la première émeute, pu sonder la profondeur du mouvement, et qui ont conscience de la situation, reconnaissent la nécessité de céder aux réclamations de la foule (7). Mais Roboam, entraîné par de jeunes étourdis (8) qui n'ont pu suivre la marche des esprits sous l'ancien règne, se méprend sur la portée du mouvement, sur le degré de surexcitation produit par de longues années de despotisme. Il a cru entendre la prière d'un servilisme timide, c'était l'ultimatum d'un souverain et presque d'un ennemi. Il refuse (9), et soudain la sédition éclate, terrible et irrémédiable, en termes qui montrent l'incroyable lassitude du peuple sous le sceptre de son père: « Qu'y a-t-il de commun, s'écrie-t-on de toutes parts, entre nous et la famille de David? Que pouvons-nous attendre d'un fils d'Isaï? Va, Israël, retourne à tes tentes; et toi, fils de David, *pourvois à ta maison* (10). » Est-elle claire, cette dernière parole? Les exactions de l'ancien règne sont-elles devenues assez odieuses, et ne fallait-il pas toute l'indignation que peut seule exciter une oppression trop réelle, pour produire contre des hommes comme David, jadis si aimé de sa nation, et comme Salomon, dont elle avait d'abord été si fière, une réaction, à tout prendre, si ingrate et si vic-

---

Hébreux. Moïse dut de très-bonne heure organiser ce service (*Exod.*, xviii, 12 et suiv.). et ce fut en touchant cette fibre qu'Absalon parvint à révolutionner Israël (*II Rois*, xv, 4-5).

(1) *III Rois*, XI, 40.

(2) *Ibid.*, xii, 3.

(3) « Venit cum universo Israël. » *II Paralip.*, x, 3.

(4) *Ibid.*, 4.

(5) *III Rois*, xii, 4; *II Paralip.*, x, 4.

(6) *II Paralip.*, x, 5, 6 — *III Rois*, xii, 5 et 6.

(7) *III Rois*, xii, 6, 7 — *II Paralip.*, x, 6, 7.

(8) *III Rois*, xii, 8-11 — *II Paralip.*, *ibid.*, 8-11.

(9) *II Rois*, *ibid.*, 14-15.

(10) *Ibid.*, 16-19.

lente? Et qu'on prenne garde qu'il ne s'agit point ici d'un mouvement politique. La monarchie est scindée; mais la monarchie demeure, et le peuple la veut (1). Non, le motif du soulèvement est indiqué dans le cri séditieux que profère la foule : « Fils de David, pourvois à ta maison »; ce sont les prodigalités de la couronne; c'est l'oppression, et surtout par l'impôt. Roboam en reçoit bientôt la preuve. Il s'avise, pour réplique aux clameurs du peuple, d'envoyer Aduram, surintendant des impôts, les prélever en Israël, et Aduram est massacré sur place et lapidé. Lui-même, resté à Sichem, n'a que le temps, pour éviter le même sort, de monter sur son char et de gagner vite Jérusalem (2).

Voilà qui n'est pas de l'hypothèse, mais de l'histoire. Il est donc vrai que le règne de Salomon ne rend que trop compréhensibles les accusations d'oppression et d'injustice. Et maintenant, quand on vient nous dire que sous un règne si « glorieux, si pacifique, si prospère, » le peuple n'eût point à regretter le passé, qu'il n'eût point occasion de murmurer et de dire : « Pourquoi les temps anciens ont-ils été meilleurs que les temps actuels? ne sommes-nous pas autorisé à croire que les exégètes qui font cette objection oublient trop l'histoire de cette époque? Que le peuple ait dépassé les bornes, c'est possible et c'est vrai; mais qu'il se soit plaint et qu'il ait eu des raisons de le faire, la chose est-elle contestable?

Reste à savoir si, admise la vérité des faits, Salomon pourrait les confesser publiquement. Il avait dix motifs pour le faire, et pas un pour s'en dispenser : il lui suffisait de ne compromettre ni sa dignité, ni sa couronne.

Et d'abord, remarquons que, dans le cas présent, la négation eût été un péril. Salomon, instruit par le soulèvement, connaissait trop bien la situation pour ignorer le fondement vrai des réclamations populaires; il était trop prudent et trop sage pour leur opposer une dénégation sèche ou ironique. Il ne pouvait, disons le mot, être assez lâche pour se rire de souffrances réelles, ou assez sot pour jeter de l'huile sur le feu qui commençait à s'éteindre, et exciter ainsi sans profit la fureur de ceux qui se déclaraient ses ennemis publics. Se taire, il ne le devait pas davantage. Il n'a pas la courte vue de Roboam; instruit par le passé, il connaît son peuple et les terribles retours de l'opinion. Il sait que les tribus du Nord ont de tous temps renfermé un levain révolutionnaire; qu'elles ont été plutôt conquises et annexées de force à la couronne. Il se souvient d'Absalon: il sait qu'en pleine paix, à plus de trente ans d'un règne où David n'a fait que grandir et faire grandir Israël dans la piété et dans la victoire, au moment où il semble arriver à l'apogée de sa puissance, il a suffi à son fils ambitieux de prononcer le mot de Jéroboam, le mot d'injustice (3), pour arracher une seconde fois Israël tout entier (4) à David et le chasser de Jérusalem (5). Il est maître de la situation, c'est vrai : le boute-feu est dans l'exil. Mais tout est-il fini, tout est-il calme? Affaibli déjà dans son prestige par les soulèvements victorieux de Razon et de Adad, ses tributaires, Sa-

(1) III Rois, XII, 20.

(2) *Ibid.*, 48, 49.

(3) II Rois, XV, 3, 4 : « Dicebatque Absalom : Quis me constituit judicem super terram, ut ad me veniant omnes qui habent negotium, et juste judicem? »

(4) *Ibid.*, 43 : « Toto corde universus Israël sequitur Absalom. »

(5) *Ibid.*, 44.

Salomon sent bien qu'il l'est plus encore par celui de ses sujets. N'a-t-il aucune précaution à prendre?

Dira-t-on que Salomon a toujours pour lui la force? Soit, mais il n'ambitionne guère probablement l'humiliation de terminer sa royale carrière en n'obtenant l'obéissance que par les menottes et par le bâillon. Et puis, enfin, l'avenir de sa dynastie ne lui est pas indifférent. Regardât-il comme sans recours la séparation annoncée par Ahias, ne tiendra-t-il pas au moins à ne pas compliquer la situation pour son fils? à ne pas lui léguer, dans le cœur des tribus qui doivent lui rester fidèles, une impopularité compromettante, qui l'exposerait à subir lui-même, plus tard, les désastreux effets d'une révolte et peut-être les hontes d'un renversement ou d'une abdication forcée? En présence de toutes ces considérations personnelles, et à la veille de laisser un trône ébranlé à un jeune homme sans expérience, peut-il donc vraiment, en despote imbécile, mépriser dans son orgueil, en se roidissant dans sa force douteuse, les avertissements de l'émeute? Pour sauver sa vanité en le faisant se taire, on fait gratuitement injure à son bon sens; et, sans s'en rendre compte, pour lui éviter de faire contre lui-même une prétendue satire, on la fait à sa place, réelle et plus sanglante.

Salomon peut donc parler, puisqu'il a intérêt à le faire; toute la question est de savoir comment il parlera. Mais, si nous savons comprendre ce qu'il convient à un roi, qui se respecte et respecte son peuple, de faire en une telle occurrence, il nous semble que, tout en acceptant ce qu'il y a de légitime dans la plainte, c'est de prendre garde, par une confession explicite peu digne, de la rendre personnellement accusatrice, et de laisser surprendre, dans la timidité de la contenance, des indices d'impuissance et de peur. C'est là le double défaut qu'évite soigneusement le Koheleth. Qu'on cherche dans les textes où il avoue l'existence de l'oppression et de l'injustice, un aveu de faute personnelle. Non, non, Salomon ne confesse pas sa culpabilité ici. L'injustice, c'est « dans les tribunaux » qu'elle existe, dit-il, et non sur le trône; et quant à l'oppression, c'est partout. Parle-t-il, en effet, spécialement et exclusivement de l'oppression administrative et gouvernementale? Rien ne porte à le croire. Il y a au contraire des raisons pour expliquer son langage autrement. Au reste, si l'on veut que, de même qu'il ne s'est agi tout-à-l'heure que de l'iniquité des magistrats, de même il ne s'agisse maintenant que de l'oppression des officiers administratifs, nous n'avons point d'intérêt à nous y opposer; et si l'on consent à comprendre le langage du Koheleth, on ne le trouvera ni impolitique ni indigne. Que dit-il? Qu'il y a des juges qui rendent des arrêts iniques et trahissent odieusement la justice? Mais qu'ajoute-t-il immédiatement, sinon que la justice absolue n'est pas de ce monde et que l'homme est impuissant à la faire toujours respecter; que l'existence de l'iniquité et de l'oppression est inévitable, qu'elles ont dans le plan de la Providence, leur part réservée d'action pour l'éducation de l'homme, et que, quoiqu'il fasse, il ne saurait les bannir entièrement (1); en un mot, pour nous servir d'une parole évangélique et divine, que ce sont là « des scandales nécessaires (2)? » Comment faire mieux entendre que,

(1) Chap. III, 46 et sqq.

(2) S. *Matth.*, xiii, 7.

malgré toute la bonne volonté possible, l'on ne saurait empêcher ce qu'on réproouve? Comment plus noblement avouer son impuissance qu'en la mettant sous le couvert de la volonté de Dieu? Est-ce là le langage de quelqu'un qui s'accuse d'injustice; ou n'est-ce pas plutôt celui d'un homme qui montre l'injustice d'une accusation? Sans jamais avoir l'air de supposer une accusation contre lui, il s'ingénie habilement à écarter toute responsabilité personnelle : c'est dans « la province » qu'a lieu surtout l'oppression, c'est-à-dire, loin de lui, là où son regard ne peut atteindre, là où l'on peut plus facilement contrevenir à ses intentions et à ses ordres. Encore ajoute-t-il que la province n'est point abandonnée au caprice et à la rapacité des grands; que les précautions sont prises pour empêcher, autant que la chose est réalisable, par tout une échelle de surveillance établie au profit du peuple, l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité (1). Et puis, ce cri d'horreur pour des fautes qu'il se sent tout bas en partie imputer, n'est-il pas une habileté suprême (2)? Après les arguments de raison qui les ont montrées inévitables, c'est invoquer la preuve de sentiment qui les démontre involontaires. Blâmer avec une énergie si profonde des abus ou des crimes, c'est déclarer formellement que la responsabilité n'en saurait être partagée par celui qui les déteste et les abhorre. C'est en rejeter l'odieux sur ses ministres subalternes dont la paresse a rendu ces excès possibles, dont la cupidité ou le zèle outré les a pratiqués, et a par là contristé sa royale bienveillance et son affection paternelle. Cela s'appelle se mettre à l'abri en montrant une grande et belle âme, et non pas se compromettre en faisant contre soi une satire. Jusqu'ici, nous ne pouvons comprendre pourquoi les uns trouvent ces aveux embarrassants dans la bouche du monarque, et pourquoi les autres y voient de l'inconvenance.

Mais, poursuit-on, l'écrivain, au chapitre X, verset 6, reconnaît que *la sottise occupe les plus hautes charges*, et qu'il a vu *des hommes dignes d'être esclaves portés sur des coursiers comme des princes*, en signe des honneurs dont ils sont revêtus. Si l'on suppose Salomon auteur de l'Ecclésiaste, voilà au moins des faits et des fautes qui, ne pouvant être attribuées qu'au pouvoir, incombent forcément à sa responsabilité personnelle. Or, le moyen de le croire, avec quelque vraisemblance, capable d'une confession de ce genre?

Il est certain que ces fautes retombent nécessairement sur le pouvoir. Mais qu'on veuille bien prendre garde à la manière dont le Kohleth les avoue et au but qu'il se propose, et peut-être changera-t-on d'avis sur l'in vraisemblance de ces paroles. Littéralement, il dit : « Il est un mal que j'ai vu sous le soleil et qui est l'erreur sortant de la face du puissant. » La pensée n'est pas douteuse. Ce mot *erreur*, qui déjà indique assez par lui-même une faute involontaire (quasi non spontaneum, traduisent les Septante), employé d'une façon générale et indéterminée, ajoute à l'involontaire de la faute une sorte de fatalité, et c'est ce que rend très-bien le *quasi* de la Vulgate, de la Bible de Venise (3), etc.; et ce mal est *comme l'erreur*, c'est-à-dire un mal résultant, contre la volonté de ceux qui gouvernent,

(1) Chap. v, 8.

(2) Chap. v, 2, 3.

(3) « Est quasi error qui egreditur... — Simile errori qui egreditur. » (Bible de Guari:).

de l'inévitable imperfection humaine, « hi enim multa *humanitus* faciunt *quæ tamen nolent* », commente justement Pineda: et nous nous enorgillons pour assuré d'avoir exactement rendu la pensée en traduisant « un mal qui semble être la méprise fatalement attachée à l'exercice du pouvoir. » Or, si c'est là la façon dont Salomon se confesse, il faut convenir qu'il ne croit pas prendre sur lui-même une responsabilité bien lourde, et que, tout en avouant une erreur personnelle, il dégage assez bien malgré cela sa personnalité, en déclarant que tous ceux qui gouvernent heurtent peu près sans rémission contre ce Charybde infranchissable de la puissance. Du reste, c'est faire une singulière méprise que de voir une concession timide dans ces lignes où le Koheleth se livre à une attaque indignée. Ce n'est pas lui qu'il accuse, c'est Jéroboam. Et la soi-disant « satire faite contre lui-même », n'est autre chose qu'une flétrissure jetée au front de son ennemi. C'est dans ce chapitre X<sup>e</sup> qu'il fait le tableau de la révolte et de son chef; et *ce pécheur* qui peut détruire beaucoup de bien (IX, 18), que les masses affolées écoutent de préférence aux hommes d'ordre et de sagesse (IX, 17), n'est autre que Jéroboam qui, envieux de domination, a cherché à entraîner Israël (X, 4), en profitant de la haute situation que Salomon lui a faite. C'est donc évidemment pour stigmatiser le traître, montrer son indignité et sa bassesse qu'il parle des erreurs du pouvoir dans le choix de ceux qu'il élève aux honneurs (X, 5, 6, 7), (1). Or, si Salomon ne fait ici que démasquer un traître et lui imprimer les stigmates du déshonneur, nous ne voyons pas comment ces paroles peuvent devenir contre lui-même une « satire ».

3<sup>o</sup> *La jactance et les critiques.* — Après avoir objecté que Salomon serait contre lui-même sottement satirique, on déclare que, considérés certains passages, il faudrait encore admettre en lui une vantardise qui ne saurait convenir à son caractère. On ne peut lire les chapitres I, 16; II, 9, 15, 19, où « l'auteur vante sa sagesse, dans laquelle il a surpassé tout le monde, » sans reconnaître aussitôt que « Salomon ne pouvait parler de lui-même d'une manière si inconsidérée? » C'est là un manque de tact que Salomon n'a pu commettre.

Knobel, qui fait cette objection, oublie que la loi des convenances n'est pas la même pour tous et qu'elle varie avec les positions, les personnages et les circonstances. Qu'un monarque ne s'avise pas de tenir aujourd'hui un langage de ce genre, rien de plus simple. Mais Salomon n'est pas un prince européen, et sa situation devant son peuple et devant l'Asie était tout autre que celles des têtes couronnées connues jusqu'à présent. Sa science, au dire de l'Écriture, n'avait point d'égale dans le monde. L'Égypte et la Chaldée voyaient devant lui pâlir toutes leurs étoiles, et, d'un bout de l'Orient à l'autre, rois et reines quittaient à l'envi leurs trônes pour venir humblement s'éclairer au Soleil de Palestine (2). Et quand on se souvient que les Hébreux avaient eu connaissance de cette parole : « Parce que tu ne m'as demandé ni une longue vie, ni des

(1) Tout ce chapitre est historiquement interprété en détail dans l'ouvrage complet. D'une explication reconnue presque impossible par la plupart des commentateurs, il devient, envisagé au point de vue où nous nous plaçons, d'une clarté et d'une évidence qui s'imposent. — V. *Salom. et l'Eccl.* II<sup>e</sup> vol. p. 420 et suiv.

(2) III *Rois*, x, 4, 2.

richesses, ni la victoire, mais la sagesse, je t'accorde ta demande et te donne une sagesse et une intelligence telles que nul au monde avant toi n'en approcha jamais, et que, dans la suite des âges, jamais aussi personne ne t'égalera (1) » ; qu'ils en avaient expérimenté par eux-mêmes la vérité ; qu'ils avaient vu les souverains orientaux traiter Salomon presque comme un Dieu du génie, et, se trouvant trop petits auprès de sa merveilleuse stature pour songer même à l'envie, ne se montrer jaloux que de se vaincre mutuellement en admiration, ils devaient trouver Salomon singulièrement modeste, puisque, loin de profiter de la parole divine pour s'arroger la première place dans l'Asie ou dans le monde, il ne se compare jamais qu'à « ceux qui ont vécu avant lui dans Jérusalem. » Au reste, les endroits que l'on nous cite sont mal choisis pour accuser Salomon de vanité, car ils renferment, au contraire, un aveu qui dut coûter à son orgueil. Ce sont en effet ses déceptions qu'il rappelle, et non pas sa gloire qu'il célèbre. Il parle du passé et se garde de dire : « Je suis plus sage, mais j'ai été plus grand et plus sage. » Si donc il fait une comparaison, c'est lui-même qu'il compare à lui-même, et le résultat, il le sait bien, n'est pas absolument à sa louange, puisque le but avoué de ces deux chapitres est de montrer que sa grandeur a été vaine, et qu'aujourd'hui, après tant d'éclat jeté dans le monde, il n'a d'autre espérance que celle de s'éteindre dans le regret et dans l'oubli. Or le peuple, qui a connu l'arrêt divin de déchéance contre la famille de son roi, ne peut ignorer la part qu'il a à ses propres douleurs.

Arrivons au dernier grief. L'Ecclésiaste se livrerait en outre contre autrui à des critiques non moins invraisemblables. — *Censeur de la religion, — censeur des rois, — censeur des femmes,* — trois points que le Salomon de l'histoire n'eût jamais traités à la façon du Koheleth. Knobel justifie sa première allégation en apportant en preuve le verset 17 du chapitre IV, dont voici la teneur :

« Surveillez-vous quand vous allez à la maison de Dieu ; venez-y pour écouter plutôt que pour faire le sacrifice des fous, car ils ne savent pas qu'ils font mal (2). » Appuyé sur ce texte, il dit : « Une expression (IV, 17), qui n'est pas favorable aux sacrifices, ne sied guère dans la bouche de Salomon, le constructeur du temple et l'ami des prêtres, surtout quand on compare ce passage avec le livre III des *Rois* (chap. III, 3 ; IV, 15 ; VIII, 5, 62-64 ; X, 5 ; XI, 7), et d'où il résulte que Salomon avait fait d'abondantes offrandes (3). »

Salomon, en effet, s'était montré prodigue d'holocaustes et de victimes ; nul n'en fait doute, et les textes rappelés par Knobel le démontrent amplement (4). Mais ces textes sont loin d'être en contradiction avec la

(1) *Ibid.*, 41, 42.

(2) Knobel traduit : « Observe tes pieds, lorsque tu vas à la maison de Dieu : mieux vaut s'en approcher pour écouter que pour offrir le sacrifice des fous, car ils ne se soucient pas de mal faire. »

(3) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser*.

(4) Chap. III, 3 : Or, Salomon aime le Seigneur et il se conduisit selon les préceptes de David, son père ; mais il sacrifiait et brûlait de l'encens dans les hauts-lieux.

Chap. IV, 15. Cité à faux ; il n'y est pas question de sacrifices.

Chap. VIII, 5 : Le roi Salomon et tout le peuple qui s'était assemblé auprès de lui, mar-

ensée de l'Ecclésiaste. Il y a une absolue différence entre la condamnation du sacrifice en lui-même et la condamnation du sacrifice *des fous*. L'Ecclésiaste, en réprouvant ce dernier, en recommandant plus de sérieux et de légalité vraie dans cet acte, reste d'accord avec sa vie et sa croyance. Et, le constructeur du temple » ne pouvait mieux faire pour sauvegarder la dignité du saint lieu, que d'écrire, au même verset 17, ces paroles probablement oubliées de Knobel : « Observez-vous quand vous allez à la maison de Dieu ; » de même que, « l'ami des prêtres » se montre vigilant défenseur de leur sacré ministère, quand, quelques lignes plus bas (1), il ordonne expressément de ne point déshonorer leur présence en retirant *devant eux* les promesses faites à Dieu.

« Il ne faut pas oublier, poursuit Knobel, ces passages dans lesquels l'auteur parle des rois (IV, 13-16 ; V, 7, 8 ; VIII, 2-10 ; IX, 13-18 ; X, 4-7, 16-20). A mon avis, l'Ecclésiaste apparaît moins ici comme roi lui-même que comme *censeur des rois*. Il suffit de lire les passages cités pour s'en convaincre d'une manière certaine. J'ajoute qu'il ne parle que de rois fous, voluptueux et surtout méchants ; qu'il blâme ce qu'il y a d'inconvenant dans leurs actes et s'en plaint de toute manière. Dans les instructions qu'il donne sur la conduite à tenir à leur égard, on reconnaît de la timidité devant leur puissance, de la crainte devant leur volonté. Ces choses et d'autres semblables ne peuvent s'expliquer dans la bouche d'un roi. Au surplus, où donc Salomon aurait-il acquis par la fréquentation des rois une si grande expérience (2) ? »

Cette dernière réflexion de Knobel paraîtra sans doute doublement étrange. Etrange d'abord, parce qu'il suffit de l'histoire pour apprendre à un roi les fautes, les abus ou les crimes de la royauté ; étrange surtout, parce que jamais prince n'eût autant que Salomon de royales relations et ne fut mieux instruit des événements passés ou contemporains dont l'Orient fut le théâtre. Mais il faut ajouter que cette expérience réclamée par Knobel est, pour le cas, parfaitement inutile. Salomon n'en a pas besoin pour rappeler au chap. IV, 13-16 l'histoire de Joseph, et, quant au fait raconté au chapitre IX, 13-18, le récit n'étant qu'une figure, qui a pour but de montrer que la sagesse a plus de puissance que la force, l'auteur a pu se passer de science historique pour l'écrire. Quant aux autres endroits que Knobel nous invite à relire, ils font tous allusion à des faits concernant

---

chaient devant l'arche, et ils immolaient une multitude de brebis sans prix et sans nombre. 62-64 : Le roi et tout Israël avec lui immolaient donc des victimes devant le Seigneur. — Et Salomon, pour hosties pacifiques, égorga et immola au Seigneur vingt-deux mille bœufs et cent vingt mille brebis, et le roi avec les enfants d'Israël dédièrent le temple au Seigneur. — En ce jour-là, le roi consacra le milieu du parvis, qui était devant la maison du Seigneur, en y offrant des holocaustes, des sacrifices, et la graisse des hosties pacifiques, parce que l'autel d'airain, qui était devant le Seigneur, était trop petit et ne pouvait suffire pour les holocaustes, les sacrifices et les graisses des hosties pacifiques.

Chap. x, 5 : Or, la reine de Saba, voyant... la manière dont sa table était servie, les appartements de ses officiers, les diverses classes de ceux qui le servaient, la magnificence de leurs habits, ses échansons et les holocaustes qu'il offrait dans la maison du Seigneur, elle était tout hors d'elle-même.

Chap. xi, 7 : En ce même temps, Salomon bâtit un temple à Chamos, idole des Moabites, sur la montagne, vis-à-vis de Jérusalem, et à Moloch, l'idole des enfants d'Ammor

(1) Chap. v, 5.

(2) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser*.

l'histoire d'I-raël et même l'époque de Salomon (1). Si donc, contrairement aux données les plus sûres et les plus vulgaires de l'histoire, on veut faire de Salomon un prince qui ne connaît guère de la royauté que ce qui regarde la sienne, il sera aisé encore d'expliquer ses discours en ne consultant que sa vie.

Mais là n'est pas principalement le faux de l'objection. Ce qui en fait le fond c'est que l'Ecclésiaste ne parle que de rois fous, voluptueux et surtout méchants; — blâme l'inconvenance de leur conduite; — paraît timide et craintif devant leur puissance; — s'en montre partout le censeur, et ne parle nullement en homme qui soit roi lui-même.

De toutes ces assertions, il n'en est pas une seule qui ait quelque valeur. Et d'abord, les prétendus rois *fous* ne sont nullement des rois. Lorsqu'il dénonce (chap. II, 16, 19) la folie de son successeur, et qu'il se plaint si haut de lui léguer ses grandes œuvres (v. 19, 21), tous nos contradicteurs s'écrient aussitôt que Salomon, parlant de son fils, ne pouvait tenir un pareil langage, et nous sommes parfaitement de leur avis. Aussi est-il question ici de Jéroboam, et Jéroboam, à ce moment, est en exil. L'auteur ne stigmatise donc point la folie d'un roi en exercice, mais la folie d'un ambitieux qui compromet le royaume, et que pour cela il se donne garde d'honorer du titre de roi, n'en parlant au contraire qu'avec mépris : « Que sera-t-il l'homme qui viendra après le Roi ? » Il en est de même des autres passages indiqués : il est facile de reconnaître, à la place de *rois méchants* et *voluptueux*, le portrait du même personnage, de cet esprit *dominateur* qui *souffle* partout la révolte (chap. X, 4), de ce *cœur d'esclave* qui ne convoite le pouvoir que pour satisfaire ses appétits égoïstes (chap. X, 16-19). Il est facile à la place du *blâme jeté sur l'inconvenance de la conduite des rois* (chap. X, 6, 7), de sentir une royale indignation déversant l'opprobre sur la bassesse d'un favori qui trahit son souverain.

Les traces de timidité devant la puissance ne sont pas plus réelles. Le Koheleth écrit :

« Moi, je vous le dis, observez les ordres du Roi, à cause du serment fait à Dieu.

« Ne vous hâtez pas de briser avec lui, et ne vous opiniâtrez pas dans le mal, car tout ce qu'il veut, il le peut.

« Sa parole, en effet, est puissante; qui lui dira : Que faites-vous ? »

Et plus loin :

« Même dans votre pensée, ne maudissez pas le Roi; même dans le secret de votre demeure, ne maudissez pas le puissant; car l'oiseau du ciel emporterait votre parole, et celui qui a des ailes dénoncerait vos propos. »

Mais, dans tous ces passages, c'est de lui-même que Salomon parle; c'est pour lui qu'il réclame obéissance et soumission; c'est sa force, son autorité qu'il rappelle, et c'est enfin des coups de sa propre vengeance qu'il menace le révolté : quelle timidité y a-t-il dans un pareil langage ?

Reste, pour en finir avec ces prétendues invraisemblances historiques, à expliquer la censure que l'Ecclésiaste fait des femmes :

« Le jugement chagrin qu'il porte sur leur méchanceté (VII, 26-28), lui

(1) Voir Salomon et l'Ecclés. II<sup>e</sup> vol. p. 13 et suiv.

qui les aima jusqu'à sa mort, ne convient point à Salomon », affirme Knobel (1).

« Comment, s'écrie Bernstein (2), Salomon qui, tant qu'il a vécu, a tant aimé les femmes, a-t-il pu dire qu'on en trouvait si rarement d'honnêtes?

Un mot suffira ici. D'abord, les hommes qui, comme Salomon, ont pu aimer tant de femmes sont-ils les plus portés à estimer l'honnêteté de leurs mœurs ou à se taire sur la rareté de leur vertu? Voudra-t-on dire que Salomon, malgré le nombre de ses femmes, ne connut l'amour que dans le mariage? La polygamie, *arrivée à ce degré*, ne peut être, en fait, autre chose que le libertinage. La dignité de la femme ne saurait y rester saine et sauve. Que l'on jette un coup d'œil sur les peuples polygames, et l'on verra si la femme y a conservé ou reconquis l'honneur qui devrait toujours lui revenir. Sont-ce les rois à sérail qui se plaisent à l'environner de cette auréole? Ils n'ont jamais su que la circonscrire d'une garde trois fois accusatrice. Au surplus, si l'on comprend bien le langage de Salomon, on remarquera qu'il ne formule pas sur la femme en général un jugement; qu'il parle de ses impressions propres, et qu'il dit moins ce qu'il la croit en elle-même que ce qu'il l'a trouvée, là où il l'a connue.

Et qu'en dit-il? Qu'il l'a trouvée *amère*. Hélas! il n'avait pas besoin de nous l'apprendre. Quand son cœur s'était éveillé aux affections de la terre, et que, à travers le prisme de son amour naissant, il avait entrevu cette unique jeune fille à qui il demanderait son bonheur, qui peut dire ce qu'il y avait alors de poésie, de rêve, de mirage dans sa belle âme? Il écrivait jadis en recommandant la fuite de la volupté : « Désaltérez-vous plutôt des eaux de votre propre fontaine et des ondes limpides de votre ruisseau...., dont vous seul vous abreuverez sans que nul autre y ait part avec vous. Cette source-là est une source bénie. Vous vous réjouirez avec la femme de vos jeunes années; elle sera pour vous une biche des amours, une gazelle gracieuse; son sein vous charmera en tout temps et vous ravivra sans cesse. » C'était alors son rêve; un amour qui pût charmer toujours, parce qu'il charmerait toujours assez! Salomon avait un idéal en abordant ces régions pour lui mystérieuses encore, et l'idéal, naturellement il ne le rencontra pas. Sa belle âme, son cœur profond but à longs traits la déception dans la coupe qu'il avait crue divine; comment n'aurait-il pas trouvé ce breuvage *amer*? Et quand on songe à ce qu'il avait sacrifié pour poursuivre cette chimère! Jadis, ardent défenseur de la loi, il l'a foulée aux pieds pour courir à ses amours. Lui, plus que tout autre, le privilégié du Seigneur, le voilà enchaîné par des mains de femmes aux pieds des démons! Qui dira ce que parfois les souvenirs glorieux du passé et les hontes du présent durent remuer d'angoisses en son âme? Qui dira quelle lutte sombre dut, à certaines heures, se livrer, dans le champ-clos de ce cœur, entre les nobles aspirations qui ne purent s'y éteindre et les instincts violents qu'il ne pouvait réduire? On a comparé la femme, avec sa beauté traîtresse, à un poignard persan couvert de rubis. Voilà bien ce qu'elle fut pour Salomon, un poignard! Elle perça son cœur et le vida, au lieu de le remplir, et fit couler en flots sacrilèges, aux pieds des faux-dieux, le plus

(1) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser*, p. 78.

(2) *Op. cit.*, p. 44.

pur saug de sa conscience, et l'on ne voudrait pas qu'il eût trouvé la femme *plus amère que la mort!* Ah! elle lui arracha pourtant ce qui doit plus coûter à donner que la vie, la foi et l'honneur!

Puis, quand, repoussé par Dieu, frappé par le malheur, il comprit sa lâcheté et son crime; quand il songea à rentrer dans la voie du devoir, quel affreux tiraillement entre sa conscience et son cœur ne dut pas torturer son âme? La passion ne lâche pas sitôt prise. Si le plaisir jette l'homme dans une prison, l'habitude ferme sur lui cent portes d'airain. « *Inclusum se sentit difficultate vitiorum et quasi muro impossibilitatis erecto, portisque clausis, qua evadat non invenit* (1). » Lorsque Salomon, arrêté soudain à la voix de la raison et du ciel, se disait à lui-même : « Malheureux! où m'entraîne ma folie! » Il entendait la passion lui crier par la voix muette de l'habitude ou les larmes fiévreuses de ses vivantes idoles : « Et moi, je vais donc mourir! » Et sa liberté, un instant reconquise, avait à s'affranchir de nouveau. Comme il devait sentir son esclavage! Et l'on ne croit pas qu'il ait pu trouver le cœur de la femme *un piège* et ses mains des *chaines!* Or, si ce fut sa pensée, il n'avait aucune raison pour la taire, alors surtout que, amené devant sa nation par les périls qu'il traverse, il est bien obligé d'oublier le Salomon du harem pour penser au Salomon du trône. Il aime, prétend-on, jusqu'à la fin, des femmes, Bernstein et Knobel l'affirment; mais, pour repousser un texte, ils s'appuient sur une hypothèse incertaine. Ne serions-nous pas plus en droit d'objecter ce texte certain pour repousser leur hypothèse? Du reste, quand Salomon serait mort, toujours attaché aux objets de ses passions, qui ne sait, comme le dit Bossuet, que « la vie des sens n'est qu'un mouvement alternatif de l'appétit au dégoût et du dégoût à l'appétit (2)? » Et l'on ne prouvera jamais qu'au moment solennel et périlleux où nous le prenons, il n'eût pas une heure de retour où le cri de la conscience se fit entendre tout haut. On le veut sensuel; il le fut. Mais de quel droit supposer morts à jamais, en lui-même, ces sentiments qui persistent souvent dans le voluptueux vulgaire? Non! Salomon parlant, c'est Salomon encore; mais Salomon muet, ce ne serait plus Salomon.

Telles sont les invraisemblances historiques que l'on a objectées à l'Ecclésiaste. Si l'Ecclésiaste n'était pas de l'époque salomonienne l'impossibilité de faire cadrer les allusions dont il est plein avec l'histoire devrait être absolue, et la facilité avec laquelle, lorsqu'on tient compte de la situation vraie, tout s'explique, se confirme et se soutient, démontrera pour tout critique impartial la justesse du point de vue auquel nous venons de nous placer pour répondre aux difficultés données si souvent comme irréfutables.

Aux oppositions historiques que l'on essaie d'établir entre le Koheleth et Salomon on ajoute des oppositions littéraires.

La première consiste, croit-on, dans le contraste frappant qui existe sous plusieurs rapports entre l'Ecclésiaste et les *Proverbes*.

« Nous concédons volontiers, dit à ce propos Bernstein, qu'un écrivain docte et habile puisse traiter différemment différents sujets et s'élever au-dessus du génie de ses contemporains; toujours est-il qu'il faut admettre

(1) S. August., *In Psalm. vi.*

(2) Sermon sur l'Amour des plaisirs, 1<sup>er</sup> point.

que les écrits de cet auteur devront recéler des marques de parenté non équivoques. Personne, quelque sagace qu'il soit, n'échappe complètement ni à son temps, ni à lui-même, à moins de parti pris de contrefaire. Si donc Salomon est l'auteur de notre livre, non-seulement il devra renfermer des traits de ressemblance avec les parties les plus anciennes de l'Ancien Testament, mais encore avec les écrits de ce roi.

« Or, après un examen sérieux, on découvre une grande différence. Plus le langage des prophètes et des premiers écrivains est concis, plus celui du Koheleth est lâche; plus celui des premiers est pur, plus celui du Koheleth est corrompu. Mais quoi! L'on peut croire peut-être que cette grande variété de dire tient à la diversité du dessein et du but des auteurs? Soit. Mais comme le livre des Proverbes est un écrit du même genre que le Koheleth, c'est avec lui qu'il le faut confronter. Or, après confrontation faite, qui donc ignore qu'il faut renoncer à les attribuer tous les deux à Salomon? Quel dissentiment dans les pensées! Quelle variété dans l'expression, quelle diversité dans l'emploi des mots (1)! »

Knobel précise mieux encore l'objection. « La démonstration de la thèse (de la composition non salomonienne), écrit-il, obtient pleine confirmation au moyen d'une comparaison du Koheleth avec les *Proverbes*. Si l'on ne peut savoir exactement quelle est la part de Salomon dans la rédaction des *Proverbes*, du moins ne peut-on mettre en doute qu'elle a été considérable. Il n'y a présentement aucune raison de contredire la tradition universelle sur le talent de Salomon pour les sentences et sur l'origine salomonienne des *Proverbes*. Peut-être même lui appartiennent-ils presque entièrement. Si, dans cette hypothèse, l'on compare le livre des *Proverbes* avec le Koheleth, au point de vue du contenu et du langage, la différence d'auteur apparaît visiblement, et, par cela même, la composition non salomonienne du Koheleth.

« Pour ce qui est du contenu, on peut remarquer que, dans les *Proverbes*, la doctrine de la rémunération terrestre est soutenue avec toutes ses conséquences, qu'elle est tenue fermement partout, tandis que, dans le Koheleth, l'écrivain élève fréquemment des doutes à ce sujet. C'est assez déjà pour contredire d'une façon péremptoire l'identité d'auteur pour les deux livres.

« De plus, combien de fois n'est-il pas question dans les *Proverbes* de la duplicité, du mensonge, des tromperies, des festins de noces, des rapports entre les pères et les enfants, toutes choses sur lesquelles le Koheleth se tait absolument?

« D'autre part, quand on maintient l'identité d'auteur, il est inexplicable que le thème du Koheleth sur le néant de la vie et de l'effort humain ne se trouve point dans les *Proverbes*, ce que l'on a cependant d'autant plus le droit d'attendre que les deux livres, tous les deux didactiques, n'ont pas un caractère différent.

« On peut constater les mêmes contrastes dans l'exposition. Elle est, dans les *Proverbes*, partout courte, précise, serrée. Le Koheleth, au contraire, à l'exception de passages sententieux, est ample, prolix, et même çà et là bavard..... Bref, c'est une thèse indiscutable que si, dans les *Pro-*

(1) *Quest. nonn. Koheleth.*, p. 46-47.

verbes. nous avons des pensées et un langage salomonien, le Koheleth ne peut être l'œuvre de Salomon (1). »

Dans les objections que l'on vient de lire, deux termes de comparaison sont invoqués : *les plus anciennes parties de l'A. Testament* et les *Proverbes*. Nous ignorons à quel titre et de quel droit on prétend comparer ces « très-antiques morceaux de l'Ancien Testament » avec l'Ecclésiaste. Bernstein, qui recourt à cette confrontation, remarque justement qu'un homme « n'échappe jamais complètement à son temps. » Or, ces parties très-anciennes de la Bible, sont trop loin du temps de Salomon pour exiger que son style ait l'odeur des vieux rouleaux du *Pentateuque*, et que l'on retrouve dans sa main la plume de Moïse qui l'a précédé de plus de quatre cent cinquante ans. Sans parler de Moïse, on ne saurait même demander qu'il ressemblât à David : les œuvres de David sont des hymnes de supplication et de reconnaissance, et l'Ecclésiaste un plaidoyer religieux et politique : pour se ressembler, il faudrait vraiment que l'âme et le cœur n'empruntassent aucuns sentiments aux circonstances. Inutile d'insister ; occupons-nous seulement des *Proverbes*.

La comparaison tombe sur un double objet : sur le contenu et sur le langage.

En ce qui regarde le contenu, on avance qu'il n'y a aucune ressemblance dans le ton général des deux écrits. Cette affirmation est absolument inexacte. Lorsque l'on confronte les deux ouvrages on retrouve près de trois cent versets des *Proverbes* dont la doctrine concorde avec celle du Koheleth et souvent presque dans les termes (2). C'est là un thème assez étendu de ressemblance pour mériter considération sérieuse et devant lequel il n'est pas permis, nous semble-t-il, de maintenir que le rapport des écrits est imaginaire.

Mais s'il y a des rapports frappants, il y a aussi des différences notables ? Oui, sans aucun doute ; ces différences portent : Sur les pensées des *Proverbes*, que l'Ecclésiaste ne reproduit pas ; sur les pensées de l'Ecclé-

(1) *Op. cit.*, § 8, *Verf.*, p. 82-83. — C'est aussi l'opinion d'Ewald, d'Hengstenberg. — Rosenmüller s'exprime de la même façon : « Si quis a perfecto *Proverbiarum* syntagmate, ejus certe magna pars salomonicis temporibus scripta est, et Salomonis quoque ipsius sententias continet, ad *Ecclēstasten* legendum procedit, is tantum inter utrumque librum discriminis quoad sermonem, stylum, ingenium deprehendit, ut non tantum diversi auctoris, verum et diversæ ætatis utrumque opus non possit non agnoscere. » (*Proœmium*, p. 49).

(2) Nous avons établi tout au long ce parallèle dans notre *Salomon et l'Ecclésiaste*. Voir 2<sup>e</sup> v. p. 259 — 274. Nous indiquerons ici seulement quelques ressemblances. Comparez par ex. sur la louange de la sagesse : *Eccl.* ix, 48, 43 ; x, 42, viii, 4 ; ix, 46 ; vii, 44 ; viii, 42 ; vii, 24 avec *Prov.* xxiv, 5 ; iv, 8, 9 ; iii, 43, 14, 45, 46, 47, 22, 23, 25 ; viii, 32, 35 — *Eccl.* ix, 47 avec *Prov.* xviii, 27 ; x, 41 — *Eccl.* ix, 46, 47 et *Prov.* xiii, 20 — *Eccl.* ii, 44 et *Prov.* xvii, 24 — *Eccl.* i, 47 et *Prov.* xxi, 22 — *Eccl.* viii, 44, 45 et *Prov.* xxviii, 2 — A propos de la folie : *Eccl.* x, 2 ; ii, 43, 44 ; x, 42, 43, 45 avec *Prov.* i, 32 ; iii, 35 ; v, 23 ; xxiv, 9 ; xviii, 6 ; x, 43 ; xxiv, 9 etc. Sur le mauvais juge : *Eccl.* iii, 46 et *Prov.* xvii, 23 45 ; xxiv, 23, 25. Sur l'oppression : *Eccl.* iv, 4, 2 ; avec *Prov.* xiv, 31. — *Eccl.* x, 5, 7, 46, 48, 49 et *Prov.* xxviii, 28 ; xxx, 22 ; xxviii, 42. Sur les défauts des Princes : *Eccl.* x, 46 et *Prov.* xxxi, 4, 5. Sur le sort des justes et des impies : *Eccl.* v, 44, 43, 44 et *Prov.* iii, 34 ; xi, 31. Sur l'Avarice : *Eccl.* iv, 7, 8 ; v, 10, 12, 13, 14, 17 et *Prov.* xxxii, 4 ; xi, 28 ; xxviii, 20. Mêmes rapports à propos de la révolte, de la paresse, de la jalousie, de la mauvaise femme, de la Pro vidence divine, de l'ignorance des votes de Dieu, de la crainte de Jéhovah, de la conduite à tenir envers lui, etc., etc. — Si l'on veut se rendre un compte exact de l'étendue de ces similitudes de pensées, lire le parallèle indiqué plus haut.

siaste, qu'on ne trouve point dans les *Proverbes* ; sur les pensées communes aux deux livres.

Pour apercevoir là une difficulté, on part d'une idée très-erronnée. On prétend que l'Ecclésiaste et les *Proverbes* sont deux écrits absolument du même genre. La vérité est que ce dernier diffère des *Proverbes* et par sa forme, et par son but, et par la situation de son auteur. Le livre des *Proverbes*, à partir surtout du chapitre X, est un recueil de pensées détachées, une collection de sentences la plupart du temps sans rapport entre elles, ou dont la relation ne s'étend pas au delà de deux ou trois versets. L'Ecclésiaste, au contraire, a pour but de faire accepter *une idée*, d'en poursuivre sans trêve la démonstration à travers une série de raisonnements et de pensées toujours logiquement enchaînés, soit qu'il expose, soit qu'il discute, soit qu'il exhorte. Sans cesse il est retenu par son sujet, et toute digression que le besoin de sa cause ne demande pas, serait une faute. Dans les *Proverbes*, rien ne l'arrête ; il lâche la bride à sa pensée ; il la laisse aller librement, sans préoccupation d'ordre ou d'enchaînement quelconque. Bien plus, autant l'intérêt du Koheleth est de la varier, d'en multiplier les objets. On ne saurait donc exiger du Koheleth qu'il aborde toutes les questions traitées dans le livre des *Proverbes*, dont la longueur du reste est plus que double, et Knobel est étrange, lorsqu'il objecte que les *Proverbes* parlent « de duplicité, de mensonge, de tromperies, de festins de noces, de rapports entre les pères et les enfants. » A quel propos l'Ecclésiaste parlerait-il de ces choses ? Nos contradicteurs auraient, en vérité, autant de raison de dénier à Pascal ses *Provinciales*, parce qu'il n'y touche pas tous les objets de ses *Pensées*.

Voici maintenant que l'objection se retourne et que l'on s'étonne de trouver dans l'Ecclésiaste des idées inconnues aux *Proverbes*. « Le thème du Koheleth sur le néant de la vie et de l'effort humain en est totalement absent. »

Oui, certes ! Et s'il en était autrement, nous ne songerions pas à placer l'Ecclésiaste à la fin de la carrière de Salomon. L'Ecclésiaste et les *Proverbes* ne sont pas des ouvrages de même date, écrits sous la même impression. Les *Proverbes* en grande partie appartiennent à la première moitié de la vie de Salomon ; il suffit de les lire pour s'en apercevoir ; son âme y apparaît juste, chaste et naïve, et plusieurs auteurs ont même cru y reconnaître des pages qui avaient précédé son mariage. A la fin de sa vie, Salomon avait bien des choses à ajouter aux idées et aux impressions de sa jeunesse. Il ne pouvait parler de ses expériences avant de les avoir faites, de ses excès avant de les avoir commis, de ses déceptions avant de les avoir subies, de son successeur au moment où il prenait possession du trône, de sa mort prochaine avant d'avoir vieilli, des révoltes populaires lorsqu'il était aimé et révérend de son peuple. Salomon était vieux, nous dit l'Écriture, quand il se lança dans ses folies idolâtriques, et ce fut pour les punir, nous dit-elle encore, qu'il fut atteint par les revers dont l'impression engendra son écrit. Ce fut alors qu'il connut « le néant de la vie. » qu'il en sentit le vide et l'amertume, et que, mieux que personne, Jéroboam lui fit comprendre la vanité « de l'effort humain. » Quand il écrivait les *Proverbes*, il était encore le Salomon des grands jours ; la vie n'avait pour lui que des charmes, la fortune que des caresses, l'avenir que des gran-

deurs ; ce n'était pas l'heure de parler du « néant de la vie et des efforts. »

On objecte encore l'opposition des pensées. Le seul point que l'on signale et que l'on puisse signaler est celui qui a trait à la doctrine de la rémunération terrestre. Les *Proverbes*, dit-on, la soutiennent fermement avec toutes ses conséquences, tandis que le Koheleth élève fréquemment des doutes à ce sujet.

D'abord, il faut dire que l'opposition des points de vue dans les deux écrits n'est point si tranchée qu'on le voudrait faire croire. Le livre des *Proverbes* laisse voir clairement, et à plusieurs reprises, avec l'Ecclésiaste, que les méchants ne sont pas toujours ici-bas punis (1), et l'Ecclésiaste, à son tour, déclare avec les *Proverbes* que les bons seuls peuvent ordinairement compter sur les faveurs de Dieu tandis que les impies doivent s'attendre à ses vengeances (2). Malgré cela, il n'est que juste d'avouer qu'il y a, non une contradiction de doctrine, mais une différence de ton dans le langage des deux livres. Mais l'histoire de Salomon explique très-amplement cette diversité de langage, et nous serions, pour notre compte, fort surpris que, abordant ce sujet à l'époque où nous fixons l'Ecclésiaste, il conservât le ton des *Proverbes*. Que de chemin a fait sous son règne sa pensée propre aussi bien que la pensée d'Israël ! Salomon, en montant sur le trône, recueillait les traditions d'un règne où le bras de Dieu s'était manifesté vingt fois pour ou contre son père (3). Il n'ignorait pas les promesses faites à son sujet à David (4), et lui-même avait reçu directement de Jéhovah (5) une nouvelle assurance de protection spéciale. Il ceignait la couronne avec les plus divines espérances, et, tant que dura sa fidélité, il les vit se réaliser au sein d'une gloire et d'une prospérité sans égales dans la vie du monde. Ce n'était pas l'heure pour lui de remarquer l'abstention divine. Il acceptait inévitablement alors dans toute sa plénitude l'idée ancienne, et ne pouvait songer à discuter, à son propre compte, l'antique théorie judaïque. Le moment n'était pas venu encore non plus où l'incrédulité de son peuple devait lui imposer le problème. Ce n'était pas à l'époque de l'érection du temple ou dans les jours de ferveur qui la suivirent que pouvaient apparaître les tristes symptômes de la décadence religieuse. Il fallait attendre que les germes malsains fussent épanouis, que la sourde fermentation qui s'opérait au sein du mélange continu des Hébreux avec les peuples voisins eût échauffé les esprits et troublé les consciences. Jusque-là Salomon ne surprenait ni sur les lèvres de son peuple ni dans son propre cœur, de raisons pour aborder la thèse de l'Ecclésiaste, et il serait inconcevable que le moraliste des *Proverbes* eût songé à se faire le Koheleth. Quand vint l'heure où, devant les doutes signalés dans l'Ecclésiaste, Salomon, contraint par les vengeances de Dieu et les menaces de son peuple, fut amené à prendre la parole, il n'était pas davantage possible que le Koheleth restât simplement le moraliste des *Proverbes*. Bernstein objecte qu'un auteur « n'échappe jamais complètement ni à son temps, ni à lui-même. » C'est vrai ; mais c'est précisément

(1) Ch. III, 31 ; XXIII, 17 ; XXIV, 1, 19.

(2) Chap. VIII, 12, 13.

(3) II. *Rois*, VII, XII, XXIV, etc.

(4) *Ibid.*, VII, 42-45.

(5) III *Rois*, III, 4 et suiv. ; IX, 4 et suiv.

en admettant cette vérité comme principe de critique que sa thèse se trouve renversée.

Reste le style; ici du moins nous devrions retrouver l'auteur des *Proverbes*. Or, dans les *Proverbes*, le style est *bref, précis, serré*; chez le Koheleth, au contraire, à l'exception des sentences, il est *lâche, prolixe*; on y sent même le *bavardage*. Knobel, nous l'avouerons, n'est pas le seul à dénoncer l'infériorité littéraire de l'Ecclésiaste, et nous entendons Lowth nous dire que le style de ce livre est « sans noblesse, trivial, obscur, lâche, diffus, rapproché du discours ordinaire et peu poétique, » tandis que la diction des *Proverbes* est « variée, élégante, sublime et vraiment poétique. »

Si l'on voulait prendre cette double sentence d'une façon absolue, on tomberait à coup sûr dans l'erreur et l'exagération. Le style de l'Ecclésiaste n'a point cette platitude qu'on lui reproche, et celui des *Proverbes* ne se tient point dans une sublimité continue. Il a parfois des pensées très-simples et très-simplement exprimées. L'Ecclésiaste aussi est poète à son heure; et l'on ne peut disconvenir que les passages où il peint ses souffrances, ses voluptés, ses déceptions, les hontes et les inutilités de la révolte etc., ne sont pas indignes de son génie ou inférieurs aux plus beaux endroits des *Proverbes*; aussi Herder qui, dans l'appréciation de la littérature biblique, tient sa place à côté des meilleurs écrivains, en parle-t-il en termes qui tranchent singulièrement sur ceux que nous venons d'entendre. « Nous ne connaissons, dit-il, dans toute l'antiquité, aucun écrit où le résumé de la vie humaine, instabilité et néant dans les affaires et les projets, dans les rêves et dans les jouissances, aucun livre où le seul côté vrai de cette vie, durée, perpétuité, récompense, soit exprimé avec autant de richesse, de vivacité, de concision. » Et si l'on remarque avec Lowth que l'éloge fait au sujet des *Proverbes* n'atteint guère que la première partie, c'est-à-dire neuf chapitres sur trente-et-un, et que, pour la seconde, « qui s'étend jusqu'à la fin, on n'y trouve rien de vraiment élevé *ni même de poétique*, si ce n'est la précision et la régularité du tour sententieux (1) », on arrive à conclure que les beautés du Koheleth ne sont pas relativement beaucoup moins nombreuses que celles des *Proverbes*.

On réplique que les parties faibles de l'Ecclésiaste sont infiniment au-dessous des *Proverbes* (2), et que, à part certains morceaux, certaines phrases aphoristiques, « le style est sans noblesse et trivial. » — *Trivial*, non, c'est *populaire* que Lowth devait dire; mais est-ce donc un défaut pour un écrit qui s'adresse forcément au peuple et, sous plus d'un rapport, à la partie la plus ignorante et la plus grossière? Ce n'est pas dans une prédication religieuse adressée à une foule incrédule, ou dans un mani-

(1) *Loc. cit.*, p. 54. Il y a encore trop d'absolu dans ce jugement, mais il est très-vrai que cette partie du livre est inférieure à la première.

(2) Beaucoup d'auteurs ont remarqué que la cause de l'infériorité du style du Koheleth sur celui des *Proverbes* pourrait tenir à la date de son origine. Salomon ayant écrit l'Ecclésiaste dans sa vieillesse, il serait naturel que son œuvre se ressentit de la décrépitude de cet âge, et que l'entraîn si puissant, le coup de pinceau si net et si coloré de sa vigoureuse jeunesse aient fait place à une certaine langueur sénile, si l'on réfléchit surtout que la sénilité précoce de ce prince tient plus au libertinage qu'aux années. Cette réflexion ne manque pas de fondement, et l'histoire de bien des carrières littéraires fournirait amplement des exemples de décadence intellectuelle.

festé politique tentant vis-à-vis d'une masse en révolte une œuvre d'apaisement, qu'il est à propos de faire de la haute littérature. Lowth remarque aussi, sans bien en saisir la raison, que le style « se rapproche du discours ordinaire (1), » et il ne semble pas éloigné de voir là un défaut. L'Ecclésiaste ne commet ici d'autre faute que celle d'atteindre son but ; car évidemment son œuvre, dans sa pensée, doit se rapprocher beaucoup du discours et c'est précisément encore pour cette raison que son « plan est uniforme et le sujet un et simplement traité (2). »

Du moins devait-il être clair, et il est « obscur. » — L'obscurité de l'Ecclésiaste tient à plus d'une cause, et nos adversaires, en en faisant retomber toute la responsabilité sur l'auteur, manquent ici de justice en manquant de vérité. Elle tient surtout à la nature de son sujet et à la situation dans laquelle il se trouve. Cette question de la Providence est pour lui un mystérieux problème, une énigme qu'il tourne et retourne sans pouvoir, avoue-t-il, l'éclaircir à son gré. On doit remarquer que ce ne sont pas les passages où le problème est posé qui peuvent prêter à l'équivoque, ce sont ceux où il essaie de donner une solution (3). Le logicien le plus habile, l'orateur le plus éloquent, abordant une matière dont ils ne sont pas maîtres, n'arriveront jamais à une parfaite clarté. Comme le Koheleth, ils multiplieront les répliques, parce qu'ils sentent bien qu'ils n'ont pas la réponse ; mais en multipliant les lumières pour suppléer au jour, on ne saurait le remplacer. Et puis l'écrivain des *Proverbes* n'est pas moins à l'aise devant ses lecteurs que dans son sujet. Le Koheleth, au contraire, est encore moins gêné dans son sujet que devant son auditoire. Salomon, dans le Koheleth, est, comme écrivain, dans une situation absolument exceptionnelle, qui nous explique encore le ton caractéristique de l'ouvrage. « Le style de ce livre, remarque Lowth, est extrêmement singulier (4). » Ce critique a trop de perspicacité littéraire pour que la singularité de l'Ecclésiaste pût lui échapper totalement. Et comment en serait-il autrement ? Est-il rien de plus particulier, en effet, que les circonstances dans lesquelles nous avons vu ce livre éclore ? Il est unique à tous points de vue dans l'histoire des productions bibliques, et l'on chercherait vainement parmi les écrivains sacrés un auteur prenant la plume dans une situation comparable. Nos adversaires eux-mêmes nous disaient tout-à-l'heure que Salomon ne pouvait aborder le sujet tel que le fait l'Ecclésiaste, sans faire contre lui-même une satire. Nous avons vu que la satire, il sait l'éviter avec habileté ; mais l'habileté, pour devenir nécessaire, suppose forcément l'embarras, et chacun sait que dans une situation de ce genre, elle consiste à tourner les obstacles, à faire entendre les choses sans les dire. Tout cela ne contribue pas à rendre un écrit bien clair pour des lecteurs placés à quelques mille ans de distance. Or, nous avons précisément constaté que c'est là le procédé suivi par l'Ecclésiaste. Si son œuvre renferme des obscurités, cela tient donc aussi aux difficultés personnelles que lui présente la question. L'allusion historique la plus fine

(1) *Op. cit.*, tom. II, leçon xxiv, p. 60.

(2) Lowth. *loc. cit.*

(3) Il est remarquable, en effet, que ce sont tous ces endroits qui ont embarrassé les interprètes et prêté le flanc à l'attaque. — V. III, 18-22 ; IX, 4-6, 10, etc.

(4) *Op. cit.*, tom. II, p. 60.

est saisissable pour les contemporains; mais aussitôt que les faits et les hommes s'éloignent, elle se transforme insensiblement en énigme. Il est des livres écrits au commencement de ce siècle qui, pour cette cause, sont incompréhensibles à la génération nouvelle. Voilà ce qui rend, bien plus encore que les défauts de style, le *Koheleth* obscur. Lors donc que, pour la comparaison est absolument défectueuse, et l'on serait plus juste envers lui si, malgré la différence de genre, on le mettait sous ce rapport en parallèle avec les psaumes historiques. Là aussi l'allusion se rencontre à chaque ligne, mais l'obscurité est-elle moins grande? C'est à peine s'il y en a quelques-uns sur lesquels l'entente est complète, et c'est à ce point que non-seulement les pensées dans le détail sont fréquemment équivoques, mais que, sur l'objet même du psaume, il y a des divergences nombreuses et des discussions interminables. Lorsqu'au temps se joint la pénurie des documents historiques, les ténèbres deviennent naturellement plus intenses, et personne ne peut ignorer le laconisme des annales d'Israël. Il est alors facile de manquer le point de vue; dans ce cas, l'ouvrage se montre récalcitrant à l'exégèse et devient à peu près inintelligible; mais, en bonne foi, les difficultés peuvent-elles être mises sur le compte de l'écrivain? A-t-on le droit, par exemple, de reprocher à un auteur d'être obscur quand, après avoir repoussé sa propre signature, on adopte pour l'expliquer une exégèse qui consiste à le mettre, par système, en perpétuelle contradiction avec lui-même? Si l'on fausse le point de vue d'un écrit quelconque, on n'est plus recevable à en exiger de la clarté. L'obscurité est avant tout le fait de l'interprète, et c'est pour ce motif que l'accusation portée contre le *Koheleth* se retourne contre ses accusateurs. Qu'on place le livre à sa véritable époque, dans son véritable jour, sans fausser ses relations avec l'histoire; qu'on l'explique, en un mot, comme il demande expressément à l'être, et, après une étude attentive, on voit la plus grande partie des obscurités disparaître et des difficultés s'aplanir. Les chapitres les plus indéchiffrables autrement deviennent des pages historiques d'une clarté et d'un à-propos surprenants (1), et au lieu de recourir à d'incroyables étourderies historiques commises par un prétendu faussaire caché sous un pseudonyme équivoque, on obtient un commentaire qui partout s'ajuste sans peine avec les faits et gestes de Salomon.

En résumé, la ressemblance de l'*Ecclésiaste* et des *Proverbes* est constatée sur tous les points où la comparaison est permise. Tout ce qui peut être conservé de la doctrine des *Proverbes* y est maintenu et quelquefois identiquement formulé. Toutes les différences sont nécessitées par la marche des idées et les circonstances. Les passages sententieux du *Koheleth* ne le cèdent point en coloris et en concision aux *Proverbes*; et sur ce point — peut-être le seul où la comparaison du style soit légitime, — la similitude est telle que l'on s'est vu obligé de prétendre que « l'auteur de l'*Ecclésiaste* s'est formé par l'étude des écrits de Salomon et lui a dérobé sa manière (2). » Sa poésie, quand la chaleur de ses sentiments l'y entraîne, vaut encore partout celle de son premier écrit, et rien ne s'y trouve que le génie de Salomon puisse avoir à désavouer. Que

(1) Voir dans *Salomon et l'Eccl.* 2<sup>e</sup> vol. p. 120-125, l'explication du chap. x.

(2) Hævernick et Keil (V. Reusch, *Quartalsch.*, p. 455).

l'on se place donc à ce point de vue; que l'on se rappelle les buts si différents de ces deux ouvrages, et l'on dira si l'Ecclésiaste le cède aux *Proverbes*; s'il faut préférer ces sentences distinctes, formulées à loisir à l'heure du prestige et de l'admiration, à ce discours tout à la fois si souple et si mâle, si modeste et si ferme, prononcé par une autorité que Dieu menace et que le peuple abandonne, et où cependant tout est noblement dit, les fautes et les grandeurs; où tout est dignement défendu, les droits de Jéhovah, les droits du trône, les droits de la nation; où tout est sauvegardé enfin, et l'honneur du souverain, et la susceptibilité du peuple.

La seconde opposition littéraire invoquée repose sur une question de temps. Ce n'est plus Salomon opposé dans son langage à lui-même, mais à son époque. Timidement entamée d'abord, cette objection est devenue prépondérante dans l'exégèse rationaliste. Un grand nombre d'exégètes (1) nous l'oppose; et pour la plupart c'est l'*argument capital* (2) contre l'opinion traditionnelle.

Deux difficultés sont faites. L'Ecclésiaste renferme d'abord des mots non sémitiques, des *mots aryens*. Il contient, en outre, de nombreuses locutions empruntées à un idiome sémitique qui n'est pas l'hébreu, à l'*araméen*; cette corruption par mélange d'idiome ne s'est produite et accentuée, dit-on, dans les livres scripturaires, qu'après la Captivité; il s'ensuit que c'est vers cette époque, et non au temps de Salomon, qu'il faut placer le Koheleth.

1 *Les mots aryens*. — L'Ecclésiaste contient deux mots qui ne sont pas sémitiques; ce sont le mot פִּרְדֵּס (*pardès*) *parc, jardin*, qui se trouve au chapitre II, verset 5, — et le mot פִּתְגָם (*pitgam*) *décret, sentence*, au chapitre VIII, verset 11.

On a beaucoup discuté sur l'origine de ces deux mots, et des opinions bien diverses ont été émises. Pour le mot *Pardès*, on l'a demandée au grec et au syriaque (3). On l'a cherchée pour *Pitgam* dans l'arabe (4), dans le chaldéen (5), dans le grec (6) même. Aujourd'hui, l'opinion qui prévaut est celle qui les reconnaît l'un et l'autre pour aryens et appartenant au rameau iranien, probablement à l'ancien persan.

Pour expliquer la présence de ces deux termes exotiques dans un écrit de l'époque salomonienne, une seule chose est nécessaire : constater la possibilité de l'importation (7). Cette possibilité ne peut être mise en doute,

(1) H. Grotius, *Præfat. in Eccles.* — G. Zinckel, *Der Prediger Salom.*, Würzb., 1792. — L. Berthold, *h. k. Einleit.*, V. 1, Erl. 1815, p. 2215. — Wette, *Einl.*, p. 381. — Ewald, *Das Hohelied Salom.*, p. 433. — Heiligstädt, *Comment Maurer.*, IV, *Proem.*, p. xv. — Knobel, *Comment.*, § 8, *Verfasser*. — H. G. Bernstein, *Quæst. nonnul. Koheleth.*, p. 50. — Vaihinger, *Der Prediger*, p. 45. — Hengstenberg, *Der Prediger Salomo's ausgelegt*, Berlin, 1859, p. 5. — D. Bürger, *Comment. in Eccles.*, 1854, p. 12. — Hitzig, *Der Prediger Salomo's*, Leipzig, 1847, p. 424. — Nældeke, *Hist. littér. de l'Anc. Test.*, trad. de H. Derenbourg et J. Soury, p. 251. — M. Renan, *le Cant. des Cant.*, p. 402, etc.

(2) V. Nældeke, *Hist. litt. de l'Anc. Test.*, p. 251 (trad. H. Derenbourg et J. Soury).

(3) Kamus, I, p. 784.

(4) Voy. Schullens.

(5) Furstius : פִּתְגָם *dirit*.

(6) Eichhorn et Michaëlis : φθόγγα.

(7) V. M. F. Lenorm., t. 11. *Les Mèdes et les Perses*. — Cf. Dunker : *Geschichte d. Alterthum*, I, 274, 275, 282. — Niebuhr : *Gesch. Assur's und Babel's* p. 20 et suiv. — Bæhil : *De aramaisms libri Koheleth*, p. 40-41.

ar, malgré l'obscurité qui plane encore aujourd'hui sur les origines historiques de ces contrées, un fait qui a acquis, par le déchiffrement des inscriptions antiques, une certitude indiscutable, c'est, à des degrés divers, la conquête de ces pays par les Assyriens, plusieurs siècles avant Salomon. Or, s'il en est ainsi, si tous ces pays étaient à quelque degré tributaires de l'Assyrie, il n'y a point lieu de s'étonner de voir des mots de leur langue passer dans l'idiôme de leurs maîtres. « C'est un fait universellement reconnu, dit le D. Pusey, que le nom d'un objet importé voyage avec l'objet même (1). » Rien de plus naturel lorsqu'il s'agit surtout de certains genres d'expressions. Ainsi les termes qui expriment des usages propres ou des objets particuliers à une nation étrangère, ne manquent presque jamais de passer dans la langue du pays qui adopte ces objets ou ces usages. C'est ainsi que se sont introduits dans notre français les mots anglais *rails, wagons, steamers* et mille autres. Or, à cette classe appartient le mot *Pardès* qui indique un genre particulier de jardins royaux persans, comme le fait voir, dans Xenophon (2), le mot Παράδεισος.

Le mot *Pitgam* peut donner lieu à une réflexion analogue. Les termes de la langue politique sont en effet de ceux qui se naturalisent facilement dans les idiômes étrangers; et c'est ainsi que le mot *ultimatum* est devenu le patrimoine commun de tous les cabinets d'Europe. Or, *Pitgam*, que nous traduisons par *decretum, sententia, edictum*; qui dans l'arménien *patgam* veut encore dire *nouvelle, message, nuncium regium*; qui dans le persan *peigham*, signifie *mandatum, quod per litteras vel nuncium effertur* (3); a pu facilement passer dans la langue diplomatique des Assyriens. Il est naturel de penser qu'ils empruntèrent à leurs tributaires l'expression de leurs relations politiques, le nom de ce qui s'impose à la volonté de tous, le *décret, le message royal*. Une fois reconnue la facilité pour les Assyriens de s'approprier certaines expressions iraniennes, il faudrait de bien bonnes raisons pour faire croire que Salomon n'a pu les recevoir par eux. Ce ne furent pas les occasions qui lui manquèrent : Ninive sur le Tigre, Babylone sur l'Euphrate, étaient trop facilement en rapport de commerce avec lui, et du reste ses relations politiques et de société suffisaient amplement. La Bible nous a montré l'Asie tout entière s'ébranlant pour aller le visiter dans sa gloire. Le chapitre X du III<sup>e</sup> livre des *Rois* nous laisse assez voir l'immensité de ses relations. Il est alors bien facile de comprendre comment ce grand roi put être à même de connaître les *pardesim* persans, qu'il avait peut-être cherché à imiter en mettant tant de magnificence et tant d'art dans ses superbes jardins (4). Voilà déjà un moyen très-suffisant pour Salomon de se procurer quelques mots d'origine aryenne. Ce n'est pas tout. Ses rapports avec les Phéniciens étaient bien autrement étroits et habituels encore qu'avec les Assyriens de Ninive ou les Chaldéens de

(1) Il ajoute : « Quand nous parlons de *thé, de sucre, de café, de chocolat, de cacao, de cannelle, de tabac, de myrrhe, de citron, de riz, de coton, de châles*; nous ne pensons pas que nous employons des termes chinois, malais, arabes, mexicains, hébreux, de Malabar, de l'Amérique, du Bengale, de la Perse, et nous continuons même de nous en servir malgré que nous sachions que le mot *tabac*, par exemple, était le nom, non de la plante, mais du vaisseau hors duquel les indigènes le fumaient. » — *Daniel the Prophet.*, p. 26.

(2) *Cyrop.*, I, v, 42. — Voir aussi *Œcon.*, 4, 43. — *Diod.*, XVI, 41; XVIII, 36, etc.

(3) V. Gesen., *Thes.*, ad h. v.

(4) Gesen., *Thes.*, ad h. v.

Babylone. Or, qu'on jette un regard sur la situation de la Perse, on la verra s'étendre le long des rivages de la Mer Rouge, golfe continuellement sillonné par la flotte unie des Tyriens et des Hébreux se dirigeant vers Ophir, « les Indes orientales de ces Anglais de l'ancien monde (1). » Par ses navigateurs, Salomon était en rapport direct avec ces contrées ariennes et avait à toute heure facilité d'en connaître les usages aussi bien que les produits. Ils lui en rapportaient même, remarquent les exégètes, des arbres indigènes dont il ornait ses luxueux bosquets (2); et Josèphe (3) nous parle spécialement d'un présent de ce genre qui lui fut fait par la reine de Saba. Rien, par conséquent, de plus explicable et *a priori* de plus certain que l'introduction d'expressions étrangères dans le langage sémitique au temps de Salomon.

D'ailleurs les considérations qui précèdent n'ont point pour but et pour portée unique d'établir la possibilité d'emprunts hypothétiques, car cette introduction est un fait désormais reconnu. M. Renan (4), étudiant la question du commerce des langues sémitiques avec les autres familles de langues durant la période *hébreo-phénicienne*, dit qu'il y a « trois faits qui lui paraissent susceptibles d'être établis avec certitude : 1° introduction d'un certain nombre de mots égyptiens dans les langues sémitiques; 2° passage d'un grand nombre de mots sémitiques aux langues de l'Occident, et particulièrement à la langue grecque, par suite du commerce des Phéniciens dans la Méditerranée; 3° introduction d'un certain nombre de mots indiens dans les langues sémitiques, *par suite du commerce d'Ophir* (5). » Ce dernier fait mérite considération, en ce qu'il touche non-

(1) Ampère, *Hist. littér. de la France*, tom. I, p. 85.

(2) Cf. Ewald, *Gesch. Israël's*, p. 88, *not.* 4.

(3) *Arch.*, 8, 6, 6.

(4) *Op. cit.*, p. 203 et sqq.

(5) Et il donne, à l'appui de cette triple assertion, une riche citation de ces mots empruntés; nous en notons quelques-uns seulement, pour faire voir que les philologues reconnaissent cet antique mélange et cette pénétration des langues de familles distinctes dans un degré qui ne peut plus laisser aucun doute sur la question qui nous occupe.

I. M. Ewald (*Gesch. des V. Isr.*, II, p. 6, *not.*; 2<sup>e</sup> édit.) pense que quelques-uns des mots égyptiens qu'on rencontre dans l'hébreu, tels que *הַבְּרָה*, *pyramide* (*Job*, III, 14); *תְּבֵרָה*, *arche*, remontent aux Hycsos. — M. Renan ajoute : « On ne peut douter toutelois que la plupart de ces mots ne proviennent du séjour que les Beni-Israël firent en Egypte. Presque tous, en effet, désignent des objets usuels, des mesures, des productions naturelles; tels sont : *אֵיפֶרֶת* et *הַיָּן*, noms de mesures : *אֲבוּהָ*, *coudée*; *אָהָר*, *jonc du Nil*, » etc., etc.

II. Les noms empruntés anciennement par les langues indo-européennes, et en particulier par le grec, aux langues sémitiques, sont :

a). Les noms de végétaux et de substances, venus, pour la plupart, de l'Orient en Occident :

*אֹדֵיב*, *ύσσωπος*; *בִּשְׁמ*, *βάλσαμον*; *פִּינֹר*, *φύκος*; *פִּילָה*, *bulla*; *בוּץ*, *βύσσως*; *הַבְּנִיָּה*, *ἔθενος*; *הַלְבַּנְדָּה*, *γαλιάνη* (*galbanum*); *כַּבְּבִין*, *κύμινον*; *כַּפְרִי*, *κύπρος*; *דִּפְרִי*, *κυπάρισσος* (*cupressus*); *לְבַנְנָה*, *λίβανος*, *λιθωνωτός*; *לֶבֶט*, *λεβέθον*, *λεβανον*, *λάδανον*; *בִּירִי*, (forme araméenne: *בוריה*), *μύρρα*; *נֶתֶר*, *νέτρον*; *קִיָּה*, *κάννα*, *κάννη*, *κάνη* (*canna*); *קִינִיָּה*, *κασσία*; *קִיבוּץ*, *κίββαμον*, *κιννάμωμον*; *שַׁקְבִּיָּה*, *συχάμινος*; *בִּין*, *μάρινα*; *שֶׁנֶר*, *σίκερα*; *נִטְפִּיָּה*, *νέτπον*, etc., etc.

b) Noms d'animaux : *גִּבְוִרִי*, *κάμηλος*; *עֵיב*, *corvus* (?); *שֶׁרֶף*, *serpens* (?).

c) Noms d'objets divers : *בִּינְיָה*, *μυζ*, d'origine babylonienne; *כַּד*, *κάδος*, *κάδος* (*cadus*); *כַּלָּבִי*, *κλωβός*, *κλωβός* (*cage d'oiseau*); *שֶׁן*, *σάκκος*, etc., etc.

III. Les noms empruntés par les langues sémitiques aux langues ariennes de l'Inde, par suite du commerce d'Ophir : *תְּרוּבִיָּה*, *παούς*; *קִיָּה*, *singe*; *כַּרְפָּס*, *κάρπασσος* (*carbasus*); *אֹהֲלִיָּה*,

seulement à l'époque, mais à la personne même de Salomon. Nous lisons, en effet, au III<sup>e</sup> livre des *Rois* (1), que la flotte de Salomon se rendait à Tharsis une fois en trois ans et en rapportait de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons. Nous lisons au même endroit (2) que cette même flotte rapportait aussi d'Ophir des pierres précieuses et une quantité de bois d'*algum*. Or, les noms employés pour désigner les singes, (קוף), les paons, (תוכיים), l'ivoire, (שנהבים), et le bois d'*algum*, (אלגוביים), ne sont pas des noms hébreux; et, ce qu'il y a de certain, d'après Max Müller, c'est que, quelles que soient les objections que l'on ait cru devoir faire à l'opinion qui place Ophir sur la côte de l'Inde, « on a pu rattacher plusieurs de ces mots au sanscrit et aux idiomes parlés sur la côte de Malabar, dans l'Inde (3), et quoique leur forme originelle ait été très-altérée dans le parler de matelots ignorants, néanmoins il n'a pas été possible, tout en faisant la plus large part à la corruption phonétique inévitable, de les faire remonter à aucun autre groupe de langues (4). » Nous pouvons en dire autant pour le mot *aloès* (אהליים), que nous trouvons dans les *Proverbes* (5). L'introduction de mots aryens dans le langage de Salomon même est donc un fait incontestable; et ce qui ne l'est pas moins, c'est que ces mots aryens entraient avec la même facilité dans le domaine de la langue écrite, puisque ce sont les annales même du règne de Salomon qui nous les font connaître (6). Devant ce fait, sur quoi se baser pour fermer

ἀγάλιογον (*aloès*); בדר, *várdos*; בדלח, *βδελχιστον*; אלגוביים, *sandal*; כרכום, *curcuma*, etc., etc.

Ces quelques emprunts, dont nous n'avons point, il s'en faut, cité la totalité, suffisent pour montrer combien était habituel, chez tous les peuples, cet usage, d'ailleurs si invinciblement naturel, d'enrichir leur langue aux dépens des nations avec lesquelles ils étaient en contact, et pour montrer aussi que les philologues, quand ils ne sont pas arrêtés par des préoccupations de doctrines et des besoins d'attaque, reconnaissent largement ce fait.

(1) Chap. x, 22.

(2) *Ibid.*, 41.

(3) « Les singes, dit-il, sont appelés en hébreu *koph*, mot dont il est impossible de trouver l'étymologie dans les langues sémitiques, mais qui est presque identique pour le son avec le nom sanscrit du singe, *kapi*.

« L'ivoire est appelé, soit *karnoth-shen*, cornes en dent, soit *shen-habbim*. Il est également impossible de trouver en hébreu la dérivation de ce mot *habbin*, qui est fort probablement une corruption du nom sanscrit, pour éléphant, *ibba*, précédé de l'article sémitique.

« Les paons sont appelés en hébreu *tukki-ím*, dont nous trouvons l'explication dans l'ancien nom classique du paon, en tamoul, *tókei*, prononcé vulgairement *tógei*. Dans le tamoul moderne, *tókei* ne signifie généralement que la queue du paon, mais dans l'ancien tamoul classique, il signifie le paon lui-même.

« L'ivoire, l'or, les singes et les paons sont indigènes dans l'Inde, bien qu'on pût également les trouver dans d'autres contrées. Mais il n'en est pas de même du bois d'*algum*; du moins si nous devons penser avec les interprètes que ce mot *algum* ou *almug* signifie le bois de sandal. Le bois de sandal est une production indigène de la côte de Malabar seulement; et là, ce bois est désigné entre autres noms, par le mot sanscrit *valguka*. Dans *valgu* (*ka*), nous retrouvons évidemment le nom, dont les marchands juifs et phéniciens firent *algum* (II *Paralip.*, ix, 40, 41), et qui, en s'altérant encore davantage, devint *almug*, en hébreu. » — *La Science du langage*, 5<sup>e</sup> leçon, p. 215-216; trad.

(4) *La Science du langage*, p. 247, note 4.

(5) Chap. vii, 47. — Ce mot se trouve aussi dans les *Psaumes* (xlv, 9) aussi bien que dans le *Cant.* (iv, 44).

(6) On oppose que les livres des *Rois* ne remontent pas au temps de Salomon. Quand cela serait, répond encore Max Müller (*ibid.*, p. 218, note 1), « il faut bien pourtant que les objets eux-mêmes aient eu des noms à cette époque, et l'on n'a jamais prouvé qu'ils avaient des noms sémitiques auxquels auraient été substitués, longtemps après, des noms indiens, alors que tout commerce par mer avait cessé entre l'Inde et la Palestine. »

si longtemps la porte de la Palestine aux deux mots *Pardès* et *Pitgam*?

Cette mauc calculée de refuser place à ces deux mots dans le lexique salomonien est d'autant plus visiblement systématique et condamnable que les mots persans et arméniens n'ont pas attendu si longtemps avant d'acquiescer droit de cité dans le langage biblique, puisque, d'après l'opinion de Bœttcher (1) lui-même, opinion partagée par M. Renan (2), le mot דַּתְּ (dath), *lex*, (persan, *dad*), « est assez anciennement passé des langues japhétides aux Sémites pour que Moïse ait pu s'en servir (3), » puisque encore le mot אֵגוֹז (4) (*égosz*), *nux*, (arménien, *engus*), a trouvé place dans le *Cantique des Cantiques* (5), à côté de plusieurs mots indiens (6), notamment le mot קַרְכֹּם (karkôm), *crocus* (7), connu aussi des Arméniens (8). Il nous serait facile d'appuyer plus longtemps sur ce point, de recueillir un grand nombre d'exemples et de suffrages; mais la chose nous paraît parfaitement inutile. Toute contestation sur ce point semble, en effet, d'autant moins sérieuse que des écrivains tels que Delitzsch, Ewald, Renan, etc., qui diffèrent complètement avec nous sur la date assignable à l'Ecclésiaste, ne sont nullement empêchés par l'un de ces mêmes mots en litige, le mot *Pardès*, de rapporter le *Cantique des Cantiques* au même temps que celui auquel nous plaçons le Koheleth.

2<sup>o</sup> *Les mots araméens*. — De prime abord, la difficulté paraît plus sérieuse en ce qui concerne les aramaismes à cause du nombre des expressions et des formes objectées. Au foud, elle n'est que plus spécieuse.

Quatre questions sont à résoudre : A l'époque de Salomon, l'araméen avait-il pu suffisamment faire invasion dans l'hébreu pour rendre explicable le style de l'Ecclésiaste? Le fait admis, peut-on croire que Salomon eût voulu écrire dans ce style imparfait et mélangé? Quel est, du reste, au juste, la quantité d'aramaismes nouveaux et démontrés qu'il faut reconnaître dans l'Ecclésiaste? Sont-ils aussi nombreux qu'on veut bien le dire? A-t-on, pour se prononcer en cette matière, un *criterium* sûr, et connaît-on assez bien l'état de la langue à cette époque, pour avoir, en dehors de tout parti pris, quelque droit de déclarer impossible la composition salomonienne du Koheleth?

(1) *Rudimenta Mythol. Semit.*, p. 42. — Cf. id., *Suppl. Lexici Aram.*, p. 38.

(2) *Journ. asiat.*, février 1859, p. 276.

(3) *Deut.*, xxxii, 2. — Ce n'est pas le seul mot étranger aux langues sémitiques que nous trouvons dans le *Pentateuque*. La *Genèse* (ii, 42) nous offre le mot בְּדֵלֶה, *bdellium*, production du Gelle Persique et de l'Inde, que Lassen et Max Müller (*Leçons sur la science du langage*, p. 218, note) regardent comme ayant passé du sanscrit en hébreu. Le mot אֵדְרִיִּם, *aloès*, arbre odoriférant de l'Inde, se rencontre dans les *Nombres*, xxiv, 6, etc.

Le mot פִּלְגֵשִׁי, quelquefois פִּלְגֵשִׁי, *pellex, concubina*, qui se trouve plusieurs fois dans la *Genèse* (xxii, 24; xxv, 6; xxxv, 22; xxxvi, 42), malgré son étymologie douteuse, doit être mis dans cette catégorie. Le docteur Pusey (*Daniel the Propheth: nine Lectures*, p. 27) propose d'y voir une trace des marchés de femmes esclaves pour lesquels la Phénicie avait une si infâme réputation, 900 ans avant Nabuchodonosor, et déclare qu'aucune étymologie de ce mot ne se trouve dans le sémitique. Il remarque son identité avec πάλλαξ, *jeune fille*. Gesenius incline pour une étymologie d'origine persane. — Cf. *Thes.*, ad h. verb.

(4) Cf. Lassen, *Zeitschr.*, p. 411. — Anonym., *zur Urgesch. d. Armenier*. Berlin, 1854, p. 30. — Böhl, *op. cit.*, p. 46 et 42.

(5) Chap. vi, 41.

(6) On peut citer encore le mot : נָרְד, *nard* (chap. i, 11; iv, 13).

(7) Cf. Hitzig, *Cantic.*, p. 49. Delitzsch, *Cantic.*, p. 22.

(8) Cf. Gesenius, *Thes.*, ad h. v.

Pour apprécier sainement le degré auquel a pu, à un moment donné, parvenir le mélange des deux idiomes, il faut se souvenir d'abord que l'araméen eut dès l'origine sa part d'action dans la formation de la langue hébraïque, et que cette action fut constante jusqu'au jour où l'hébreu se vit totalement supplanté. L'hébreu, en effet, comme on le sait, naquit du mélange de la langue parlée par Abraham avec celle des Chananéens au milieu desquels, sur l'ordre de Dieu, il vint s'établir. Abraham au milieu des siens avait parlé l'araméen (1). C'est un point assez nettement reconnu par les critiques. « Il est naturel de supposer, dit M. Renan, que le dialecte particulier des Abrahamides, lorsqu'ils passèrent l'Euphrate, se rapprochait davantage de l'araméen (2). » Les Chananéens quoique Chamites (3), parlaient une langue qui n'était pas absolument différente de celle du sémite Abraham. « C'est un fait généralement admis que les Chananéens, au moment de l'entrée des Beni-Israël dans leur pays, parlaient une langue fort analogue à l'hébreu (4). » Aussi ne voit-on pas Abraham et sa famille éprouver la moindre difficulté pour se mettre en relation avec les habitants de Chanaan; et le mélange ne fut pas chose difficile. Il est probable que le Chananéen y domina (5); mais l'on ne saurait admettre que l'araméen parlé par Abraham n'y eût pas cependant

(1) Nous voyons Laban, lorsqu'il fait alliance avec Jacob, nommer en araméen (שְׁהוּרָא יִנְר) le monument commémoratif de l'alliance que Jacob désigne en hébreu (בְּלֶעָד) et l'Écriture ajoute que chacun parla suivant la propriété de sa langue « uterque juxta proprietatem linguæ suæ » (Genèse XXI, 47). On remarque encore que les noms des patriarches, comme l'a dit Wichelhaus, ont une forte couleur araméenne. Il faut ajouter que le pays est araméen : c'est une région située entre le Tigre et l'Euphrate, qui plus tard s'appela *Aram Naharim* (אֲרַם נַהַרַיִם) l'Aram des deux fleuves.

(2) *Hist. génér. des lang. sémit.* p. 442.

(3) M. Renan fait à ce sujet des difficultés que nous ne pouvons trouver sérieuses. La Genèse affirme (ch. x) que les Chananéens descendaient de Cham. Tout, hormis la langue, vient appuyer cette donnée ethnographique. Leur religion, leurs habitudes, leurs mœurs diffèrent à tel point des races sémitiques que, « peut-être, s'il fallait désigner parmi les peuples antiques celui dont la physiologie contraste le plus avec celle des Sémites, seraient-ce les Phéniciens (Chananéens) qu'on serait tenté de nommer » (Ren., *op. cit.*, p. 483-484). Or, malgré toutes ces raisons, parce que la langue est à peu près la même, M. Renan conclut, contre la Genèse, que les Phéniciens sont issus de Sem, avouant que l'état actuel de la science ne permet pas d'expliquer le contraste qui existe entre la langue et les mœurs (*ibid.*). « C'est peut-être par parti pris, ajoute-t-il, de faire de Chanaan une race maudite, que les Hébreux ont retiré les Phéniciens de la race élue de Sem, pour les rejeter dans la famille infidèle de Cham » (*ibid.*, 487).

Cette critique n'est vraiment pas solide. La religion et les mœurs, jointes au texte du Pentateuque, ont une tout autre force pour résoudre la question que la différence de langue, et c'est « peut-être » par parti pris de contredire la Genèse, que M. Renan émet une opinion de cette nature. — Il sait et dit très-bien, en effet, que la dénomination de langues sémitiques n'est pas exacte, puisque, de son aveu (p. 2), elles ont été parlées par des familles de souches différentes (V. p. 484, une réflexion semblable sur les Babyloniens et les Assyriens).

(4) M. Renan, *op. cit.* p. 444. — Gesenius, *Gesch. der hebr. Sprach.*, § 7. — Bochart, *Chanaan*, t. II, c. 1. — Munk : « Il ne peut y avoir aucun doute sur la parfaite analogie, je dirai presque l'identité de la langue phénicienne et de la langue hébraïque » (*Palestine*, p. 86). — M. Renan (*ibid.*) donne d'autres indices très-démonstratifs. — Quelques-uns ont affirmé le contraire, mais à tort. Voy. Herder, *Poésie des Hebr. dial.* x.

(5) Abraham, en effet, deux fois averti par Dieu que ce pays appartiendrait à sa postérité, avait là une puissante raison d'incliner vers cette langue et de l'adopter, au lieu d'essayer d'imposer le caractère de la sienne. De plus, il était étranger; enfin, comparativement au peuple au milieu duquel il s'introduisait, sa suite était peu nombreuse. Il est donc permis de croire que, dans cette union, le chananéen domina l'araméen.

une large part (1); et cette part ne pouvait que s'accroître dans les rapports entretenus par les Abrahamides avec les membres de la famille restés de l'autre côté de l'Euphrate (2). Les rapports ne furent jamais complètement interrompus (3). David lui-même ne fut pas sans relations avec la Syrie (4).

Mais c'est surtout à l'époque de Salomon que ces relations devinrent fréquentes et de nature à donner action à l'araméen sur l'hébreu. On sait son alliance commerciale et maritime avec Hiram, roi de Tyr. Or, avec qui et dans quelles conditions se faisait le commerce? Outre le commerce maritime, il y en avait un autre par caravanes, avec Babylone et Ninive. Le commerce de Babylone se faisait par l'Euphrate jusqu'à Thapsac, ville syrienne, sur la frontière de la Mésopotamie, et dans cette ville se rendaient les marchands de Syrie, de Phénicie et de Palestine (5). Ils se dirigeaient ensuite sur Palmyre, que Salomon avait construite comme entrepôt général; puis, pour regagner la Phénicie et la Palestine, ils venaient rejoindre à Emèse et à Damas les caravanes d'Assyrie, et particulièrement de Ninive (6). Or, tous ces entrepôts immenses et si fréquentés, Thapsac, Palmyre, Emèse, Damas, sont tous des villes syriennes, où l'araméen était le langage parlé. Les Hébreux, comme les Phéniciens, s'y trouvaient donc en rapport continu avec cette langue, et lui empruntaient naturellement beaucoup. Etranger qu'ils étaient dans ces villes, obligés d'y séjourner, puisque c'était le chemin forcé de leur commerce, les sacrifices d'idiomes devaient nécessairement être faits par eux plutôt que par les Syriens. Il est donc certain que les relations avec la Syrie furent une cause très-active pour l'introduction de l'araméen en Palestine (7). Elles en furent même la cause principale (8). Il ne faut donc pas croire, comme on l'a dit trop souvent et trop absolument, que c'est sur le sol de l'exil qu'Israël changea sa langue avec l'araméen (9). Il y a là une exagération évidente, et M. Glaire (10)

(1) Bœhl, De Aramaïsmis libri Kohel, p. 40.

(2) C'est à Harran qu'Abraham envoie quérir une épouse pour Jacob. C'est là encore que Jacob se réfugia près de Laban pendant quatorze ans; il en ramena Lia, Rachel et un nombreux domestique (*Genèse*, xxiv, 3, 4; xxviii, xxix; xxxi, 17, 48).

(3) Bœhl, *op. cit.* p. 40.

(4) *Il Rois*, viii, 6, 9 et *ibid.*, xiii, 37, 38.

(5) « Thapsac était, dans l'antiquité, le passage sur l'Euphrate où se trouvaient réunies les principales voies de commerce de l'Asie antérieure. Là, se croisaient les routes assyriennes, médiques, babyloniennes. » Movers, *das Phönisch. Alterth.*, III, 1, p. 245.

(6) « En Asie se trouvaient les routes royales (*Nombr.* xx, 17; xxi, 22) attribuées à Sémiramis et à Memnon. Des routes semblables conduisaient aussi à travers le désert. » Movers, *loc. cit.*, p. 132, 133.

(7) Agissante au point de finir par le supplanter totalement.

(8) L'araméen, à diverses dates, a eu la même action sur d'autres contrées. Babylone et Ninive parlent araméen plus de mille ans avant notre ère. Le phénicien lui cède la place, dans la métropole d'abord, et plus tard le punique de Carthage ne lui résiste pas non plus. En Egypte même, nous en trouvons de larges traces. Tous ces faits nous semblent prouver bien nettement que c'est par les relations de commerce, surtout avec la Syrie, que l'envahissement a eu lieu.

(9) « Lorsqu'ils furent exilés de leur terre et amenés à Babylone, ils oublièrent complètement leur langue, comme il est écrit dans le livre de Jérémie. » Elias, *Methurg.*, préface. — Walton (*Prolegom.*, III, de *Ling. hebr. antiq.*, p. 49), cite encore Kimehi, *præfat. liber, Michol.*; Ephod., *Gramm.*, c. 7, « et d'autres. » Mais il ajoute : « Interim tamen manebat in quorundam animis (sacerdotum, scilicet et judicum) cognitio legis et linguæ, ut in libro *Cosri*, p. 3, fol. 15 : Conservata fuit (lingua) in corde sacerdotum et judicum, ut docerent iudicia justitiae. »

(10) *Introduction historique et critique aux liv. de l'Anc. et du Nouv. Test.*, t. I, p. 455. — Voir aussi M. Renan *Hist. gén. des lang. sémit.*, p. 144-145.

rectifié à bon droit cette erreur, en rappelant que la Captivité n'ayant guère duré que cinquante-trois années, ce n'est pas dans un espace de temps si court qu'un peuple tout entier perd sa langue. Les langues se métamorphosent lentement d'ordinaire; elles s'usent graduellement par le contact, et se mélangent, pour ainsi dire, goutte à goutte, comme des liquides qui se pénètrent par une infiltration imperceptible. C'est ainsi que la chose se passa pour l'hébreu; et l'étude des monuments, en ratifiant cette théorie, démontre positivement que le mélange commença de bonne heure et qu'au temps de Salomon il était assez avancé. Déjà, en effet, le *Pentateuque* porte des traces de cette infiltration araméenne (1) et l'on doit tenir pour certain que l'idiome envahisseur pénètre toujours, et quelquefois large-

- (1) Entre autres :  
*Genèse*, chap. xvi, 27 — כַּלְכַּל — Cf. Bæhl. *op. cit.*, p. 26 — Hirzel, *de Chald. orig.*, p. 5.  
 Chap. xxvii, 17. — דַּתִּין. Nom de ville. duel araméen de דַּרְתַּ (les deux puits). V. Ges., ad verb.  
 Chap. xxvii, 29 — הַיָּה הַזֶּה pour הַיָּה. — Cf. Ewald, § 492. Le prétérit araméen est הוּוּה, au lieu de הָיָה. On le retrouve en *Daniel*, iv, 7, 20, 26, etc. — *Esdras*, v, 43, etc.  
 Chap. xxx, 38 — וְהִזְכִּינָהּ pour וְהִזְכִּינָהּ. — Cf. Ewald, § 491 : « Ebenso sollte im fem. pl. entstehen וְהִזְכִּינָהּ, welches sich auch noch selten findet. » — *Gen.*, xxx, 38 — I *Sam.*, vi, 12 — *Dan.*, viii, 22.  
 Chap. xxxi, 7, 44 — כְּנִימִים employé pour פְּעִימִים. — Cf. V. Bæhlen, *Comm. in Genes.*, p. xlvi. — Bæhl, *op. cit.*, p. 26.  
 Chap. xxxi, 47 — יְגֵר שְׂהִדוּתָא. C'est le nom donné par l'araméen Laban au monument de l'alliance, au lieu du mot hébreu גִּלְגָּד que lui donne Jacob. — Cf. Delitzsch, *Comm. in Genes.*  
 Chap. xxxiii, 44 — הַבְּאֵרַת au lieu de הַרְבֵּבֵאֲדָה. — Bæhl, *l. c.* — Cf. etiam Gesen., § 74, 3, not. 4.  
 Chap. xl, 8, 46, 22 — פֶּתֶר. « Vocabulum cum re ipsa (id est interpretatione somnii) ab Aramæis mutuati sunt Hebræi. » — Bæhl, *l. c.* — Cf. Bæhlen, *Comm. in Genes.*  
 Chap. xli, 51 — נִשְׁבִּי, paél. — Cf. Bæhl, *ibid.*; Knobel, ad hunc locum.  
 Chap. xlii, 6 — שְׁלִיטִי. « Est idem, dit Bæhl, ac Salatis, nomen primi Hyxorum regis. »  
 Chap. xlvii, 23 — הָאֵם. « Jam הָאֵם adhibita, הָאֵם (aram.) vulgari modo, cum populo agens usurpat. » Bæhl, *ibid.*  
 הָאֵם hebr. et chald., dit Gesenius, *Thes.*, ad h. verb.  
 Les noms araméens sont fidèlement rapportés aussi dans leur langue; ainsi *Gen.* xxv, 20, xxxi, 48; xxxiii, 48; xxxv, 9; xlvi, 45; — אֵרֶם פֶּדֶן — אֵרֶם פֶּדֶן est pour שְׂדֵדָה (*Osée*, xii, 43, écrit אֵרֶם שְׂדֵדָה). Vide Bæhl, *ibid.* — *Gesen.*, *Thes.*, ad verb.  
*Exode*, chap. xvi, 45 — כֹּן. — Cf. Ewald, *l. c.*, 482. — M. Renan *Hist. des Lang. sémit.*, p. 126.  
 Les mots וְהַאֲמֹרן (ii, 19), הֶן (viii, 22), קֶפֶא (xv, 8), יִשְׁבֹּמוּ (xviii, 27), הַרוּת (xxxii, 46), cités par certains auteurs, semblent plus contestables. — Cf. Bæhl, *l. c.*  
*Lévitique*, chap. x, 6; xiii, 45; xxii, 40 — פִּירִים, se trouve souvent dans le Talmud. — Bæhl croit cependant qu'il en est de ce mot comme de דֶּגָה, תַּעֲנֵי, הַרְרַת, בּוּחָה, לַעֲטִי, אֲרֵת, אֲרֵת, « quæ licet ab Arabibus imprimis et Aramæa interdum lucem accipiant, tamen minime ab Hebræis sunt abjudicandæ. »  
 Chap. xxv, 21; xxvi, 34 — עֵשֶׂת, forme araméenne, 3<sup>e</sup> personne féminine, employée dans le discours au peuple.  
*Nombres*, chap. xvii, 43 — הַבְּוִנוּ pour תְּבִינוּ.  
 Chap. xxix, 3, 45 — שְׂתֵם (?), employé deux fois seulement à la place de פֶּתֶר.  
 Chap. xxx, 3 — יֶהֱלִי, dont la couleur araméenne est surtout due à la vocalisation. — Cf. Gesen., *Lehrgebäude*, § 403 — Bæhl, *op. cit.* p. 29.  
*Deutéronome*, chap. xxxii, 36 — אֲזֹלָה — Cf. Bæhl, *ibid.*  
 Chap. xxxiii, 21 — וִיתָא — Cf. Winer, *Gramm.*, p. 68 — Bæhl, *ibid.*  
 Nous sommes loin d'avoir cité tous ceux que plusieurs de nos adversaires même nous proposent. Mais les aramaismes qu'ils trouvent dans le *Pentateuque* sont souvent aussi douteux que ceux qu'ils croient rencontrer dans l'Éclésiaste.

ment dans le langage parlé et populaire avant d'imprimer sa trace dans le langage écrit. Aussi est-il à remarquer que les aramaïsmes les plus caractérisés du *Pentateuque* se rencontrent surtout dans des conversations familières (1) ou dans les discours au peuple (2). Il en est de même pour les livres de *Josué* et des *Juges*: on les y rencontre dans la bouche de personnages sortis de la classe populaire, comme Caleb (3) et Débora (4). Le chant de cette prophétesse, dont l'authenticité a enlevé les suffrages des critiques les plus difficiles (5), en renferme à lui seul un nombre très-considérable pour son peu d'étendue.

Pour la raison que nous venons de dire, on doit les trouver moins fréquents à l'époque et sous la plume de David. Mais en vain objecterait-on la pureté ordinaire des hymnes de ce temps; l'habitude de l'aramaïsme ne s'y perdait pas, il s'en faut; en lisant le psaume *Exsurgat Deus* (6), on en recueille d'abondantes preuves. Ce psaume, qui fait allusion à des événements du règne de David (7), est sous ce rapport d'un style extraordinairement remarquable (8). Malgré le petit nombre d'écrits dont nous pouvons disposer pour retracer l'histoire de la littérature hébraïque, de Moïse à Salomon, il nous en reste assez, on le voit, pour constater, sinon la mesure, au moins la constance et même le progrès de l'infiltration araméenne. Aussi, est-ce sans témérité que M. Renan a pu dire: « On doit supposer que les tribus du Nord, voisines de la Syrie, parlaient, dès le temps du royaume d'Israël, un dialecte plus rapproché de l'araméen. » Si donc les Psalmistes de l'époque davidique, et même Débora, sous les *Juges*, avaient à leur disposition une langue suffisamment aramaïsée pour écrire des hymnes qui le cèdent à peine sous ce rapport au Koheleth, on ne peut trouver précoce le style de l'Ecclésiaste sous la plume de Salomon. La chose surtout devient évidente, lorsque l'on se place en face du *Cantique des Cantiques*. Ce livre que, avec la Tradition, nous attribuons à Salomon lui-même, est regardé par Herder, Ewald, de Wette, Hirzel, Hitzig et Renan, comme composé dans les années qui suivent presque immédiatement sa mort. Or, ni eux ni personne ne conteste que ce livre est plein d'aramaïsmes. Il y a plus. M. Renan (9), qui d'abord avait défendu nettement la composition salomonienne de l'Ecclésiaste, sans accorder d'importance aux aramaïsmes, montre, par de très-bonnes raisons, que leur présence dans le *Cantique des Cantiques* est très-explicable à cette époque (10). C'est donc un fait prouvé; l'instrument tel que le présente le Koheleth, ne

(1) I-aac à Jacob : הָיָה (*Gen.*, xxvii, 29) — Jacob à Esaü : הַבְּאֵת (*ibid.*, xxxiii, 14)

(2) Joseph au peuple : הָיָה (*Gen.*, xlvii, 23) — Moïse au peuple : תָּשִׁי (*Deut.*, xxxii, 18);

אֵלֶּה (*ibid.*, 36 ; יָהִי : (xxxiii, 21).

(3) *Josué*, chap. xiv, 8 : הַבְּסוֹרָה pour הַבְּסוֹרָה.

(4) *Juges*, chap. v, 10 : בְּדִיָּן ; vers. 11 : יָהִי ; vers. 13 : יָרָד (*bis*) ; vers. 14 : נֶעֱבְרָבִינִי .

(5) Voir M. Renan, *Hist. des Lang. sémit.*, p. 424.

(6) Voir *id.*, *ibid.*, p. 423.

(7) Les explications de Reuss, d'Olshausen, d'Hitzig, de Böttcher, etc., qui veulent le placer à différentes époques plus récentes, ne feront jamais concorder les faits auxquels ils le rapportent avec le psaume.

(8) « Le langage est si hardi et si particulier que l'on ne rencontre pas moins de treize mots qui ne se présentent plus ensuite. » (Delitzsch, *Bibl. comment.*, tom. I, *die Psalmen*, p. 418.)

(9) *Hist. des Lang. sémit.* p. 433.

(10) *Etud. sur le Cont. des Cont.* p. 90 et suiv.

ne faisait assurément pas défaut à Salomon, et si l'on veut lui en dénier l'usage, on ne peut invoquer que des raisons à lui personnelles ou prises dans la nature de l'écrit. Mais lorsque l'on étudie ces deux points de vue on arrive à une conclusion diamétralement opposée.

Nous avons parlé des relations de Salomon avec Ninive et Babylone. Il n'est pas désormais contestable que Ninive, Babylone et la Chaldée aient cultivé très-anciennement et avec succès plusieurs branches de la science (1) : leurs constructions monumentales, leurs connaissances mathématiques, astronomiques, industrielles, sont des faits désormais avérés (2). Or, étant connus les goûts de Salomon pour l'étude et la science, il est supposable qu'il se mit en relation avec ces pays. N'est-ce pas même ce que nous laisse voir l'Écriture, quand elle nous dit qu'il surpassa en sagesse et en science tous les fils de l'Orient (3)? Il y rencontra une langue assurément sémitique, au moins pour Babylone et Ninive, de l'aveu des exégètes les plus considérables (4). Les Chaldéens eux-mêmes, quelle qu'ait été leur origine (5), adoptèrent certainement la

(1) Rosenmüller est bien loin de la vérité quand il écrit « Chaldæorum sapientiam pluram post Salomonem sæcula inclaruisse. » (*Koheleth. Proæmium*, p. 21.)

(2) Bœckh, *Metrologische Untersuchungen*. — Bertheau, *zur Gesch. der Israeliten*, p. 99 et suiv. — M. Renan, *Hist. gén. des Lang. sémit.*, p. 59-60.

(3) Il ne peut être douteux que par fils de l'Orient, il faille ici comprendre tous les peuples avec lesquels il était en relation, particulièrement les Assyriens, les Babyloniens, les Chaldéens. Keil ne veut y voir que les Arabes, Leclerc que les Chaldéens, d'autres que les Égyptiens. C'est là restreindre sans preuve et sans motif une expression générale employée à dessein. Quand il est dit (*Genèse*, xxix, 4) que Jacob alla dans la terre des enfants de l'Orient (ארצה בני-קדם), il s'agit de la Syrie, y compris la Mésopotamie. Pareille chose est dite (*Nombres*, xxiii, 7) dans le *Maschal* de Balaam, lequel est mandé d'Aram (Mésopotamie), des montagnes de l'Orient (מהררי-קדם) par Balac, roi de Moab. Lorsque Isate (chap. II, 6) oppose l'Orient à l'Occident, il s'agit des Araméens « On doit penser spécialement aux peuples d'Aram et, dans un sens plus large, aux terres habitées par des peuples de races araméennes, la Syrie, la Mésopotamie, la Chaldée, » etc., dit Gesenius commentant ce passage (*Theol.*, ad verb. קדם). — Il est évident, d'ailleurs, que, quand il s'agit de comparer, pour les sciences naturelles surtout, Salomon aux savants de l'Orient, les Chaldéens et les Assyriens ne peuvent être oubliés. Il suffit de lire le *psaume* LXXII pour se convaincre qu'ils ne le sont pas.

(4) Les travaux de M. Oppert sur les inscriptions babyloniennes et de M. Fresnel sur les langues de l'Arabie méridionale ont puissamment contribué à mettre cette idée en lumière. MM. Lassen et Burnouf ont appuyé aussi cette opinion « généralement admise, » dit M. Renan, qui ne la partage pas. Mais il est bien obligé de reconnaître que le fond de la population était sémitique et que « les localités d'Assyrie et de Babylone portent des noms sémitiques dès la plus haute antiquité : רהבית עיר (*Gen.*, x, 4) זאב — *Zab* ou *Lycus*. — ברוכך נהר סאטא, *flumen regium*. — Les noms du grand dieu babylonien, *Bel* — de la déesse de la fortune, *Gad* — des dieux assyriens, אנכור, אדרמלו, נכר, » — *Op. cit.*, p. 70-74. Les raisons données par M. Renan pour combattre ces savants sont loin d'être concluantes, et l'on doit noter que son opposition n'a lieu qu'à propos des inscriptions cunéiformes, et non de la langue parlée.

(5) M. Renan (*loc. cit.*, p. 66) en fait des montagnards belliqueux de l'Arménie, du Pont et du pays des Chalybes — Michaëlis, Schlæzer, Friedrich, Heeren, Lassen, Carl Ritter les identifient avec les Kurdes de la Gordyène — Bœhl distingue les Kurdes des Chaldéens. et ne place que les premiers au delà du Tigre (*loc. cit.*, p. 7) — Spiegel (*Munchener Gelehrte Anzeigen*, 24 et 26 septembre 1856) a soutenu par d'excellentes raisons leur origine sémitique et vivement contesté les étymologies aryennes des noms des rois de la Pentapole (*Gen.*, xiv 9) proposées par Kunik. Dunker, s'appuyant sur Strabon, partage également ce sentiment ; mais ceux-là mêmes qui ne les reconnaissent pas comme Sémites, déclarent qu'ils adoptèrent, comme nous l'avons dit, la langue de Babylone et de Ninive (V. M. F. Lenorm., *op. cit.*, t. II, p. 16). Leur nom devint synonyme de Babyloniens et quelque fois même d'Assyriens (V. *Jérémie*, xxi, 4 ;

langue de Babylone et de Ninive, et l'on ne conteste point que, plus de dix siècles avant notre ère, l'araméen était d'un usage vulgaire dans la Babylonie et dans la Chaldée (1), qui avait à peu près pour habitude de rédiger ses écrits en double langue, savante et vulgaire (2). Or les goûts et le caractère de Salomon n'étaient pas de nature à le mettre en garde contre l'usage de mots de provenance étrangère. S'il s'agissait de David ou de Samuel, à la bonne heure! Mais Salomon contraste avec eux de la façon la plus éclatante; son règne est le règne du mélange des idées, des cultes, des langages; il a l'esprit essentiellement profane et cosmopolite.

Il y était appelé non-seulement par ses goûts et ses habitudes, mais encore par son sujet. La langue hébraïque, nous l'avons dit, se prête mal à l'argumentation. L'araméen, moins pur, moins élégant, moins concis, il est vrai, mais plus souple, plus lâche, plus clair et en même temps plus simple et plus compréhensible, plus riche en particules de relation, plus varié dans les formes substantives propres à exprimer l'abstraction, offrait des ressources comparativement considérables pour le langage public, la philosophie et la science (3), et Salomon ne pouvait l'ignorer. D'autre part son écrit ayant un côté politique, les circonstances demandaient impérieusement qu'il fût populaire. Pour être compris, pour être senti vivement, Salomon devait nécessairement oublier un instant la langue littéraire et savante pour se rapprocher du langage parlé par le peuple. Et, si nous regardons bien quelle est avant tout la partie à laquelle il s'adresse, si nous nous souvenons que c'est surtout au nord du royaume que l'agitation a été plus profonde et qu'elle est naturellement plus durable, nous comprendrons aisément que, pour s'adresser à une contrée où déjà « on parlait un patois à demi-araméen (4), » il introduise dans son discours quelques aramaïsmes.

Dira-t-on que Salomon ne pouvait, sans abaisser sa dignité royale, parler, pour flatter son peuple, un langage corrompu? La réflexion pourrait avoir du vrai si l'on ne pouvait se rapprocher du style populaire par l'emploi de quelques expressions araméennes, sans tomber dans le bas et le fautif. Mais il y a deux manières d'employer les expressions et les formes étrangères. « En réfléchissant sur les aramaïsmes qui se ren-

xxii, 25; xxv, 42 — *Isaïe*, xli, 4-5; lxxviii, 44-20 — *Ezéch.*, xxiii, 23). M. Renan le reconnaît sans peine (p. 65).

(1) V. M. Lenorm., *l. c.*, p. 42. — Cette langue représente partout la conquête assyrienne. Les hauts fonctionnaires de la cour d'Assyrie, envoyés par Sennachérib parlementer avec Ezéchias, parlent l'araméen (*II Rois*, xviii, 26 — *Isaïe*, xxxvi, 44). « Lorsque la domination persane eut remplacé celle des Assyriens, l'araméen garda toute son importance. Il resta dans les provinces occidentales de l'empire achéménide la langue des édits et de la correspondance officielle, laquelle, pour les besoins de la chancellerie persane, devait être accompagnée d'une traduction — *Esd.*, vi, 7; vii 42. » (M. Renan. *loc. cit.*, p. 245-246). Une si puissante résistance et vitalité prouvent une prise de possession ancienne.

(2) V. les fragments provenant des feuilles de M. Layard, conservés au *Musée britannique*. — M. Lassen croit que dans les inscriptions trilingues, l'araméen doit être l'un des textes, et qu'il est usité même dans les inscriptions cunéiformes.

(3) L'araméen, dit très-bien Bœhl, « est planior et accuratior in particularum conjunctionumque usu, aptior ad sensum strictè judicandum, foro potius vitæ publicæ, philosophicis argumentis favens, quam nativum, minime arctum, castum hebraismi dicendi genus. » (*Op. cit.*, p. 22.)

(4) M. Renan, *op. cit.*, p. 445.

entrent fort souvent dans les livres antérieurs à l'Exil, je me suis vu enné, dit Bøehl (1), à y reconnaître un double caractère. Il s'y révèle, en effet, sous deux modes différents : l'un populaire et plébéien, notamment dans les discours familiers; l'autre, noble et royal. Le premier trahit la simplicité, la rudesse, le manque de culture ou la familiarité du vulgaire; l'autre est le propre d'une éducation plus soignée, plus savante, et cette royale manière de s'exprimer n'a rien qui ne soit agréable et exempt de toute grossièreté (2). » Voilà, nous en convenons, le genre d'aramaïsmes qu'on a le droit d'exiger de Salomon; aussi n'en trouvera-t-on point d'autres dans le Koheleth. Si l'on accepte un instant comme bons les soins douteux de ceux que l'on cite, on observe aussitôt qu'il est facile d'apercevoir leur raison d'être. Les uns sont appelés par les nécessités philosophiques de sa thèse; ainsi les terminaisons abstraites, les particules conjonctives exprimant les relations logiques; d'autres par raison de clarté, pour rendre une pensée plus saisissante (3). D'autres enfin sont introduits comme expressions qu'on pourrait presque appeler techniques (4). On trouvera bien encore, peut-être, certain mot dont l'orthographe semble plus araméenne qu'hébraïque (5); mais jamais on ne remarquera dans le style du Koheleth cette familiarité vulgaire qui consiste à fausser les habitudes grammaticales de la langue dans ce qui peut s'appeler les formes reçues; par exemple, la conjugaison des verbes et les divers états du nom. Il y a sous ce rapport, entre les aramaïsmes de Salomon et ceux de Débora, une différence qui appuie singulièrement les réflexions que nous venons de faire. Le cantique de la prophétesse est, comme style, infiniment au-dessus de l'écrit philosophique du Koheleth, et malgré cela, on surprend facilement dans le premier l'origine plébéienne de son auteur, ce que l'on ne trouvera point dans le second. Les aramaïsmes de Débora consistent dans des formes viciées soit du verbe, soit du nom, plutôt que dans l'emploi de mots expressifs et caractéristiques (6). Or, s'il est vrai que ce que l'on veut appeler les aramaïsmes de l'Ecclésiaste révèle tout à la fois un homme savant et habile, un esprit distingué et littéraire, capable d'être familier sans jamais être vulgaire, et de se maintenir toujours dans une sphère supérieure, lors même qu'il consent à descendre, tous ces traits conviennent excellemment à Salomon et établissent, loin de la rompre, une remarquable harmonie entre l'ouvrage et l'écrivain. Ces conclusions prennent un caractère à peu près complet de certitude, lorsqu'on examine la valeur de cette longue liste d'aramaïsmes présentée par les adversaires de la composition salomonienne. On constate d'abord l'absence d'entente parmi eux. Ce qui est aramaïsme pour l'un est de fort bon hébreu pour l'autre, et celui-ci traite

(1) *De Aramaïsm.*, p. 22.

(2) Ce double caractère est signalé aussi par M. Le Hir : *Etudes bibl., Livre de Job*, préf., p. 242.

(3) Ch. III, v. 4. Il ajoute au mot עַה le synonyme כִּבִּין pour fixer l'attention.

(4) Quand il s'agit de l'explication des choses difficiles il emploie le mot Chaldien בִּשְׂר. Les Chaldéens étant célèbres sous ce rapport.

(5) תִּכְן pour תִּכֵן.

(6) Elle dira par exemple יִרַד (*ierad*) pour יִרַד (*iárad*); elle écrira בִּדְיִן avec un בִּ formatif du pluriel : elle écrira encore עִבְיִים pour עִבִּים.

d'archaïsme ce qu'un autre appelle néo-hébraïsme. Lorsqu'on l'étudie de près on est aussitôt amené à la réduire considérablement. Comment en effet reporter ces soi-disant aramaïsmes après la captivité, lorsque, parmi les verbes, adjectifs et noms qui, pour leur sens, leur radical ou leur orthographe sont objectés, les uns en effet se rencontrent dans des livres plus anciens de la Bible (1), comme la *Genèse*, le *Deutéronome* les *Psaumes*, etc., et les autres dans des écrits antérieurs au temps de l'Exil (2)? La même

(1) **נהג**, de **נהג**, *agere, egit* — *Eccl.*, 11, 3. — Gesenius, après avoir noté ce mot comme aramaïsme, s'est corrigé lui-même. « Dans ma première édition, dit-il, j'interprétais ce passage en donnant à **נהג** un sens chaldéen, et je traduisais : Et cor meum *assuefactum est sapientiae*; or, ce sens s'adapte mal au contexte. » Mieux renseigné, Gesenius traduit : « Et cor meum *agebat cum sapientia*. » **נהג** dans le sens de *agere*, soit transitivement, soit intransitivement pris, est parfaitement hébreu et d'un hébreu ancien. Voir *Genèse*, ch. xxxi. 18; *Exode*, ch. xiii, 1; *Samuel*, ch. xiii, 5, etc., etc. Cf. aussi *Isaïe*, ch. xi, 6; *Psaume* lxxx, 2, etc. C'est aussi la pensée définitive d'Hitzig (ad hunc loc.).

**היה** pour **היה** — *Eccl.*, II, 22 — **יהי** pour **יהיא** — *Eccl.*, XI, 3. **היה** est le participe du verbe être, dont la forme, dit-on, devrait être **היה**. Mais d'abord **היה** ne se trouve absolument nulle part comme participe. Dans l'*Exode*, ch. xi, 3, on trouve **היה** (*hórak*); et cette forme est si rare, si « solitaire, » comme dit Bøhl, que Knobel a mieux aimé lire **היה** (*howiäh*) faisant dériver cette forme de **היה**, et non de **היה**. Aussi remarque-t-il, à ce propos, « que les Hébreux ne semblent pas avoir formé un participe de **היה**, mais de **היה** seulement. » Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il est une chose incontestable, c'est que la forme **היה** aujourd'hui presque uniquement maintenue dans l'araméen, est la plus ancienne de toutes, même en hébreu (Gesenius, *Thes.*, ad h. v.). Aussi retrouvons-nous fréquemment dans la *Genèse*, et l'*Exode* ce verbe avec son *rar*, au lieu d'un *iod*. v. g. **היה** à l'impératif — *V. Genèse*, ch. xiii, 2; xxiv, 60; xxvii, 29; *Exode*, ch. xviii, 49; xxiv, 42; xxxiv, 2.

Quant au mot **יהוצ** on ne peut en conclure qu'une chose, dit Hitzig c'est que **היה**, qui signifie quelquefois *tomber, se précipiter* (Cf. Gesen., *Thes.*, ad h. v.), s'écrivait avec un **י**, lorsqu'il était employé dans ce sens — Cf. aussi Schultens, ad *Prov.*, ch. x. 3, p. 86; Michaëlis, *Supplem.*, p. 512; Bøhl, de *Aram.*, p. 38.

**תבנה**, au *kal*, **תבנה**, *obstupuit* — *Eccl.*, V, 7; chald. **תבנה**. — Voir *Genèse*, ch. xliii, 33, dans les *Psaumes*, XLVIII, 6, dans *Job*, ch. xxvi, 14, dans *Isaïe*, ch. xiii, 8; xix, 9, dans *Jérémie*, ch. iv, 9.

**שלט**, *dominatus est, potens fuit* — *Eccl.*, II, 49; V, 48; V, 2; VIII, 9; chald. **שלט**; et **שליט**, *potens* — *Eccl.*, VII, 49; VIII, 8; X, 5. — On le trouve dans la *Genèse*, ch. xlii, 6, et sous la même forme que dans l'Ecclésiaste, le contexte demande qu'on le rende par *se réjouir, s'accorder des jouissances*. Mais on peut remarquer d'abord que nous le trouvons dans le livre de *Job*, ch. xxi, 2, servant à exprimer un *vif mouvement intérieur*, ce qui prouve qu'il était employé au moral; ensuite, qu'appliqué ici dans ce sens pour exprimer la violence avec laquelle on cède aux passions sensuelles, il conserve avec avantage sa signification première,

**תקיה**, *fortis*, de **תקיה** — *Eccl.*, IV, 42; VI, 10. — Se rencontre deux fois dans *Job*, ch. xiv, 20; xv, 24. — Le seul prétexte qu'on puisse avoir de le ranger parmi les aramaïsmes est la rareté de son emploi par ailleurs (V. Gesen., *Thes.*, ad h. verb.). Fürst propose de lire **שהתקיף** (*schéhittgif*) (au lieu du *ketib* **שהתקיק**) (*schéhattogif*), à l'*hiphil*, et par là même combat l'aramaïsme prétendu de ce mot, puisque, comme le dit lui-même Gesenius, l'araméen ne présente aucun vestige de l'*aphel*.

**היש**, *gavisus est, genio indulisit* — *Eccl.*, II, 25; chal. **היש**. — Voir *Deutéronome*, ch. xxxii, 35, *Psaumes*, xxii, 20; xxxviii, 22; XL, 44; LXX, 2; LXXI, 42, ordinairement avec le sens de *festinare*. Dans l'Ecclésiaste, le contexte demande qu'on le rende par *se réjouir, s'accorder des jouissances*. Mais on peut remarquer d'abord que nous le trouvons dans le livre de *Job*, ch. xxi, 2, servant à exprimer un *vif mouvement intérieur*, ce qui prouve qu'il était employé au moral; ensuite, qu'appliqué ici dans ce sens pour exprimer la violence avec laquelle on cède aux passions sensuelles, il conserve avec avantage sa signification première, **כוי יורש**, *qui a plus mangé* (plus joui) **כוי יורש**, *qui s'est précipité* (dans ces joies). Au surplus, quelle que soit l'explication qu'on lui donne, l'embarras qu'on éprouve ne permet pas de se réfugier dans l'aramaïsme, puisque comme le dit Gesenius « *linguæ cognatæ nihil afferunt quod magnam lucem præbeat* » et que de plus les *Targumin* et la *Mischna*, ne l'emploient que dans le sens de *dolere, pati, sentire* — Cf. Burdorf, Hartman, Winer, Gesenius.

(2) **סיף**, *finis*. — *eccl.* III, 2; VII, II; XII, 43; Chald. **סוף**. Voir II *Paralip.*, xx, 46 et *Joël*, II, 20.



serions encore en droit de faire à peu près la même réserve au sujet des particules composées; car toutes, à l'exception d'une seule (1) dont un des composants apparaît pour la première fois dans l'Ecclésiaste, sont formées sur le modèle d'expressions déjà anciennes dans la langue ou sur celui d'autres très-connues aussi et en parfaite analogie avec elles (2). En

tement qu'on le retrouve pareillement dans les livres et les morceaux bibliques dont l'antiquité est le moins contestée, tels que *Genèse*, vi, 3, et le chant de Débora, *Juges* vi, 17; vii, 42; viii, 26; également dans *Job*, xix. On le compte jusqu'à trente-deux fois dans le *Cantique des Cantiques*. Knobel et Bernstein, qui tiennent à ranger cette forme parmi les néo-hébraïsmes, sont obligés cependant d'avouer qu'avant tout elle est archaïque. Gesenius la reconnaît pour être d'un usage très-ancien. On peut en constater l'existence sur les monuments phéniciens qui nous restent, et non les plus récents seulement, remarque Gesenius encore; mais ceux de tout âge *a omnis ætatis*. » M. Quatremère (*Journ. asiat.* 1828, p. 15 et suiv.) a même rencontré l'abréviation moins racourcie אש; aussi Delitzsch observe-t-il que « c'est tout à fait à tort que l'on voudrait y voir un aramaisme; c'est plutôt, dit-il, un *Chanaanitisme*, cher Kahaanitisch (*Cant.* p. 20). Or, une fois admis et prouvé l'emploi de ש pour אש avant l'époque Salomonienne, les combinaisons de cette forme avec les particules qui lui sont fréquemment adjointes se produisent comme d'elles-mêmes, באשר devient naturellement בש אשר; של devient שאל et ainsi des autres.

(1) בששבר. — *Eccl.* ii, 46. — Le composant כבב apparaît ici pour la première fois dans la littérature biblique. Quant à la formation du mot elle n'est pas sans analogie dans les écrits antérieurs au Koheleth. La *Genèse*, vi, 3, offre l'expression בששבר, sur laquelle elle est copiée. L'une et l'autre se composent de la préposition ב, du pronom abrégé ש et d'un adverbe. Gesenius, il est vrai, la décompose autrement, il veut voir le mot שש, au lieu du pronom ש et de l'adverbe שש; mais cette étymologie n'est point admissible. Delitzsch, dans son commentaire de ce passage, l'a parfaitement réfutée et M. Lehir la condamnait de la façon la plus formelle.

(2) Ainsi en est-il de נכך *Eccl.*, viii, 40; chald. נכך est composé des particules כן et ב qui semblent aussi anciennes que la langue même. L'habitude de la préposition ב de s'accoler aux mots qui la suivent, ne l'est pas moins, de même que celle de la particule כן de s'adjoindre à une autre pour former un adverbe avec signification nouvelle. On trouve partout dans le *Pentateuque* les adverbes על-כן, לכן. Voir *Exod.*, ch. vi, 6; *Nomb.*, ch. xx, 42; *Gen.*, ch. ix, 24, x, 9; xi, 9; xix, 22; xx, 6; xxi, 31; xxv, 30. etc.; *Exod.*, ch. v, 8, 17; xiii, 15; xv, 23, etc. De même que l'on rencontre la préposition ב en composition avec un autre adverbe sous une forme pleinement analogue à בןכ. La *Genèse*, ch. xxv, 6, le *Deutéronome*, ch. xxxi, 27, les *Proverbes*, ch. xxxi, nous offrent l'expression בעיר, le *Lévitique*, ch. xxvi, 43, ביעין, le II<sup>e</sup> livre des *Rois*, ch. vii, 22, בבטח, etc.

Il en est de même de כליעבת (*Eccl.*, v, 45), de הוץ-מן (*Eccl.*, ii, 25) et de על-דברת (*Eccl.*, iii, 18; vii, 44; viii, 2).

עבת employé comme préposition dans le sens de *juxta, secundum, apud*, se rencontre dans l'*Exode*, ch. xxv, 27; xxviii, 27; xxxvii, 44; xxxix, 20, dans le *Lévitique*, ch. iii, 9; et l'expression composée de l'Ecclésiaste ne revêt même pas un sens nouveau. Le mot כליעבת s'ajoute avec sa signification particulière et ne fait que fortifier la nuance déjà connue et employée. Au lieu de traduire *eadem ratione*, on traduit littéralement *prorsus eadem ratione*. Quant au fait de la composition, il trouve pour le terme עבת son analogue dans לעבת fourni par l'*Exode*, le *Lévitique*, *Ezéchiel*, ch. xl, 18; xlii, 7, etc. Le I<sup>er</sup> livre des *Rois*, ch. vii, 20, présente même une formation bien plus complexe, עבת y est précédé de deux préfixes à la fois : מלעבת. Le mot כלי, à son tour, trouve sa composition correspondante dans *Job*, ch. xxvii, 3, où il est en union avec l'adverbe עיד : כלי-עיד. L'emploi de הוץ comme adverbe, *foris, en dehors*, n'est pas plus rare ni plus nouveau. Témoins le *Deutéronome*, ch. xxiii, 14, le *Lévitique*, ch. xviii, 9, les *Proverbes*, ch. i, 20. Son union avec בן ne l'est pas davantage; seulement la préposition מן précède au lieu de suivre le mot הוץ. Ainsi *Genèse*, ch. xix, 16 : בהוץ למהנה, *extra urbem, en dehors de la ville*; *Exod.*, ch. xxix, 44 : בהוץ למהנה, *extra castra, en dehors du camp*. La tendance de la préposition מן à s'adjoindre comme suffixes les



En admettant que tous ces mots soient des aramaismes véritables, les raisons que nous avons données suffiraient pour expliquer en Salomon ces emprunts. Mais quand on songe à la place tenue par le grand roi dans le monde littéraire de son temps, aussi bien qu'à l'indépendance d'esprit qu'il a manifestée en tout et toujours (1), on cherche en vain ce qui pourrait interdire d'attribuer à l'initiative de Salomon plusieurs des expressions nouvellement apparues dans le Koheleth, lorsque surtout, comme nous l'avons constaté, l'on considère qu'il trouve sous sa main tous les éléments, sous ses yeux des modèles, dans sa langue toute la liberté, et dans la nature de son sujet des nécessités impérieuses.

Eichhorn ne trouve point étrange de voir Osée rompre *les entraves de la grammaire, plier la langue à son caprice, lu briser, s'en faire une nouvelle*, recourir à des *inversions, des constructions inusitées, des combinaisons de mots, des créations de sens*; Delitzsch ne s'étonne pas davantage qu'Isaïe *crée à son service de nouvelles formes, modifie les anciennes, emploie les mots à de nouveaux usages, pour exprimer des pensées nouvelles*. Nous n'en demandons pas autant pour Salomon, et nous n'avons pas besoin, pour expliquer le style de l'Ecclésiaste, qu'on lui fasse la part aussi large. Mais si l'on s'y refuse, notre thèse ne sera point pour cela ébranlée.

Doit-on, en effet, admettre en principe qu'un livre renfermant des expressions qui ne se trouvent plus que dans les écrits postérieurs à l'Exil, doit être classé parmi les ouvrages de cette époque? Ce serait proclamer, en règle générale, qu'il faut regarder, comme du même temps deux livres qui contiennent seuls certaines locutions, et l'on irait loin avec cette théorie. Tantôt on serait contraint d'identifier pour l'âge la *Genèse* et les *Proverbes*, tantôt les *Proverbes* et *Isaïe*. Peut-on admettre encore que l'apparition, pour la première fois, dans l'Ecclésiaste, d'expressions inconnues aux livres anciens de la Bible oblige à considérer ce livre comme appartenant à la langue néo-hébraïque, comme étranger, par conséquent, à l'époque salomonienne? Oui, mais à deux conditions seulement : la première, que l'on soit sûr de posséder dans les quelques écrits qui précèdent Salomon tous les mots du dictionnaire de l'époque; la seconde, que l'on soit également certain qu'une locution ne s'introduit jamais dans la langue parlée qu'au moment où elle marque sa place dans la langue écrite : double proposition évidemment absurde que nul ne voudrait soutenir.

Il y a plus. Non seulement on ne peut pas avec certitude fixer l'époque véritable ou tel mot a été introduit dans la langue; mais l'araméen est un dialecte trop voisin de l'hébreu pour que l'on puisse toujours distinguer l'un de l'autre. Serait-il donc impossible de rencontrer à la fois dans les deux dialectes des expressions identiques? Pour prononcer en pareille matière avec assurance, il faudrait un *criterium* certain; et ce *criterium* on

(1) Bernstein (*Quest. nonnul. Koheleth*, p. 26-27) nous l'a montré donnant le jour à une littérature nouvelle dans son fond aussi bien que dans sa forme; Knobel (*Op. cit.*, § 7; *Diction.*, p. 61) le représente maniant la langue avec la même indépendance que les idées; et M. Renan (*Hist. gén. des lang. sémit.*, p. 434-436) après avoir expliqué comment l'absence de grammaire, de rhétorique, d'orthographe officielle, de syntaxe obligatoire laissait libre champ au choix instinctif de l'écrivain, et à l'initiative personnelle, constate particulièrement en Salomon, cette franchise d'allure et cette action sur la langue; tous enfin à peu près conviennent plus ou moins que le sujet a des nécessités qui obligent l'auteur à se créer une manière.

ne l'a pas. « Il ne reste en fait de monuments indigènes de l'ancienne langue araméenne que des textes épigraphiques et encore peu nombreux (1). » Il faut venir jusqu'au temps de la captivité pour trouver des écrits en cette langue (2), aussi est-il « difficile de déterminer avec rigueur dans quelle mesure l'araméen se mêla d'abord au langage juif (3). » C'est au point que, lorsqu'on se transporte aux époques plus récentes, « il est maintenant impossible de séparer bien nettement, dans le style de certains écrits, ce qui appartient au dialecte populaire ou au patois du royaume d'Israël, ou à l'influence des temps de la captivité (4). » Et la raison en est bien simple. Avant même la captivité, la langue populaire était « fortement aramaisée » et l'on sait que les tribus du Nord, voisines de la Syrie, parlaient « dès le temps du royaume d'Israël un dialecte plus rapproché de l'araméen (5). »

Toutes ces causes et plusieurs autres encore que nous croyons inutile de rapporter, font assez voir à quelles erreurs on s'expose en accordant à cette méthode une valeur considérable dans la détermination de l'âge des livres hébreux. Rien ne saurait mieux démontrer l'incertitude de ce procédé que la difficulté qu'ont à s'entendre les hébraïsants sur ce point. On en voit, par exemple, qui n'éprouvent aucune difficulté pour placer *Job* avant Moïse (6). D'autres le placent sous les Juges, entre Moïse et David (7); ceux-ci l'attribuent à Salomon, malgré ses aramaismes reconnus (8); ceux-là lui assignent pour date de naissance le règne d'Ezéchiass (9), et de plus hardis, accumulant une liste interminable d'expressions ou formes grammaticales, ou de tournures araméennes, le rejettent jusqu'à l'exil de Babylone (10). S'agit-il du *Cantique des Cantiques*, nous voyons, suivant l'expression de M. Renan lui-même, la critique flotter dans un espace de sept cents ou huit cents ans (11). Même phénomène se reproduit à certain degré pour *Isaïe* et se continue pour *Daniel*. M. Renan a donc raison de déclarer « ce criterium fort dangereux (12) » et de professer que « les considérations historiques et littéraires ne sont pas moins importantes que celles de la philologie dans les questions de ce genre (13). Or les questions historiques et littéraires nous ont mené directement à reconnaître Salomon pour auteur du Koheleth.

En résumé, cette étude de style érigée par les uns sans base en *criterium* absolu, les entraîne aux conclusions les plus exagérées, les plus excentriques, avec toute la fureur d'une monomanie véritable; pour les autres, c'est une ressource commode dont ils usent ou n'usent pas, selon la thèse à défendre ou la croyance à renverser, mais qui les conduit aux

(1) M. Renan, *Hist. gén. des lang. sémit.* p. 246.

(2) *Ibid.*, p. 248.

(3) *Ibid.*, p. 446.

(4) *Ibid.*, p. 443.

(5) *Ibid.*, p. 442.

(6) M. Le Hir. *Le livre de Job*, p. 236 et suiv.

(7) Hævernick, *Introduit. à l'Hist. eccl.*, tom. I, p. 20 et suiv.

(8) Rosenmüller, 4<sup>re</sup> édit.; le rabbin Nathan, dans le *Talmud*. — Voy. *Herbst.*, p. 487, n<sup>o</sup> 3.

(9) Rosenmüller, 2<sup>e</sup> édit.; Umbreit; Herbst.

(10) Gesenius; Bernstein. — Voy. le *Livre de Job*, p. 240-244.

(11) *Etude sur le Cant. des Cant.*, p. 90.

(12) *Ibid.*, p. 108.

(13) *Ibid.*, p. 90.

contradictions les plus inacceptables. Est-ce à dire que l'examen du style soit absolument à négliger pour la détermination de l'âge des livres bibliques? Ce serait une autre erreur que de le prétendre, et il ferait preuve d'ignorance et de peu de goût celui qui n'admettrait aucune différence, à ce point de vue, entre les divers écrits des auteurs sacrés; celui qui voudrait identifier la langue de David et celle du Koheleth; celui enfin qui, dans l'en-semble de ce dernier, ne sentirait des traces de ce que l'on est convenu, faute de mieux, d'appeler un mélange d'idiome. Nul ne peut prétendre le contraire. Mais l'on doit dire que, ce qui peut être saisi avec certitude ou même probabilité, de ces traces, s'explique parfaitement sous la plume de Salomon traitant à son époque un pareil sujet. Ce que l'on doit avouer encore, c'est que nos contradicteurs ne sauraient donner, pour ravir à ce prince l'Écclésiaste, des raisons aussi puissantes que celles que nous venons de fournir pour le lui conserver; et que, par conséquent, la critique doit, pour parler sagement, conclure à l'authenticité du Koheleth.

## CHAPITRE II

### DE L'ORTHODOXIE DE L'ECCLÉSIASTE.

#### PRÉLIMINAIRES.

Lorsqu'on ouvre pour la première fois le livre de l'*Écclésiaste*, et qu'on le parcourt dans une lecture rapide, on demeure, nous ne faisons point difficulté de l'avouer, frappé de certaines maximes qu'on y rencontre. Pour le moins, ce langage semble-t-il étrange. A quelques-uns, il faut toute la confiance de la foi pour ne pas le trouver scandaleux. On s'étonne d'entendre un écrivain que l'Eglise dit sacré, proclamer l'identité de l'homme et de la brute, traiter d'inutile et presque d'insensée l'action humaine, conseiller à tous la jouissance, sous prétexte qu'il n'y a dans la vie rien de bon pour l'homme que manger, boire et se réjouir.

De semblables principes, pris dans le sens où ils se peuvent présenter tout d'abord, ont le droit de surprendre en pareil lieu; c'est ce qui est arrivé. Parmi les anciens Hébreux, plusieurs croyaient y sentir l'hérésie et presque l'athéisme. Nous trouvons dans les *Misdraschim* et autres ouvrages des docteurs juifs (1) des traces d'inquiétude évidente au sujet de ce livre. Il y eut controverse (2) à son sujet dans l'école rabbinique, qui montra du reste les mêmes embarras à propos du *Cantique des Cantiques*. Mais l'un et l'autre, mieux entendus, reçurent plus tard une abso-

(1) Trait. *Schabb.*, f. 30, c. II. — Cf. Maïmon., *More Nev.*, II, 28. — *Vajjikra Rabba*, f. 461, c. II. — *Pirke Aboth*, f. I, 1.

(2) *Mass. Jadaïm*, 3, 5.

tion unanime, et furent, en dernière analyse, classés parmi les écrits sacrés (1). Certains écrivains chrétiens des premiers temps hésitèrent aussi sur son compte; Philastre mentionne quelques hérétiques qui firent difficulté de le recevoir, parce que, disaient-ils, après avoir déclaré que tout est vanité, il ne laisse subsister qu'une chose : « Manger, boire et se réjouir du bien. » Théodore de Mopsueste ne lui accordait point l'inspiration divine, pas plus, du reste, qu'à *Job*, aux *Proverbes*, au *Cantique des Cantiques*. Il fut condamné dans le second concile de Constantinople, cinquième œcuménique.

La vraie tradition chrétienne (2) ne se laissa jamais un instant arrêter par ces obscurités. Elle proclama hautement la moralité de ce livre, et garda toujours son inspiration comme indubitable. Les protestants, en général, se montrèrent respectueux dans leurs jugements sur l'Écclésiaste et ne suivirent point Luther, dont la plume si souvent grossière se permit de parler avec dérision et mépris, toutefois sans trop en incriminer la doctrine. C'est plus tard qu'a éclaté surtout la guerre entreprise contre l'orthodoxie de l'Écclésiaste. L'Allemagne y a eu le principal rôle. Schmidt (3), Vette (4), Hitzig (5), suivis par plusieurs autres, ont cherché à remettre en honneur les accusations anciennes, et déclaré l'auteur coupable véritablement des impiétés dont il avait été jadis absous après mûr examen. Ce livre a un grand mérite d'être cité, comme plus précis et plus explicite. Il est ingénieusement parvenu à réduire en système l'attaque rationaliste. Suivant lui, le Koheleth, appuyé sur l'invariabilité des lois de la nature, sur l'impuissance radicale des efforts de l'homme, enfin sur l'absolutisme du vouloir divin dans le gouvernement du monde, incline fortement au « fatalisme. » Partant de ce principe, la liberté de l'homme devient pour lui, continue-t-il, problématique, et il tombe dans un « scepticisme moral » qu'il cherche à prouver par des raisons tirées de sa propre expérience. Puis, il confirme cette première argumentation par un tableau des injustices du sort en ce monde, et la clôt en affirmant, en l'autre, l'identité de destinée pour l'homme et la bête; autrement, par la négation de l'immortalité de l'âme. En fin de compte, cette opinion sur l'inutilité de l'action humaine avait, ajoute-t-il, conduit logiquement l'auteur à un « épicurisme moral, » et le Koheleth, conséquent avec lui-même, le formule en recommandant la jouissance comme but de la vie humaine. Sceptique, fataliste, épicurien, tel est donc d'après lui, l'Écclésiaste.

Cette opinion s'est également manifestée en France. M. Renan, après avoir dit, à répétition, dans sa préface à la traduction du livre de *Job*, que l'Écclésiaste, profondément atteint par le scepticisme, conclut à une sorte d'épicurisme, au fatalisme et au dégoût des grandes choses (6). »

(1) Edijoth., 5, 3. — Cf. Movers V. S. R., p. 26.

(2) V. S. Grég. le Thaum., *Metaphrasis in Eccl. Salomonis*. — S. Grég. de Nysse, Ἀκριβῆς τὸν Ἑκκλησιαστικὴν ἐξηγήσεις, 8<sup>e</sup> homél. — Olympiad. (diacr. d'Alexand.) *In Ecclesiast. Comment.* (Græc. et latin.). — Œcumen., *Catenâ in Eccles.* (Græc.). — S. Grég. II, Τοῦ ἐν ἀγίοις ἐπὶ τῶν ἑπτὰ βιβλίων Γρηγορίου Ἐξηγήσεις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστικὸν λόγοι δέκα. — S. Jérôm., *Comment. in Eccl.*

(3) *Excurs.*, II, p. 121.

(4) *Beitrag. zur Charact. d. Hebräism. in Daub und Creuzers Studien*, II, p. 298; — Einl., 247.

(5) *Vorbemerkung.*, p. 125.

(6) P. LXXXV.

M. Léon de Rosny (1), et plusieurs autres, se sont rangés à ce sentiment, et l'on peut dire que, pour le rationalisme, c'est désormais une question à peu près jugée. Telle a été en résumé la marche de l'opinion au sujet de l'Ecclésiaste.

Donc, après avoir été un instant suspecté par les siens, puis absous par la Synagogue, perpétuellement vénéré dans la tradition chrétienne, défendu par la plupart des protestants eux-mêmes, l'Ecclésiaste est aujourd'hui attaqué de plus belle et relégué parmi les immoralités qui ont reçu l'approbation de l'Eglise.

Beaucoup d'auteurs ont, avant nous, tenté de résoudre les objections auxquelles donne lieu l'Ecclésiaste, et de prouver son orthodoxie (2). Pour y parvenir, deux voies ont été suivies. La première est celle qui admet la forme dialoguée, « *per modum διαλογισμού*. » Sur cette base, diverses hypothèses ont été établies.

Les uns ont pensé que l'Ecclésiaste renfermait une discussion entre un homme pieux et un Saducéen (3). D'autres, comme Echhorn (4), après Herder (5), que la discussion s'agitte entre un jeune homme ardent, invectivant amèrement contre la vanité et la perversité des choses qu'il a expérimentées, et un prudent docteur mûri par une longue expérience, lequel s'efforce de calmer l'esprit de ce jeune homme. Ceux-ci, qu'elle a lieu entre un Hébreu, représenté par Salomon, véritable sophiste à la façon des Grecs, usant comme eux de raisonnements captieux, et un Israélite bien pensant, procédant, suivant l'antique habitude de sa nation, par maximes et sentences. Ceux-là (6), que c'est un colloque feint entre Salomon et un prophète juif, et dans lequel est défendue la cause de la Providence divine contre les objections ordinaires des hommes. D'autres (7) enfin, que Salomon est ici le représentant de la doctrine qui place la suprême félicité dans la jouissance terrestre, réfuté par un sage et vieux docteur (8).

Avec cette méthode de solution, toute difficulté contre l'orthodoxie du livre disparaît évidemment. La partie saine des doctrines appartient seule à l'Esprit-Saint, et les pensées hétérodoxes demeurent au compte de l'interlocuteur humain, dont les erreurs, loin d'être acceptées sont réfutées au contraire par l'écrivain sacré. Ce système d'interprétation ne nous paraît pas satisfaisant. D'abord, les exégètes qui en usent ne peuvent s'entendre sur une seule des coupures à faire pour établir la part qui revient à chaque interlocuteur; et il n'est pas croyable qu'une discussion

(1) *Le Poème de Job et le scepticisme sémitique.*

(2) Nous parlons ici surtout des méthodes d'explication orthodoxes; par conséquent, nous n'avons point à relater celles qui attaquent la doctrine du livre ou ne se préoccupent point de la venger. Pour ces motifs, nous ne revenons pas ici sur celles de Nachtigall, de Paulus, Michaëlis, Dæderlein. Les opinions de ces exégètes étant réfutées par la thèse de l'authenticité nous ne devons pas en tenir compte en ce moment.

(3) *Sentiments de quelques théolog. de Hollande.*

(4) *Einleit. in das A. T.*, part. III, p. 630 et sqq. — Voir la réfut. par Van der Palm, *Ecd. Philol. und Critic. illust.*, p. 445.

(5) *Briefe üb. d. Stud. der Theolog.*, part. I, p. 200.

(6) Rohde, *De vet. Pætarum Sentent. gnom. Hebræor. imprimis et Græcorum.* p. 213, 223

et sqq.

(7) Kelle, *Die heiligen Schriften. in ihrer Urgestalt*, part. I, p. 279.

(8) V. Rosenm., *In Eccles.*, Proæmium, p. 40-13.

philosophique par demandes et par réponses contradictoires, entre deux hommes d'opinions différentes, puisse être écrite sans laisser apercevoir nettement un seul des endroits où il y a changement d'interlocuteur dans le dialogue. Ensuite, la plupart des passages que l'on regarde comme des objections posées par l'un et résolues par l'autre, ne reçoivent, à l'endroit où elles se trouvent, aucune réplique, et les paroles que l'on va chercher ailleurs dans le livre, comme réponse à ce qui précède, se produisent alors qu'il n'est plus question des objections premières. Aussi croyons-nous, avec Rosenmüller et plusieurs autres, que « quiconque ouvrira ce livre sans opinion préconçue, n'y pourra surprendre le moindre vestige de dialogue (1). »

D'autres admettent que l'écrit est un monologue, mais un monologue à deux voix. D'après les uns, l'auteur y poserait des objections, y émettrait des sentiments dont il donnerait lui-même la réfutation. Il est clair que les motifs émis tout à l'heure contre le système du dialogue combattent et détruisent également celui-ci. Les autres supposent que l'écrivain retrace les sentiments qu'il a éprouvés à deux époques distinctes de sa vie : l'une, où son âme inquiète et tourmentée par le doute, chancelait entre la foi et l'incroyance ; l'autre, où son esprit plus mûr s'était rasséréiné et raffermi sous l'empire de réflexions qui avaient dissipé les ombres anciennes. Cette nouvelle hypothèse ne se soutient guère mieux que les précédentes. Si l'auteur en effet écrit dans le but exprès de renier ses erreurs, on a le droit de s'attendre qu'il le fera avec clarté et énergie. Sans doute, en supposant cette façon de procéder, on ne peut pas s'attendre à trouver, après l'exposé de la fausse doctrine, des réponses aussi soudaines que s'il s'agissait d'une discussion animée entre deux interlocuteurs. Mais ne serait-il pas étrange cependant, lorsqu'il se propose de se réfuter soi-même, de le voir se borner, pour les questions les plus importantes, à mettre en relief les difficultés d'autrefois, sans ajouter au moins une parole de condamnation ? Or, il est indiscutable que l'Ecclésiaste ne se condamne pas au moment où il raconte ses erreurs anciennes. Qu'on prenne le passage si connu du chap. III, 18-22. Dans l'hypothèse admise, il y professerait le matérialisme, nierait l'immortalité de l'âme et conclurait à la volupté comme seul but raisonnable de la vie humaine. Soit. On trouvera alors une rétractation dans les lignes suivantes ? Rien, il passe à un autre sujet. Aux chap. II, 24 ; III, 12 ; VIII, 15, où il rappellerait les doctrines épicuriennes jadis adoptées par lui, on ne voit pas davantage la moindre trace de condamnation. Pineda a donc raison de conclure : « Indignum videtur tam stupidam cogitationem tribuisse homini sapientissimo, *præsertim cum eam neque satis retractet refutat, quod oportebat* (2). » Nous ne parlons point de ceux qui, sans vouloir considérer l'auteur à des intervalles différents, le font présentement émettre des difficultés qu'il se pose au moment même. Nous aurions visiblement à répéter contre ce procédé d'exégèse tous les griefs que nous venons d'énumérer.

Tous ces systèmes étant écartés, une seule voie reste ouverte à l'interprétation orthodoxe : Prendre pour la vraie pensée de l'auteur tous les

(1) *Loc. cit.*, p. 13.

(2) *Comm. in Eccl. Præfat.*

passages où rien n'avertit du contraire, et montrer qu'ils ne renferment ni le scepticisme, ni la licence dont certains rationalistes les accusent. Nous sommes persuadé qu'une seule voix se fait entendre d'un bout à l'autre de l'écrit : celle du croyant et du moraliste sans reproche, que l'auteur y exprime partout sa manière de voir actuelle, que toutes les idées sont présentement siennes au moment où il écrit, qu'elles sont émises sous sa responsabilité entière et patronnées par l'Esprit-Saint qui les inspire ; par conséquent, qu'il n'est pas un des endroits incriminés que l'on puisse taxer d'hétérodoxie, d'immoralité ou même de légèreté. Nous nous plaçons donc, pour combattre, sur le propre terrain de nos adversaires, et, reconnaissant avec les rationalistes que la doctrine de l'Écclésiaste renferme partout sa pensée à lui, nous nions contre eux qu'elle soit en aucun endroit sceptique, fataliste, épicurienne, et nous affirmons qu'elle est, au contraire, la condamnation du scepticisme, du fatalisme et de l'épicuréisme.

---

## § I. DU SCEPTICISME DE L'ECCLÉSIASTE.

---

### I. — Sur la Puissance de la raison.

Il y a plusieurs degrés dans le scepticisme : ou bien l'on ne professe qu'un scepticisme restreint, portant seulement sur tel ou tel point de doctrine ; ou bien l'on est sceptique radical, et l'on refuse à la raison humaine toute possibilité d'acquiescer d'une manière certaine aucune vérité. L'Écclésiaste l'est-il dans une mesure quelconque, et tout d'abord, pour commencer par le côté le plus général, l'est-il de cette dernière façon ? Admet-il comme base de sa doctrine l'impuissance absolue de la raison ?

Nous répondrons sans beaucoup de développements à cette question. Devant aborder une à une toutes les accusations en détail, il serait oiseux sans doute d'arrêter longuement sur l'accusation générale. Du reste, nous devons le dire, plusieurs de nos adversaires eux-mêmes se gardent de faire l'Écclésiaste si radicalement sceptique. Mais il en est un certain nombre qui, sans formuler contre lui une dénonciation précise, tendent visiblement à le présenter comme un type très-parfait en ce genre. Quelques-uns même tiennent un langage qui ne s'explique guère qu'en supposant l'esprit du Koheleth complètement envahi par le principe du scepticisme (1). Nous leur devons quelques mots.

Les seuls endroits qu'on invoque et qu'on puisse invoquer à ce sujet sont les suivants :

CHAP 1, 2. *Vanité des vanités, dit l'Écclésiaste, tout est vanité.*

8. *Toutes choses ont été remuées jusqu'à la fatigue et l'homme n'a pu le expliquer : Son œil n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille de ce qu'elle a entendu.*

---

(1) *Le poème de Job et le Scepticisme sémitique*, p. 294, par M. L. de Rosny.

12. *Moi, l'Ecclésiaste, j'ai régné sur tout Israël, à Jérusalem;*

13. *J'ai livré mon esprit aux recherches et aux investigations savantes sur tout ce qui a été fait sous les cieux, cet ingrat travail donné par Dieu comme occupation au fils de l'homme.*

14. *J'ai examiné toutes les œuvres qui se font sous le soleil : Oui, tout est vanité et étude vaine.*

15. *Ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté.*

16. *Je me suis dit en moi-même : Voilà, j'ai accru mes connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant moi à Jérusalem, et mon esprit a amplement possédé sagesse et science.*

17. *J'ai livré mon cœur à l'étude de la sagesse, à l'étude de la folie et de l'erreur ; cela aussi est vanité et étude vaine.*

18. *Car multiplier la science, c'est multiplier l'amertume ; augmenter ses connaissances, c'est augmenter ses douleurs.*

CHAP. III, 9. *Quel profit celui qui travaille retire-t-il de ses fatigues ?*

10. *Je l'ai examiné, cet ingrat labeur que Dieu a donné aux enfants des hommes ;*

11. *Dieu a fait toutes choses admirables d'à-propos ; mais, bien qu'il ait donné pour carrière à l'esprit de l'homme toute la durée des temps, il ne saurait découvrir l'heure où doit commencer et finir chaque œuvre divine.*

CHAP. VIII, 16. *Lorsque j'ai appliqué mon esprit à l'étude de la sagesse et à la méditation des choses qui se passent sur la terre, au point que ni la nuit, ni le jour mes yeux ne connaissent le sommeil ;*

17. *J'ai reconnu que les œuvres de Dieu sont telles, que l'homme ne pourra jamais découvrir la loi de ce qui se passe sous le soleil, quel que soit le labeur de ses recherches. Non, l'homme ne le pourra jamais, et le sage lui-même, pensât-il la connaître, ne saurait la trouver.*

Si l'on résume la doctrine renfermée dans ces lignes, on trouve que l'Ecclésiaste professe, 1° l'impossibilité pour l'homme de trouver l'explication des choses (I, 8) et l'incompréhensibilité de l'œuvre de Dieu (III, 10, 11 ; VIII, 16, 17) ; 2° l'inutilité de la science qui, comme tout le reste, est vanité (I, 2) et ne fait que multiplier l'amertume et les douleurs, en multipliant les connaissances (I, 12, 18). Or, ces deux affirmations considérées en elles-mêmes aussi bien que dans le contexte n'ont rien qui sorte des limites de la plus rigoureuse exactitude.

La première repose principalement sur une phrase (I, 8) qui peut être traduite de différentes façons, suivant que l'on prend certain terme hébreu dans le sens de *verbum* ou dans celui de *res*, et certain autre dans le sens de *enarrare* ou dans celui de *explicare*. Ainsi l'on dira avec la Vulgate : « *Omnia Verba fatigantur* », « non potuit vir *enarrare* » et, avec les septante : Πάντες οἱ λόγοι ἐγχοποι ; ou bien l'on traduira comme nous l'avons fait : « Toutes choses ont été remuées jusqu'à la fatigue, et l'homme n'a pu arriver à les expliquer. » Dans le premier cas, l'auteur proclamerait l'impossibilité où se trouve l'homme de rendre, par le langage (écrit ou parole), un compte entièrement satisfaisant de l'objet de ses études et de ses connaissances ; vérité qui ne peut être douteuse pour personne ; car nul ne saurait hésiter à avouer qu'autant l'écrivain a raison de dire, dans ce même verset, que

« l'œil de l'homme n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille, de ce qu'elle a entendu, » autant il serait fondé à écrire que l'esprit de l'homme n'a pas été plus satisfait de ce qu'il a produit. Dans le second cas, l'impuissance n'est plus attribuable au langage; mais à la raison humaine qui n'a pu arriver à s'expliquer, c'est-à-dire à *comprendre les choses*. Avec ce sens, la difficulté n'est pas plus réelle. Ces paroles : « L'homme n'a pu expliquer, comprendre les choses », ne seront jamais synonymes de celles-ci : « L'homme ne peut *rien connaître, rien apprendre, rien savoir de certain* ». On peut, en effet, connaître une chose, la connaître avec certitude, sans pouvoir pour cela la comprendre et se l'expliquer. La connaissance atteint les choses par le côté de leur existence; la compréhension, par le côté de leur nature. La connaissance perçoit extrinsèquement la réalité d'un fait ou la vérité d'une doctrine; la compréhension en perçoit la substance interne, les raisons intrinsèques. En affirmant que l'homme n'a pu comprendre les choses, l'Ecclésiaste ne rejette donc aucunement toute certitude rationnelle, il dit seulement que nous n'avons pas l'explication de tout. Il y a une grande différence entre ne pas avoir l'explication, le dernier mot de *tout*, et n'avoir la raison de *rien*. Or, à le prendre au pire, l'Ecclésiaste n'avoue rien de plus que l'impuissance de l'homme à *tout* expliquer. On chercherait en vain à ces lignes un sens plus absolu que celui-ci : L'homme n'a pu par ses études laborieuses arriver à un contentement intellectuel *complet*, « non *saturatur* oculus visu, etc.; » le rationaliste le plus décidé à faire l'apothéose de la raison humaine n'oserait affirmer le contraire.

La seconde affirmation, celle où l'auteur professe la *vanité de la science*, paraîtra également d'une rigoureuse exactitude, quand on se rendra bien compte des limites où se restreint sa pensée. Si l'on étudie les premiers chapitres de son livre où il développe et précise le sens de sa maxime générale : *Tout est vanité*, on le voit diviser en deux parties son argumentation (1), science et volupté. Il montre que ni par l'une, ni par l'autre, l'homme n'arrive à satisfaire ses prétentions. Ses études lui ont fait voir le monde physique et moral soumis à des lois mystérieuses que l'homme n'a pu ni ne pourra pénétrer : son esprit, ses yeux, son oreille ne sauraient jamais y parvenir. Il a vu que toute la science humaine ne peut donner pouvoir de changer le cours des événements; « ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté (2). » Puis, après avoir fait un raisonnement analogue dans le chapitre suivant sur le résultat de la volupté, il conclut en disant : « Non, l'homme ne peut rien par lui-même (v. 24), personne ne peut le savoir mieux que moi (v. 25). C'est Dieu seul qui distribue à son gré la sagesse, la science et la vraie joie (v. 26). » Autrement, l'homme, par la science et la volupté, n'arrive point au résultat qu'il cherche : La félicité terrestre. Telle est toute sa pensée; le verset 26, en la complétant, ne permet pas le moindre doute.

Au chapitre VIII, verset 11, lorsqu'il dit que l'homme ne peut comprendre l'œuvre que Dieu a faite *depuis le commencement à la fin*, il donne la raison de cette impuissance, à savoir, que Dieu, qui produit tout avec un à propos admirable, puisqu'il « fait toutes choses belles dans leur

(1) Voir Salomon et l'Ecclésiaste. 4<sup>or</sup> vol. Analyse, p. 95-103.

(2) Chap. I, 45.

temps, » les a disposées d'une façon mystérieuse, afin que l'homme ne puisse trouver la loi d'après laquelle *les événements se succèdent*. (v. 11). Tout est mené et mêlé de telle sorte dans la vie de l'homme, par la main divine, qu'il ne saurait *prévoir le commencement ni la fin* des accidents bons ou mauvais qui l'affectent, et par conséquent la conduire à sa guise. Telle est, en quelques mots, toute sa théorie sur la science.

En résumé, la science heurte à chaque instant au mystère et ne donne point la clef des événements, quelque profonde qu'elle soit. Demander à la science le bonheur, c'est lui demander ce qu'elle ne saurait produire. Dans cet ordre de choses, elle ne peut rien; le bonheur vient de Dieu seul. En présence de ce mystérieux vouloir qui mène tout, elle est donc le néant, *la vanité*. S'il ajoute que la science n'a pour fruit que l'amertume et la douleur, c'est qu'il parle ici de cette science présomptueuse qui, se repaissant d'illusions, aboutit fatalement aux déceptions et au désenchantement, comme le lui a démontré l'expérience. Il avait espéré le bonheur par la science (1); il avait multiplié ses projets et ses rêves, et, après d'immenses études, après avoir « accru et développé ses connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant lui à Jérusalem (2), » il s'aperçoit que cette science n'a point rempli son cœur avide; qu'elle ne mène ni les hommes, ni les choses; que « ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté; » que Dieu enfin n'a point abdiqué devant son savoir. L'espérance, ou mieux, la chimère, s'évanouit devant la réalité; et l'espérance, fût-elle chimérique, ne disparaît point sans laisser à sa place la douleur.

Bref, l'Ecclésiaste n'aborde même pas la question qu'on lui fait négativement résoudre. Il n'est point en quête de savoir quelle est la force intime de la raison; il ne se demande point si elle peut acquérir la certitude; il se demande si elle peut conquérir le bonheur. Loin de lui la pensée d'entamer un problème philosophique, en se tenant dans les régions abstraites. Il ne songe pas à explorer les hauteurs de la métaphysique; il rend compte, en le généralisant, d'un phénomène psychologique personnel. Son sujet est une pure question de vie pratique pratiquement étudiée, et sa solution ne déborde point sa matière. Mais si, d'une part, sa solution s'arrête en deçà des limites qu'on lui fait franchir, de l'autre, sa thèse et son langage contredisent, sans qu'il le cherche, l'opinion qu'on lui prête. Sa thèse, en ces passages, est d'établir ce fait que la science humaine, même à son apogée, reste désarmée devant la volonté divine, qui est au fond le vrai moteur de l'organisme universel, et que, partant, ne pouvant être cause unique des événements, elle ne peut être cause adéquate du bonheur dont ils sont nécessairement la base et le moyen. Or, ce théorème suppose la possibilité de la science et sa réalité. Il ne s'arrêterait point à démontrer que tel effet donné n'a pas la science pour cause, s'il professait que la science n'est pas et ne peut pas être. Il en appelle à son expérience personnelle; le rôle de l'expérience personnelle serait, dans l'espèce, bien infirmé par une confession de scepticisme. Quiconque dirait : J'ai beaucoup étudié, mais je n'ai rien appris, serait-il reçu à conclure que la science,

(1) V. liv. III, *Conclus.*

(2) Chap. I, 46.

qu'il n'a pu acquérir, ne saurait faire des heureux? Il se plaint que le savant, comme l'ignorant, tombe en oubli dans la mémoire des hommes (1). A quel titre s'en attristerait-il, s'il avouait préalablement que toute science humaine se résume en un mot : le doute absolu? Et de quel droit exhalerait-il des plaintes si amères sur le peu de cas qu'en font les hommes, s'il la couvrirait lui-même de mépris en se déclarant absolument sceptique? Il s'attache, au contraire, à montrer sa réalité, sa grandeur, sa puissance, quand il s'écrie : « Quel est donc l'homme comparable au sage (2)? » « Quel est l'homme qui, comme le sage, connaît *l'explication des choses?* » aussi bien que quand il parle en dix endroits de sa *force* (3) et de sa *lumière* (4); quand il la montre enveloppant d'une auréole de majesté et de douceur le visage de l'homme qui la possède (5); quand enfin il déclare que l'intelligence humaine tombe des mains créatrices dans toute la plénitude et la beauté d'une parfaite rectitude : « Ecoutez bien ceci, j'ai trouvé que *Dieu a fait l'homme droit*; mais les hommes, eux, se sont livrés sans mesure à des subtilités artificieuses (6). »

Tout ceci a dû être remarqué par Knobel; aussi n'ose-t-il point accuser l'Ecclésiaste de scepticisme dogmatique : son scepticisme est, selon lui, simplement *moral* et n'a point pour base l'impuissance absolue de la raison, mais l'impuissance de la *volonté*. Il professe avec nous que l'Ecclésiaste se pose à un point de vue totalement *pratique* et, par conséquent, qu'il ne nie point la science et la certitude de ses résultats, mais sa force intime dans la poursuite du bonheur. Le scepticisme de l'Ecclésiaste se résume donc en une affirmation nette du pouvoir donné à la raison humaine d'acquérir la science, mais une science bornée dans son objet par le mystère, bornée dans son action par l'action de Dieu. Il serait difficile de traiter la question avec plus de précision, de justesse et de rigueur.

## II. — Sur l'Immortalité de l'Âme.

L'Ecclésiaste, ne proclame donc nullement le principe fondamental du scepticisme universel, en niant l'existence de toute certitude; il affirme au contraire positivement la légitimité du rôle intellectuel de l'homme en ce monde, et apprécie, sans excès d'aucun genre, la part de la raison. Mais, s'il ne pose pas les bases d'un scepticisme philosophique général, n'accuse-t-il pas, au moins sur certaines vérités particulières, des doutes et des théories sceptiques? On le prétend. Et on le dénonce d'abord au sujet de l'immortalité de l'âme. Schmidt (7) et Augusti (8), par exemple, ne craignent pas d'en faire un prédicateur saducéen (9). Knobel (10) se montre

(1) Chap. II, 46.

(2) Chap. VIII, 1.

(3) Chap. IX, 14-18.

(4) Chap. II, 43 et *passim*.

(5) Chap. VIII, 1.

(6) Chap. VII, 29.

(7) P. 306 et sqq.

(8) P. 249

(9) On sait que les Saducéens regardaient l'âme comme une matière subtile; qu'ils rejetaient toute prolongation de l'existence après la mort. — Voir S. *Math.*, XXII, 23; S. *Marc.*, XII, 8; S. *Luc.*, XX, 27; *Actes XIII*, 8; *Joséphe antiq.*, XVIII, 1, 4; de *Bello Jud.*, II, 8, 44.

(10) *Oper.*, cit. *passim*.

pour le moins fort hésitant sur la question. MM. Derenbourg (1) et Renan (2) regardent cette doctrine comme absolument étrangère à son livre et à son époque; Nældeke (3) qui la refuse volontiers à l'Ancien Testament tout entier, tient spécialement à l'exclure de l'Ecclésiaste. Suivant d'autres, le Koheleth, « quoi qu'on en ait pu croire, n'a aucune idée de ce que les Grecs ont appelé « âme » et « immortalité. » Il n'espère rien après cette vie, et il n'imagine pas que la destinée humaine diffère de celle des autres êtres de la création (4). »

Examinons les textes.

Le premier, et le plus important, se trouve au chapitre III, du verset 18 au verset 22, inclusivement.

En voici la teneur, d'après la traduction que nous en avons donnée :

18. *Et je me suis dit en mon cœur : Dieu a fait cela à cause des enfants des hommes ; c'est pour les éprouver et leur faire voir qu'ils sont, pour eux-mêmes, semblables à la bête ;*

19. *Car, exposés aux surprises du sort sont les enfants des hommes aussi bien que la bête ; ils ont tous deux la même destinée ; de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi, un même souffle les anime. L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité ;*

20. *Tous deux vont au même lieu, tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.*

21. *Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête, qui descend vers la terre ?*

22. *J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres ; car c'est là sa part. Qui lui révélera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite ?*

Ce texte demande une interprétation détaillée. D'abord le verset 18 est souvent incomplètement traduit. Si l'on veut rendre intégralement le texte hébreu, il ne faut pas dire : C'est pour leur montrer qu'ils sont semblables à la bête ; mais : pour leur montrer qu'ils sont des bêtes *pour eux-mêmes*. L'expression *pour eux-mêmes* peut être prise dans deux sens différents ; elle peut signifier *à leurs yeux, à leur propre jugement*, ou bien, *en faveur d'eux-mêmes*. Ce dernier sens est celui dans lequel elle se présente en cet endroit (5). La phrase devient par conséquent celle-ci :

(1) *Acadèm. des Inscrip. et Belles-Lettres*, séance du 28 février 1873.

(2) *Ibid.*, séance du 4 mars 1873.

(3) *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*. Traduction de Hartwig, Derenbourg et Jules Soury. p. 252.

(4) *Republique française*, 27 juin 1873. Critique religieuse (feuilleton).

(5) La préférence que nous accordons à ce sens dans l'interprétation de ce passage, trouvera sa justification dans la supériorité de l'exégèse qui en déconle et que le lecteur sera à même d'apprécier par comparaison. Mais ce que nous ne devons pas omettre de dire, c'est que, acceptât-on l'autre, il serait facile encore de venger l'Ecclésiaste. Si l'on traduit, en effet : Afin de leur faire voir qu'ils sont des bêtes *à leurs propres yeux*, c'est-à-dire qu'ils se regardent comme des bêtes, l'auteur n'est plus du tout en cause ; il n'émet point une opinion personnelle et ne dit point qu'à son avis, les hommes sont des bêtes, mais que c'est ainsi qu'entre eux ils se jugent. Or, cela étant, le verset suivant, lié à cette pensée par la particule *car*, en deviendrait manifestement une explicative. Les hommes se jugent ainsi, *à cause de cela* que le sort de l'homme et celui de la bête ont des rapports de ressemblance : comme l'un meurt, l'autre meurt aussi.

*Afin de leur faire voir qu'ils sont des bêtes, en faveur d'eux-mêmes; autrement: Qu'ils sont aussi impuissants que la bête en faveur d'eux-mêmes.* Cette simple traduction une fois faite, qu'on lise le passage tout entier et qu'on y cherche du scepticisme, voire même la moindre équivoque! Le voici exactement formulé: J'ai vu des injustices là où il ne devait pas y en avoir (v. 16) et je me suis dit: Le juste et l'injuste, Dieu les jugera; mais, en attendant le jugement d'en haut, il y a un temps pour tout dessein ici-bas (v. 17). J'en ai cherché la raison et je me suis répondu: Dieu permet ces injustices inévitables à cause des hommes; il le fait pour les éprouver et leur faire voir que, comme la bête, ils ne peuvent rien pour eux-mêmes (v. 18): idée qui n'est autre chose que le développement du principe émis en tête du chapitre: tout est réglé par Dieu « quel profit donc celui qui travaille retire-t-il de son travail? »

Pour bien comprendre les versets 19, 20, 21, il importe de remarquer, 1° qu'aucune des expressions hébraïques qui y sont employées n'est de nature à leur faire supposer une pensée matérialiste (1). — 2° Que la construction grammaticale n'exprime point une idée générale et absolue. Le texte massorétique ne doit point en effet se traduire: *Le sort de l'homme est le sort de la bête*; mais bien *sort est l'homme et sort est la bête*, pensée beaucoup plus restreinte, et qui signifie simplement, comme le verset 18, que l'homme, pas plus que la bête, ne produit à son gré les événements qui composent son existence. — 3° Que ces deux versets 19 et 20 affectent la forme d'un parallélisme rigoureux qui permet de mesurer, d'une façon parfaitement sûre, l'étendue de la pensée de l'auteur. En l'exposant sous cette forme, elle se dégage immédiatement et sans incertitude.

*Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête; — Ils ont une même destinée:*

*Comme l'un meurt, l'autre meurt aussi. — Un même souffle les anime.*

*L'homme n'a pas d'avantage sur la bête; — tous deux sont vanité:*

*Tous deux vont au même lieu; — tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.*

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce double parallélisme (2) pour s'apercevoir que les deux seconds membres en expliquant et précisant les deux

L'Ecclésiaste, après avoir fait connaître, au verset 17, la fausse appréciation que les hommes font d'eux-mêmes, signalerait simplement, aux versets 19 et 20, les faits, vrais en eux-mêmes, mais mal compris, qui les conduisent à cette croyance erronée, et déterminent dans leur esprit cette basse opinion qu'ils ont de la nature humaine. La particule conjonctive qui unit les deux passages amène naturellement cette explication.

Mais, lors même que l'on n'en tiendrait pas compte, les versets 19 et 20 seraient forcément expliqués d'une façon orthodoxe par le verset 18. Pourquoi, en effet, la restriction qui se trouve dans ces paroles: « Qu'ils sont des bêtes à leurs propres yeux, » si ce n'est pas pour indiquer la différence qu'il y a entre le jugement des hommes et la réalité? Si l'Ecclésiaste n'avait pas voulu établir cette distinction, il eût écrit simplement: qu'ils sont égaux à la bête. Cette restriction équivaut donc à cette affirmation: Tel est le jugement porté par les hommes, mais les hommes se trompent. Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que, dans les versets qui suivent, l'Ecclésiaste ne peut avoir d'autre intention que celle de montrer les apparences qui les conduisent à cette erreur, et par conséquent, qu'il n'y établit point l'identité intrinsèque et adéquate de l'homme et de la bête, et qu'il n'en montre que la ressemblance, en les comparant par le côté extérieur de leur existence?

(1) Voir l'analyse de ce passage dans *Salomon et l'Ecclés.* 4<sup>er</sup> vol. p. 499 et suiv.

(2) Voir le développement de ce parallélisme dans *Salomon et l'Ecclés.* 4<sup>er</sup> vol. p. 203 et suiv.

premiers, restreignent la pensée à la vie corporelle. Il n'est pas besoin de longs raisonnements pour le faire voir, il suffit d'ajouter ce que la concision du parallélisme et de la sentence a forcé l'auteur d'omettre et l'on a la doctrine suivante :

*Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête ; ils ont une même destinée,*

En cela que,

*De même que l'un meurt, l'autre meurt aussi ; car un même souffle vital les anime.*

Sous ce rapport,

*L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité ; puisque tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.*

D'où suit qu'il ne s'agit en ce passage que du souffle qui donne la vie physique, et que l'auteur ne compare l'homme à la brute que sous le rapport de la vie animale, et encore sur un seul point : *la nécessité de mourir*. En résumé, il y a tout simplement dans ces lignes une courte amplification littéraire de cette vérité si redite : L'homme est aussi impuisant devant la mort que la bête.

Malherbe disait :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre,

Est sujet à ses lois ;

Et la garde qui veille aux barrières du Louvre

N'en défend pas nos rois.

L'Écclésiaste, pour peindre la vanité de la vie humaine, cherche plus bas les termes de sa comparaison ; mais sa pensée ne diffère guère et n'est ni plus équivoque ni plus scandaleuse.

Le scepticisme que l'on surprend de nouveau au verset 20 repose sur une traduction fautive. On traduit : Qui connaît l'esprit de l'homme (et sait) s'il monte en haut ? et l'esprit de la bête (et sait) s'il descend en bas ? Lors même qu'on maintiendrait cette traduction, on pourrait, d'une façon toute naturelle, expliquer le texte, sans l'entacher de scepticisme (1). Mais

---

(1) Le sens général de la phrase dépendra de celui qu'on attribuera à la proposition : *Qui connaît l'esprit de l'homme*. Il y a trois manières d'interpréter cette proposition. Elle peut d'abord se rendre par *qui peut connaître* et devenir équivalente de celle-ci : Il n'y a personne qui puisse connaître. Des trois, c'est certes la moins littéraire, puisque d'abord elle dépouille la proposition de sa forme interrogative pour la rendre affirmative, et que de plus elle ne lui conserve pas son caractère concret, et transforme en question de principe, de *possibilité*, une pensée qui, dans sa teneur originale, se borne à un problème envisageant simplement son objet par le côté du *fait*, qui *connaît* ? Mais dans cette hypothèse même, en résulte-t-il nécessairement une affirmation sceptique ? En disant que personne ne peut savoir si l'âme de l'homme est immortelle, l'auteur aurait-il l'intention de prétendre que l'homme n'a aucun moyen, d'aucun genre, d'arriver à la connaissance de son immortalité ? En un mot, exclurait-il la révélation ? ou avancerait-il purement que par ses propres forces, par le travail de son intelligence, l'homme ne saurait y parvenir ? Qu'on examine les termes et la situation de l'auteur, et l'on n'hésitera pas à répondre. Les termes seraient généraux, *il n'y a personne qui...*, etc. Il s'agirait donc d'une incapacité universelle, et par conséquent l'auteur porterait son jugement sur le moyen universel de connaître, la raison. Celui qui a écrit cela, en effet, est un Juif, un Hébreu. Il n'admet pas de révélation divine pour les autres peuples ; s'il prend l'humanité dans son universalité, pour étudier où elle peut aboutir en fait de connaissance, il est clair dès lors qu'il l'examine dans ce que les hommes ont de commun, l'intelligence. Par le fait même qu'il parle d'une manière générale et qu'il est Hébreu, il réserve donc ce moyen

cette traduction, encore une fois, est fautive, et l'on n'a aucun motif sérieux à alléguer pour la soutenir. Le texte, au lieu de la forme dubitative, a ici un caractère particulier d'affirmation et ne permet pas qu'on traduise : *s'il monte, s'il descend*, par la raison qu'il porte : *lequel monte, lequel descend*. La ponctuation massorétique en effet ne permet point d'y lire le *si* dubitatif; elle oblige (1) à y voir l'article et par conséquent à

particulier d'apprendre, qui n'appartient qu'à sa nation : la parole de Jehovah, la révélation. A moins qu'on ne pousse jusqu'au bout l'audace de l'absurde, et qu'on ne dise que lui Hébreu, qui commande le respect à Jehovah (chap. v, 1, 2, et sq.) et défend énergiquement la Providence (chap. viii et ix), il nie la révélation et en écarte même jusqu'à la possibilité, car il faut aller jusque-là. Or, si l'Ecclésiaste ne faisait, en réservant sa foi, que dénoncer les hésitations et les faiblesses de la raison, qui pourrait y trouver à redire ou du moins l'accuser de scepticisme?

La seconde manière d'interpréter la proposition : *Qui connaît*, est celle-ci : *Y a-t-il quelqu'un qui connaisse?* L'auteur alors, sans parler de sa croyance à lui-même, se demanderait si de son temps il y a des hommes qui soient sûrs de l'immortalité de l'âme. La pensée dans ce cas changerait complètement d'horizon, et le doute ne reposant plus sur la possibilité naturelle ou extra-naturelle de parvenir à cette certitude, mais se restreignant à une pure question de fait où sa personnalité à lui-même peut n'être pas impliquée, dégage par cela même sa croyance et ne prête plus flanc à l'accusation.

Il reste une troisième et dernière interprétation qui serait de toutes la plus vraisemblable et présenterait ce sens : *Y a-t-il beaucoup de gens qui connaissent.* Il n'est pas douteux, en effet, que le pronom interrogatif *qui*, en français, ait très-fréquemment cette signification, et l'on dira très-bien *qui connaît*, pour dire *y a-t-il beaucoup d'hommes à connaître?* De même, en latin, *quis* est souvent synonyme de *quotusquisque*. Or, en hébreu, la chose ne se passe pas différemment; et pas un hébraïsant ne fera difficulté de rendre *מי יודע* par *quotusquisque novit*. C'est précisément de cette façon que Aben-Esra commente ce passage : « *Quotusquisque est hominum qui novit discrimen inter utriusque hominis et bruti animum? Paucissimi sane, est enim hujus rei cognitio admodum ardua.* » Et S. Jérôme dit expressément : « *Pronomen quis in Scripturis sanctis, non pro impossibili, sed pro difficili semper accipitur.* » Mercier, Pineda, etc., font la même remarque. Rosenmüller accepte cette traduction; Gesenius enregistre ce sens dans son *Thesaurus*, et l'Écriture en fournit d'innombrables exemples (V. *Isaïe*, LIII, 1; *Osée*, XIV, 9; *Psaum.*, xc, 41; xciv, 46; *Prov.*, xxxi, 10, etc., etc.). Or, s'il s'agit du petit nombre d'hommes arrivés à cette connaissance précise, loin de renfermer des traces de scepticisme, ce verset contient, au contraire, une double affirmation. En se demandant s'il y a beaucoup de personnes à connaître la survivance de l'âme, l'auteur déclarerait d'abord équivalement par cela même que, pour son compte, il ne l'ignore pas. D'autre part, s'il avouait qu'il y a peu de gens à en être assurés, il confesserait au moins qu'elle est connue par certains; et par conséquent, dans ces lignes où l'on prétend le prendre en flagrant délit de scepticisme matérialiste, il y aurait formellement une profession de foi personnelle à la survivance et une déclaration expresse qu'il n'est pas le seul à tenir cette croyance. Le Saint-Esprit n'a donc point permis que, même en partant d'une traduction inexacte, on fût dans la nécessité d'incriminer la parole de son secrétaire.

(1) Le ה interrogatif se ponctue avec kametz-patach, sans daguesch dans la consonne suivante. Or, il porte le patach pur dans הַיָּדע, avec le daguesch dans le iod, qui dénonce à n'en pouvoir douter l'assimilation du ל de l'article הַל. Dans הַעֲלֶה, au lieu du patach pur avec daguesch, se trouve le kametz pur qui est le patach allongé, et qui, par son allongement, remplace l'assimilation du daguesch, dont l'usage est rendu impossible par la présence de la gutturale ע, première radicale du verbe עֲלֶה.

הַיָּדע et הַעֲלֶה sont donc bien deux participes présents précédés de l'article relatif qui tient lieu du pronom אשר (qui, quæ, quod), et devant littéralement se traduire par *le montant, le descendant*, c'est-à-dire *lequel monte, lequel descend*.

Michaëlis objecte que, dans ce cas, le pronom הַיָּדע, qui suit ces deux mots, étant mis en apposition, devrait lui-même porter l'article. La règle invoquée par Michaëlis n'est point tellement absolue qu'il puisse en faire une objection sérieuse, puisque, lorsque ce pronom apposé joue un rôle déterminatif visible et important : par exemple, quand il se trouve après un substantif, les écrivains hébreux s'en affranchissent très-bien. Ainsi, au chapitre XIX, verset 33

traduire *lequel monte, lequel descend* (littér. : le montant, le descendant). Mercer, Rosenmüller (1), Hengstenberg (2) et bien d'autres ne manquent pas de faire cette constatation. Ewald lui-même (§ 104) n'hésite pas à confesser l'incompatibilité de la ponctuation actuelle avec la traduction de la Vulgate et de plusieurs autres versions, aussi bien que l'intention manifeste, dans les Massorètes, d'ôter au lecteur toute possibilité de voir dans ces lignes l'expression d'un doute.

On accuse, il est vrai, la Massore d'avoir opéré ici un changement : affirmation pure qui ne demande pas de réfutation, car il est évident que les Massorètes n'auraient point fait l'auteur affirmer la survivance au verset 21, s'ils l'avaient trouvée niée aux versets 18, 19, 20 et 22 du même passage. Ainsi rétablie dans sa teneur véritable, nous avons donc cette phrase affirmant la survivance de l'âme :

*Qui voit (3) l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre?*

On donne de plus, au verset 22, un sens épicurien que l'on présente comme la conclusion naturelle du matérialisme prétendu des précédents.

Voici ce verset :

*Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme, que de se réjouir dans ses œuvres parce que c'est là sa part; car qui fera pénétrer son regard dans les événements qui viendront après lui?*

Nous devons, en ce moment, dire peu de chose sur la première partie de ce verset, dont la discussion aura sa place naturelle au chapitre de l'épicurisme. Nous nous contenterons de faire remarquer le vice de l'argumentation qu'on y fonde. On veut que l'épicurisme de ce verset soit une preuve du scepticisme des précédents. Mais à quoi reconnaît-on qu'il y a de l'épicurisme dans ce verset? Isolément considéré, il peut recevoir une interprétation très-morale, voire même très-chrétienne. On le trouve épicurien, parce qu'on a trouvé les autres sceptiques. De sorte que l'on se sert ingénieusement du scepticisme des premiers pour prouver l'épicurisme du dernier, et de l'épicurisme supposé du dernier pour établir le scepticisme des premiers. Ce qu'il importe de remarquer c'est que l'on

de la *Genèse*, ou l'apposition n'est pas douteuse, nous ne voyons point ce pronom accompagné de l'article, bien que le nom qui précède et qu'il détermine porte l'article lui-même, et nous

lisons : בלילה הוא. De même encore, au chapitre xxxviii, 24 ; הקדשה הוא. On peut consulter encore *Gen.*, xxx, 46; xxxii, 23; I *Sam.*, xix, 40, etc. A plus forte raison, lorsque son rôle déterminatif est secondaire, comme dans le passage de l'Éclésiaste que nous examinons.

M. Cahen (*Bible*, trad.) est étrange dans l'interprétation de ce passage. Il reconnaît bien que le ה est « déterminatif » et qu'il faut traduire *lequel monte*; mais, pour arranger tout le monde, il ajoute ces mots : *si c'est*, et dit : « Qui connaît (si c'est) l'esprit de l'homme qui monte? » Il ne semble pas avoir vu que ces deux mots *si c'est*, chez nos adversaires, sont la traduction de ce ה qu'il appelle déterminatif, et qu'il faut choisir entre *si c'est* et *lequel monte*, mais non les prendre tous les deux.

(1) *Kohleth*, p. 404.

(2) *Der Prædig.*, p. 177.

(3) En traduisant le verbe hébreu (יָדַעַ) par *voir* au lieu de *connaître*, nous lui donnons son sens premier et propre; et, quand nous disons son sens premier, nous ne voulons point parler de son étymologie; mais de son emploi connu, fréquent, habituel (voir *Isaïe* chap. xl, 24; xlii, 48. Comparer *Deutéron.*, xxxiv, 40, avec *Gen.*, xxxii, 31; *Juges*, vi, 22, et III *Rois*, xiv, 8; *Esth.*, ii, etc.) Les LXX, prennent ce mot, à cet endroit de l'Éclésiaste, dans le même sens que nous et traduisent : Καὶ τίς εἶδεν πνεῦμα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου.

n'obtient ce résultat. 1° qu'en présentant le verset 22 comme la conclusion des versets 19, 20, 21. — 2° Qu'en donnant les mots : Qui fera pénétrer son regard dans les événements qui viendront *après lui*? comme synonymes de ceux-ci : Qui lui dira ce qui arrive *après la mort*? Or ces deux affirmations sont également erronées. D'abord les versets 19, 20, 21, sont une parenthèse intercalée dans le raisonnement de l'auteur pour expliquer les versets précédents. La particule *car* par laquelle débute le verset 19 l'indique clairement. Le verset 22 est donc la conclusion des versets 16, 17 et 18, et le sens est celui-ci :

Versets 16, 17, 18 : Il y a des tristesses forcées dans la vie, produites par les iniquités des hommes; l'homme ne saurait les empêcher, puisque Dieu le veut ainsi et le permet expressément pour faire éclater l'impuissance humaine (ici se place la parenthèse où cette impuissance est démontrée).

Verset 22. Donc l'homme n'a rien de mieux à faire que d'accepter ce qui lui arrive et de profiter des succès qu'il obtient; car c'est là tout ce qu'il peut faire.

Ensuite, il ne s'agit point dans la dernière moitié du verset 22 de ce qui arrive *après la mort*. En effet, on voit du premier coup par le verset 12 du chapitre XII, où la même idée est répétée comme conclusion d'un raisonnement identique, que l'auteur ne parle point des événements d'*outre-tombe*; car, complétant sa pensée il dit : « Qui lui indiquera ce qui arrivera après lui *sous le soleil*? »

On reconnaît encore par ce passage qu'il n'est point question de ce qui arrivera *après la mort*: mais de ce qui arrivera à l'homme *dans la suite de sa vie*. L'ignorance du lendemain, telle est ici la vérité banale plusieurs fois répétée par l'Ecclésiaste. Il est facile de s'en convaincre. Quelle est en cet endroit (VI, 12) l'argumentation de l'auteur? Appuyé sur la vanité des richesses qu'il vient de décrire (v. 4-6), en montrant qu'elles ne donnent pas le bonheur, et qu'elles peuvent de plus causer des chagrins cuisants, il recommande de se contenter de ce qu'on a et ne point se consumer en désirs, inutiles du reste, si Dieu n'a pas résolu de les combler (v. 7-10). Multiplier les affaires, ce serait alors multiplier la vanité sans bénéfice (v. 11). Il en donne deux raisons : d'abord, « Qui sait ce qui est bon à l'homme dans la vie? » ensuite, « Qui lui indiquera ce qui arrivera *après lui* sous le soleil (v. 12)? » La première raison est manifestement excellente. Si l'homme ne sait pas ce qui peut lui procurer le bonheur, il est clair qu'il y travaille à l'aventure et qu'en multipliant ses travaux, il s'expose à multiplier ses vanités, c'est-à-dire à faire des efforts vains et inutiles. Mais que signifie la seconde, si on l'entend des événements qui doivent avoir lieu après la mort, soit ici-bas, soit dans le *scheol*? Le succès de nos opérations pendant la vie ne dépend à aucun degré de ce qui arrivera sous le soleil après notre mort, et l'ignorance de cet avenir ne peut en rien influencer sur l'issue de nos efforts présents. Que voudrait donc dire l'Ecclésiaste, en cherchant à démontrer l'impuissance des efforts humains par l'ignorance où nous sommes de ce qui se passera quand nous ne serons plus? Que si, au contraire, il veut, comme nous le prétendons, parler de l'inconnu qui enveloppe l'avenir terrestre de l'homme, son argument est sans réplique. Vous vous agitez beaucoup, dit-il alors; mais à quoi bon, puisque vous ne savez pas où cela vous mène? Vous vous exposez à

marcher précisément à l'encontre de vos espérances, ignorant les événements qui vous attendent. Et qui vous dirait ce qui vous arrivera demain? Donc, cessez cette activité fiévreuse, excentrique, impuissante, et ne vous exposez pas ainsi à ne multiplier que les vanités dans votre vie, en multipliant vos fatigues (1). — On devra convenir qu'autant l'interprétation première jette d'incohérence dans le raisonnement de l'auteur, autant celle-ci le rend clair, logique, concluant.

L'on arrive au même résultat en étudiant le chapitre X, verset 11 et le chapitre VIII, verset 7 (2). Aussi notre interprétation n'est-elle pas nouvelle. La traduction de Symmaque permet de donner à ce passage le sens que nous venons d'exposer : *Τί γὰρ δὲ αὐτὸν ἄξει θεάσασθαι τὰ ἐσόμενα μετὰ ταῦτα*; Et S. Jérôme ne l'en blâme pas : « Pro eo, dit-il, quod nos posuimus ut videat quod futurum est post ipsum. apertius interpretatus est Symmachus dicens : ut videat ea quæ futura sunt post hæc. » Pineda, quoique n'embrassant pas ce sentiment (3), le regarde comme légitime. Et parmi les modernes, nous pouvons citer Hengstenberg, qui s'exprime ainsi : « *Après lui* ne veut pas dire après sa mort, mais après l'état dans lequel il se trouve maintenant (4). » Ce dernier vestige du scepticisme de l'auteur doit donc aller rejoindre les autres.

Qu'avons-nous maintenant à la place de cette thèse matérialiste et sceptique? Nous ne saurions mieux le dire qu'en exposant dans sa totalité le texte interprété.

16. Il y a des injustices sur la terre.

17. Elles auront leur juge; en attendant, elles ont leur temps. J'en ai cherché la raison.

18. Je me suis dit que Dieu les permet pour éprouver l'homme par le spectacle de sa dépendance, qui n'est pas moindre que celle de la bête.

19. Comme elle, en effet, il est soumis, dans son être corporel, aux lois du sort et de la mort.

20. Et, comme le sien, son corps retourne au lieu de son origine : la poussière.

21. Sans doute, son âme remonte à Dieu, et celle de la bête descend à la terre; mais qui les voit l'une et l'autre? L'humiliante épreuve de sa dépendance n'est donc pas extérieurement moins complète.

(1) Le commentaire de M. Cahen ne conteste pas cette explication; il dit : « Que si l'on ne sait pas ce qu'il convient de faire dans le présent, on le sait encore moins pour l'avenir. »

(2) Voir *Salomon et l'Ecclès.* 4<sup>e</sup> vol. p. 243 et suiv.

(3) *Comm. in Eccles.*, p. 297. L'erreur de Pineda est ici bien visible. Il croit qu'il y a rapport de ressemblance entre ce verset et les versets 19 et 20 du chap. II, où l'auteur parle de l'ignorance dans laquelle il est sur le compte de celui qui héritera de ses biens. C'est à cause de cette ignorance, pense-t-il, que l'Ecclésiaste conseille ici de jouir au lieu d'amasser. L'Ecclésiaste ne laisse en rien entrevoir ce motif et il en donne explicitement un autre : l'impuissance de l'homme à régler son sort *présent* et à empêcher les tristesses inévitables que Dieu permet (v. 17). Telle est la cause du conseil de jouissance. Il faut jouir quand l'occasion s'en présente, parce que tout ce que l'on peut faire est de profiter du moment actuel, l'avenir étant réglé par un autre et conséquemment ignoré. La différence entre les deux passages rapprochés par Pineda est frappante. Au chap. II, la conclusion de l'auteur en face de l'ignorance de son héritier est le dégoût de ses œuvres, et celle qu'il émet au chap. III est qu'il faut en jouir lorsque la chose est possible. On remarquera donc que, si Pineda n'adopte pas notre explication du mot *אֲהַרְרִי*, c'est par suite d'erreur de contexte, et non pour des raisons grammaticales.

(4) *Op. cit.*, p. 120.

22. Son impuissance devant Dieu étant telle, j'ai dès lors compris qu'il n'y a rien de mieux à faire que de profiter du présent en l'acceptant comme Dieu le lui donne, puisqu'il ignore ce que seront les jours qui viennent, et que nul ne peut le lui apprendre.

Souffrances injustes, mais inévitables, en ce monde; jugement et réparation dans l'autre; en attendant, abandon souriant à la Providence : voilà, en trois mots, les impiétés sceptiques, matérialistes et épicuriennes qui sont la vraie propriété du Koheleth; le reste est le fait de ses accusateurs et doit leur retourner. Si l'on voulait une confirmation à notre thèse, on la trouverait aisément dans la comparaison de l'exégèse de nos adversaires avec celle que nous venons de faire. Ils ne peuvent maintenir le scepticisme du Koheleth qu'en le faisant tomber dans les contradictions les plus maladroites : en le faisant, par exemple, affirmer le jugement de Dieu après la mort au verset 17 et nier la survivance aux versets 19, 20 et 21. Or, comment admettre qu'après avoir dit immédiatement avant : Ces iniquités Dieu les jugera là-haut, il ajoute : Dans l'homme tout meurt, absolument comme dans la bête (1)?

### III. — Sur la Rémunération future.

Après l'étude du passage attaqué dans le chapitre III, on objecte quelques versets du chapitre IX (2).

Voici les versets qui font difficulté :

4. *Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort.*

5. *Les vivants savent qu'ils mourront, et les morts ne savent plus rien; ils n'ont plus de récompense à attendre de leurs travaux, car leur mémoire est oubliée.*

6. *Leur amour, leur haine, leur ardeur se sont évanouis, et ils n'auront plus à jamais de part à ce qui se fait sous le soleil.*

10. *Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme; car il n'y a ni calcul, ni œuvres, ni science, ni sagesse dans le sheol où vous irez.*

Là-dessus, double conclusion contre l'auteur : les uns décident qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme, les autres, qu'au moins il n'a pas idée de la rémunération future.

Pour évincer les premiers tout d'abord, il nous faut faire voir que la permanence de l'âme est au contraire très-visiblement supposée, ou mieux, équivalement affirmée, dans le texte, et pour cela il suffit d'établir le vrai sens du mot *sheol*.

M. Munk examinant cette question écrit à ce sujet contre M. Cahen : « Je dois ici m'élever contre l'interprétation de M. Cahen, qui traduit le passage (3) que je viens de citer par les mots suivants : « Je descendrai

(1) Voir les autres contradictions dans *Salomon et l'Écclès.* 1er vol., chap. 1er, no II.

(2) C'est dans ce passage que M. Cahen voit le raisonnement suivant : « Puisque la mort termine tout, autant vaut passer sa vie dans les délices. » *Bible, Ecclès.*, p. 123.

(3) Il s'agit du chap. xxxvii, verset 35 de la Genèse et des paroles prononcées par Jacob

pleurant vers mon fils *dans la tombe*. » Cette interprétation, non seulement est inadmissible, mais il résulte avec évidence, de la plupart des passages de la Bible où se trouve le mot *scheol*, que c'est le séjour des morts, semblable au *tartarus*. Les ombres qui l'habitent sont appelées רפאים (*rephâim*), *les faibles*. Dans le sublime poème sur la chute du tyran de Babylone, que nous trouvons parmi les prophéties d'*Isaïe* (chapitre xiv), le *scheol* tremble à l'arrivée du tyran, les *rephâim* s'émeuvent. Dans le même livre (chapitre xxxviii, v. 10), il est question des portes du *scheol*; dans *Job* (chap. xvii, v. 16), de ses verroux; dans les *Proverbes* (chap. ix, v. 18), de ses vallées. Il mérite d'être observé que le mot שאול (*scheol*), bien loin d'être générique dans le sens de *tombe*, est toujours considéré comme nom propre et n'a jamais d'article. Cette circonstance m'a frappé, surtout dans le passage où le mot *scheol* se trouve en parallélisme avec un autre mot qui a l'article, comme par exemple *Habac.* (chap. ii, v. 5) et *Cantig.* (chap. viii, v. 6), où on lit : בשאול et בבירה, (dans *scheol* et dans *la mort*). Le mot s'est conservé dans la langue syriaque, où il signifie *enfer* ou *purgatoire*. Les rationalistes les moins attachés au dogme, et qui n'ont vu dans la Bible que ce que la saine raison leur y fait voir, n'ont pu s'empêcher de reconnaître aux Hébreux la croyance à une vie future. Voyez, entre autres, Meyer, *Commentatio de notione Orci, apud Hebræos*; les articles רפאים (*rephâim*) et שאול (*scheol*) dans le dictionnaire de M. Gesenius, et M. Paulus : *Philologische claris über die Psalmen*, ps. vi, v. 6. » Ainsi parle M. Munk. Nous l'avons cité tout entier, parce qu'il ne saurait être suspect de partialité à notre égard, et que ses réflexions résolvent parfaitement le problème. Du reste, il a dans son camp des appuis imposants, car les autorités rationalistes qu'il invoque sont bien choisies pour que l'argumentation soit regardée comme péremptoire et la confession sans retour. Voici, en effet, ce que dit, entre autres, Gesenius (1) : « שאול (*scheol*), *Orcus*, locus subterraneus, profundissimus et caliginosus, habitatus a mortuorum animabus, quæ רפאים (*rephâim*) appellantur; cui et valles, et portæ vectesque tribuuntur a poetis. »

Le rationalisme est ici d'accord avec le judaïsme, le catholicisme et le protestantisme. Les rabbins (2), les uns après les autres, en parlent tous comme d'un lieu où vont les âmes après la mort. Qu'on lise les paroles de R. Bar Nachmoni, de R. Eliezer, de R. Josua ben Levi, de R. Ahu, de R. Salomon, R. Menahem, des Talmudistes en général; qu'on lise les *Targumim*, et l'on verra l'unanimité avec laquelle les écrivains juifs distinguent le *scheol* du sépulcre.

Les Pères et les écrivains catholiques ne parlent pas différemment. S. Irénée (3) l'appelle un lieu invisible dans lequel émigrent les âmes des

lorsqu'on lui rapporte la robe ensanglantée de Joseph, son fils. Il est évident que dans la pensée de Jacob il ne peut s'agir d'aller rejoindre Joseph dans *la tombe* puisqu'il le croit entièrement dévoré par une bête fauve. Le mot *scheol* est donc ici mal traduit par M. Cahen.

(1) Voir *Thesaur.*, ad verb. שאול.

(2) Voir *Bereschith Rabba*, commentaire allégorique. *Gen.*, ii, sur ces mots : השכיבי אלה והארצי תולדות. Istæ sunt generationes cæli et terræ: *ibid.*, *Gen.*, xxiv, 27. — *Misdrasch Tillim.*, ps., xlix, 3; cxiv, 4. — *Talmud Babylon.*, cod. Erubhin, de mixtionibus, cap. xi, fol. 49. — *Misdrasch Koheloth*, i, 7; et encore : *Talm. Bab.*, Massecheth Schabbath, c. xxiii.

(3) Liv. V, *Adversus Hæreseos*, cap. iii.

défunts; Tertullien (1), un lieu où vont toutes les âmes; S. Hilaire de Poitiers (2), S. Ambroise (3), S. Grégoire de Nysse (4), répètent à peu près les mêmes paroles. S. Jérôme (5), qui, le premier de tous peut-être, a établi la différence qu'il y a entre la mort et le *scheol*, dit expressément : « *Mors* est qua anima separatur a corpore, *infernus* locus in quo animæ recluduntur. » Et, pour ne faire que citer les noms, S. Jean Chrysostome (6), Aster, évêque d'Amasée (7), S. Cyrille d'Alexandrie (8), Gemade (9), André de Césarée (10), S. Isidore de Séville (11), Maxime (12), Georges Pachymère (13), S. Jean Damascène (14), Théophane de Ceramée (15), Théophylacte (16), Euthyme (17), tous, en un mot, s'expriment à ce sujet de la façon que nous venons de dire. Il serait utile de citer des exégètes catholiques, leur langage est connu. On devine d'ailleurs facilement qu'il ne diffère guère de celui des Pères.

Veut-on entendre des protestants? Voici Luther qui traite *ex professo* la question, et qui la résout en ces termes : « *Necesse est aliud esse קבר* (sepulchrum) et aliud שְׂאוֹל (scheol). Recte igitur hoc distinguitur, ita ut sepulchrum sit locus, in quo corpus ossaque demortuorum reconduntur, certo tempore, certa persona et loco : *Scheolah* autem commune quoddam receptaculum, non corporum tantum, sed animarum, ubi omnes mortui congregantur.... Proprie igitur et definitive *scheolah* locus, vel receptaculum est animarum (18). » Théod. Hackspanius répète identiquement la même doctrine, en comparant les mots שְׂאוֹל et בְּיַרְיָ : « Le mot *scheol*, dans l'Écriture, dit-il, regarde l'âme; le mot *mort* regarde le corps (19). » Paul Fage, Math. Martini, P. Ravanelle, Abrah. Calovius (20), J. Quistorpe (21), G. Calixte (22), D. Titius (23), Chr. Nold (24), Aug. Pfeifer (25), Sam. Bochart (26), J. Lightfoot (27), Dav. Chytrée (28), tous dissertent

(1) *De Anima*, cap. lv.

(2) *In Psalmum cxxxviii.*

(3) *De Bono Mortis*, cap. x.

(4) *De Anim. et Resurrect.*

(5) *Comment. in Hoseam.*

(6) *Homil. in Pasch.*

(7) *Homilia.*

(8) *In cap. v. Isaïæ.*

(9) *Liber de Eccles. dogmat.*

(10) *In Apoc.*, xx; l. 1. **l.** Bibl. Patr.

(11) *Lib. I Sentent., seu de Summo Bono*, cap. xvi.

(12) Moine de Constant. et martyr. *In cap. II, Dionys. Areopag., de Hier. Eccl.*

(13) *Ibid.*, sect. III, § 7.

(14) *Hist. Barlaam*, cap. x.

(15) Archev. de Taormina, en Sicile. *Homil.*, viii.

(16) *Ad Luc.*, cap. xvi.

(17) *Ad Psalm.* xvii.

(18) *In Genes.*, ad cap. xliii, 38.

(19) *Not. philosophico-theol., in varia et diffie. Script. loc.*, p. 976.

(20) *Bibl. illustr.*, t. II, p. 778.

(21) *Annotat. Bibl.*, ad *Psalm.* lxxviii.

(22) *Ad Genes.*, xxxvii, 35.

(23) *In disput. De statu Animar. separat.*, § 9.

(24) *Annot. et vindic. ad Concord. part. hebreo-chaldæicam*, p. 823.

(25) *Dub., recat. Script. S.*, p. 198.

(26) *In Hieroz.*, pars II, lib. V, cap. xix.

(27) *Hor. hebr. et Talmud.*, ad *Luc.*, xvi, 26.

(28) *Comment. in Gen.*, xxv, n° 2.

expressément sur la matière et concluent unanimement à la distinction du *scheol* et du sépulcre. On peut leur adjoindre Math. Flaccus, Jacq. Heerbrand, Sal. Gesner, Balth. Meisner, J. Gerhard, Dan. Cramer et Chr. Crineus, qui, après avoir comparé le chaldéen, le syriaque et l'arabe à l'hébreu, conclut dans les termes de Luther, dont il rappelle le sentiment : « Necessè est aliud esse שְׂאֵל et aliud קֶבֶר sepulchrum (1). »

A la preuve d'autorité, ajoutons la critique directe. Le mot *scheol* se trouve, outre l'Écclésiaste, plus de soixante fois dans l'Ancien Testament. On le rencontre, entre autres, dans la *Genèse* (2), les *Nombres* (3), le *Deutéronome* (4), le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>e</sup> livre de *Samuel* (5), le 1<sup>er</sup> livre des *Rois* (6), dans les *Psaumes* (7), *Job* (8), les *Proverbes* (9), le *Cantique des Cantiques* (10). On le rencontre encore, parmi les prophètes, dans *Isaïe* (11), *Ezéchiel* (12), *Osee* (13), *Amos* (14), dans *Jonas* (15), enfin dans *Habacuc* (16). Or, de tous ces passages, hormis un ou deux plus douteux, aucun ne demande que le mot *scheol* soit traduit par sépulcre (17), et beaucoup s'y refusent absolument. Aussi les Septante, excepté au verset 6 du 2<sup>e</sup> livre de Samuel, où ils rendent ce mot par θάνατος, l'ont-ils partout rendu par le mot ἄδης, qui, comme on le sait, n'est pas synonyme de μνήμα (18), μνημεῖον (19), *monument, sépulcre* (20), mais qui représente l'*Orcus*, le *Tartarus* des Latins, et, dans le style biblique, se traduit par le terme général *Infernus, inferus*. Ce sens lui est attribué par les écrivains profanes (21), aussi bien que par les écrivains sacrés.

La solution semble si peu douteuse que Gesenius, dans son *Thesaurus*, ne note même pas la signification de *sepulchrum*.

(1) *Exerc. hebr.* πεντάμερῶν, pars I, exerc. I, quæst. II, § 9 et sqq.

(2) Chap. xxxvii, 35; xliii, 38; xlv, 29, 31.

(3) Chap. xvi, 30, 33.

(4) Chap. xxxii, 22.

(5) 1<sup>er</sup> chap. ii, 6; 2<sup>e</sup>, xxii, 6 (Vulg., 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> liv. des *Rois*).

(6) Chap. ii, 6, 9 (Vulg., 3<sup>e</sup> liv. des *Rois*).

(7) *Ps.* vi, 6; ix, 48; xvi, 40; xviii, 5, 6; xxx, 4; xxxi, 18; xlix, 45, 46; lv, 46; lxxxvi, 42, 43; lxxxviii, 4; lxxxix, 49; cxvi, 3; cxxxix, 8; cxli, 7 (Vulg., *Pss.* 45, 47, 29, 30, 48, 54, 85, 87, 88, 444, 438, 440).

(8) Chap. vii, 9; xi, 8; xiv, 43; xvii, 43; xxi, 43; xxiv, 49; xxvi, 6.

(9) Chap. i, 42; v, 5; vii, 27; ix, 18; xv, 44, 24; xxiii, 44; xxvii, 20; xxx, 46.

(10) Chap. viii, 6.

(11) Chap. v, 44; vii, 41; xiv, 9; xxviii, 45, 48; xxxviii, 40, 48.

(12) Chap. xxxi, 45, 46, 47; xxxii, 21, 27.

(13) Chap. xiii, 44.

(14) Chap. ix, 2.

(15) Chap. ii, 3.

(16) Chap. ii, 5.

(17) Nous ne prétendons point que, dans l'idée énoncée par le mot *scheol*, le sépulcre ne puisse être compris, lorsque ce mot désigne les lieux souterrains en général; nous disons qu'il n'emporte nulle part exclusivement, et dans son sens propre, cette signification.

(18) Voir *Exod.*, xiv, 44; — *Nomb.*, xi, 34.

(19) Voir *Gen.*, xxiii, 6, 9; xxxv, 20; xlix, 30.

(20) Vide Lexic. Cyril., MS Brem. : Μνήματα, οἱ Τόποι — Μνήματα, sepulcra. — Cf. Beelen, *Clavis Novi Test. philol.*; — Biel, *Nov. Thes. philol.*

(21) Homère, *Iliade*, VII, v. 431; XVI, v. 856; — Théog., *Sentent.*, v. 4007, 4419; — Jambl., *in Protept.*, cap. ix, xiii; — Diog.-Laërce, liv. VI, *Vie d'Antisth.*; id., *Vie d'Anaxag.*, liv. II; — Diphile, cité par Clément d'Alex., liv. V des *Strom.*; — Eurip., *Hippol.*, *Hercul.*; — Platon, *Phædon*, *Cratyle*; — Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, etc.

Si, de l'Ancien Testament nous passons au Nouveau, nous aurons les mêmes constatations à faire. Partout (1) où le mot *Schioul* est employé dans la version syriaque, il se rapporte à l'âme sous un aspect ou sous un autre : jamais au corps, dans le sens exclusif de *tombeau*. Et partout aussi, le grec porte ἄδης, excepté *Actes*, II, 24, où il y a θάνατος (2); *Rom.*, X, 7, ἀβύσσου (3) et 1<sup>re</sup> *Épître de Saint Pierre*, III, 19, où il y a φολακί (4), expressions qui, de même que leur traduction dans la Vulgate, confirment notre thèse au lieu de l'infirmier. Le seul passage de la version syriaque qui pourrait, de prime abord, sembler équivoque, si l'on s'en rapporte surtout à la traduction latine de Leusden et Schaaf (5), est le verset 55 du chapitre XV de la 1<sup>re</sup> *Épître aux Corinthiens*. Les traducteurs ont rendu le mot *Schioul* par *sepulchrum* : « Ubi est victoria tua, o sepulchrum? » Mais la faute est ici aux interprètes, et non au premier traducteur syriaque qui a conservé exactement le grec. Le sens du mot, pas plus qu'ailleurs, ne peut être douteux, puisque, d'une part, le grec, texte primitif de l'épître, porte ἄδης, et que, d'autre part, ce passage se réfère à Osée, XIII, v. 14, où le mot חַיִּים ne signifie nullement tombeau. Aussi la Bible de Walton, mieux inspirée, traduit-elle par le mot *infernus* (6).

Il faut donc reconnaître que le *scheol* a été, dans la pensée hébraïque, avant comme après l'Ecclésiaste, et toujours, le séjour des âmes séparées. Que l'on se réfère maintenant à notre texte, et l'on y lira cette phrase qui résume tout le passage : « Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme, car il n'y a ni calcul, ni œuvre, ni science, ni sagesse dans le *scheol* où vous irez. » Pour lui donc, le *scheol* est le lieu où nécessairement il faut se rendre, le lieu de tous, et conséquemment, dans sa pensée, la permanence de l'âme est une loi générale de l'humanité. Et n'est-ce pas ce qu'il laisse, dans tout le passage, parfaitement entendre, lorsqu'il dit que les morts ne savent plus rien qu'ils n'ont plus de part à ce qui se passe sous le soleil? Pourquoi ces mots, s'il ne veut pas caractériser la différence dans le mode d'existence entre la *vie du scheol* et la *vie de la terre*? On ne saurait donc trouver ici autre chose qu'une affirmation nouvelle de la survivance de l'âme humaine.

On prétend que l'Ecclésiaste au moins a des doutes sur la rémunération future. Cette affirmation ne peut tenir devant une simple lecture de l'ouvrage. Au chapitre III, versets 16 et 17, il en appelle du jugement de hommes au jugement de Dieu, qui réparera, dit-il, les iniquités commise ici-bas, dans les tribunaux mêmes de la justice (7); au chapitre VIII, il distingue entre le temps et le jugement (v. 6), proclame l'universalité la nécessité de ce dernier, à cause des souffrances qui trop souvent

(1) S. *Matth.*, XI, 23; XVI, 18; — S. *Luc.*, X, 15; XVI, 22; — *Actes*, II, 24, 27, 31; — *Épître aux Rom.*, X, 7; — 1<sup>re</sup> *aux Corinth.*, XV, 55; — 1<sup>re</sup> *de S. Pierre*, III, 19; — *Apoc.*, I, 18; v. 8; XX, 13-14.

(2) Vulg., *Infernus*.

(3) Vulg., *Abyssus*.

(4) Vulg., *Carcer*.

(5) *Novum Testamentum syriacum*, Lugduni-Batavorum, 1709.

(6) Voir aussi : *Lexique de la Polygl.* : *Schioul* : *Profunditas, fovea profunda, infernus, inferio*

(7) Cet endroit est tellement clair et fort que M. Cahen reproche à Hertzfeld de ne pas reconnaître, avec Mendelssohn, la doctrine de l'immortalité de l'âme, invoquée par l'auteur comme moyen nécessaire de réparer les injustices de la vie présente.

atteignent indistinctement les hommes. Au chapitre XI, il dit : « Jeune homme, réjouis-toi aux jours de ton adolescence; mais sache que, sur toutes ces choses, Dieu te fera comparaitre pour te juger. » Au chapitre XII, il revient sur ce sujet et s'écrie : « Jeune homme, souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, et n'attends pas l'heure... où le câpre éclate, lorsque l'homme s'en va dans la maison de son éternité. Souviens-t'en, avant que soit détaché le fil d'argent et rompue la lampe d'or, que soit brisée l'urne à la fontaine et que la roue tombe en ruine sur le puits, » c'est-à-dire, « avant que la poussière retourne à la poussière, et l'âme à Dieu qui l'a donnée (I). » Et, aux versets 13 et 14 du même chapitre, il termine son œuvre en disant : « Ecoute le résumé de tout ce que j'ai dit : Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme; attendu que Dieu amènera toutes ces œuvres à son tribunal, pour prononcer sur ce qui est caché, bon ou mauvais. » Si, dans ces lignes, quelque chose apparaît d'une façon indiscutable, c'est l'espérance d'un jugement futur, d'un jugement réparateur des iniquités de la terre; non d'un jugement éventuel, mais certain, donné comme motif de consolation à l'opprimé, comme raison de la patience de Dieu (III, 17; VIII, 6 et suiv.); d'un jugement vengeur des voluptés déréglées, offert comme motif de retenue et de réserve au jeune homme (XI, 9); d'un jugement auquel rien n'échappera de ce qu'il y a de plus mystérieux dans la vie et la pensée (XII, 14); d'un jugement qui ne sera pas seulement vengeur, mais rémunérateur, qui prononcera aussi bien sur le bon que sur le mauvais (*ibid.*); d'un jugement, enfin, qui n'est pas le jugement providentiel atteignant l'homme dans son existence actuelle; mais d'un jugement qui aura lieu « là-haut » (III, 17), d'un jugement par comparution, c'est-à-dire après la mort (XI, 9), après que le câpre aura éclaté, que l'urne sera brisée, que l'homme aura été reconduit par les pleureurs à sa demeure dernière, qu'il sera entré dans la maison de son éternité (XII, 3, 6); d'un jugement qui aura lieu au moment où l'âme retournera à Dieu qui l'a donnée (V, 7) et dans lequel Dieu lui-même « amènera » cette âme devant lui (V, 14).

Quant au passage qui nous occupe et que nous avons cité au commencement de cette discussion on ne le trouvera point en contradiction avec cette doctrine, si on l'examine bien à la place qu'il occupe et si l'on se rend compte de la pensée du Koheleth. Il se trouve aux prises avec un fait mal compris, dont il veut combattre les conclusions cyniques ou désespérées tirées par les hommes de son temps. Parce que, dit-il (chap. IX, 2, 3), le sort est souvent le même pour le bon et pour le mauvais, pour le pur et l'impur, on voit des hommes se laisser aller à la malice de leur cœur, livrer leur existence à la sottise du découragement et s'en aller aux morts sans faire rien de plus. Ce retard, apporté par la justice divine, dans la répartition des biens et des maux, les conduit donc, en pratique, à une espèce d'incrédulité abattue et découragée. Ce sont ces conclusions que veut combattre le Koheleth. Il montre combien cette manière d'agir est blâmable, dépourvue de tout sérieux motif, même au point de vue rationnel. Son argumentation est celle-ci : Parce que récompenses et châ-

(1) Voir dans *Salomon et l'Eccl.*, la réponse aux interprétations données par MM. Derenbourg et Renan à ce passage. 4<sup>er</sup> vol. *sceptic. II. Sur l'Immortalité de l'âme*, p. 227 et suiv.

timents ne sont pas distribués à chacun selon ses œuvres en ce monde, vous renoncerez à toute œuvre, toute action? Réfléchissez donc que ce monde est le seul réservé à cette action et à ces œuvres, et qu'en l'autre il ne sera plus temps. Ne vous souvenez-vous plus du proverbe : Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort? Cette maxime, dont il est si facile d'abuser, est ici excessivement claire, et la première partie du verset, comme l'ensemble du passage, l'explique assez pour ne lui laisser aucune équivoque. « Quel que soit le genre de vie qu'on ait, » dit-il, à la première moitié du verset, « il y a de l'espérance; » c'est-à-dire, quel que soit le sort, ses injustices et ses tristesses, à tel moment donné, il n'y a pas lieu de se décourager; le sort varie, les tristesses passent, et là où il y a de la vie, il y a espoir et possibilité de faire le lendemain sourire, quoique la veille ait pleuré. Il ajoute : Une fois mort, il n'en sera plus ainsi; aussi est-ce un proverbe connu (1) : « Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort » (v. 4). « Les vivants savent qu'ils mourront; » ils sont naturellement excités par cette pensée à profiter du présent. Le temps qu'ils ont devant eux leur permet de se ménager un lendemain plus agréable. Les morts n'en sont point là; « ils ne savent rien » de semblable : leur sort est fixé, et ils ne peuvent plus se livrer à l'activité et au travail (v. 5). C'en est fini à tout jamais pour eux des jouissances de la terre. Les sentiments, les affections terrestres, les passions, « leurs amours et leurs haines, » ils les ont déposés sur le bord du cercueil, et la tombe a fait disparaître pour eux toute relation à ce qui se passe « sous le soleil, leur mémoire même est oubliée » (v. 5 et 6). Or, s'il en est ainsi, le simple bon sens ne dit-il pas que c'est en ce monde qu'il faut agir, et ne pas attendre l'autre où ce genre d'action est interdit? N'est-il pas déraisonnable de refuser de prendre la part de jouissance que la vie peut nous offrir, sous prétexte qu'elle distribue trop indistinctement la souffrance? Donc, point de désespoir, point d'abattement. « Allons, mangez votre pain dans la joie, buvez votre vin dans la gaieté du cœur, lorsque Dieu voudra bien faire prospérer vos œuvres » (v. 7). N'affichez point, sous des dehors négligés, le découragement et le deuil; « qu'en tout temps, vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque point à votre tête » (v. 8). Jouissez plus tôt de la vie avec la femme que Dieu vous a donnée; » prenez « votre part » pendant que vous êtes « sous le soleil » (v. 9) : travaillez avec activité et ardeur : « Tout ce qu'il vous sera possible de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme. » Au « *scheol*, où certainement vous irez, » il sera trop tard. Là « adieu les œuvres, les calculs, la science, la sagesse » terrestres : tout cela n'y peut plus rien pour le bonheur (v. 10).

Mais comment se fait-il que le Koheleth ne fasse ici du *scheol* qu'une peinture négative? C'est d'abord pour le besoin de sa thèse, comme nous venons de le voir. Mais il faut ajouter, entre autres raisons (2), que l'Ecclésiaste était dans l'impossibilité d'agir autrement. « Les Hébreux, dit très-

1 Cette maxime, dit M. Cahen, est encore aujourd'hui, chez les Arabes, un proverbe. (Bible, trad. *Ecclès.*, p. 123.)

2) Nous avons longuement étudié cette belle question dans *Salomon et l'Ecclésiaste* et expliqué en détail l'état des connaissances Juives par rapport à la situation des âmes dans la vie future. Voir 1er vol. p. 274 et suiv.

rien Lowth (1) de même que le reste des hommes, étaient dans une ignorance entière sur le mode d'existence des âmes après leur séparation du corps, sur le lieu qu'elles habitent, sur leur forme, sur leur état. A l'égard de tous ces points, les divines Ecritures ne leur fournissaient aucune lumière. » La révélation mosaïque n'avait point éclairé ces ténèbres; et comme la pensée humaine est incapable de faire le jour sur ces mystères, comme il n'est donné à aucun mortel de comprendre ni même d'atteindre par ses conjectures un sujet si grave et si imposant, il résulte que la vie de l'âme devait, pour l'antiquité juive, être enveloppée d'ombres épaisses. Cette ignorance laissait leur esprit suspendu dans je ne sais quel vide d'idées; or, l'inconnu, quand il s'agit de décrire et qu'on n'a pas le droit d'interférer, équivaut presque au non-être. Les réalités de l'autre vie, malgré leur foi, ne prenaient point à leurs yeux un corps fortement saisissable. Ils n'appréhendaient l'avenir prochain que par un rapport de comparaison dont l'un des termes était la terre, ses objets et ses joies sensibles, et l'autre, sans substance distinctement concrète, la négation du présent, l'absence de tout ce qui composait leur actuelle existence. Leurs peintures devaient donc être, s'ils s'arrêtaient aux limites de leurs connaissances, plutôt négatives que positives. Et voilà pourquoi leurs poètes, leurs prophètes et leurs moralistes, sans nous dire jamais ce qu'on y rencontre, se contentent de nous dire ce qu'on n'y trouve plus. Voilà pourquoi Heman (2), malade et sur le point de mourir, dit qu'il ressemble presque à ceux du *scheol* dont Dieu *ne s'occupe plus*, sur lesquels n'agit plus sa providence visible (3); et pourquoi, lui demandant de le guérir, il ajoute que c'est sur la terre qu'il faut le secourir, qu'il *ne fera plus* de miracles pour les morts, que les morts *ne publieront plus* ses prodiges et *n'exciteront plus* les autres à le célébrer; pourquoi, rappelant que dans le *scheol on n'a plus* de relations avec la terre, il le nomme une terre d'oubli, où *l'on ne sait plus rien* de ce qui se passe ici-bas, où *l'on ne connaît plus* les miséricordes que le Seigneur y exerce. Voilà pourquoi David, demandant lui aussi la vie au Seigneur, en donne pour motif à Dieu que dans la mort *on ne le célèbre plus* (4), faisant allusion aux prières publiques, aux réunions autour du tabernacle, à l'impulsion qu'il donne lui-même au culte de Jehovah; pourquoi le psaume CXLV (5), que les Septante attribuent à Aggée et Zacharie, disent qu'à la mort *les hommes perdent* toutes leurs pensées, c'est-à-dire voient s'évanouir toutes leurs passions et leurs désirs terrestres; pourquoi Isaïe (6), met dans la bouche d'Ezéchias, souffrant et en

(1) *De la Poésie des Hébreux*, IIe part., Leçon VII.

(2) *Psaume LXXXVIII* (Vulg., 87).

(3) Vulg. : « Quorum non es memor amplius. » c'est-à-dire, dont tu n'as plus de soins temporels. « Et ipsi de manu tua repulsi sunt. » E manu, c'est-à-dire *e protectione tua terrestri*. Repulsi dit trop.

(4) Cette première partie du verset que la Vulgate traduit : « Quorum non est in morte qui memor sit tui, » n'offre pas la moindre difficulté. Dans l'hébreu, il est évident que זכר répond à יודר. Le parallélisme ne permet pas d'en douter; et, par conséquent, il s'agit de cette mémoire, de ce souvenir qui s'exprime tout haut par des chants et des louanges, et qu'il doit, comme יודר, se traduire dans le sens de *laudare, celebrare*. Allusion évidente aux usages terrestres qui cessent, dans leur mode, au *scheol*.

(5) Vulg., CXLVI.

(6) Chap. xxxviii, 48, 49.

danger, le même langage que tenaient tout à l'heure et David et Heman : Le *scheol* ne te célébrera pas, la mort ne te louera pas ; pourquoi Ezéchias, précisant sa pensée exactement dans le sens où nous le faisons, dit que ceux qui descendent dans la fosse n'attendront pas la vérité des promesses de Dieu, c'est-à-dire, les miséricordieux effets de sa providence temporelle. Voilà aussi pourquoi Baruch, tenant le même langage, s'écrie (1) : « Seigneur, jetez les yeux sur nous de votre demeure sainte, abaissez votre oreille et exaucez-nous. Ouvrez vos yeux et voyez, car ce ne sont point les morts, qui sont sous la terre, dont l'esprit a été séparé du corps, qui rendront hommage et gloire à votre justice (2). » Voilà pourquoi enfin l'Ecclésiaste, s'en tient à une comparaison avec les œuvres de ce monde, à une description négative, et se contente de recommander d'agir en ce monde, parce que, dans l'autre, les morts n'ont plus d'avenir à prévoir et à faire (ix, 5), plus de fruits de leurs travaux (*ibid.*), plus de relations avec le monde (*ibid.*), plus d'amour, plus de haine, plus d'envie, plus d'action, plus de calculs, plus de science, plus de sagesse, à la façon d'ici-bas. Ne pouvant user de traits positifs pour représenter l'inconnu, ils emploient la méthode tous les jours usitée en pareille occurrence pour comparer deux situations contrastantes, et procèdent par élimination. C'est ce que fait l'Ecclésiaste. Et que fait-il autre chose que David, Isaïe et tous les prophètes ? Que dit-il de plus compromettant ?

#### IV. — Sur le gouvernement de la Providence.

Le langage de l'Ecclésiaste au sujet de la Providence se justifie par une argumentation analogue à celle que nous venons d'employer. Lorsqu'on examine de près les passages qui semblent faire difficulté, on reconnaît leur parfaite correction ; et s'ils indiquent un certain embarras dans l'esprit de l'écrivain, cet embarras s'explique par la situation faite historiquement et théologiquement au Koheleth.

Trois endroits surtout présentent le flanc à la critique. On les trouve réunis aux chapitres viii et ix.

Chap. viii, v. 10. *J'ai vu des impies ensevelis avec honneur, et ils s'en sont allés; ils s'étaient éloignés du lieu saint, et, dans la ville, on a oublié leur conduite. Voilà encore une vanité* (3).

C'est là un fait qu'il accepte et dont il reconnaît l'existence. Ce fait, devient une difficulté grave en face du texte du *Pentateuque* qui promet le malheur à l'impie dès ce monde, puisque, contrairement à cette promesse, on en voit qui meurent sans avoir été punis. En face d'une pareille situation, s'il est sceptique, il va conseiller d'agir à sa guise en consultant son intérêt sans rien craindre d'en haut. Or, sa réponse est la contradictoire. Au verset suivant, il blâme énergiquement la solution pratique que quelques-uns donnent à la question : « Parce qu'il n'est pas fait de suite

(1) Chap. ii, 16, 17.

(2) Baruch donne encore la même raison (v. 15). Il faut que, sur la terre, l'on sache que le Seigneur est le Dieu d'Israël, et du fond du *scheol*, les morts ne parleront plus de Dieu au monde.

(3) La différence de traduction que l'on rencontre au sujet de ce verset ne change rien à la nature de l'objection.

justice des œuvres mauvaises, le cœur des hommes est plus ardent à faire le mal! » Pour qui comprend ce verset, interprété du reste explicitement par les deux qui suivent, il y a là une condamnation formelle; car, s'il avoue qu'il n'est pas toujours fait *tout de suite* justice des œuvres mauvaises, n'indique-t-il pas clairement qu'il regarde cette justice comme devant arriver un jour, au moins par delà la vie? Il y a plus. Loin de se laisser ébranler le moins du monde par cette prospérité qui va jusqu'à la mort même, il persiste avec opiniâtreté à maintenir la croyance et les promesses anciennes et il suffit de lire ce morceau traduit avec toute son énergie littérale pour voir qu'il contient une défense résolue de la Providence.

« 10. J'ai vu des impies ensevelis, et ils s'en sont allés; ils étaient éloignés du lieu saint, et, dans la ville, on a oublié leur conduite; c'est là encore une vanité!

11. Mais quoi! parce qu'il n'est pas porté un décret contre les œuvres mauvaises, et cela en toute hâte, pour cela s'enfle le cœur des enfants des hommes d'une audacieuse assurance à faire mal!

12. On voit que tel pèche, fait le mal cent fois et que ses jours lui sont prolongés; eh bien! j'affirme que je sais aussi, moi, qu'il y aura récompense pour ceux qui craignent Dieu, et marchent respectueusement en sa présence.

13. Et qu'il n'arrivera rien de bon au méchant; que ses jours ne lui seront pas prolongés; qu'ils passeront comme l'ombre, parce qu'il ne craint nullement le Seigneur. »

On s'est arrêté à voir ou à craindre, dans l'aveu fait par l'Ecclésiaste du succès de certains impies, un trouble, une hésitation de croyance; mais c'est précisément, au contraire, cet aveu qui fait ressortir ce qu'il doit y avoir de solidité dans sa foi, pour qu'il puisse, avec une assurance aussi fière, proclamer tout haut l'existence d'une loi en partie visiblement contredite par des faits qu'il ne conteste pas. Le soi-disant sceptique n'est donc autre chose qu'un croyant obstiné qui prêche publiquement, et à l'encontre des passions et des préjugés les mieux appuyés en apparence de son temps, la doctrine qu'il a reçue de Moïse et à laquelle il reste, quand même, invinciblement attaché.

Au verset 14 du même chapitre, immédiatement après la réponse précédente, il poursuit sans interruption :

*Il est une autre vanité sur la terre. Il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie, et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes. Je dis que cela est une vanité de plus.*

Le simple exposé du raisonnement contenu dans ces lignes fera saisir la parfaite orthodoxie de la pensée. Le voici : Il se passe des faits en apparence d'une injustice décourageante dans la répartition des biens et des maux en ce monde. Il a profondément médité la chose et cherché la loi qui préside à ces événements. Il avoue qu'elle demeure pour lui inexplicable, et que nul autre n'y verra plus clair (v. 17). Voilà bien l'embarras nettement confessé. Va-t-il conclure que Dieu ne s'occupe pas de la terre,

(1) Psaume XIII, 4. — Voir aussi (Ps. x, sec. Hebr.).

et que c'est pour cela que l'injustice s'y produit? Pas du tout. Il déclare tout d'abord, au même verset, que ces œuvres incompréhensibles sont bien les œuvres de Dieu, et que cette incompréhensibilité même en est le cachet, et il ajoute, au verset suivant, qu'au lieu de prouver l'abstention divine, ces faits si opposés aux désirs de l'homme démontrent au contraire que c'est Jéhovah qui mène tout; Jéhovah qui « tient en sa main les justes, les sages et leurs œuvres. » et qui les traite suivant son bon plaisir; à tel point qu'ils ne peuvent savoir par les événements heureux ou malheureux qui leur arrivent s'ils sont aimés ou repoussés par lui. Aussi, en face de cette omnipotence divine, conclut-il qu'il n'y a qu'une chose à faire, se réjouir quand elle le veut bien et ne pas tenter davantage (v. 15). Assurément un homme qui tient ce langage : J'aperçois des faits choquants dans le monde; j'ignore comment les expliquer; mais ce que je sais, c'est que la main de Dieu est là comme partout; ce que je sais, c'est que leur mystère même me révèle le divin qui s'y trouve. Je crois, et je m'abandonne; en attendant, s'il me vient des joies, je les accepte et je m'y livre; assurément, disons-nous, cet homme n'est pas sceptique.

L'objection revient au chapitre IX, verset 2. Il poursuit :

*Tout leur arrive comme aux autres; même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie point. Ce qui survient au pécheur survient à l'homme pieux, à celui qui fait légèrement des serments, comme à celui qui les fait avec crainte.*

Ce passage, où la difficulté est la même avec une légère variante d'exposition, n'a pas besoin d'une justification spéciale. Elle se trouve dans celui que nous venons d'interpréter, pourvu que l'on se rende compte du rapport qui les unit. Cette dernière pensée a moins en effet pour but de présenter la question sous un nouvel aspect ou sous une nouvelle forme, que de résumer les considérations qui précèdent. Etudions un instant la liaison. Nous venons de voir l'Ecclésiaste, en face du précédent problème, à la vue des injustices apparentes du sort, conclure à la souveraineté absolue avec laquelle Dieu gouverne les hommes. De ce que les biens et les maux ne sont pas répartis avec l'invariabilité d'une loi physique nécessaire suivant le mérite ou le démérite, et qu'ils arrivent indistinctement à tous, il en a déduit l'omnipotence et la liberté de l'action divine : J'en ai conclu (1) que les justes et les sages sont entièrement au pouvoir de Dieu; que leur justice et leur sagesse n'enchaînent point les mains de sa Providence, et n'ont point d'empire forcé sur ses décrets. Aussi n'ont-ils le droit d'en rien inférer au point de vue de leur mérite ou de leur démérite. Bonheur et malheur, quels qu'ils soient, tout est devant eux et peut les atteindre, selon le bon plaisir de Dieu. C'est alors qu'arrivent les paroles que nous voulons interpréter, et qui ne sont qu'une paraphrase des derniers mots. « Tout est devant eux. » a-t-il dit. Continuant et éclaircissant sa pensée, il ajoute : « Tout leur arrive comme aux autres, même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, etc. » N'est-il pas parfaitement évident que ces faits sont apportés en preuve de

(1) Chap. IX, 2.

cette toute-puissance divine, de cette liberté sans entrave dont rien ne limite les arrêts? N'est-ce pas, par conséquent, ces mêmes faits qu'il vient d'appeler *œuvres de Dieu*? ces faits dont l'incompréhensibilité même dénonce d'après lui la divine provenance? Ce passage est donc tout un avec celui qui précède, et rentre, par le contexte, dans le même ordre d'idées. Il serait inutile de s'y arrêter d'avantage : un seul point peut laisser quelque embarras. Lorsqu'il dit : *Même sort pour le juste et pour l'impie*, a-t-il l'intention d'identifier absolument les deux destinées, et dans ce cas ne serait-ce pas confesser que la Providence ne s'occupe pas plus de l'un que de l'autre? Pas le moins du monde. Le mot *sort*, doit être pris ici comme précédemment dans le sens d'accident, d'éventualité, et l'auteur dit simplement que Dieu, pour maintenir le juste sous sa dépendance (1), lui envoie des accidents semblables à ceux dont il atteint l'impie; *même sort*, c'est-à-dire, même éventualité, telle chose qui arrive à l'un *peut* arriver à l'autre. Explication toute naturelle aussi de ces mots : *tout comme à tous*, toute chose qui arrive aux autres lui arrive à lui-même. Le mot *tout* n'est point ici collectif, mais partitif. Il ne veut point dire que tout ce qui arrive à l'impie arrive au juste, en ce sens que sa vie prise collectivement et dans son entier est identique en fait de malheurs, mais qu'il n'est pas un des accidents qui frappent l'impie qui ne puisse l'atteindre lui-même à un moment donné. De même encore, lorsqu'il ajoute : *comme au bon, comme au pécheur*, c'est-à-dire : « Ce qui arrive au bon arrive au pécheur, à celui qui sacrifie et à celui qui craint de sacrifier, » il ne veut pas davantage parler de tous les événements pris collectivement, mais de chacune des choses qui arrivent. C'est enfin dans ce même sens qu'il continue au verset 3 et dit : « Ceci est mauvais entre tout ce qui se passe sous le soleil, que même sort soit à tous. » L'Ecclésiaste n'assimile donc pas totalement, n'identifie pas la destinée du juste à celle de l'impie; il confesse que le juste n'est exempt d'aucun des genres d'accidents dont est menacé le pécheur et qu'en cela, comme en beaucoup d'œuvres divines, la raison providentielle échappe. Il en entrevoit toutefois un motif qu'il a donné ailleurs : maintenir le juste comme l'impie dans une dépendance absolue, par l'incertitude où Dieu le laisse sur la manière dont il l'apprécie et le traitera. Ce qui est tout ensemble et une affirmation de sa foi à la Providence, malgré les ténèbres de la raison, et une justification de ces œuvres providentielles, par un raisonnement que seule peut fournir une inébranlable confiance dans les voies de Dieu. Voilà pour la théorie. Aussi la conclusion pratique est-elle en parfaite harmonie avec cette pensée. Il blâme, dans les huit versets qui suivent, le découragement qui prend pour appui la négation de l'intervention divine, et il conclut que, puisque le temps nous est donné, il faut en profiter avec ardeur et se réjouir, quand Dieu en offre l'occasion, ce qui jure encore avec toute pensée de scepticisme.

De ces brèves explications deux vérités incontestables se dégagent. La première, c'est que l'Ecclésiaste affirme, de la façon la plus positive, l'intervention de Dieu dans les affaires de ce monde; la seconde, c'est que, quand il lui faut justifier en détail l'action divine, il reste dans un

---

(1) Grande idée que l'Ecclésiaste est toujours préoccupé de faire ressortir.

embarras réel qu'il ne se fait point faute d'avouer. « Dieu tient en sa main les justes et les sages et leurs œuvres. Mais son action est telle que nul ne saurait découvrir la raison de tout ce qui se passe sous le soleil. » Le vrai motif de la difficulté en face de laquelle se trouve l'Ecclésiaste, n'a point été, nous semble-t-il, compris par les rationalistes, qui veulent y voir une preuve d'hésitation dans sa croyance. Il est rendu évident par le livre lui-même que la doctrine de la rémunération en ce monde, telle que l'enseignait le *Pentateuque*, semble combattue par les faits au moment où écrit le Koheleth (1). Moïse promet une intervention divine beaucoup plus développée que celle qui se manifeste au temps où le Koheleth écrit. De là un problème qui fait naître l'incrédulité autour de lui. Ce problème, qui peut se poser en ces termes : Comment accorder l'existence d'une Providence avec l'existence de la souffrance du juste et l'impunité du méchant, offrait à l'Ecclésiaste des difficultés invincibles. Jamais, on peut le dire, l'Ancien Testament n'a pu trouver une solution parfaite. Ce n'est qu'au pied du Calvaire que la réponse totale a été donnée (2). Le Christ seul, mourant librement dans sa divine innocence, fit comprendre à quel degré la souffrance, loin d'être une honte, peut être glorieuse. Et quand il proclama que le sacrifice est la voie nécessaire du triomphe (3), quand il révéla à S. Paul les compensations inénarrables (4) de l'épreuve, il donna à ce mot un sens nouveau dans la langue humaine, et l'épreuve ne fut plus la tentation de l'homme par un Dieu soupçonneux et sévère, comme on l'entendait jadis, c'était la bonté préparant amoureusement une félicité plus pleine. Dès lors l'épreuve du juste cessa d'être un problème.

La mort du Christ expliquait également la patience de Dieu devant la prospérité de l'impie. Un Dieu pardonnant à ses bourreaux et priant pour eux (5), un Dieu mourant pour les pécheurs, est un Dieu qui les aime et non qui les abandonne, qui les vient chercher dans son amour et non qui les poursuit dans sa fureur ; on entendit alors le sens de ces mots : « Non enim veni vocare justos, sed peccatores (6). » Toutes ses tendresses, toutes ses préférences, il les avait prodiguées au coupable. Les scandales pharisaïques ne pouvaient tenir devant le trépas du Calvaire : on comprit alors le Dieu des Madeleine et des Publicains. Une révolution totale et subite était accomplie. L'amour des ennemis, le support des injustices et des violences, devenait une loi pour le cœur de l'homme ; comment sa raison eût-elle pu s'étonner encore de la douceur et de la patience du cœur de Dieu ? Ici donc également, plus de doute et de problème. Mais, qu'on le remarque, il avait fallu tout cela pour faire pleine lumière. Hier encore, les apôtres adressaient à Jésus-Christ cette demande à propos de l'aveugle-né : « Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur ? » Ils ne soupçonnaient même pas que la souffrance pût avoir une autre cause que le crime. Hier encore, Jacques et Jean, restés fils de Moïse, proposaient au Christ d'appeler le feu du ciel sur

1 Nous en avons expliqué les raisons dans le chapitre Ier : *De l'authenticité de l'Ecclésiaste*.

2 Nous avons longuement développé cette belle thèse, ainsi que tout ce qui touche à la marche de l'idée hébraïque sur la Providence, dans *Salomon et l'Ecclès.* p. 294 et suiv.

3 S. Luc, XXIV, 26.

4 Ier Corinth., II, 9 ; Rom., VIII, 18.

(5) S. Luc, XXIII, 34.

6 S. Matth., ix, 13.

une ville de la Samarie pour un refus d'hospitalité; et, sans doute, trop attardés qu'ils étaient dans les voies judaïques de l'antique rigueur, ils ne saisirent pas la portée toute chrétienne de cette verte réprimande du Maître : « Est-ce que le Fils de l'homme est venu pour perdre les âmes, ou bien pour les sauver? — Nescitis cujus spiritus estis (1). » Ils ne connaissaient encore qu'un esprit, l'esprit de terreur et de crainte de la Vieille Alliance, et ne soupçonnaient pas l'esprit d'amour et de charité du Nouvel Evangile. Or, ce que dix siècles après lui les apôtres ignoraient encore, comment l'Ecclésiaste l'eût-il pu deviner?

On objecte qu'il pouvait en appeler à l'immortalité de l'âme et à la réparation future au lieu de multiplier des raisonnements qui, de son aveu, ne résolvent pas la question. Cette objection ne peut reposer que sur une méprise étrange, car, outre les nombreux passages cités où la survivance et la responsabilité humaine outre-tombe sont rappelés, le chapitre VII, dont il s'agit, débute précisément par cette réplique. C'est au moment où il entame cette question de la Providence qu'il commence par donner la vraie solution : il y aura un jugement plus tard; jugement nécessité par les souffrances dont le monde est le théâtre; jugement irrémédiable que pour cela même nul ne pourra éviter (VIII, 6-8). Il n'oublie donc pas la réparation future; toute sa thèse est dominée par cet argument, seulement il ne s'en contente pas et il a pour cela de graves raisons. Il parle à des hommes sensuels par nature, par habitude, nous dirions presque par religion, interprétant tellement à la lettre le texte mosaïque que leur foi même a quelque chose de terrestre et grossier. Mercenaires du devoir, ils ne conçoivent pas que Dieu ne les paye pas à la journée de la fidélité qu'ils veulent bien lui avoir, et ils n'ambitionnent rien tant que les jouissances temporelles. En face d'une sensualité pour l'instant si inguérissable, enveloppée d'une incrédulité dans les uns superficielle, dans les autres peut-être déjà profonde, dans tous appuyée sur l'expérience de chaque jour, sur les faits, l'Ecclésiaste peut-il avoir une espérance fondée de les ramener à la vie pratique du bien par des théories philosophiques? Suffirait-il de leur faire entrevoir dans un lointain qui pour eux, d'ailleurs, n'est pas sans ombre et sans mystère, cette répartition équitable des récompenses et des peines qu'ils rêvent et réclament dans le présent? Ce présent, il faut bien le revêtir d'une teinte moins sombre et leur faire envisager la vie sous un reflet moins attristant. C'est pour ce motif qu'après avoir préalablement justifié le présent par l'avenir, dans un appel à la philosophie et à la foi, il justifie maintenant le présent par le présent, dans un appel aux faits et au bon sens. Il y a plus, la doctrine de l'immortalité de l'âme, donnée comme unique réponse, ne leur eût très-probablement pas suffi, même au point de vue rationnel. Ils n'en eussent pas saisi toute la portée. L'objection était trop radicale dans ces esprits d'autant plus absolus qu'ils appuyaient leur réclame sur un texte sacré. Ou Dieu ne s'inquiète nullement de ce monde et de la conduite des hommes « non requiret », comme ils disaient déjà au temps de David, et alors il n'y a rien à attendre plus tard; ou bien, s'il s'en occupe, il est coupable d'une criante injustice, et alors pourquoi compter sur une justice tardive de la part de

(1) S. Luc, IX, 52-56.

celui qui en viole si complètement les lois actuellement? Ainsi se posait l'objection dans ces esprits dont la foi était encore si imparfaite et la raison, comme on l'a dit, si peu philosophique. Supposons un instant que l'Ecclésiaste eût eu par anticipation personnellement connaissance des explications chrétiennes, est-il certain qu'il en eût usé? Croit-on qu'elles lui eussent grandement servi? A quoi s'agissait-il de répondre? Au texte de Moïse, accepté, objecté dans toute la grossière rigueur de la lettre. Et si le Koheleth, en face de termes aussi exprès que ceux du *Pentateuque*, où l'on promettait des greniers pleins (1) ou vides (2), des prospérités (3) ou des péstes (4) et des ulcères (5), suivant que l'on serait ou non fidèle, avait répondu aux Israélites que le malheur est souvent un privilège et la prospérité un châtement, qu'eût-il répliqué à ces esprits épais quand ils l'eussent renvoyé, par exemple, au vingt-huitième chapitre du *Deutéronome*? A pareil temps et à pareille heure, il eût passé ni plus ni moins pour un renégat du mosaïsme, et c'est tout. Que l'on étudie à cette lumière la situation du Koheleth et sa solution, on reconnaîtra qu'il répond, non-seulement ce qu'il peut, mais ce qu'il faut répondre; on reconnaîtra même combien sa solution est habile et complète. Les promesses de Moïse déclinent devant les faits; mais elles ne sont pas vaines, il s'en faut bien; elles conservent dans les événements, aussi bien que dans les croyances, une réalité certaine. Admettre ces faits, mais les réduire à l'état d'exceptions (6), n'est-ce pas saisir dans le vif la vérité de la situation? Prendre les faits eux-mêmes et, loin de les contester, les présenter dans toute leur énergie pour s'en faire une arme offensive et en tirer une preuve de la vérité mise en doute, en y faisant resplendir dans toute sa plénitude l'action de la Providence contestée (7), n'est-ce pas, en restant dans le vrai absolu, pousser théoriquement la réplique aussi loin que le permet l'état de la question? Montrer ensuite que c'est pécher autant contre le bon sens que contre Dieu que de se croiser les bras et perdre le temps donné pour agir, parce que tout ne va pas à notre guise (8), n'est-ce pas acculer devant l'absurde la conduite de l'adversaire? Opposer enfin à ces faits des faits contradictoires, en montrant, dans les succès de la sagesse, que la toute-puissance divine ne paralyse point l'action humaine (9), n'est-ce pas enfin proclamer une doctrine qui, trouvant écho dans le sens intime de l'homme, achève de persuader et de conduire aux conclusions pratiques? Il faut donc convenir que le Koheleth a dit sur cette question tout ce que de son temps il pouvait dire, et que les ombres inévitables qui restent, loin de prouver les hésitations de sa foi, témoignent de son invincible assurance, puisqu'elles n'enlèvent rien à la netteté de ses affirmations.

---

(1) Chap. xxviii, 5.

(2) *Ibid.*, 17.

(3) *Ibid.*, 42.

(4) *Ibid.*, 20.

(5) *Ibid.*, 27.

(6) Chap. viii, 10-13.

(7) *Ibid.*, 14; ix, 4.

(8) Chap. ix, 2-6.

(9) *Ibid.*, 11-16.

## § II. DU FATALISME DE L'ECCLÉSIASTE.

Dans la série des erreurs qu'on fait l'Ecclésiaste parcourir et professer, le scepticisme n'est, dit-on (1), qu'un premier degré, un point de départ qui le conduit directement au « fatalisme ». Mais d'accord sur l'accusation générale, les accusateurs se divisent lorsqu'il s'agit de préciser la nature de ce fatalisme.

La doctrine du fatalisme en effet, peut se présenter sous deux faces opposées. Outre le fatalisme philosophique livrant le monde et l'humanité aux caprices de cette divinité fantasque qui se nomme destin, et dont le *Credo* se réduit à cette formule : Au ciel, néant ou inertie ; sur terre, hasard et imprévu, il est, en effet, une autre espèce de fatalisme qu'on peut appeler théologique, et qui, exagérant, au contraire, l'action de Dieu dans le monde, annihile celle de l'homme pour en faire un automate agissant plutôt machinalement et par ressort qu'avec liberté et volonté. La formule de celui-ci pourrait être : Au ciel, direction et arbitraire ; sur cette terre, obéissance mécanique et nécessité.

La pensée qui a surtout semblé à quelques-uns atteinte de ce que nous venons d'appeler fatalisme philosophique, est celle où le Koheleth proclame à la fois la vanité des choses et des efforts humains :

« Vanité des vanités, tout est vanité... quel profit donc celui qui travaille retire-t-il de ses fatigues (2) ? »

Il peut se cacher sous cette phrase une doctrine fautive ou correcte et toute la question est de savoir quel sens l'auteur y attache. Or, si nous parcourons avec lui la série des choses auxquelles il attache le nom de vanité, nous reconnaitrons aussitôt que la raison pour laquelle il les déclare vaines, est qu'elles ne procurent point par elles-mêmes, ni au gré de l'homme, les avantages qu'on en espère, mais uniquement ceux que *la Providence leur laisse ou leur fait procurer*. La science (3), la volupté (4), les trésors de l'avare (5), la puissance (6), l'opulence (7), les spéculations (8), tels sont les biens explorés, et sur lesquels il prononce : Cela aussi est vanité ! Pour la science et pour la volupté, après avoir raconté ses travaux (I, 12-18) et fait le tableau de ses tentatives de jouissance, il confesse que tous ses calculs n'ont eu pour résultat final que le désenchantement et l'angoisse (v. 11-23), et il conclut : « Voilà encore une vanité, attendu qu'il n'est point au pouvoir de l'homme de vivre dans la

(1) Renan, *Etude sur le poème de Job*, p. xxxv. — Voir aussi le même, *Ante-christ*, p. 401, 402. — Knobel donne aux erreurs du Koheleth une genèse un peu différente, il le fait passer du fatalisme au scepticisme et de là à l'épicurisme. — V. *Commentar*, § 2. *Inhalt*.

(2) Ch. 1, 2, 3. etc.

(3) Chap. I.

(4) Chap. II.

(5) Chap. IV, 7-12.

(6) *Ibid.*, 13-16.

(7) Chap. V, 10-12.

(8) *Ibid.*, 13-17.

prospérité et d'offrir à son gré la jouissance à son cœur pour prix de son travail : cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu... Il donne à l'homme qui vit pieusement en sa présence, sagesse, science et joie, et impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser des biens pour les transmettre à qui plaît à Dieu : oui, c'est bien là une vanité (1) ». La volupté, comme la science, n'est donc proclamée vaine que parce que les joies qui s'y attachent et que l'homme y cherche ne peuvent être goûtées que quand et dans la mesure où *la Providence le permet*. C'est également par le même motif que l'argent, le pouvoir, l'opulence, le gain sont des vanités. Une vue d'ensemble le prouvera facilement.

En tête de son argumentation, il établit ce principe : que tout est réglé, fixé, décrété, conduit par Dieu dans les plus minces détails (iii. 1-15). Après l'avoir vérifié par l'examen de certains maux, l'injustice et l'oppression, il passe en revue les biens en question. De chacun, il signale le côté proprement défectueux ; de tous, il montre l'impuissance à faire sûrement des heureux : somme toute, trésors, royauté, abondance, argent sont vanité (iv, 7-16 ; v, 10-16), et cela toujours parce qu'ils ne peuvent être cause de bonheur que si la Providence le veut bien. « Et j'ai conclu de nouveau que tout homme qui a reçu *du Seigneur* des richesses et des trésors, avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et d'y jouir de son labeur, n'a cela que *par libre dispensation de Dieu*, (v, 18) », dispensation tellement souveraine « que l'on voit des hommes qui ont reçu de Dieu richesse, trésors et gloire, à qui rien de ce qu'ils désirent ne manque, et qui ne sont pas heureux parce que Dieu ne leur donne pas le pouvoir d'en jouir. (vi, 1) ». Et pour que cette conclusion ne soit pas douteuse, le chapitre vi tout entier la met en lumière et termine par cette pensée : Oni, tout est bien réglé d'avance, et comme on ne lutte pas avec plus fort que soi (v. 10), il s'ensuit que, multiplier ses efforts, c'est multiplier la vanité (v. 11). L'homme, d'ailleurs, ignore ce qu'il faut pour sa félicité (v. 12) ; comment ses efforts auraient-ils garantie de succès ? En trois mots : l'homme ne mène pas les choses, c'est Dieu qui les conduit ; la preuve en est que trésors, royauté, opulence, négoce sont autant de biens qui souvent nous sont inutiles et même nous précipitent dans de profonds chagrins. Donc, en dehors de l'ordonnement divin qui règle d'avance ce qu'ils apporteront de joie à l'homme, ces biens sont vains. Leur influence sur la félicité humaine dépend uniquement et entièrement du vouloir d'en haut. Leur vanité tient donc à leur dépendance (2) : ils sont ce qu'a décrété le Maître, et rien de plus, et ce Maître dont ils dépendent s'appelle *la Providence de Dieu*. Tel est, d'après le Kohélet, le sens du mot vanité.

Du reste, sa pensée ne peut demeurer incertaine, quand on le voit se complaire au tableau, à l'énumération, aux détails minutieux, pour montrer que les plus petits fils et les plus petits faits de la vie humaine ont cette Providence pour moteur et pour agent, écrire que : « naître et mourir, planter et arracher, tuer et guérir, démolir et édifier, pleurer et rire, gémir et danser, jeter des pierres et en ramasser, acquérir et perdre, garder et

(1) Chap. II, 24-26.

(2) Cpr. *Epit. aux Rom.*, chap. VI:1, 20.

abandonner, déchirer et coudre, parler et se taire, aimer et haïr, faire guerre et faire paix (1); » tout enfin est décidé, réglé « par Dieu, » conduit avec une opportunité parfaite, d'après un plan mystérieux, et mystérieux à dessein, et que l'on remarque au moins une quinzaine de passages où il proclame cette Providence seule directrice du monde et des hommes, seule distributrice de leur succès ou de leurs revers. Aussi le plus grand nombre des exégètes opposants tendent-ils plutôt à l'accuser de ce fatalisme contradictoire qui supprime la liberté humaine au profit de la volonté divine.

Le Koheleth, dit Knobel, par suite de la manière dont il se représente la toute-puissante autorité de Dieu dans le gouvernement du monde « incline fortement à un fatalisme d'après lequel tout ici-bas a une marche éternellement fixe, immuable et contre laquelle aucun effort humain ne peut rien...., Il y a nécessité dans les affaires aussi bien en ce qui concerne les lois de la nature qu'en ce qui regarde le sort humain (2). » Mais Knobel, ici, fausse, en la généralisant, la pensée de l'Ecclésiaste. Celui-ci ne dit point que dans la conduite de l'homme tout est déterminé comme dans les phénomènes de la nature et régi par une loi inévitable. Il dit simplement, aux endroits objectés, que, de même qu'il y a des lois supérieures à l'homme qui régissent le monde physique, de même il y en a de supérieures aussi qui régissent le monde intellectuel et moral (chap. I). Il dit que le sage n'échappe pas plus à la mort et à l'oubli que le fou (chap. II), et que l'homme pieux peut avoir à subir les mêmes peines que l'impie (chap. IX), parce que l'action de Dieu demeure également libre et toute-puissante devant l'un aussi bien que devant l'autre, quels que soient leurs mérites ou leurs démérites.

L'Ecclésiaste ne dit pas davantage que Dieu seul « est l'auteur du bonheur ou du malheur de l'homme (3), » et Knobel commet ici la même faute (4). Assurément l'Ecclésiaste ne songe point à écrire que l'homme n'est pour rien dans sa félicité ou ses chagrins; la question dans tous ces passages est limitée aux biens terrestres, à ces biens visibles et extérieurs qui s'appellent science, volupté, richesses, honneurs, puissance. Or, combien de jouissances qui n'ont pas ces biens terrestres pour source? et combien de peines qui ne naissent point de leur privation? Est-ce que les joies les plus vraies et les plus profondes n'ont pas la conscience pour siège? Est-ce que les peines les plus vives, les douleurs les plus cuisantes ne sont pas naturellement engendrées par nos fautes? Combien, par conséquent, de causes certaines de bonheur et d'angoisses, le plus souvent inévitables, dépendent de l'usage que l'homme fera de sa liberté? L'Ecclé-

(1) Chap. III, 1-8.

(2) *Op. cit.* *Inhalt.* p. 43.

(3) *Op. cit.*, *ibidem.*

(4) La théorie ci-dessus, fût-elle exactement celle de l'Ecclésiaste, ne serait pas fort embarrassante. D'une part, il est rigoureusement vrai de dire que pas une joie et pas une peine n'arrivent à l'homme sans Dieu; — de l'autre, la joie et la peine n'ayant en ce monde rien d'absolument bon ou mauvais, Dieu peut non-seulement permettre, mais positivement faire que rien ne trouble le bonheur de l'impie et que le malheur du juste soit constant et prolongé. Or, comme Dieu peut être cause directe de nos joies et de nos peines, sans attenter à notre liberté, il en résulte que la doctrine prêtée au Koheleth par Knobel n'aurait encore rien de condamnable et de fataliste.

siaste, sans doute, aurait encore le droit de rappeler sans erreur et sans fatalisme que ces joies elles-mêmes et ces angoisses ne se produisent point en dehors de l'action directrice de Dieu; mais pour être vrai, il faut dire qu'il n'entre point dans cette matière, et que si en passant il la touche, c'est pour constater la libre part réservée à la volonté de l'homme qui court aux chagrins par ses folies et à la paix par sa sagesse (VII, 2, 12, 16, 18, 26; VIII, 5; X, 8-12, etc.). L'Ecclésiaste est donc loin d'être aussi absolu qu'on se plaît à le dire, et nulle part il n'enseigne que le bonheur ou le malheur de l'homme sont indépendants de sa conduite et de ses efforts. Bref, voici les propositions qu'il émet.

I. De même que les éléments subissent dans leur marche une loi invariable et imposée, de même les hommes sont soumis dans leur vie à des lois providentielles hors de leur atteinte (I, 4-9).

II. Nul n'échappe à ces lois; tous les subissent au même degré, et l'action de Dieu, toujours libre et indépendante, ne reconnaît pas plus aux mérites du juste qu'aux démerites de l'impie des droits stricts d'influence sur sa conduite ici-bas (II, 14-16; IX, 1, 2).

III. Devant ces lois, le respect, le silence, l'acceptation sont un devoir pour l'homme; l'impuissance, une nécessité (III, 14; VI, 10; VIII, 8; I, 15; VII, 13).

IV. La raison en est qu'en vertu de ces lois mêmes, la possession des biens terrestres ou la jouissance des biens possédés ne découle ni de l'habileté de la poursuite, ni de la nature de ces biens, mais du bon vouloir de Dieu (VII, 14; II, 24; III, 13; VI, 2).

C'est là la part de Dieu; il n'oublie pas celle de l'homme et de sa liberté. L'homme, écrit-il, mis en rapport nécessaire de dépendance avec Dieu, par un acte de création (1), a reçu de lui des commandements obligatoires (2). Toute infraction emportera sanction et châtiment (3), sanction qui a deux termes, l'un dans le temps (4), où la satisfaction n'est qu'éventuelle, et l'autre dans l'éternité, où le règlement de compte définitif sera inévitable (5). D'où suit évidemment responsabilité non pas seulement implicite, mais expressément articulée : « Sache bien, jeune homme, que sur toutes tes œuvres, Dieu te fera comparaître pour te juger (6). » Responsabilité qui ne s'arrête pas aux actes, mais qui va saisir dans l'intime du cœur un désir à peine commencé : « Dieu amènera en jugement toutes les œuvres, même les plus cachées (7). » Voilà la base dogmatique; voici les principes de morale; on peut les résumer ainsi : Craindre Dieu (8), respecter l'autorité (9), être bon envers les hommes (10); en un mot, pratiquer en tout la sagesse. Or, ces principes, sous la plume de l'Ecclésiaste, ne sont point des conclusions abstraites; ce sont des conseils de conduite dont il indique

(1) Chap. XII, 1.

(2) *Ibid.*, 13.

(3) Chap. XI, 9 et *passim*.

(4) Chap. VIII, 12, 13; IX, 11, 12.

(5) Chap. VIII, 6-9; XII, 14.

(6) Chap. XI, 9.

(7) Chap. XII, 14.

(8) Chap. III, 14; VII, 26; XII, 13.

(9) Chap. VIII, 2 et *sqq.*

(10) Chap. VII, 20, 21.

la portée et les conséquences : fidèlement suivis, ils feront éviter bien des déboires. Est-ce ainsi que l'on parle à un être que l'on croit le jouet d'une fatalité aveugle, ou dont la liberté est atteinte par le vouloir arbitraire d'une puissance étrangère (1)?

Le fataliste prétendu de l'Ecclésiaste est d'autant plus mal fondé, que non-seulement les principes et les conseils du livre supposent une doctrine tout autre et inverse, mais encore que l'Ecclésiaste y fait avec intention directe et expresse une charge vive et prolongée contre cette erreur. Après avoir établi théoriquement, dans sa première partie (I-VI), l'omnipotence de l'action providentielle, il étudie pratiquement, dans la seconde, aux chapitres VII et IX, quelle est la part de l'action humaine en face de cette Providence souveraine, et quels sont leurs rapports réels. Or, voici en deux mots sa pensée (2). Deux tendances se manifestent autour de lui : l'une, vers le fatalisme philosophique, par l'amoindrissement de la foi à la Providence (VIII, 14); l'autre, vers le fatalisme théologique, par la croyance à la stérilité absolue de l'action humaine (IX, 3). Aux premiers, il dit : Parce que la justice divine est quelquefois tardive, vous niez l'intervention de Dieu et vous vous jetez dans le mal? C'est une folie. La loi providentielle, malgré ces exceptions, subsiste (VIII, 11-13), et ces exceptions qui s'imposent à notre intelligence comme des énigmes, à notre volonté comme des nécessités, ne prouvent que mieux l'empire absolu du maître et la dépendance radicale du sujet (VIII, 17; IX, 1) (3). Aux autres, il répond : Le juste et l'impie, le pur et l'impur sont souvent traités de la même façon, et, concluant à l'inutilité, à l'impuissance des œuvres, vous vous précipitez dans le découragement et l'inertie? C'est une sottise encore. Dieu, tout en restant notre Maître, nous a laissé notre part, et c'est précisément pour que nous l'employions à notre profit que le temps nous est donné; profitez-en donc : n'en perdez pas une parcelle! Si votre position vous déplaît, travaillez à la refaire, et mettez-y toute l'énergie de votre âme (X, 3-10)! Voilà sa thèse pratique et expresse sur la Providence. Tous les fatalismes y sont combattus, et le fatalisme qui veut éclipser Dieu, et le fatalisme qui veut amoindrir l'homme.

Le passage même que l'on se plaît le plus souvent à objecter est la preuve de la correction de sa doctrine; le voici :

*J'ai regardé ailleurs et j'ai vu sous le soleil que ce ne sont pas les légers qui l'emportent à la course, ni les forts à la guerre; que le pain n'est pas aux sages, ni la richesse aux prudents, ni la faveur aux savants, car le temps et le sort viennent les surprendre.*

Il ajoute :

*L'homme, en effet, ne connaît point son heure. Comme les poissons qui se prennent aux filets et les oiseaux aux lacs, ainsi les enfants des hommes sont-ils pris au temps du malheur, quand inopinément il fond sur eux. »*

Si nous étudions les versets en eux-mêmes, ils signifient que la légèreté, la force, la prudence, la science, c'est-à-dire les qualités humaines, ne sont

(1) Chap; XI, 40. X, 8-12; VIII, 2-5, — VII, 42 et *passim*.

(2) Voir pour l'analyse complète de sa pensée : *Salomon et l'Ecclès.*, 1<sup>er</sup> vol. liv. II, chap. I, le sceptic.; IV, sur la Providence

(3) Voir *ibid.* liv. I, *Analys.*, p. 424-426.

pas des garanties absolues de succès, et que les calculs des hommes ne sauraient être à l'abri des surprises du sort et des événements. Mais, pour saisir dans sa plénitude la pensée de l'auteur, il ne faut point isoler ces lignes, il faut les placer dans leur cadre. Or, si nous le faisons, nous trouvons que le verset qui précède conseille l'activité et l'énergie. « Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme; » et ceux qui suivent contiennent une louange de la sagesse et des succès qu'elle obtient : « J'ai vu la sagesse et elle était grande à mes yeux. Il y avait une petite forteresse, peu d'hommes l'occupaient. Devant elle s'avança un grand roi; il l'investit, il établit contre elle de grandes machines de guerre. Il s'y rencontra un homme pauvre et sage qui la sauva par sa sagesse, et personne n'avait jamais songé à ce pauvre (1)..... » En face des insuccès de la sagesse humaine, l'Ecclésiaste présente donc les preuves de son efficacité. Quel est alors le sens vrai et logique de ce morceau? Qu'on unisse les trois pensées qui le composent en entier, et son idée se dégagera exacte et complète. Or, cet enchaînement logique, le voici : L'homme doit agir avec une énergie persévérante et indéconcertable (ix, 10); non pas que ses efforts soient toujours assurés d'aboutir (v. 11, 12), mais parce que, malgré les surprises qu'ils ont parfois à subir, la sagesse a sur l'issue des événements une incontestable influence que la force même ne peut toujours lui ravir (v. 13, 15). Aussi, ajoute alors l'Ecclésiaste, malgré les mépris qu'elle subit, je la déclare grande et puissante, plus puissante que les machines de guerre (ix, 16, 18). Il n'y a donc ici rien d'absolu dans la pensée de l'écrivain. Il n'annihile point l'action humaine, il se contente de lui tracer des limites. Si l'on fait réflexion que les deux versets suspects arrivent immédiatement après le passage où il établit la sottise de ce découragement qui engendre l'inertie, on se demandera, sans doute, comment un texte si vrai, pris en lui-même, a pu devenir le prétexte d'une accusation, lorsqu'il est de plus environné d'explications si claires et si décisives. Maintenant donc toujours la coexistence des deux forces, l'Ecclésiaste, à côté de l'omnipotence divine qu'il ne cesse jamais de reconnaître, sait encore réserver à la sagesse humaine une place assez large pour se donner le droit d'exalter sa puissance et d'offrir ses étonnants effets en spectacle à l'admiration des hommes.

Que le Koheleth n'explique pas comment la liberté laissée à l'homme se concilie avec la prescience divine, comment l'action réelle de sa volonté dans le monde s'arrange avec l'immutabilité des décrets de Dieu, c'est ce que nous avouerons sans peine; mais qu'il maintienne la coexistence et l'efficacité des deux pouvoirs, c'est ce qui nous semble indéniable et démontré. Ce problème abordé par le Koheleth l'a été depuis par bien d'autres. La théologie catholique s'est souvent préoccupée du mode de conciliation entre la Providence divine et la liberté humaine; et, malgré tous les efforts combinés de la science et du génie, il est resté là un mystère que la raison n'est point parvenue à éclairer jusque dans ses dernières profondeurs. La théologie s'est-elle pour cela dispensée de conclure? Non, certes. Elle a laissé derrière elle les obstacles reconnus infranchissables, et, traversant sans s'étonner des obscurités nécessaires, elle enseigne que

(1) Chap. ix, 13-15.

la liberté est dans l'homme (1) et que Dieu gouverne notre liberté. Elle déclare avec Bossuet que « quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa Providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout, et que, quiconque fera un peu de réflexion sur soi-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a (2). » Ce ne sont donc point deux idées qui s'excluent, et le devoir du philosophe comme celui du croyant est de compter avec ces deux vérités pour composer son *Credo*, comme celui du moraliste est de n'oublier ni l'une ni l'autre pour ordonner ses conseils de conduite. Tel est exactement le procédé de l'Ecclésiaste. Il avoue bien que le point central, la loi mystérieuse où tout en Dieu s'accorde, lui échappe (III, 11; VIII, 17; IX, 1 et seqq.); mais « les mille choses incompréhensibles de ce premier être » ne lui font point lâcher « ce qu'il a une fois connu » par ailleurs. Et sans réussir, par ses méditations, à une conciliation pour lui impossible, « il tient fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'il ne voye pas le milieu par où l'enchaînement se continue (3). » D'une part, il dit que tout est réglé (III, 1, 8), et de l'autre que la sagesse vaut mieux pour le succès que la force et la folie (VI, 13, 14; VIII, 16-18). L'action humaine et l'action divine, il les reconnaît également sans les reconnaître égales, et, donnant avec une justesse irréprochable leur mesure respective, il proclame celle-ci *souveraine* et celle-là *dépendante*.

Concluons. Le cri de *vanité*, qui tombe et retombe incessamment de ses lèvres comme un fruit de sa douloureuse expérience, n'est donc point celui d'un esprit qui a perdu la foi en la libre puissance de la volonté de l'homme ou l'espérance en la justice providentielle de Dieu, et que le fatalisme précipite dans « le dégoût des grandes choses, » suivant le mot de M. Renan (4); c'est, au contraire, celui d'un cœur amené par ses déceptions à mesurer sa faiblesse et forcé de songer au Dieu qu'il avait oublié. Il s'était imaginé, c'est lui-même qui le confesse, se composer tout seul une félicité de caprice. « Je voulais voir et calculer ce qu'il faut de jouissance à l'homme pour arriver à être heureux (5). » Il reconnaît enfin que « ce bonheur n'est point au pouvoir de l'homme, » qu'il est un *don de Dieu*. Ses yeux se détachent davantage de lui-même et de la terre; comme le Sage, il regarde en haut et s'écrie : Elles sont faibles les pensées des mortels, notre prévoyance est incertaine. « Toi seul, ô Père, gouvernes tout par ta Providence : tua autem, Pater, Providentia gubernat (6). » Il a pitié de sa présomption; il se dégoûte de son œuvre trop humaine, comme l'on secoue un mauvais rêve, et il s'écrie : *Vanité des vanités, tout est vanité, excepté craindre Dieu et le servir, puisque tout aboutit au jugement.*

(1) *Traité du Libre Arbitre*, chap. II

(2) *Traité du Libre Arbitre*, chap. IV.

(3) Bossuet, *ibid.*

(4) *Etude sur le Poème de Job*. p. LXXXV.

(5) Chap. II, 3.

(6) *Sagesse*, XIV, 3.

## § III. DE L'ÉPICURÉISME DE L'ECCLÉSIASTE.

L'Orthodoxie de l'Ecclésiaste est particulièrement mise en doute au point de vue de la morale. On prétend que, conséquent dans l'erreur, le Koheleth sceptique et fataliste aboutit à l'épicurisme. Après les démonstrations précédentes, on prévoit sans peine que l'accusation manque de base, et, si l'on étudie de près les textes incriminés, on reconnaît facilement qu'elle ne repose que sur l'exagération de teinte donnée à certaines formules et sur des erreurs de contexte.

Il est, en effet, une formule qui se lit en plusieurs endroits et qui peut avoir apparence d'épicurisme. A Plusieurs reprises l'Ecclésiaste conseille de *manger et de boire* : manger et boire est, dit-il, *la part* de l'homme ici-bas (1). Mais cette manière de dire, toute hébraïque, n'a point le sens que nous serions portés à lui attribuer, à en juger d'après notre goût et nos oreilles françaises. Sous peine de paraître grossiers, nous devons, nous, lors même que la pensée est sensuelle, prendre des circonlocutions pour parler des jouissances du manger et du boire. Les Hébreux, au contraire, lors même qu'ils ne se proposent nullement de faire ressortir cette volupté de la table, laissent de côté la périphrase et le voile pour se servir des expressions propres. C'est ainsi que Job, voulant nous raconter qu'à certains jours, chaque année, ses fils s'offraient réciproquement un repas de famille, repas avant tout présidé par la religion, nous dit crûment « qu'ils invitaient leurs sœurs *pour manger et pour boire*. » Cette expression qui nous choque et que nous taxerions de trivialité, en la remplaçant dans notre langue par une tournure plus adoucie, comme s'asseoir à leur table, ou autre du même genre, est-elle une révélation de la grossièreté de mœurs des fils et des filles de Job ? ou prouve-t-elle dans l'auteur l'intention de donner à ce festin de foyer une couleur voluptueuse ? Ni l'un ni l'autre, assurément. Ce qui apparaît si manifestement dans *Job* est aussi à reconnaître dans le Koheleth, qui parle, ici, simplement le langage de son pays et de son temps. Cette expression n'est pas si rare dans l'Écriture (2), pour que l'on puisse être embarrassé sur la portée qu'il lui faut attribuer, et, en beaucoup d'endroits comme ceux qui nous occupent, c'est purement un hébraïsme, une formule qu'il faut expliquer d'après les usages propres de la langue. Si l'on voulait en douter, qu'on lise le verset 15 du XXII<sup>e</sup> chapitre de *Jérémie*. Le prophète y reproche à Sellum, autrement Joachaz (3), de « bâtir sa maison dans l'injustice » et d'attendre sa félicité de ses calculs iniques. Pour lui montrer que le bonheur est le fruit de l'équité, il lui rappelle son père et lui dit : « Pater tuus numquid non *comedit et bibit* et fecit judicium et justitiam tunc cum bene erat ei ? » Le prophète, pour ramener au bien Sellum, veut-il ici lui parler de l'épicu-

(1) Chap. III, 22 ; v. 18, 49 ; VIII, 15, etc.

(2) *Juges*, XVI, 6. — III *Rois*, XIII, 23 ; XVIII, 44-42 ; XIX, 8. — IV *Rois*, VI, 22, 23 ; IX, 34.

— I *Paral.*, XXIX, 22, etc

(3) I *Paral.*, III, 45.

réisme de son père? Et n'est-il pas rendu évident par ce texte que cette locution « manger et boire » est une façon d'exprimer la prospérité, et, dans ce cas particulier, une prospérité honnête et providentielle? Pas un commentateur ne s'y est trompé, et tous, dans cette formule restreinte et propre au génie hébreu, ont reconnu une idée plus générale, qu'ils ont traduite par *parifice vivere, in rebus prosperis esse, feliciter agere*, ou des pensées synonymes. Tous, avec Vatable et Menoch, y ont vu une métaphore. Or, qui pourrait méconnaître un emploi identique de ces termes dans cette phrase du chapitre II de l'Ecclésiaste : « Qui a plus mangé que moi ? » Ce n'est certes ni son appétit, ni sa gourmandise, ni sa bonne chère spécialement que loue ici le Koheleth, mais bien sa prospérité et ses opulentes ressources pour le plaisir entendu d'une façon générale. Nous sommes donc avertis, dès le commencement du livre, que l'auteur n'emploie pas cette locution dans toute la brutalité de la lettre. La chose mérite d'autant plus d'être remarquée, qu'il n'y a pas un endroit dans l'Ecclésiaste où elle ne se prête, d'elle-même et sans efforts, à une acception plus large et moins grossière. Lorsque l'auteur dit (1) que « il n'est point au pouvoir de l'homme de manger et de boire, » la présence de l'idiotisme que nous venons de rencontrer en *Jérémie* peut-elle être douteuse? Et, selon que l'expliquent les mots qui suivent immédiatement, cette métaphore ne veut-elle pas dire que l'homme est impuissant à rendre par lui-même sa vie heureuse et ses travaux prospères? Or, si, pour ces différents endroits, la chose n'est pas contestable et ne présente aucune difficulté, on doit se demander pour quelle raison on prendrait au pied de la lettre, dans le sens rigoureux et propre, les paroles du chapitre V, où il dit que « ce qu'il a vu de bon et de beau, c'est que l'homme mange, boive, » etc. Sans aucun doute, l'auteur conseille une certaine jouissance, mais conseille-t-il de jouir *par le manger et le boire*? Exhorte-t-il purement et simplement aux joies de la table? Et non! Là comme plus haut, comme dans *Jérémie*, cette expression est métaphorique, et, pour l'Hébreu qui connaissait sa langue, il n'y avait, entre ces paroles et les festins plus tard si vantés d'Epicure, aucune ressemblance. L'extension donnée à ces deux mots *manger* et *boire*, ainsi que l'habitude de les employer métaphoriquement, est chose trop fréquente dans nos livres saints pour qu'il nous soit possible à nous-mêmes de nous y méprendre. L'Ecclésiaste, au même passage que nous examinons tout à l'heure, nous le fait voir de la façon la plus claire, lorsqu'il parle de ceux à qui « Dieu a donné des trésors, avec la faculté d'en *manger*. » Qui oserait ici restreindre l'expression à son sens propre? Et de même, lorsque David, au psaume XXIII, 5, célébrant la libéralité de Jéhovah, s'écrie : « *Poculum* meum est abundantia; » ou encore quand, au psaume XVI, 5, il dit : « Jéhovah est portio mea et *poculum* meum, » l'image est assez transparente. Ce serait donc abuser des mots et oublier les usages les mieux établis de la langue hébraïque que de vouloir travestir une simple figure de langage, si bien expliquée dans l'Ecriture par des lieux parallèles, en expression propre, afin d'alourdir la pensée et d'y surprendre une morale licencieuse. Aussi devons-nous dire que plusieurs de nos adversaires ne l'expliquent point de la sorte (2). Or, si l'on

(1) Chap. II, 24.

(2) V. Knobel, § 7, *Diction.*, p. 64; *Comment.*, chap. II, 24, p. 460.

veut bien considérer que, dans tous les passages qui font l'objet de l'attaque, c'est à cette expression surtout que l'accusation peut emprunter quelque apparence de fondement, on reconnaîtra bientôt que l'objection n'a guère pour soutien qu'un abus de termes, facile à rectifier par la connaissance de l'idiôme original.

Ces expressions toutefois sont partout accompagnées d'une autre qui mérite une réflexion. L'Ecclésiaste ne se contente pas de conseiller de manger et de boire ; il ajoute toujours *et de se réjouir*, expression qui n'est qu'une répétition des deux premières. Pour se rendre compte du véritable sens de ces mots il faut examiner si les termes hébreux que nous traduisons par *se réjouir* comportent nécessairement ou du moins insinuent l'idée de jouissances voluptueuses. L'Ecclésiaste, pour exprimer cette pensée, s'est servi de trois locutions différentes : ראד-טוב (Rààh tób) (1), littéralement *videre bonum* ; שבה (Schâmach) (2), *letari* ; עשה-טוב (Asâh tób) (3), *facere bonum*.

L'expression עשה-טוב (que nous consentons à traduire par *se faire du bien*) (4) est manifestement trop modeste et trop incolore pour être mise en cause. Rien, ni en elle-même, ni en aucun endroit de l'Écriture, ne laisse soupçonner qu'on doive y voir autre chose qu'une joie très-modérée, très-honnête et que tout homme, même dans la condition la plus humble, peut essayer de se procurer, et l'on ne doit pas la rendre par *deliciari*. Quant aux deux autres, de nombreux endroits parallèles peuvent nous permettre d'en établir l'acception.

Et d'abord ראד-טוב ou ראד-בטוב, *voir le bien*, est un idiotisme dont le sens ordinaire et général est celui de jouir des biens de la vie, *frui vitæ bonis* (5) ; mais cette locution est si loin de signifier quoi que ce soit de licencieux, de déréglé, d'épicurien, qu'elle est fréquente sous la plume de David (6) pour exprimer la prospérité, le succès accordé par Dieu à la vertu, et que Jérémie (7) l'emploie dans le même sens. De là cette formule connue : « *videre bona Domini* (8). » Il y a plus : dans toute la Bible on ne trouvera pas un seul endroit où cette expression soit prise le plus légèrement du monde en mauvaise part. Pour nous, du moins, nous l'avons cherchée en vain.

Nous n'en dirons pas autant du troisième terme שבה, *se réjouir*. En plus d'un cas, il s'entend d'une joie déplacée, voire même de la joie bruyante que produit l'ivresse ; mais est-ce là son acception nécessaire ? Étymologiquement (9), ce mot pourrait exprimer la douce sérénité d'un visage gai, ce qui ne ressemblerait pas à la joie de la débauche ou à celle, quelle qu'elle soit, qui peut être accompagnée de remords. Ce serait donc cette joie honnête que la conscience ne reproche pas. Mais laissons l'étymologie trop incertaine et consultons l'usage. Beaucoup d'écrivains bibliques l'em-

(1) Chap. II, 24 ; v, 17.

(2) Chap. III, 12, 22 ; VIII, 15 ; IX, 7.

(3) Chap. III, 12.

(4) Voir *Traduct. et Comment.*, ch. III, 12.

(5) V. Gesen., *Thesaur.*, ad verb. בָּטַב, B, 2. il traduit l'Ecclés., II, 4, par *rebus secundis frui*.

(6) Ps. IV, 7 ; XVI, 10 ; XXVII, 13 ; XXXIV, 13.

(7) Chap. XXIX, 32.

(8) Ps. XXVII, 13 [Vulg., XXVI, 13].

(9) Voir Gesen., *Thesaur.*, ad h. verb.

plioient pour exprimer les manifestations saintes qui faisaient partie des cérémonies sacrées dans lesquelles on « se réjouissait devant Jéhovah (1). » A chaque instant David et d'autres psalmistes s'en servent pour exprimer la joie qui résulte de la protection sentie de Dieu, ce qu'ils appellent « se réjouir en Jéhovah, » (*שׂוּבָה בַיהוָה*) (2), et Joël (3) en fait le même usage. En maints autres endroits, ce terme désigne la joie la plus pure, la plus innocente, la plus permise. C'est donc évidemment un terme vague, indifférent par lui-même sous le rapport moral, et dont les circonstances peuvent seuls préciser le sens. La locution *manger et boire* étant dans le même cas, il en résulte que, si nous prenions à part et en dehors de leur cadre chacun des textes objectés, il nous serait aussi facile de leur donner un sens absolument irréprochable, sans violer les lois et les usages de la langue, qu'il l'est aux accusateurs de l'Ecclésiaste de les faire incliner à la licence. La solution dépend donc uniquement de l'étude du contexte, et c'est ce que nous avons maintenant à étudier.

Le premier texte mis en avant est celui du chapitre II, verset 10.

*J'ai cédé à tous les désirs de mes yeux, je n'ai refusé à mon cœur aucune jouissance, il s'est délecté dans toutes mes œuvres; c'était là ma part, croyais-je, de jouir ainsi de tous mes labeurs.*

Nous n'avons point à discuter ces lignes. A aucun titre, elles ne peuvent être mises en cause, car l'auteur n'y présente point une doctrine, encore moins y donne-t-il un conseil; il raconte son passé. « J'ai cédé, je n'ai rien refusé, » etc. C'est une confession qu'il y fait avec désenchantement; et il est si loin de pousser les autres dans la même voie, que, pour les mettre au contraire en garde contre les illusions auxquelles il s'est laissé prendre, il dénonce au verset suivant l'inutilité des fatigues qu'il s'est imposées et la complète vanité de ses espérances et de ses œuvres: « J'ai considéré toutes ces œuvres de mes mains et les soins laborieux que je m'étais imposés pour les faire; mais hélas! *tout cela est vanité, travail stérile*, et rien n'est vraiment utile sous le soleil. » Si épicuréisme il y a ici, c'est un épicuréisme combattu et déconseillé.

Il n'en est pas de même des autres passages. L'Ecclésiaste y énonce les conclusions auxquelles l'ont amené son expérience et ses réflexions, et il en conseille la pratique; c'est un jugement qu'il porte. Nous y entendrons donc sa vraie pensée, sa pensée dernière, celle qu'il veut inspirer à autrui.

Or, quelle est-elle?

Nous la trouvons d'abord formulée au chapitre III, verset 12. Ce verset porte littéralement :

*J'ai compris qu'il n'est point de bien en eux (les hommes), si ce n'est de se réjouir et de faire du bien dans sa vie.*

Nous avons déjà dit que nous acceptons de traduire : « et de se faire du

(1) *Lévit.*, xxiii, 40; — *Deuter.*, xii, 7, 42, 48; xiv, 26, etc.; — *Néh.*, xii, 43; — *Isa.*, ix, 12.

(2) *Ps.* ix, 3; xxxii, 41; lxxxv, 7; xcvi, 42; civ, 34.

(3) *Chap.* II, 23.

bien dans sa vie (1) ; » mais ici n'est pas la difficulté. La question importante est celle du sens que l'on doit attribuer à ces mots : qu'il n'est point de bien *en eux*. Plusieurs commentateurs veulent traduire : « J'ai compris qu'il n'est rien de bon *pour eux*, si ce n'est de se réjouir, » etc. Nous croyons que la traduction doit être : « J'ai compris qu'il n'est point de bien *en leur pouvoir*, si ce n'est de se réjouir, » etc. La Vulgate porte, il est vrai : « Et cognovi quod non esset melius nisi letari ; » mais il est à remarquer qu'elle laisse de côté précisément le mot important, כב (hâm), *in illis*. Les Septante, au contraire, l'ont rendu très-exactement : Ἐγγων ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν αὐτοῖς. Les lois de l'usage déclarent, en effet, que la préposition כ a pour sens premier, fréquent, habituel, celui de *in, dans*, tandis que l'emploi en est relativement rare comme signe du datif à la place du כ (2) ; et, si l'on consulte les lieux parallèles, le résultat est plus clair encore. Au chapitre II, verset 24 de l'Ecclésiaste, le même cas se présente et on lit : « Non bonum *in homine* quod manducet et bibat. » Que l'on traduise ici cette phrase par le datif, et l'on verra dans quelle difficulté on se jette. On dira avec Keil : « Il n'est pas bon *pour l'homme* qu'il mange et boive. » Mais cette interprétation conduit à une pensée diamétralement opposée à celle du chapitre III, 12, où il est écrit : « Il n'est rien de bon pour l'homme, si ce n'est qu'il mange et boive. » Aussi la repousse-t-on presque généralement. Pour laisser le Koheleth d'accord avec lui-même, en conservant le datif, à quoi est-on réduit ? A changer le texte, ni plus ni moins. On propose d'ajouter les mots *nisi* כב-כי (ki-im) : Il n'est rien de bon pour l'homme, *si ce n'est* qu'il mange. Au moins veut-on intercaler la préposition כ (min) : Il n'est rien de bon pour l'homme *que* de manger, etc. Mais ces additions arbitraires, comment les justifier ? Tout, au contraire, les condamne. Aussi combien d'interprètes refusent encore de les accepter ! Force est alors de revenir à la Vulgate et de recourir à l'interrogation : « Nonne bonum est, nonne melius homini quod comedat ? » Mais l'interrogation n'est point justifiée à son tour par les passages parallèles, et rien ne l'amène que la nécessité de mettre l'idée en harmonie avec le reste du livre. Or, toutes ces difficultés où le tiraillement et la torsion se font trop sentir, disparaissent, si l'on conserve à la préposition כ son sens propre et ordinaire. La grammaire et l'usage, le parallélisme et le contexte, tout est satisfait. Il n'est point de bien *dans l'homme* (in homine) *qu'il mange et boive*, signifie

(1) Les LXX traduisent καὶ τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸν ἐν ζωῇ αὐτοῦ. La Vulgate de même : « et facere bene ; » Geier, Rambach, Rosenmüller, Kæster, etc., dans le même sens : « faire bien. » Malgré cela, nous admettons volontiers que l'analogie de ce verset avec plusieurs autres non équivoques (chap. II, 24 ; V, 17 ; VIII, 15 ; IX, 7, ainsi que le voisinage du mot כב dont כב-כי-כב ne nous paraît être que la répétition, peut légitimer et même demander l'autre traduction.

(2) Gesenius veut expliquer ce passage de l'Ecclésiaste en prenant la préposition כ comme synonyme de כ ; mais, dans l'étude qu'il fait de cette préposition, il reconnaît que la signification de *in* vient en première ligne et doit, dans la classification, occuper la première place dans la première série de ses acceptions, mais que celle qu'il lui attribue ici n'arrive que la dix-septième, c'est-à-dire à la fin de la troisième série. Aussi multiplie-t-il facilement les exemples de son emploi dans le sens de *in*, en les prenant partout dans les écrivains bibliques (Ps. LX, 8. — I Sam., XXIX, 7. — II Sam., XIX, 4. — Gen., I, 4 ; II, 2 ; XXXIX, 11 ; XLIX, 4. — Jug., X, 8. — Cant., III, 8, 11. — Isa., V, 11, etc., etc.), tandis que comme équivalent au כ et signe du datif, il déclare qu'on ne la trouve que quelquefois « nonnunquam » et ne cite d'autre exemple que l'Ecclésiaste, renvoyant précisément aux passages contestés.

tout naturellement : L'homme ne trouve point en lui-même de quoi manger et boire ; autrement, l'homme ne peut par lui-même se procurer la jouissance ; et dès lors, on comprend que l'Ecclésiaste ajoute : « Cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu. » Il suffit de remarquer l'antithèse pour apercevoir que ces mots : Il n'est pas de bien *dans l'homme*, sont en opposition avec ces autres : Il vient *de la main de Dieu*. Et l'on saisit de suite, non-seulement l'harmonie des pensées dans le verset, mais son union logique et naturelle avec ce qui précède. Il s'ajuste dès lors avec une remarquable aisance aux paroles émises immédiatement avant, et le plus superficiel coup-d'œil jeté sur le passage ne permet plus de mettre en doute la vérité de l'interprétation.

22. « En vérité, que revient-il à l'homme de toutes les fatigues et de tous les soucis qu'il se donne ici-bas ?

23. « Ses jours ne sont que douleurs, ses occupations qu'amertume ; la nuit même, son cœur ne repose pas : encore une vanité que cela.

24. « Non, il n'est point *au pouvoir de l'homme* de manger et de boire, et d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail ; cette jouissance, je l'ai vue, elle vient *de la main de Dieu*.

Or, le passage du chapitre III, verset 12, est exactement le même que celui du chapitre II, 24, et le contexte n'en diffère pas le plus légèrement. Cette traduction du reste, n'est pas nouvelle, et Knobel, que nous combattons dans cette thèse, ne traduit pas différemment ces lignes. « J'ai reconnu, écrit-il, qu'aucun bonheur n'est produit *par eux, durch sie* (1). » Hengstenberg n'hésite pas davantage à maintenir à la préposition  $\alpha$  la signification que nous avons indiquée, « J'ai su qu'aucun bien n'est *dans eux, bei ihnen* (2) ; » et nous verrons que l'un et l'autre expliquent dans le même sens que nous la phrase entière. Si l'on prend maintenant isolément ce texte scandaleux, on sera bien en peine de trouver de la licence dans ces mots : J'ai compris que le bonheur n'est pas au pouvoir de l'homme et qu'il ne peut autre chose que de profiter des occasions qui lui sont offertes pour se faire du bien ; sa couleur d'épicurisme vient donc d'une traduction fautive. Mais il importe de le saisir avec plus d'évidence et d'entrer au fond de la pensée du Koheleth ; comprise dans son ensemble, elle est si claire que, quelle que soit la façon dont on traduise, i. ne peut pas rester une ombre d'équivoque.

Le verset 12 n'est point, en effet, une sentence détachée : il conclut un raisonnement commencé avec le chapitre. L'auteur, dans ce chapitre, examine en thèse générale la part d'action réservée à l'homme dans les événements de ce monde et y recherche quels doivent être le but et la mesure de cette action. Voici, en résumé, l'argumentation sur laquelle la conclusion repose. Chaque chose a un moment fixé, un temps déterminé d'avance : « Tout a son heure réglée... (v. 1), » aucun détail de la vie n'y échappe : « Naître et mourir, tuer et guérir... (v. 2-8). » Il en résulte que le travail de l'homme est souvent inutile (v. 9), parce que, malgré la convenance avec laquelle les événements se produisent, ils sont par Dieu ménagés de telle sorte que l'instant où ils auront lieu échappe nécessairement à nos calculs (v. 10-11). Ici se place sa conclusion. Cela étant, dit-il,

(1) « Ich erkannte, dass kein Glück durch sie (es gebe). » Comment., p. 465.

(2) « Ich weiss, dass kein Gutes ist bei ihnen, etc. » Comment., p. 406.

j'ai compris que le bonheur n'est point au pouvoir de l'homme et qu'il n'a qu'une chose à faire, se réjouir et se faire du bien dans sa vie quand l'occasion lui en est offerte (v. 12). Pour qui suit bien cet enchaînement, si la conclusion est en rapport logique avec les prémisses, le verset incriminé ne peut conseiller autre chose que l'abandon à la Providence, abandon nécessité par l'impossibilité de réussir en dehors d'elle. Mais cette idée est mise en relief encore par les paroles qui suivent. En effet, après avoir déclaré que tout arrive par Dieu, que tout vient de Dieu, il ne se contente pas de dire que l'homme ne peut que profiter des occasions ; mais il ajoute que ces occasions lui sont elles-mêmes octroyées providentiellement. « Et j'ai conclu encore que quiconque mange, boit et tire jouissance de son labour le doit uniquement à Dieu. » C'est-à-dire qu'après avoir conseillé l'abandon à la Providence, il proclame ses droits à la reconnaissance des hommes pour toutes les joies de la vie sans exception.

Mais allons jusqu'au bout, car l'interprétation de ce passage facilite singulièrement toute la question d'épicuréisme. Après avoir interrogé le contexte prochain, étudions le contexte éloigné. L'argument que nous venons de suivre ne débute point brusquement avec le chapitre III, il est intimement lié aux derniers versets du chapitre II (1). L'auteur y affirme : qu'il n'est point au pouvoir de l'homme de *manger et de boire*, ni d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail ; — que cette jouissance vient de la main de Dieu (v. 24) ; — qu'il l'a vu, lui, mieux placé que tout autre pour en faire l'expérience (v. 25), — et qu'en effet, Dieu donne aux bons sagesse, science et joie, mais qu'il impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser, d'accumuler des biens qui seront livrés à ceux qui plairaient aux regards divins (2) (v. 26).

La critique n'a jamais osé s'en prendre à ce morceau et le taxer d'épicuréisme. Eh bien ! voilà le thème développé dans tous les passages que l'on nous objecte, et spécialement en celui que nous cherchons à élucider. Et quand nous disons le thème, nous ne parlons pas seulement d'une ressemblance d'idées. Il y a un lien autrement étroit entre ces versets et le 12<sup>e</sup> du chapitre III : celui-ci formule la conséquence, ceux-là énoncent le principe, et il n'y a entre les deux que l'argumentation nécessaire pour former le trait-d'union logique. Les versets 24, 25, 26 du chapitre II sont une assertion, nous dirions bien une majeure ; les onze premiers du chapitre III en sont la preuve, et comme la mineure, le verset 12 en est la conclusion. Dieu distribue les biens suivant son bon plaisir (II, 24, 25, 26). En effet, l'homme ne peut absolument rien en dehors de sa volonté souveraine (III, 1-11). Voilà les prémisses.

Donc l'on ne saurait faire plus que de s'abandonner à Dieu en acceptant gaiement et avec gratitude les biens qu'il daigne envoyer ? Cette conséquence est rigoureuse, aussi est-ce littéralement celle des versets 12 et 13 de l'Ecclésiaste. « J'ai compris qu'il n'est aucun bien au pouvoir de l'homme, » ou mieux : « J'ai compris que l'homme ne peut pour son bonheur autre chose que se réjouir et se faire du bien dans sa vie ; et de plus, que quiconque mange, boit et tire jouissance de son travail, le doit

(1) Vers, 24, 25, 26.

(2) Cette assertion est amenée aussi par des réflexions analogues, l'impuissance de sa science et de sa volupé à le rendre heureux.

uniquement à Dieu. » Cette interprétation n'est donc pas seulement grammaticale et demandée par les pensées voisines, mais encore logiquement exigée par tout l'ensemble de l'argumentation. Aussi ne se compte-t-il pas le nombre des commentateurs qui n'ont point hésité à reconnaître correcte, et même édifiante, la morale renfermée dans ces lignes. Pour n'en citer que quelques-uns, Geier tout d'abord la commente ainsi : « De cette infirmité qui frappe l'homme d'impuissance en face des œuvres de Dieu, il conclut qu'il faut laisser là nos vains efforts et à leur place nous réfugier dans une joie pieuse (1). » — « Comme l'homme, dit Hengstenberg, n'est pas le maître de son sort, il s'ensuit que ce qu'il a de mieux à faire, c'est de laisser Dieu agir et gouverner, et, au lieu de s'inquiéter pour l'avenir, de se réjouir dans le présent; au lieu de se créer des inquiétudes, de faire avec simplicité et tranquillité ce qui lui est commandé pour l'heure (2). » Luther, qui ne sera pas suspect d'animosité contre la doctrine épicurienne, ni de partialité pour l'Ecclésiaste, dont il a si grossièrement parlé, Luther écrit à son tour : « Ce passage doit être entendu d'après ce qui précède. Il signifie que, puisqu'il se rencontre tant d'obstacles et tant d'accidents même pour ceux qui sont zélés, fidèles, et veulent le bien, et qu'il y a tant de malheurs dans le monde, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de se servir pieusement du présent que Dieu donne, et ne point se fatiguer ni se rendre malade par les soucis et les inquiétudes de l'avenir (3). »

Nous pourrions prolonger indéfiniment les citations : finissons par Knobel, qui, comme on le sait, tient à voir de l'épicurisme dans l'Ecclésiaste. Or, Knobel lui-même recule devant une accusation de ce texte, et n'y trouve pas un sens autre que le nôtre. « Les mots אֵין טוֹב בָּבָא (ein tób bâm) doivent se traduire, dit-il : Aucun bonheur ne vient par eux (les hommes). Tout ce que l'homme peut faire pour jouir de la vie, est de profiter gaiement du bien qu'il trouve sur son chemin; il ne peut rien de plus (4). » Absolument, ajoute-t-il, dans le même sens qu'au chapitre II, 24 : « Puisque le résultat des efforts de l'homme n'est point en rapport avec ses désirs (21, 22) et que souvent même il est contraire (23), il s'ensuit qu'il ne peut par lui-même se procurer le bonheur de la vie, mais qu'il doit l'attendre avec calme comme un libre don de Dieu (5). » Une critique superficielle ou le parti pris peuvent donc seuls attaquer une pareille doctrine. Or, après l'explication de ce texte, pas un de ceux qui restent ne peut être dangereux, car ils ne sont que la reproduction identique de celui-ci et la continuation du même raisonnement. On comprend dès lors pourquoi le Koheleth, en présentant sa conclusion pratique, se plaît à répéter ces expressions : « J'ai donc vu que l'homme ne peut pour son bonheur que *manger, boire et se réjouir* quand Dieu a été propice à ses œuvres; » car il ne fait que suivre l'usage de quiconque argumente. Il conserve à sa conclusion

(1) *Synops.*, col. 4743.

(2) *Der Prædij. Salom.*, Comment., p. 406-407.

(3) *Op. cit.*, p. 407.

(4) *Ibid.*, p. 471.

(5) « On doit donc traduire, poursuit-il, point (n'existe, n'arrive, n'est produit) de bonheur par l'homme, à savoir qu'il mange, etc., c'est-à-dire l'homme ne peut obtenir le bonheur de la vie par ses propres efforts. »

les termes mêmes de sa proposition pour mieux marquer la vérité de leur rapport. Il a dit en l'établissant : « Il n'est point au pouvoir de l'homme de *manger, boire et jouir* du fruit de son travail, c'est là un don de Dieu ; » il le démontre par les événements, et une fois la preuve faite, il conclut : « Donc l'homme ne peut faire plus que manger, boire et se réjouir quand Dieu a rendu son travail propice. » Ces remarques générales peuvent nous permettre maintenant de passer rapidement sur les autres textes.

Les premières paroles suspectées, après celles que nous venons de voir, se trouvent au même chapitre III, verset 22.

*J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres, car c'est là sa part. Qui lui révélera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?*

Ce verset a fait l'objet d'une étude spéciale dans une discussion précédente (1). Examiné sous tous ses aspects, dans tous ses détails aussi bien que dans le rapport qu'il a avec les paroles antérieures, nous en avons fixé le sens, et voici en deux mots l'analyse du morceau dont il fait partie. A la vue des injustices qui règnent dans le monde (v. 16), j'ai compris la nécessité d'un jugement à venir (v. 17). Mais, remarquant qu'en attendant, ces tristesses sont permises à dessein par Dieu, et par conséquent inéluctables (v. 18), j'ai compris qu'impuissant à les supprimer entièrement, l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès qui lui arrive, c'est-à-dire de jouir du présent, car le lendemain n'est pas à lui et il ne peut pas même le prévoir (v. 22). La résignation rendue joyeuse par l'usage des biens présents et l'insouciance modérée de l'avenir conseillée comme seul parti raisonnable à prendre au milieu des tristesses providentiellement inévitables de la vie, telle est de nouveau le résultat logique auquel arrive l'Ecclésiaste. Et c'est avec raison que Mercer, Geier, Hengstenberg et bien d'autres disent en substance avec Pineda : « Non est ergo quod te maceres ex sollicitudine futurorum, quin potius frui debes bonis presentibus cum animi tranquillitate et bona conscientia (2). » Il faut du reste que la moralité de ces paroles s'impose avec une évidence bien victorieuse, pour que Knobel, après avoir défendu de son mieux le matérialisme du verset qui précède immédiatement (3) et avoir fait du Koheleth un prédicateur à la Lucrèce (4), forcé par le ton du morceau aussi bien que par l'ensemble du livre, se croie obligé de confesser que « le Koheleth n'exhorte en aucune façon ici à rechercher les jouissances sensuelles, mais simplement à profiter avec reconnaissance de ce que Dieu veut bien octroyer (5). »

(1) *Scepticisme*, p. 75 et seqq.

(2) *Synops. critic.* col. 1729. — Cf. Pineda, p. 296-297.

(3) Voir liv. II, chap. I, *Septic.*; II, sur *l'Immort. de l'âme*, dans l'ouvrage complet *Salomon et l'Ecclésiaste*.

(4) Il cite, à ce propos, les vers de Lucrèce :

« Ignoratur enim quæ sit natura animæ :  
Nata sit, an contra nascentibus insinuetur,  
Et simul intereat nobiscum morte dirempta ? »

*De Rer. Nat.*, I, vers 413.

(5) « Er lehrt aber damit keineswegs ein Streben nach Sinnengenuss, sondern nur den dankbaren Gebrauch dessen, was Gott verleiht, » page 484.

Au chapitre V, verset 17, nous retrouvons le même langage :

*J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail ici-bas, pendant les jours de la vie que Dieu lui donne ; car c'est là sa part.*

La pureté et la moralité du conseil sont ici, s'il est possible, plus apparentes encore. Il vient de parler de ces hommes qui possèdent l'abondance « sans en tirer avantage » (v. 9-11), et de ces autres qui, consommant leur vie à accroître leur fortune par des spéculations sans fin, voient leurs richesses faire soudain naufrage dans une entreprise malheureusement conduite (v. 12-16). A la vue de l'inutilité de tant d'efforts et des amères déceptions auxquelles ils aboutissent, il condamne hautement cette avidité fiévreuse et déclare que mieux vaut mille fois jouir, à mesure qu'il vient, d'un acquis modeste, que de passer sa vie à conquérir une opulence sans profit, ou une fortune toujours exposée aux chances d'un sort qui n'est réglé que par Dieu. « J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail... » Telle est la doctrine du Koheleth ; elle ressort d'une manière palpable de l'opposition existant entre les faits exposés et la conséquence qu'il déduit. Cette opposition est frappante. Il montre que l'abondance accumulée avec exagération est sans avantages réels, parce qu'elle profite plus aux autres qu'à son possesseur (v. 9, 10), et qu'elle a même souvent l'inconvénient d'empêcher le repos (v. 11). Il montre encore que le désir d'arriver à une fortune colossale avant de s'arrêter pour la mettre tranquillement à profit, mène souvent à des désastres qui ruinent à jamais une famille et rendent son chef plus à plaindre que l'avorton (v. 12-17). Et il appelle ces choses « un grand mal » et « une misère profonde. » Par conséquent, il réproouve cette manière d'agir. C'est donc bien visiblement pour conseiller une conduite opposée qu'il fait alors son exhortation et ajoute : « J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse du bien acquis par son travail... » Le blâme tombant sur l'exagération des désirs, l'exhortation opposée ne peut plus avoir pour objet que la mesure et la sobriété dans le désir et la jouissance. Et, si l'on veut y regarder de près, les mots scandaleux *manger* et *boire*, loin de revêtir un caractère de grossière volupté, sont au contraire la preuve fort significative de la réserve et de la moralité de la doctrine. Au lieu de cette insatiable faim de richesse, que l'on se contente, dit-il, de manger, boire et se réjouir ; comme s'il disait : que l'on sache être satisfait de moins, une joyeuse aisance suffit ; le surplus, c'est de la vanité. Il est un mot dans la phrase qu'il faut remarquer aussi. A son avis, il n'y a pas seulement plus de sécurité, plus de bon sens pratique, mais il y a encore plus d'honnêteté de mœurs dans ce contentement modeste que dans cette avidité inextinguible, qui est en effet la marque d'un cœur étroit et sensuel. Voilà, dit-il, ce que j'ai vu, non-seulement de bon, mais de *beau* ; « Pulchrum id est decorum, honestum (1). » Et pour que l'on ne puisse pas plus ici que précédemment prendre le change sur la portée de

(1) *Synops.*, ad h. locum. — Cpr. Knobel (p. 220) qui, quoique traduisant différemment, ne contredit point notre pensée.

sa pensée, il a soin d'ajouter que les jouissances dont il parle et dont il faut user sont celles qui sont d'accord avec la volonté divine : jouissances providentiellement ménagées par Dieu, et par Dieu seul, observe-t-il comme toujours, parce que « tout homme qui a reçu du Seigneur des richesses, des trésors, avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et de jouir de son labeur, a cela par libre dispensation de Dieu. »

On passe au chapitre VIII, verset 15, et l'on ajoute ces paroles :

*Aussi, j'ai loué la joie, parce que l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur en ce monde, que manger, boire et se réjouir; c'est tout ce qu'il peut retirer de son labeur pendant les jours de la vie que Dieu lui donne sous le soleil.*

Que ces lignes soient la reproduction pure et simple de tous les textes antérieurement élucidés, c'est ce qui doit être reconnu sans peine. Cette difficulté nouvelle a donc déjà plusieurs fois reçu sa réponse; mais ce verset ayant plus particulièrement embarrassé beaucoup de défenseurs de l'Ecclésiaste, nous ferons quelques réflexions à son sujet. Le sujet développé en cet endroit par le Koheleth se dessine avec un caractère tout particulier de clarté. Il est en train d'examiner comment les choses se passent dans le monde, au point de vue de la justice vindicative et rémunérative (1). Il étudie par conséquent les faits et gestes de la Providence, et c'est par la considération de ces faits (vers. 12 et 14) qu'il est amené à la conclusion objectée (v. 15). On peut donc constater tout d'abord que cette conclusion apparaît ici comme partout, à propos de la même question. Si nous demandons à l'Ecclésiaste quel a été le chemin parcouru par son esprit pour y aboutir, il nous répond, aux versets suivants, par une explication très-expresse. Il a reconnu que les œuvres de Dieu sont insondables pour l'homme (v. 16, 17) et que, par cette ignorance du plan divin, l'homme se trouve dans une complète impuissance vis-à-vis du Seigneur, qui, sans tenir compte de son mérite, le traite ici-bas comme bon lui semble (IX, 1) (2). C'est en face de cette impuissance constatée par les faits qu'il a compris que « l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur que manger, boire et se réjouir. » etc. La thèse, l'argumentation, la substance et les termes de la conclusion pratique sont donc en concordance rigoureuse avec le point de départ (chap. III), proclamé, on le sait, parfaitement moral par nos adversaires. Mais cette concordance a quelque chose de spécialement remarquable. Au chapitre III, avons-nous dit, après avoir établi en principe l'empire souverain de la Providence sur la vie humaine, l'auteur, dans la seconde moitié, se met en devoir de le démontrer par l'impossibilité où se trouve l'homme de prendre en main la direction de son sort et de supprimer les iniquités qu'elle tolère. Or, il s'agit, à l'endroit où nous sommes, d'expliquer aussi la tolérance divine pour des iniquités analogues : la gloire des impies (v. 12), la souffrance des justes (v. 14). Dans

(1) Les uns, avons-nous dit, la mettent dans la bouche d'un interlocuteur; les autres dans celle de Salomon, qui la rappellerait pour la réfuter.

(2) Il n'y a pas à tenir compte de la coupure des chapitres pour suivre la pensée de l'auteur. La division postérieure à l'œuvre est artificielle et ne prend pas toujours pour base rigoureuse la marche de la pensée.

le premier cas, il a dit : Ces faits sont incontestables, mais irrémédiables; donc Dieu est le maître. Dans le second, il répète : Ces faits sont évidents, mais inéluctables; donc Dieu gouverne à sa guise. Dans le premier cas, il a légitimement conclu : En face de misères nécessaires, le bon sens et l'intérêt commandent de s'en rapporter à Dieu et d'user gaiement de ce qu'il envoie d'agréable. Dans le second, il conclut semblablement : L'homme ne pouvant faire plus, j'ai loué cet abandon joyeux qui sait profiter de la prospérité présente et des succès du travail. Le rapport des idées se vérifie jusque dans les moindres détails, et l'orthodoxie démontrée, confessée, du premier passage, ne peut souffrir sans contradiction l'accusation de ce dernier. Au surplus, ce parallèle dont la conséquence s'impose si nécessairement à la décharge du Koheleth, est la moindre des pièces justificatives à produire; il en est une plus irrécusable encore et dont il a lui-même accompagné les paroles en question. En signalant ces faits d'injustice temporaire, l'Ecclésiaste combat la conséquence pratique qu'il en voit déduire par beaucoup de ses contemporains, et c'est dans ce but qu'il oppose à leur conclusion sa conclusion personnelle. Or, quelle est cette conduite repoussée par lui? Précisément celle qu'on veut le faire conseiller : suivre les instincts de son cœur et se livrer à la volupté sans s'occuper de Dieu. L'hypothèse est visiblement absurde, et il ne faut nullement saisir la marche de sa pensée pour trouver dans son exhortation autre chose qu'une intention de ramener à Jéhovah, par une morale douce, pieuse, pleine de foi et d'abandon à la Providence, des cœurs troublés par des faits incompris et tombant par l'incrédulité dans la liceuse. Au reste, lui-même nous dit ce qu'il entend par ces jouissances, et nous dépeint cette « joie » qu'il vient de « louer. »

Nous lisons, en effet, au chapitre suivant (ix, 7, 8, 9) :

*Allons, mangez votre pain dans la joie, buvez votre vin dans la gaieté du cœur, si Dieu a été propice à vos œuvres.*

*Qu'en tout temps vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque pas à votre tête.*

*Jouissez de la vie avec la femme que vous aimez pendant les jours de votre fugitive existence, avec celle qui vous a été donnée sous le soleil pour passer ce temps de vanité; car c'est là votre part dans la vie et dans les labeurs auxquels vous vous livrez ici-bas.*

Un fait nouveau, que le juste et l'impie semblent traités de la même façon, se présente à examiner (ix, 1, 2). Le désespoir et l'inaction sont pour un grand nombre la conséquence de ce spectacle (v. 3). Déraison et folie, dit-il, puisque seule la vie présente est donnée pour agir (v. 4, 6). D'où il conclut, comme toujours, qu'au lieu de cet abattement inerte et sombre, il faut savoir prendre gaiement la vie (v. 7, 8, 9) et s'y livrer énergiquement au travail (v. 10) : « Allons, mangez votre pain dans la joie..... et déployez dans vos œuvres toute l'ardeur et l'activité possibles. » Le moyen pour le Koheleth d'exciter à une volupté malsaine, lorsqu'il se propose si manifestement de ramener ses contemporains à une vertueuse confiance en Jéhovah mal jugé? Le moyen pour lui de plaider la cause de la Providence en poussant aux sensualités qu'elle prohibe? Cette impossibilité flagrante est aperçue de plusieurs de nos adver-

saïres; et il faut rendre encore à Knobel (1) cette justice que, malgré les erreurs qu'il nous semble commettre dans l'interprétation de ce passage, il a su comprendre et avouer la nature morale et véritablement pieuse de l'enseignement du Koheleth. Jusque dans ses détails, le texte en porte l'empreinte. Cette joie peut-elle être autre que licite et innocente, puisqu'elle est le fruit d'une bénédiction divine? « Jouissez de la vie... si Dieu a été *propice à vos œuvres*. » Aussi Geier est-il parfaitement dans le ton et dans la pensée de l'Ecclésiaste quand il commente : « Ne vous troublez point, ne craignez point la façon dont Dieu juge ces joies, c'est lui qui vous a commandé le travail, il l'a trouvé bon puisqu'il l'a béni et qu'il a permis que vous puissiez y prendre quelque jouissance. » — « Jouissez de la vie dans cette foi joyeuse que Dieu est content de vous (2), » dit à son tour Knobel. En y regardant de plus près, on le trouvera même singulièrement expressif; il prononce franchement l'exclusion de toute immoralité et de toute débauche. Il ne s'agit pas ici de cet amour libertin, inconstant et volage, changeant avec toutes les fantaisies de la passion; il s'agit d'une vie passée *entière* (tous les jours de votre vie) avec *la femme* à qui l'on a consacré son cœur. Suivant la très-juste remarque d'Hengstenberg (3), la femme n'est pas même présentée ici comme *source* de jouissance, « Das Weib erscheint nicht als der *Quell* der Freude, » mais comme *compagne* de ces joies, « sondern als die *Genossinn* derselben. » Partager avec son épouse légitime, au sein d'un amour durable, unique et fidèle, les fruits de bonheur que la rosée divine fait produire au travail, voilà donc sous quelle forme l'Ecclésiaste préconise ici la jouissance.

Transportons-nous au chap. XI, verset 9. L'Ecclésiaste y donne ce conseil :

*Jeune homme, réjouis-toi donc en ton adolescence, et que ton cœur se fasse du bien aux jours de ta jeunesse. Suis la voie où ton cœur et tes yeux t'appellent.*

Nous confessons volontiers que, séparée de l'ensemble du livre et particulièrement des lignes qui la complètent et l'expliquent, cette exhortation pourrait laisser l'esprit indécis sur la moralité de l'intention qui la dicte. Mais on ne saurait s'y méprendre, lorsqu'on l'entend immédiatement ajouter avec une sévérité salutaire : « Mais sache bien, jeune homme, que sur toutes ces choses Dieu te fera comparaître pour te juger! » Ces derniers mots dénoncent si manifestement comme contraire à toute pensée de volupté cette prédication du Koheleth, qu'un grand nombre de commentateurs ont cru qu'il ne prononce ici le mot de jouissance que par ironie. Et de fait, considérant en lui-même ce passage en dehors des idées courantes de l'écrit, on le supposerait volontiers; mais cette recommandation rentre si bien dans l'esprit de l'ensemble qu'on ne saurait douter du sérieux avec lequel il parle. « *Serio hoc dicit, hilaritatem juveni concedens non tamen effrenatam sed limitatam* (4). » C'est une parole de douce tolé-

(1) *Op. cit.*, p. 295.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Der Prædig.*, p. 217.

(4) *Synop. critic.*, col. 1789.

ance pour des plaisirs modérés et honnêtes, qui ménage l'occasion de appeler sans dureté une pensée austère. On peut mesurer maintenant la portée de cette parole par laquelle l'auteur, en conseillant la joie, termine à plupart du temps : *C'est là sa part, c'est là son sort*. Il conseille de jouir du présent, parce que le présent seul appartient à l'homme, l'avenir est le lot de Dieu. *Tout ce que l'homme peut faire* est d'accepter les joies que le Maître veut bien lui offrir; c'est là toute la sphère réservée à sa puissance, autrement *c'est là sa part*, cette part, dit-il, que l'homme ne possède que *par libre dispensation de Dieu* (ch. v, 17, 18).

Tels sont les passages qui peuvent faire difficulté au point de vue de l'épicurisme, et qui, bien compris, n'expriment autre chose que la doctrine de l'abandon joyeux entre les mains de la Providence. Cette exégèse rentre si parfaitement dans la couleur générale de l'œuvre et exprime si exactement la pensée de l'auteur que ceux de nos adversaires un peu consciencieux, qui ont pris soin de faire de l'Ecclésiaste une véritable étude, ne lui opposent aucune dénégation. Knobel la ratifie de la façon la plus expresse, en déclarant à l'endroit même le plus attaqué du livre (ch. III, 22) qu'aucun des passages où la jouissance est conseillée ne renferme la *moindre nuance de sensualité*, mais une « exhortation à user avec reconnaissance de ce que Dieu veut bien octroyer (1). » Il fait mieux; il désigne numériquement ces passages et cite précisément ceux que nous avons défendus (2). Ailleurs, il dit que les commentateurs les plus indépendants ont singulièrement, et à bon droit, modifié les jugements outrés de leurs devanciers et « qu'il faut observer qu'au milieu de ses exhortations à user gaiement de la vie, le Koheleth excite toujours sérieusement à la piété et à la moralité (3). »

Pour résumer toute cette étude il faut donc conclure qu'au lieu d'un sceptique, d'un fataliste et d'un épicurien, nous trouvons dans le Koheleth un écrivain qui professe l'existence de l'âme et sa survivance après la mort, qui, analysant sa nature, la déclare droite par création, déviée par abus, large, mais limitée dans ses facultés, puissante dans ses besoins, mais dépendante dans sa vie et responsable dans ses actes; qui regarde le monde et qui l'explique non par les caprices du hasard, ni par l'immanence de ses lois ou l'éternité de son être, mais par l'action créatrice d'une intelligence personnelle, souveraine et vivante; qui, contemplant les mouvements des sphères, les évolutions des éléments, les vicissitudes des choses et des événements humains, reconnaît dans leur marche si frappante, dans leurs retours inexplicables, non une force nécessaire ou une fatalité aveugle, mais un doigt régulateur et libre, qui ne parle que de Providence générale et particulière; qui persiste à l'affirmer lors même qu'elle se cache, qui remet entre ses mains la vie, la fortune et le cœur de l'homme; et qui, à côté de cette souveraineté divine, rehausse la liberté humaine, la montre puissante pour et contre elle-même, puissante pour et contre les autres; un écrivain enfin, qui appelle le plaisir cherché en dehors de Dieu vanité, la richesse vanité, l'ambition vanité, la joie sans morale une chi-

(1) *Op. cit.*, p. 484.

(2) Chap. v, 17, 18; VIII, 15; IX, 7-9; XI, 8, 9, p. 484. — Voir aussi chap. II, 24, p. 459-460; III, 12, p. 471.

(3) *Op. cit.*, § 40, *Ansehn und Schicksal*, p. 404.

mère, la volupté une amertume, le cœur des femmes débauchées un abîme d'angoisses; qui condamne la folie, qui conseille l'austérité dans la vie et préfère la tristesse au rire; qui veut que le souvenir de la mort se mêle aux joies de la jeunesse; qui conseille la vertu, et qui donne pour guide et pour garde à la vie la pensée du dernier jugement!

L'Ecclésiaste n'est point le moraliste de l'Évangile, c'est celui de la loi mosaïque. Il ne songe pas à voir dans la souffrance du juste une amoureuse épreuve; il n'y trouve qu'un mystère d'humiliation. Il ne parle point de mortification, mais de résignation. Il conseille volontiers la joie pieuse, parce qu'elle vient de Dieu et y ramène, parce que Jéhovah et Moïse l'ont toujours prêchée avant lui, parce que c'est l'unique mobile officiellement invoqué par eux dans la *Loi*. En un mot, il est Hébreu, Hébreu des anciens temps encore et prêchant des Hébreux. Et l'on méconnaît aussi bien l'esprit de son époque que celui de sa religion écrite, quand on se scandalise de ses conseils de jouissance. Somme toute, au reste, sa morale est douce sans être volage; elle est saine et sûre sans être molle ou attristée. S'il a soin de ne pas la rendre incompréhensible et rebutante par une dure condamnation de toute joie terrestre, il prend garde aussi que cette joie ne soit pas corruptrice, en l'imprégnant de la crainte de Dieu. Enfin, s'il ne veut pas glacer le printemps du jeune homme, du moins veut-il en attiédir les excitantes vapeurs, en faisant planer sur ses rires l'ombre des jugements futurs. Bref, il combat victorieusement par sa modération un danger qu'il eût provoqué par sa rigueur, autant qu'entreteenu par sa faiblesse. On reconnaît dans ses maximes si pesées, comme il le dit lui-même, le doigt divin qui l'assiste, mesurant pour l'agneau la toison au degré du vent. Ce n'est pas, croyons-nous, un acquittement que le Koheleth réclame, c'est l'admiration qu'à sa doctrine commande. Il ne faut pas l'absoudre, mais le glorifier, non dans sa vie, sans doute, qu'il désapprouve lui-même, mais dans son œuvre, qui peut partout braver les censeurs. Nous ne terminerons donc pas en proclamant seulement son innocence; mais nous ratifierons ses paroles et dirons avec lui : *Il faut conclure que l'Ecclésiaste a été sage et qu'il a enseigné la sagesse au peuple; il l'a fait avec soin, maturité et mesure, et tout en s'étudiant à trouver un langage qui plaise, il a écrit avec droiture des paroles de vérité* (1).

---

(1) Chap. xii, 9, 10.

## CHAPITRE III

## DE L'INSPIRATION ET DE LA CANONICITÉ DE L'ECCLÉSIASTE.

Après l'étude que nous avons faite sur l'orthodoxie et l'authenticité de l'Ecclésiaste, toute objection contre son inspiration et sa canonicité reste sans valeur. Si le livre est d'une moralité irréprochable, si son dogme est d'une correction inattaquable, que pourrait-on alléguer pour lui refuser le cachet divin? Et sur quelle base s'appuyer pour affirmer que l'ouvrage mal compris à son apparition et dès lors rejeté, n'est entré dans le canon qu'après les discussions qui eurent lieu entre l'école de Schammaï et celle de Hillel? Le livre, on le sait, est proto-canonique et par conséquent n'a pu faire son entrée dans le canon juif après que ce canon fut clos pour jamais. Nous avons à plusieurs reprises marqué la place qu'il a toujours tenue dans la littérature sacrée, nous avons relaté l'opinion juive et l'opinion chrétienne à son sujet, nous n'avons donc en ce moment que quelques considérations à ajouter en ce qui concerne surtout son inspiration. C'est encore là un point qui n'a pas manqué d'adversaires; mais nous n'avons plus à nous occuper de ceux qui la trouvent impossible à cause de l'impicté prétendue de l'ouvrage, un mot seulement de réponse à ceux qui, à l'exemple de Théodore de Mopsueste, la rejettent parce qu'ils la croient inutile. Singulière théorie! Parce que dans un livre biblique rien ne dépasse la portée humaine, on voudrait exclure l'action divine. Pour quel motif? Ce serait confondre la notion même de l'inspiration avec celle de la révélation prophétique. Que de choses qu'en soi un écrivain pourrait dire et qu'il ne dira pas s'il ne reçoit un conseil! Que de choses qu'il présentera d'une façon tout autre, s'il ne reçoit une direction différente! Ainsi en est-il des écrivains sacrés. Dieu a d'autres choses à leur faire dire que des vérités nouvelles ou inaccessibles aux découvertes de l'intelligence humaine; il sait à quelle heure les vérités connues sont bonnes à rappeler; il sait dans quelle mesure il est bon de les émettre. Là-dessus, aussi bien que sur le côté surnaturel de la révélation, agit l'inspiration divine, et c'est en méconnaître étrangement aussi bien les habitudes que la nature, que de la restreindre à des proportions si mesquines, et cela arbitrairement et sans preuves. Et cependant, qu'on le remarque, on n'a pas plus le droit de nier l'action divine dans un livre sacré parce qu'on n'en peut suivre visiblement les traces, qu'on n'a le droit de nier la Providence en ce monde toutes les fois qu'on n'en peut saisir ostensiblement la main. Nous n'avons point, nous catholiques, à donner des preuves intrinsèques de l'inspiration de chaque partie de la Bible, pas plus que nous n'avons à démontrer la providence spéciale par tous les détails de la vie individuelle et sociale. Dieu est souvent là où on ne peut le voir, et pour croire à sa présence, je n'ai pas besoin toujours du témoignage de mes yeux; il suffit que j'aie celui de ma raison. Lorsque, par des preuves extrinsèques, est établie l'inspiration d'un écrit sacré, il faudrait, pour que l'on fût reçu à la nier, avoir d'autres

motifs que son inutilité prétendue, qui ne peut jamais être affirmée avec preuves.

On doit avouer, du reste, que c'est bien mal choisir que de s'attaquer à l'Ecclésiaste pour plaider cette mauvaise cause, car il est peu de livres dans la Sainte Ecriture, en dehors des livres prophétiques, qui portent plus lisible le cachet d'une opportunité toute divine. Parmi les motifs qu'a pu avoir Dieu à pousser Salomon à écrire cet ouvrage, il en est qui n'échappent pas à une réflexion attentive; et le premier qui se révèle est celui de l'utilité d'une réparation de la part de l'auteur. Ce prince avait tenu une telle place dans le monde de l'Asie et de la Palestine que son retour au Seigneur n'était pas chose indifférente pour l'avenir même du peuple de Dieu. Son prestige ne s'était pas maintenu, mais ses exemples n'en avaient pas moins été désastreux. Oracle de la terre, c'était précisément alors que sa sagesse était plus haute et sa science plus vaste, qu'il avait, par ses actes au moins, témoigné son mépris pour le mosaïsme. Qui mieux que lui pouvait en connaître la valeur? Et que vaut-il, se demandait-on, si Salomon place Melchom, dans son estime et sa croyance, au niveau de Jéhovah? Jusque-là, Israël avait forniqué par faiblesse de cœur; mais Israël menaçait de se faire esprit fort, et, trompé par le plus contagieux des scandales, devenait idolâtre par incrédulité. C'était surtout pour la postérité que la chute du roi devait être périlleuse. Beaucoup de ses contemporains devaient connaître la genèse de son crime; un grand nombre savaient fort bien et voyaient de leurs yeux qu'il y avait, comme le dit l'Ecriture, dans l'apostasie du prince, de la passion mêlée à de la vieillesse, et non de la conviction. Mais l'avenir, qui l'instruirait? Qui lui ferait assez comprendre que le retour à l'idolâtrie était le résultat d'une lâcheté coupable, et non le fruit d'une réflexion mûre et sincère? Salomon devait rester dans l'histoire le génie sans égal; ses faiblesses devaient plus ou moins disparaître dans les transfigurations de la légende nationale, et ses actes les plus répréhensibles devenir des modèles fort facilement copiés. Il ne fallait rien moins qu'une confession publique signée de sa main, livrée à la postérité, lisible à tous, pour pallier les terribles effets de semblables exemples. Or, l'Ecclésiaste venait admirablement prévenir ces dangers et ces désastres. Mais ce n'est pas le plus large côté par lequel la sagesse inspiratrice se laisse surprendre dans l'Ecclésiaste.

Les livres inspirés ont pour but de faire l'éducation du peuple de Dieu; or, cette éducation ne pouvait être l'œuvre d'un homme, d'un livre ou d'un siècle. L'enseignement devait être proportionné aux progrès et aux besoins intellectuels et moraux de la nation; Moïse commença, mais ne pouvait achever. Son œuvre devait avoir des continuateurs et c'est ce que l'Ecclésiaste vient faire. Il est, en effet, une chose qu'il importe de remarquer, c'est la différence qu'il y a entre son langage et celui de Moïse. Moïse n'a rien articulé si nettement que la sanction terrestre; il n'a rien voilé avec plus de précaution que l'immortalité de l'âme. L'Ecclésiaste fait précisément le contraire; il affirme franchement l'immortalité; il parle avec réserve de la sanction. Les circonstances avaient obligé Moïse à la prudence et à la réserve; elles obligent Salomon à un langage explicite. Israël a besoin d'une doctrine plus spirituelle, et c'est ainsi que le livre est tout à la fois un progrès et une prédication plus qu'opportune, nécessaire pour la foi hébraïque. On veut objecter à l'inspiration les embarras

plusieurs fois éprouvés par l'écrivain, lorsqu'il étudie le problème de la sanction terrestre, ses efforts pénibles pour soutenir le mosaïsme, son impuissance devant certains faits qui le contredisent. Mais c'est en cela même que la direction de Dieu se montre plus frappante; car c'est précisément de cet embarras et de cette impuissance qu'il se sert pour réaliser son dessein. Que veut-il? Pousser en avant Israël dans la voie du progrès doctrinal. Ce qui l'arrête, ce sont ses espérances grossières et terrestres; il faut, non pas qu'elles disparaissent, il est trop tôt, et ce peuple est tel, au surplus, que cette ressource ne sera jamais inutile; mais il faut qu'elles fassent plus large place aux espérances de la vie éternelle. Rien ne saurait mieux produire ce résultat que la situation prise par l'Ecclésiaste dans l'étude de la conduite providentielle. Sa défense de la sanction ancienne jointe aux aveux d'impuissance qu'il est obligé de faire devant certains faits, prouve tout à la fois que, si l'abrogation n'a pas eu lieu, l'explication antique n'est cependant plus possible, et le besoin de justifier ce changement en Dieu l'oblige à s'appuyer sur la sanction future et à parler plus nettement que jamais de l'immortalité de l'âme. L'Ecclésiaste, par là, spiritualise la pensée d'Israël, fait faire un très-grand progrès au côté dogmatique de la révélation, et le doigt divin se manifeste d'autant mieux dans son œuvre, que son ignorance même le pousse dans le courant où l'Esprit-Saint l'entraîne et devient, sous son souffle, un enseignement pour tous.

Il faut encore ajouter une remarque qui, dans la question présente, est loin d'être sans importance. Nous constatons avec nos adversaires les embarras de l'Ecclésiaste; mais, ce qui n'est pas moins remarquable c'est sa réserve, jamais sa parole ne dépasse sa science et il aime mieux paraître ignorant que de se montrer téméraire en devenant personnel dans ses explications. Il est curieux de comparer la sobriété négative et timide des écrivains sacrés avec la prolixité réaliste et hardie des Egyptiens, des Latins et des Grecs! Ceux-ci ont un Elysée dont ils connaissent le théâtre et les scènes: la vie des Mânes leur est connue aussi avec détails. Ils en écrivent des monographies, et leurs affirmations ne sont pas hésitantes. La mythologie rêve, invente et dogmatise sans souci. La Bible veille, écoute et ne raconte que ce qu'elle entend. Les dieux du paganisme n'ont point fixé de limites à leurs poètes, leur imagination est reine dans le domaine où elle s'évertue. Elle enfante à son gré les chimères. Jéhovah, lui, s'est choisi des scribes; leur plume est vassale: elle produit la vérité sous sa dictée, mais rien de plus. Dira-t-on l'imagination grecque et latine plus emportée que l'imagination orientale? M. Derembourg ne trouve pas d'autre ressource pour expliquer cette différence. « Il maintient qu'il répugnait à l'esprit positif des Hébreux de chercher à pénétrer les mystères impénétrables des destinées ultérieures de l'homme, et plus encore, de décrire avec des détails inspirés par l'imagination, l'insatiable *scheol* (1). » Eh oui! ces descriptions leur répugnent. Ils se gardent, en effet, sur ces questions de doctrine, de « détails inspirés par l'imagination. » Il leur faut l'inspiration divine. Mais est-ce bien le manque d'imagination qui en est cause? Historiquement, la question est résolue et la preuve contraire est faite sur

(1) *Journal officiel*, 4 mars 1873.

le point en litige. On peut comparer, en effet, le génie juif à lui-même en plaçant l'Ecclésiaste à côté du Talmud. Ici, les renseignements abondent. Le rabbin n'ignore plus; il sait peindre les scènes invisibles de la mort, faire la géographie descriptive du *scheol*, ou représenter les joies de son Elysée, tout aussi bien que les Egyptiens d'autrefois, ou les Grecs. Il connaît en détail les fonctions remplies en ces lieux par les démons et les Anges (1); il précise nominalemeut la répartition des rôles, et ses découvertes exégétiques laissent là-dessus bien loin derrière elles les inventions poétiques de Rome et d'Athènes. Jéhovah et ses prophètes lui ont-ils donc appris quelque chose de nouveau? Rien! Jéhovah se tait et la prophétie depuis longtemps fait silence en Israël. Or, c'est précisément à partir de ce silence que le Juif commence à en savoir plus long! Ce n'était donc point son génie qui autrefois l'arrêtait, cet Hébreu. C'était le doigt de Dieu, qui alors menait la plume, et qui plus tard, lorsqu'il fut temps, l'abandonna entièrement aux hommes. Tant que l'Hébreu écrivit sous l'inspiration divine, il se maintint dans cette réserve sage que nous avons remarquée. Quand l'inspiration fit défaut, comme les autres, il déclina vers les descriptions positives et tomba dans la fantaisie et l'extravagance. Nul plus que lui ne fut amoureux de ces élucubrations mystérieuses. Au temps de l'Ecclésiaste, la philosophie qui se posait, comme on l'a vu, ces problèmes, sut s'arrêter toujours à la frontière du connu, c'est-à-dire du révélé. Le Koheleth pourtant eût été bien servi dans sa thèse, s'il avait pu offrir aux appétits sensuels qu'il tentait de combattre, autre chose que des espérances insaisissables et lointaines, autre chose que des peintures négatives. Il ne le fait pas, et c'est en cela même que brille sa fidélité à la voix inspiratrice. Simple écho d'en haut, il ne redit ici-bas que les sons qui lui en arrivent. Dieu se tait, voilà pourquoi l'Ecclésiaste ne parle pas. Et voilà aussi comment, envisagées sous le rayon de lumière qui leur convient, ces lignes de l'Ecclésiaste, où l'on veut, à tout prix, reconnaître l'empreinte de l'ignorance humaine et même de l'erreur, portent au contraire le signe frappant d'une divinité et d'une véracité qui n'appartiennent qu'à l'Ecriture. Voilà comment encore cet écrit est visiblement marqué au sceau d'une croyance maîtresse d'elle-même, parce qu'elle se laisse gouverner par Dieu. Voilà, enfin, comment le clair-obscur de la pensée, loin d'être, dans le Koheleth, l'indice d'une œuvre purement humaine, est précisément la garantie et la preuve indéniable d'une garde divine autour de son esprit et de sa main. C'est ce que la Synagogue avait parfaitement compris; aussi, l'inscrivit-elle de bonne heure, comme nous l'avons vu, dans son canon des livres sacrés. En vain, en appelle-t-on pour prouver sa canonicité tardive aux discussions qu'il engendra plus tard, notamment entre les disciples de Schammaï et de Hillel. Ces discussions ne prouvent qu'une chose, la difficulté qu'on avait alors à le comprendre. Placé à une distance fort éloignée de son apparition et des causes qui l'engendrèrent,

(1) Que l'on consulte tous les auteurs qui ont écrit sur la *Cabale* principalement, on verra quels prodiges d'imagination sur ces questions ont été enfantés par le cerveau des Juifs laissés à eux-mêmes. — Voyez Raymond-Lulle, *De auditu kabbalistico*, Strash., 1651; — Pic de la Mirandole, *Conclusiones cabalisticæ*, Rome, 1486; — Reuchlin, *De arte cabbalistica*, Haguenau, 1517; *De Verbo mirifico*, Bâle, 1494; — les ouvrages de Postel, Agrippa, Pistorius, la *Kaballa denudata*, etc., etc.

le livre avait pour les Juifs d'alors perdu de sa clarté; certaines paroles mal entendues paraissaient à quelques-uns immorales, et ils se demandaient comment il avait pu être regardé comme canonique; mais il est évident que la question n'était point de savoir s'il fallait l'ajouter au canon; depuis longtemps, la chose était faite, et ce fut même surtout cette considération qui, malgré l'impossibilité où se trouvaient les docteurs de l'expliquer en détail d'une façon satisfaisante, fit toujours conclure aux controversistes en faveur de la vérité de ses principes et de la moralité de ses préceptes.

## CHAPITRE IV

### DE LA FORME, DU BUT ET DU PLAN DE L'ECCLÉSIASTE.

Quand on se propose de rechercher et de découvrir quel est le plan suivi par l'Ecclésiaste, il n'est point inutile de se demander préalablement si la chose est possible et dans quelle mesure. Toute simple que puisse paraître de prime abord cette question, elle est une de celles qui ont le plus embarrassé les exégètes. Parmi les difficultés exceptionnelles accumulées dans ce court ouvrage, une des mieux constatées, en effet, est celle que présente la recherche de la liaison des pensées. Quelle est, à ce sujet, la forme de l'écrit, l'auteur procède-t-il avec ordre et méthode, ou bien marche-t-il capricieusement, à pas interrompus et comme par soubresauts? Autrement, faut-il chercher dans les idées de cet écrit une suite soutenue, un enchaînement logique, ou doit-on n'y voir qu'un recueil de maximes détachées et pour la plupart du temps indépendantes?

Des solutions bien diverses ont été données à cette question. Entre ceux qui, comme Stæudlin (1) et Bruch (2), regardent ce livre « quasi rudem indigestamque molem neque argumento, neque forma satis perpolitam editum (3), » qui, comme Nachtigall (4), en font une réunion de chants émanés de différentes écoles de prophètes, assemblés sans plan aucun et pourvus de remarques par un collectionneur plus récent, et ceux qui, comme Kæster (5) et Vaihinger (6), ont réussi à y trouver un artifice de composition prodigieux, et une symétrie telle que le livre serait divisé par strophes, bien plus, par demi-strophes formées d'un nombre invariable de versets et revenant dans un ordre qui ne se dément jamais, il y a, on le voit, large place à des opinions de plus d'une nuance. Les uns, avec

(1) *Gesch. d. Sittenlehre Jesu*, I, p. 281.

(2) *Die Weisheitsleh. d. Hebræer*, p. 249.

(3) Bernstein, *Nonnullæ quæst. Koheletanæ*. Pars I, p. 7.

(4) *Koheleth*, etc., p. 10 et sqq.

(5) *Der Buch Hiob ü. d. Predig. Salomô's*, p. 401.

(6) *Plan Koheleth's. Theol. Stud. und. Krit.*, p. 442 et sqq.

Umbreit (1), Spohn (2) et Paulus (3). n'y découvrent un plan coordonné qu'à la condition d'opérer des changements plus ou moins nombreux dans l'ordre des versets ; Dolus rejette même une partie du texte. D'autres, comme Herder (4). Eichhorn (5), Friedländer (6), tout en différenciant quelque peu dans la mesure, y reconnaissent, en somme, unité et liaison, sans y trouver cependant une disposition logique et précise dans la marche de la pensée. L'opinion de Knobel (7) ne nous semble pas s'éloigner de ce sentiment. En laissant de côté les nuances multiples qui différencient presque à l'infini les opinions qui se sont produites sur la forme de l'Ecclésiaste, on peut les ramener à trois principales. Les uns déclarent que l'auteur a abordé son sujet sans but déterminé et l'a conduit sans ordre. Les autres, que la forme en est, dans le détail, d'un fini surprenant et d'une absolue symétrie. Les troisièmes enfin, que, bien qu'il y ait unité et suite, le procédé de développement a quelque chose de beaucoup moins réglementé.

On doit tout d'abord écarter le sentiment de Stæudlin et de Bruch. Il suffit de lire le début de l'Ecclésiaste, de l'y voir avancer sa proposition et ses principes, de se reporter à la fin et de l'entendre donner comme démontrée la proposition émise (8) et résumer lui-même son œuvre (9), pour s'assurer tout de suite qu'une idée capitale l'a préoccupé dans ce livre, et qu'il a pris la plume pour la démontrer et l'inculquer. Si l'on jette de plus, sans même descendre à fond dans l'étude de l'ouvrage, un coup d'œil général sur les chapitres intermédiaires, on le voit revenant presque régulièrement d'un bout à l'autre à sa première idée, répétant dans la même forme sa proposition, y rapportant toujours ses conclusions théoriques et pratiques, et l'on demeure du premier coup convaincu qu'il n'abandonne pas un instant sa pensée première. C'est, du reste, ce que ne peuvent s'empêcher d'avouer implicitement Bruch et Stæudlin, lorsqu'ils y remarquent comme des parties distinctes et des maximes qui reviennent avec une régularité qui a tout l'air d'être cherchée et intentionnelle. Quant à l'opinion de Nachtigall, il serait vraiment oiseux de la discuter. Knobel (10) en fait justice d'un mot en la déclarant « insoutenable, » et l'isolement presque complet dans lequel la laissent les commentateurs sériemx les plus indépendants le prouve assez bien.

Kæster et Vaihinger sont allés du premier coup à l'extrême opposé. Il serait aisé, en prenant le premier endroit venu du Koheleth, de prouver combien est peu fondé leur jugement ; mais on en est dispensé lorsque, en lisant ces auteurs, on voit ce qu'ils font subir de tortures au texte pour le plier à leur système. « Quid ? s'écrie avec raison Bernstein, Quoties Vaihinger sententiarum nexum violavit ! Quoties a regulis ab ipso constitutis disces-

(1) *Koheleth Seelenkampf*. — *Koheleth scepticus*. p. 66 et sqq.

(2) *Der Prediger Salomo's*.

(3) *Neues Repert.*

(4) *Samml. Werke z. Relig. und Theol.* XIII, § 448.

(5) *Eint. in d. Alt. Test.* III, p. 647.

(6) *Der Prediger*, p. 84.

(7) *Commentar. üb. das Buch Koheleth*, § v, anlage, p. 40-45.

(8) Chap. I, vers, 2.

(9) Chap. XII, vers. 8.

(10) *Oper. cit.*, anlage, p. 40.

sit! Argumentis quam levibus et vanis tota distinguendi ratio nititur! Quot temere sunt dicta! Quam multa occurrunt, quae, re diligenter perpensa, vituperanda sunt, praesertim quum sagacissime comprehensa constanter non perfecerit (1). » Si quelque chose est manifeste, c'est le faux et l'arbitraire d'une telle exégèse.

Ni tant de désordre, ni tant d'artifice : tel est à notre gré le jugement qu'il convient de porter sur le procédé de composition de ce livre. Cet écrit n'est ni un recueil de maximes complètement détachées, ni une poésie à strophes régulières et uniformes. L'Ecclésiaste tient tout à la fois de la thèse, de la sentence et du discours, sans être bien exclusivement une thèse, un recueil d'aphorismes, ou un discours. Il serait peut-être assez difficile de trouver en français une composition qui donnât une idée exacte de cet écrit. Lorsque nous aurons mis le lecteur au courant de ses idées et des circonstances qui leur donnent naissance, il nous sera possible de préciser davantage, contentons-nous, pour le moment, d'expliquer ce que nous venons d'en dire.

Quand nous disons que le Koheleth tient de la thèse, nous ne songeons assurément point à annoncer au lecteur qu'il y trouvera une dissertation conduite d'après les règles de notre dialectique moderne. La langue d'abord s'y prête peu : excessivement pauvre en particules de liaison, elle ne procure point à l'écrivain cette facilité d'enchaînement que nous trouvons dans nos langues plus formées et plus analytiques. Il en résulte que la philosophie hébraïque est, presque autant par nécessité que par goût, aphoristique et sententieuse. Les idées s'y unissent plutôt par leur fond et leur nature que par le contour extérieur qu'elles revêtent; et c'est pour cela qu'il ne faut chercher dans l'Ecclésiaste qu'une logique implicite et naturelle, qui n'est révélée le plus souvent par aucune forme syllogistique ou grammaticale. De plus, le génie oriental de l'époque s'y refuse, et ce serait totalement le méconnaître que de lui demander de procéder avec la méthode et la rigueur que nous y mettrions nous-mêmes.

Il faut faire des réserves analogues sur les qualifications de *discours* que nous lui donnions tout à l'heure. On y chercherait en vain, bien entendu, cette parfaite unité de plan et de conduite qu'on admire dans un discours de Bourdaloue et de Bossuet. L'Ecclésiaste, sans jamais mettre le pied en dehors de son sujet, a des allures plus libres, disons le mot, moins parfaites. Il n'écrit point, nous le répétons, à la française ou à la grecque : son allure est hébraïque et orientale comme sa langue. Parfois il donne à une pensée, secondaire, semble-t-il, au point de vue de l'art, un développement considérable; ailleurs, à l'occasion d'un conseil pratique, il ajoutera, pour compléter sa pensée, une ou plusieurs réflexions, une ou plusieurs autres maximes qui, bien que naturellement amenées par les idées antérieures, ne semblent pas strictement réclamées par le côté doctrinal de son écrit. Mais, il ne faut point perdre de vue que l'Ecclésiaste exhorte plus qu'il ne raisonne, et qu'il se propose beaucoup plus de parer aux difficultés d'une situation que de faire une œuvre philosophique et littéraire. Les besoins de ses auditeurs, et non les règles de l'art, sont sa loi. Les pensées qui semblent porter atteinte à l'unité de son plan et à la

---

(1) *Oper. cit.*, pars I, p. 8.

régularité de sa marche, de même que les développements relativement longs donnés à certaines pensées. ne sont point, à coup sûr, des oublis de l'écrivain : ils sont parfaitement intentionnels, et, pour peu que l'on comprenne l'état des esprits auxquels il s'adresse et le but qu'il poursuit, on saisit facilement la raison profonde qui le fait agir de la sorte. Lorsque, par exemple, aux chapitres VIII et IX, il s'arrête à expliquer avec assez de détails l'action de la Providence, qui ne voit que, s'il ne le fait pas, sa thèse tout entière court le danger de demeurer stérile? Qui ne voit que le motif d'obéissance au roi, tout à l'heure invoqué, lorsqu'il la réclame au nom du serment fait à Dieu, n'a, sans ces explications, aucune force sur ses auditeurs? Lors donc qu'on y regarde bien, tout rentre, quant au fond des idées, dans le plan et le but de l'auteur, et les morceaux que l'on serait porté à taxer de hors-d'œuvre sont souvent, au contraire, strictement appelés par les nécessités pratiques du sujet (1). Bref, malgré la liberté d'allures qu'on ne saurait se dispenser de reconnaître dans l'Ecclésiaste, il nous paraît manifeste que l'écrit est une œuvre suivie. La pensée, une dans son objet, y est graduellement développée dans une série de considérations, qui toutes aboutissent à une conclusion voulue et déterminée d'avance dans l'esprit de l'auteur. Il faut même reconnaître que l'art oratoire est loin d'y faire défaut. A cette marche graduelle de la pensée correspond un progrès réel dans la forme oratoire, qui passe du raisonnement au conseil, et du conseil sous forme simple arrive au cri de l'apostrophe (2). Herder, Eichhorn et Knobel ne sont pas éloignés de notre manière de voir. Ils ne semblent cependant point avoir tenu assez compte, pour juger l'ouvrage, des exigences qu'impose et des libertés que comporte un écrit qui avant tout est une exhortation. S'ils s'étaient mieux placés à ce point de vue, ils auraient trouvé la liaison des idées et la logique de la marche plus parfaite. Il est facile de saisir l'une et l'autre malgré le manque d'enchaînement artificiel; et c'est ce qui démontre la parfaite inutilité, et par cela même le faux des hypothèses de Dolus, d'Umbreit, de Paulus et de Spohn. D'après eux, on ne peut trouver un plan bien coordonné dans l'Ecclésiaste qu'à la condition de le créer soi-même par des interventions assez considérables de versets ou même par des éliminations complètes. Ce système supprime d'un coup toutes les difficultés du contexte; mais il sent par trop l'arbitraire. L'exégèse qui en résulte devient une exégèse de caprice, à laquelle on ne peut ajouter foi : refaire un auteur, ce n'est pas l'expliquer. Aussi voyons-nous des écrivains, qui certes n'ont pas de tendances à pousser trop loin le respect pour nos Livres Sacrés, et spécialement pour l'Ecclésiaste, Knobel par exemple, repousser ce procédé, et d'autant plus qu'il est inutile. « Le texte en général, dit-il

(1) C'est ce que dit très-bien Richard de S. Victor dans sa première homélie sur l'Ecclésiaste : « Sciendum est, écrit-il, hunc librum novum quoddam expositionis genus requirere, quia, cum totus ad commovendos affectus cordis humani intendat, sæpius in eo tam colloquendo quam exponendo sermonem formare oportet. Unde necesse est in iis etiam aliquando, quæ plana et aperta videntur, diutius verbis immorari, ut ipsa loquentis inculcatio validius tangat et efficacius penetret cor audientis. Qui aliter hanc scripturam tractaro voluerit, etiamsi commode intelligentiæ audientium servit, vim tamen proprietatemque non retinens, minus fortasse ad ædificationem proficit. »

(2) Chap. x, vers. 16 et 17.

avec raison, proteste hautement contre cette manière de faire et revendique justement le droit d'être expliqué dans son ensemble tel qu'il se présente. Il est évident que la méthode de Spohn et des autres ne peut être qu'une ressource pour les cas rares où il serait impossible de trouver autrement une interprétation plausible (1). » Encore doit-on, dans ce cas, savoir et dire qu'en l'employant, on reste respectueusement dans les limites de l'hypothèse.

Après avoir constaté l'unité de pensée dans l'Écclésiaste, il faut rechercher qu'elle en est la pensée mère et d'après quel plan elle se déroule. Ici encore, grande divergence parmi les exégètes. L'entente, ne règne pas plus sur le contenu de ce que, faute de mieux, nous appelons la thèse, que sur l'existence de la thèse elle-même. Si l'on en croit Leclerc (2), ce livre est une réfutation du matérialisme. Eichhorn (3) et Herder (4) le prennent pour un calmant donné à la jeunesse contre l'entraînement des vanités de la vie. Rohde (5) y voit une justification de la Providence; Kelle (6), une condamnation des biens terrestres comme suprême félicité de l'homme, et Desvœu (7) une démonstration de l'immortalité de l'âme. Luther (8), Jahn (9) et Zirkel (10) pensent qu'il recommande le sage usage des biens de la vie; Schmidt (11) qu'il exhorte à garder en toutes choses une sage et saine mesure, et Umbreit (12) à ne pas chercher en ce monde le souverain bien. D'après Ewald (13), ce livre serait un remède apporté au dégoût, au désespoir et à la révolte survenus parmi les Hébreux à la suite de l'oppression persane. Dans ces circonstances, l'Écclésiaste écrirait pour exhorter le peuple à supporter avec calme les maux présents, à être circonspect dans ses paroles, à craindre Dieu en attendant qu'il juge et règle tout avec justice, et à jouir, pendant qu'il en est temps encore, avec reconnaissance, des biens qu'il donne, au lieu de se laisser aller au chagrin. Suivant Rosenmüller (14), la première partie est une dissertation sur la vanité des choses humaines, dans le but de démontrer que le souverain bien de l'homme ne réside point dans les choses où l'on croit souvent le trouver, la science, la volupté, etc.; mais qu'il consiste à jouir de la vie présente avec un esprit tranquille et un cœur content de ce qu'il a, en s'adonnant à la piété et à la vertu, pour se rendre Dieu favorable. L'Écclésiaste ajouterait ensuite des règles de vie appliquées aux diverses conditions et qui sont nécessaires pour la régler d'après le double précepte qu'il a formulé. Knobel (15), à son tour, résume le livre en disant qu'il est simplement

(1) *Commentar*, p. 44.

(2) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*.

(3) *Einleit. in das A. T.* Part. III, p. 650 et sqq.

(4) *Briefe üb. d. Stud. der Theolog.* Part. I, p. 200.

(5) *De veterum Poetarum sapientia gnomica, Hebræorum imprimis et Græcorum*, p. 213 et sqq. et 223 et sqq.

(6) *Die heiligen in ihrer Urgestalt*. Part. I, p. 279.

(7) *Philosophical and critical Essay on Eccles.*, p. 79.

(8) *Præf. in Ecclesiast.*

(9) *Introduct. in libros sacros V. T.*, p. 428.

(10) *Untersuchungen üb. der Prediger*, p. 78.

(11) *Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren*, p. 23.

(12) *Koheleth Seelenkampf et Koheleth scepticus de summo bono*.

(13) *Comm. sur le Cant. des Cant.*, p. 153 et sqq.

(14) *Scholia in vet. Test. Koheleth. Proæmium*, p. 48.

(15) *Commentar üb. d. Buch Koheleth. Einleit.*

l'affirmation du néant de la vie et des efforts humains ; Keil (1), se rapprochant de la pensée de Luther, croit qu'il se propose d'apprendre comment il faut jouir de l'existence avec contentement et piété. Hengstenberg (2) généralise davantage la pensée : « Si l'on veut, dit-il, à toute force y voir une thèse, qu'on la prenne plus générale, à la façon de l'auteur lui-même (XII, 13) : *Craints Dieu*. La crainte de Dieu, le progrès dans la vie en Dieu, tel est le but final de tout le livre. » Corneille-la-Pierre (3) et D. Calmet (4) y reconnaissent d'abord une condamnation de la fausse félicité cherchée dans les biens terrestres, ensuite un éloge de la vraie trouvée dans la vertu. Avant eux, Pineda, examinant la question, avait conclu comme suit : « *Constitutata jam materia, facile erit totius operis finem constituere, qui sane idem ipse homo est, ut recte institutus præferat Dei timorem, et pietatem cunctis visibilibus, et ut scernat solidum a vano, verum a falso, lucum a re ipsa* (5). » Il ajoute, quelques lignes plus loin : « Qui vero quempiam alium hujus libri finem statuit, certe non totius libri sed partis alicujus particularem finem assignabit; ut qui dicat Salomonem hic astruere divinam Providentiam, aut persuadere mentis et animi tranquillitatem... etc. »

De toutes ces différentes vues, il n'en est pas une qui ne relate des idées réellement développées par l'auteur. De fait, il combat le matérialisme, et parle de l'immortalité de l'âme, fait voir le côté vain des biens de ce monde et cherche à porter l'âme à Dieu par la pratique de la vertu. Mais si, autant que la chose est possible, faisant abstraction des circonstances historiques qui ont provoqué cet écrit, on recherche qu'elle est la question théologique qui s'y trouve débattue, notre conviction est que l'Ecclésiaste, comme le livre de *Job*, est préoccupé avant tout du problème de la Providence. C'est là qu'aboutissent toutes ses considérations; et lorsqu'on l'examine de près, on reconnaît que, quand il parle des biens et des choses de ce monde, il n'expose pas la souveraineté de l'action providentielle pour conclure à leur vanité; mais il montre la vanité de ces biens pour conclure à la souveraineté de l'action providentielle. Et, pour dire tout en deux mots, démontrer l'empire absolu de Jéhovah sur les hommes et les choses, faire croire à la réalité de l'action de la Providence, pour conclure à la nécessité d'accepter sans murmures les vues de cette providence et de se rendre, par la crainte respectueuse et la piété, propice en ce monde, ce Dieu qui gouverne tout, et favorable en l'autre, ce Dieu qui voit et jugera tout; telle est, croyons-nous, la pensée théologique de l'Ecclésiaste.

Lorsque l'on a ainsi déterminé, en dehors des circonstances historiques qui l'ont vu et fait naître, l'idée dogmatique et morale qui constitue le thème de l'écrit, peut-on se flatter d'avoir entière la pensée de l'écrivain, de connaître totalement son *but*, et de pouvoir suivre en détail la trame de son œuvre? Nous ne le croyons pas. Il est, nous l'avons dit ailleurs, un bon nombre de passages qui révèlent des préoccupations politiques. Ces préoccupations s'accroissent en divers endroits avec un ton et une conti-

(1) *In Hævernicks Einl.* 3, p. 316.

(2) *Der Prediger Salamo's Einleit.* p. 46.

(3) *Commentarii in Eccles., Argumentum.*

(4) *Comment. litter.,* Préface.

(5) *Præfat.,* p. 46.

nuité tels qu'il nous paraît impossible de ne pas leur attribuer, dans l'esprit de l'auteur, et par conséquent dans son but, une place importante, sinon prépondérante. Aussi arrive-t-il que, lorsqu'on veut expliquer l'ouvrage et l'analyser sans tenir compte des allusions politiques dont il est rempli, on se trouve en face d'un travail à peu près impossible, et fort souvent l'on ne comprend bien ni les idées de l'auteur, ni leur agencement, ni leur genèse. Au contraire, donnez-leur, dans l'interprétation, la part qu'elles doivent légitimement avoir, les obscurités s'éclaircissent, la liaison des pensées se manifeste, et ce qui ressemblait tout d'abord à des hors-d'œuvre embarrassants, vient s'encadrer avec un à-propos de circonstances remarquable dans la série des considérations présentées par l'auteur (1).

Ces remarques une fois faites, on peut se former une idée plus complète sur le but du Koheleth, et l'on voit clairement que le résultat qu'il vise à obtenir, n'est pas seulement un résultat général comme celui qui consiste à faire aimer la piété, à discerner les faux biens des biens véritables ; mais à parer, en ramenant son peuple à des idées saines et calmes, aux difficultés religieuses et politiques d'une situation compromise. La pensée de l'écrivain peut alors se formuler d'une façon précise : calmer *la double révolte* qui s'accroît de plus en plus *contre Jéhovah et contre son élu le roi*, en montrant l'impuissance où se trouve l'homme d'aller contre les desseins de la Providence, dont l'action pour n'être pas toujours apparente et compréhensible n'en est pas moins toujours juste et toujours réelle. Lorsque l'on a ainsi déterminé le but de l'Ecclésiaste, on s'explique plus facilement la forme adoptée par l'auteur et le jugement que nous en avons porté.

L'Ecclésiaste étant un avertissement raisonné, livré à la méditation d'un peuple incrédule et rebelle, il tient du discours par les conseils directs et les exhortations fréquentes que l'on y rencontre et de la thèse par les arguments qu'il présente. C'est une composition mixte où l'aphorisme, si goûté des Hébreux, trouve facilement et naturellement sa place. La thèse ou le discours purs eussent difficilement permis ce mélange au degré où nous le trouvons dans ce livre ; tandis que le genre mitoyen adopté par l'auteur le nécessitait au contraire. C'était à ce cachet que se reconnaissait parmi le Hébreux la vraie sagesse, et Salomon, qui devait la plus grande partie de sa gloire et de sa puissance littéraires à la beauté de ses paraboles et de ses sentences, ne pouvait manquer d'en employer dans un écrit qui avait pour but de lui faire retrouver, dans l'estime et l'obéis-

(1) Nous signalerons à ce propos le morceau compris entre le verset 47<sup>e</sup> du chap. iv et le 7<sup>e</sup> du chap. v. Nous ne connaissons aucun exégète qui ait pu trouver un moyen naturel de le lier sans tiraillement à ce qui précède et ce qui suit. Lorsque nous avons essayé nous-même d'analyser le livre et de montrer la marche des pensées en restant, autant que possible, au point de vue théologique, nous avons abouti au même résultat et nous avons cru devoir proposer une transposition pour trouver à ce morceau une place naturelle. C'est là évidemment une lacune dans l'analyse ; mais cette lacune disparaît complètement dès qu'on entre pour faire l'exégèse de ce passage dans la situation politique. Considéré à ce point de vue, le morceau embarrassant est fort naturellement amené par les considérations qui précèdent et se soude sans difficulté avec celles qui suivent et dont la couleur politique ne peut être douteuse ; car c'est alors qu'il dit : « Si tu vois dans la province l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité, etc. » — Voir pour l'interprétation détaillée de ce morceau le commentaire plus bas, ch. iv, v. 47, ch. v, v. 7, et pour sa liaison avec ce qui suit et précède, l'analyse p. 432.

sance de ses sujets, la place qu'il y occupait naguère sans ombre et sans rivalité.

Nous connaissons son but et sa forme, il nous est facile maintenant, en peu de mots, d'en indiquer le plan et la marche. Les auteurs qui reconnaissent au livre unité de pensée et de plan le divisent à peu près tous en plusieurs parties. De ce nombre est Rosenmüller. Embarrassé pour trouver la liaison du morceau qui forme le commencement du chapitre v avec le chapitre iv; et, de plus, parce que ce morceau a la forme entièrement exhortative, il en fait le début de la seconde partie du livre (1). Mais quelle que soit l'idée que l'on se forme sur la présence de ce passage en cet endroit (2), nous ne saurions admettre la division de Rosenmüller. Le chapitre iv n'a rien qui ressemble à la terminaison de la première partie d'une thèse ou d'un discours; pas un mot de conclusion ne s'y trouve, pas une conséquence n'y est émise sous quelque forme que ce soit, pas une syllabe qui puisse faire supposer l'intention de clore un raisonnement. L'argumentation y est, en effet, si peu terminée, qu'au chapitre v, immédiatement après les quelques versets en litige, l'écrivain, exactement sous la même forme que précédemment, reprend le recensement et l'exposé des vanités humaines, qui déjà a rempli le chapitre iv. Le chapitre vi lui-même y est presque en entier consacré. C'est en le terminant, aux versets 7, 8, 9, 10, 11 et 12, qu'il déduit les conséquences des raisonnements jusque-là émis. Il le fait de telle sorte qu'il nous est impossible de douter, s'il faut admettre une division dans l'ouvrage, que ce ne soit avec ce chapitre que prenne fin la première partie de sa thèse.

Nous divisons donc le livre en deux parties : la première comprend les six premiers, la seconde les six derniers chapitres. Cette division du livre en deux parties est loin d'être acceptée par tous les exégètes. Ce serait plutôt, au contraire, l'occasion de dire : Quot capita tot sententiae. Van der Palm (3) et Paulus (4) l'admettent avec nous; mais Bernstein (5) et Hitzig (6) partagent l'écrit en trois parties distinctes; Ewald (7) et Vaihinger (8) en réclament absolument quatre, et Kœster (9), en y ajoutant une introduction, arrive à en voir cinq. Il faut même remarquer que ceux qui s'entendent pour le nombre ne s'accordent point sur les endroits où doivent s'arrêter les sections. Hitzig diffère de Bernstein, Ewald de Vaihinger et Kœster des deux. La même divergence se constate parmi les auteurs orthodoxes : Huges de Saint-Victor et Richard (10) ne s'accordent point avec Eder (11), et Pineda (12) accepte le sentiment de Scott (13), qui

(1) Michaëlis admet la même division : i-iv, 16; iv, 17 — xii, 8.

(2) Nous avons dit plus haut qu'en tenant compte des allusions de situation, la liaison se fait naturellement. V. le *Commentaire*.

(3) 1<sup>re</sup> part. : i-vi; 2<sup>e</sup> part. : vii-xii. *Ecclesiast.*, etc., p. 26.

(4) 1<sup>re</sup> part. : i-vii; 2<sup>e</sup> part. : viii-xii. *Neues Repert.*, I, p. 214. 237, 255 et sqq.

(5) 1<sup>re</sup> part. : i, 3-ii, 26; 2<sup>e</sup> part. : iii, 4-v, 49; 3<sup>e</sup> part. : vi, 1-xii, 8. *Quæst.*, p. 12, 13.

(6) 1<sup>re</sup> part. : i-iv; 2<sup>e</sup> part. : v-viii; 3<sup>e</sup> part. : ix-xii.

(7) 1<sup>re</sup> part. : i-ii, 26; 2<sup>e</sup> part. : iii, 1-vi, 9; 3<sup>e</sup> part. : vi, 10-viii, 15; 4<sup>e</sup> part. : viii, 16-xii, 8.

(8) 1<sup>re</sup> part. : i-ii; 2<sup>e</sup> part. : iii-v; 3<sup>e</sup> part. : vi-viii, 15; 4<sup>e</sup> part. : viii, 16-xii, 8.

(9) *Introd.* : i, 2-11; 1<sup>re</sup> part. : i, 12-iii, 22; 2<sup>e</sup> part. : iv, 1-vi, 42; 3<sup>e</sup> part. : vii, 1-ix, 46; 4<sup>e</sup> part. : ix, 47-xii, 8.

(10) *Liv. III. Super Apocalypsis.*, cap. vii.

(11) *Æconom. biblior.*

(12) *In Eccles.*, cap. xii, p. 22.

(13) *Metaph. Taumat.*, Præf. et notat.

diffère à son tour des trois autres. Lyra (1) partage le livre de la même façon que nous.

Nous ne pouvons entrer dans l'étude détaillée de ces diverses opinions : il nous suffira de dire les raisons qui nous font adopter la division dont nous avons parlé. D'abord, il nous paraît évident que le recensement fait par l'auteur des différentes vanités de la vie humaine, considérées dans autrui, à partir du chapitre III, concourt à un seul et même but : la démonstration de sa proposition : *Vanité des vanités* (2). etc. Cette énumération s'étend jusqu'au chapitre VII. Etablir une division à quelque endroit que ce soit de cette énumération, c'est la fixer au milieu même d'un raisonnement. Que si on la place à la fin du récit de son expérience personnelle, c'est-à-dire à la fin du chapitre II, on obtient un résultat analogue et l'on brise encore son argumentation, car on ne saurait nier que l'examen de la question fait par l'auteur en lui-même d'abord, en autrui ensuite, ne soit le double moyen de preuve d'une même assertion (3). Quant aux six derniers chapitres, ils se composent d'une série de conseils qui forment un tout absolument compacte, et la relation qu'ils ont entre eux est trop frappante pour qu'on y établisse une division aussi tranchée que doit l'être celle qui caractérise les véritables parties d'un discours (4). Si l'on appelle parties les différentes sous-divisions de l'ouvrage, cette manière d'analyser est défectueuse, parce qu'elle ne montre point assez l'unité de l'œuvre, et qu'elle ne correspond point à la méthode vraie de l'auteur. De plus, il y a entre les six premiers chapitres et les six derniers une différence qui n'existe point entre les subdivisions qu'on peut y établir. Les six premiers sont presque exclusivement de la théorie; les six derniers sont presque exclusivement de la pratique; on peut dire que ceux-là sont du raisonnement et ceux-ci de l'exhortation. Le style lui-même le démontre : la pensée dans les uns affecte une forme toujours indirecte; dans les autres, l'auteur s'adresse directement aux individus. On remarquera, en effet, que, dans le premier cas, il ne parle qu'à la troisième personne (5), et que, dans le dernier, à partir du premier verset jusqu'à la fin, il ne cesse d'employer la seconde. Il faut donc, si l'on veut faire une analyse qui s'harmonise autant que possible avec le caractère et la forme de l'ouvrage, le diviser en deux parties : l'une s'étendant du chapitre 1<sup>er</sup> au chapitre VI<sup>e</sup>, l'autre du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup>.

La première partie a surtout pour but d'établir que l'homme n'est point le maître, l'artisan de son bonheur et de sa vie, et qu'il doit par conséquent s'en rapporter à Dieu pour la conduite des choses.

Après avoir décliné ses titres et qualités. (ch. I, 4), il énonce sa proposition, à savoir, que tout est vain dans la vie humaine, parce que les efforts de l'homme sont, par eux-mêmes, sans résultat pour son bonheur. (ch. I, 2-3).

En effet, de même que le monde physique est invariablement conduit dans des voies d'où il ne saurait sortir; de même l'homme sent des limites

(1) *Comment. in Eccles.*, Grand Cours, Migne, t. XVII, p. 33.

(2) Chap. I, vers. 2.

(3) V. *Analyse*, dans *Salomon et l'Eccles.*

(4) Nous nous servons de ce mot, faute de mieux, mais on sait dans quel sens nous l'employons.

(5) A part aux quelques versets que nous avons signalés : IV, 47-v, 4, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

imposées à son action, limites qu'il tenterait en vain de franchir (4-11).

C'est là une vérité que l'auteur démontre en appelant d'abord à son expérience personnelle. Il a demandé à la science (13-18) et à la volupté (ch. II, 1-23), de combler ses désirs. Mais malgré les circonstances exceptionnelles dans lesquelles il se trouvait placé, ses tentatives ont été vaines.

La jouissance vient de Dieu seul, et il la distribue comme il veut (24-26). Tout est réglé et conduit par lui jusque dans les plus minces détails (ch. III, 1-8); l'homme, par ses propres efforts, en dehors de lui, n'arrive à rien, force est donc de se laisser conduire par l'action divine (9-15) : c'est là ce que prouve encore l'expérience universelle.

En effet, le monde est plein d'injustices flagrantes qui seront vengées plus tard, sans doute; en attendant, l'homme n'y peut rien et ne peut faire autre chose que de profiter des bonnes occasions que Dieu lui offre au milieu de ces tristesses (16-22).

Les oppressions frappent partout les regards, même impuissance (ch. IV, 1-3).

Si, en dehors de la volonté divine, les efforts de l'homme ne peuvent réussir à écarter le mal de la société, ils sont aussi infructueux à la recherche de la félicité vraie.

Ici on voit des succès personnels en butte à la jalousie qui se décourage (4-6). Ailleurs, des avarés gorgés d'or, mais sans jouissances sérieuses et sans sécurité (7-11). La puissance n'a rien de plus assuré, ni pour les rois qui se voient supplantés dans l'estime publique par des jeunes gens plus sages; ni pour les peuples qui ne profitent pas longtemps de ces changements (13-16).

Aussi, ne faut-il point profiter des réunions du temple pour se préoccuper de ces questions. Evitez-y ces sacrifices inspirés par l'exaltation, ces critiques et ces vœux téméraires que l'on refuse d'accomplir ensuite, au risque d'encourir la colère de Dieu; soyez réservés et pleins d'une crainte respectueuse, laissez Dieu conduire les choses. Si vous voyez des injustices et des iniquités locales, souvenez-vous que ce n'est pas manque d'une surveillance attentive et que l'ensemble du pays bénéficie de l'obéissance rendue au souverain (IV, 17-v, 10).

Après avoir profité de l'occasion offerte par les versets précédents pour donner ce conseil, si plein d'actualité pour lui, Salomon reprend la série des considérations commencées.

L'argent et l'abondance ne suffisent pas plus que le reste à satisfaire ceux qui les poursuivent et causent quelquefois des douleurs dont est préservé le travailleur modeste (9-11). On voit des gens insatiables perdre tout à coup leur fortune dans une entreprise malheureuse (12-16). Donc, encore une fois, la conduite à tenir est de prendre la joie quand Dieu en donne, car seul il peut vraiment la donner : la preuve en est que l'on voit des gens à qui rien ne manque pour être heureux et qui ne le sont pas parce que ce n'est pas la volonté de Dieu. Ils sont même plus à plaindre que l'avorton (v, 17-vi, 6).

En résumé, limiter ses désirs, se contenter de ce que l'on a, en jouir quand on le peut, au lieu de courir après l'incertain, puisque tout arrive suivant la volonté divine et non la nôtre, quels que soient nos efforts, et que du reste il nous est plus avantageux de nous confier à Dieu attendu que nous ne savons pas ce qui nous est bon (7-12).

Ces conclusions, malgré leur généralité, sont déjà suffisamment transparentes; mais l'auteur, dans sa seconde partie, en fait une application de plus en plus nette à la situation.

Il s'agit de calmer des gens qui croient avoir des raisons de se plaindre et de les ramener à l'obéissance. Pour cela, après avoir dit, en terminant le précédent chapitre, que l'homme ne sait pas ce qui lui est bon, il montre que la tristesse dans la vie produit des effets plus salutaires que la joie, et ajoute qu'il vaut mieux écouter les reproches du sage que les chants excitateurs des fous (VII, 1-7). Au moins faut-il savoir être patient, ce n'est pas être sage que de s'indigner contre ce qui se fait, et louer le passé en récriminant contre le présent (8-12).

Du reste, puisque la volonté de Dieu a toujours son effet, ces récriminations ne servent à rien, il faut accepter les mauvais jours aussi bien que les bons. De plus, ces récriminations sont dangereuses, parce qu'elles poussent à l'aigreur, à la désolation; les excès sont toujours pernicieux; elles sont même injustes, car personne n'est sans défaut, personne n'arrive à la parfaite sagesse: Salomon lui n'a pu l'atteindre; mais il ne l'a pas plus trouvée dans les autres, ni dans les femmes, ni dans les hommes. La faute n'est pas à Dieu qui avait créé l'homme droit (13-29).

Après ce prélude, dont l'allusion aux circonstances est manifeste, l'Ecclésiaste quitte tout à fait ce terrain de l'allusion et aborde explicitement et directement le sujet:

Au lieu de ces récriminations qui mènent à la révolte, la sagesse conseille l'obéissance; donc, obéissez au Roi (VIII, 1-2). Il en donne deux motifs: Le serment fait à Dieu et l'impossibilité de résister à la puissance royale (3-5).

Reprenant ensuite ces deux motifs, il les développe. La force du premier motif est ébranlée visiblement dans beaucoup d'esprits par l'incrédulité qui règne au sujet de la Providence; et cette incrédulité tient aux faits d'abstention divine que les hommes remarquent. Pour rendre à ce motif d'obéissance toute sa force, il faut justifier la Providence et montrer combien sont fausses les conclusions tirées des faits.

Il justifie donc la Providence, en rappelant la réparation future, qui aura lieu après la mort (6-8); puis prend les faits qu'on peut objecter, combat les conséquences qu'on en tire (VIII, 9-17; IX, 1-12), et termine cette justification en rentrant par un apologue dans la question qui l'occupe (13-15).

Il y montre la modération et la sagesse victorieuse de la force et s'écrie: Et pourtant cette sagesse modérée, on la méprise, pour écouter les cris excitateurs du séditieux qui peut faire bien du mal et détruire les plus belles œuvres (16-18).

A l'aide de cette transition il aborde le second motif de soumission indiqué plus haut, l'impossibilité de la résistance. Prenant surtout à parti le chef de révolte, il montre son incapacité qui doit le faire repousser (X, 1-4), sa bassesse et sa trahison (5-7), son impuissance à renverser l'autorité: La force ne peut rien contre elle, la douceur obtient de meilleurs résultats (8-13); enfin son impuissance à gouverner. Bavard, égoïste et débauché, il fait le malheur du pays, tandis que le roi légitime rend sa patrie heureuse et prospère (14-19). Ces considérations émises et ce portrait achevé, il termine en disant: Donc, respect au roi, silence sur sa conduite, sinon la répression ne fera pas défaut (20).

C'est alors qu'après avoir combattu directement la rébellion en elle-même, il l'attaque dans les causes qui l'entretiennent et dans les effets qu'elle produit. Dans ces jours de troubles, de mécontentement et de souffrances populaires, le découragement s'empare des esprits et les affaires s'arrêtent, la tristesse est dans les cœurs et l'irritation contre Dieu et les hommes rend méchant, incrédule, irrégulier. Salomon conseille les trois remèdes opposés :

*L'activité.* Il faut multiplier ses chances pour parer aux éventualités, savoir risquer quelque chose en se confiant à la Providence ; enfin commencer de bonne heure et ne perdre aucune occasion (xi, 1-6).

*La gaieté.* L'homme aime naturellement la joie, et comme, d'une part, les jours de tristesse sont assez nombreux dans la vie, et, de l'autre, l'avenir toujours incertain, profiter de tous les bons jours et jouir largement dès sa jeunesse (7-9).

*La vertu.* Régler ses joies, sur la loi divine pour n'avoir rien à craindre dans l'avenir du jugement de Dieu, ni dans le présent de sa vengeance ; commencer dès sa jeunesse et ne pas attendre les jours où l'on ne peut plus se livrer au plaisir : la vieillesse ou la mort (xi, 9-10 ; xii, 1-7). Cette conduite est la vraie sagesse ; en dehors de cela, la vie, comme il l'a prouvé, est entièrement vanité (8).

L'Ecclésiaste a fini. Il rappelle, avant de clore, l'autorité de sa parole, à lui en particulier, et le cas qu'on doit faire des conseils des sages (9-12) ; puis résume en deux mots sa pensée : Craindre Dieu et observer ses commandements en vue du jugement à venir, voilà le tout de l'homme (13-14).

Telle est sommairement la marche du livre ; rien, mieux que cette analyse toute brève qu'elle est, ne saurait démontrer que l'auteur développe d'un bout à l'autre une seule et même idée (1).

---

1. Si l'on veut se rendre un compte exact de la mesure dans laquelle les pensées sont unies les unes aux autres, consulter dans *Salomon et l'Ecclésiaste* 1er v. p. 94, et lire la *Paraphrase* où nous avons mis en italique les quelques mots qu'il faut ajouter à la forme hébraïque, pour faire plus complètement apparaître la suite et la liaison du tout.

# L'ECCLÉSIASTE

## TRADUCTION ET COMMENTAIRES

### CHAPITRE I

L'Ecclésiaste est fils de David (v. 1). — Vanité des efforts humains (vv. 2-3). — Tout suit dans la nature des lois invariables (vv. 4-7). — L'homme est limité dans son action et ne peut arriver à contenter ses désirs (vv. 8-11). L'Ecclésiaste en a fait l'expérience, il n'a pu se procurer le bonheur par la science (vv. 12-18).

1. Verba Ecclesiastæ, filii David, regis Jerusalem.

2. Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes; vanitas vanitatum, et omnia vanitas.

3. Quid habet amplius homo de universo labore suo quo laborat sub sole?

4. Generatio præterit, et generatio advenit; terra autem in æternum stat.

5. Oritur sol, et occidit, et ad locum suum revertitur; ibique renascens,

1. Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi de Jérusalem.

2. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité.

3. Quel avantage revient à l'homme de tous les pénibles travaux auxquels il se livre sous le soleil?

4. Une génération passe, une autre génération vient, et la terre perpétuellement demeure.

5. Le soleil se lève, le soleil se couche, et remonte ensuite vers le lieu de son lever.

4. — Les LXX portent: *Fils de David, roi d'Israël, à Jérusalem*. Ἰοῦ Δαυὶδ, βασιλέως Ἰσραήλ. — Les mots *roi de Jérusalem* se rapportent à l'Ecclésiaste, et non à David. — Le nom de Koheleth est par conséquent un nom symbolique de Salomon; il n'y a pas à en douter, bien qu'on ne le retrouve en aucun autre endroit de l'Ancien Testament. Sa forme féminine ne peut faire difficulté, car des noms de ce genre se voient plusieurs fois employés ailleurs, v. g. I Paral. viii. 36; ix. 42; Esdras, ii. 54, 57. On a cherché à l'interpréter de bien des façons (Voir Rosenmüll. Proœmium, p. 3 et sq. Cours Comp., Migne, t. xvii, 10 et sq.; V. Essen Der Predig. Salom. ii; mais le sens de *Concionator* que lui donne S. Jérôme *Comment. ad 1, 4*) est le plus simple et le plus naturel. Ce surnom donné à Salomon ou pris par lui-même tient

probablement à son habitude connue d'enseigner le peuple dans ses écrits ou autrement, v. g. par des réunions. V. *Misdrasch*.

2. — La Vulgate traduit le verbe au passé, *dixit*; les LXX de même, εἶπεν. Ces paroles ne se réfèrent à rien d'antérieurement dit ou écrit par l'auteur; le verbe est donc ici au présent. L'expression *Vanité des Vanités* est une forme de superlatif hébreu.

3. — Littér. *Quid reliquum*. Quelques-uns ont cru qu'il y avait ici une allusion au dépouillement opéré par la mort: Que reste-t-il à l'homme *post mortem*, de tout ce qu'il a acquis? Ce sens ne nous semble pas exact. Le mot hébreu peut exprimer sans doute cette idée; mais il renferme aussi celle d'*abondance, avantage, profit*, et, dans tous les nombreux passages où cette phrase se trouve répétée, il nous paraît évident par le contexte

6. Le vent souffle au midi, puis au nord, tourne et retourne sans cesse, et revient dans les circuits déjà parcourus.

7. Tous les fleuves s'en vont à la mer, et la mer n'en est point remplie; puis ils retournent au lieu d'où ils sont sortis.

8. Toutes choses ont été remuées

6. Gyrat per meridiem, et flectitur ad aquilonem; lustrans universa in circuitu, pergīt spiritus, et in circuitos suos revertitur.

7. Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat; ad locum, unde exiunt flumina revertuntur ut iterum fluant.

8. Cunctæ res difficiles; non potest

qu'il ne s'agit point ici du dépouillement de l'homme après la mort; mais du peu de profit que lui apportent pendant sa vie ses efforts personnels.

6. — Les LXX et la Vulgate, suivis en cela par un certain nombre de commentateurs, appliquent au soleil la première partie de ce verset. Nous n'apercevons dans le texte hébreu aucune raison grammaticale pour le faire, et le sens nous paraît bien plus satisfaisant si on rapporte ces paroles au vent: on n'est guère dans l'habitude de dire que le soleil tourne du midi au nord; on le dit au contraire fréquemment du vent. De même que, dans le verset précédent, l'auteur a montré le soleil allant de l'orient à l'occident et recommençant sa marche; de même, dans celui-ci, il montre le vent allant du midi au nord et parcourant de nouveau le même chemin. Pour suivre la Vulgate et les LXX, il faut de plus changer de sens et d'objet au milieu du verset. Il est plus simple et plus naturel de laisser la division des pensées d'accord avec celle des versets. Chaque verset contient son idée distincte et complète: le 4<sup>e</sup> est consacré entièrement à la terre, le 5<sup>e</sup> au soleil, le 6<sup>e</sup> au vent, le 7<sup>e</sup> aux fleuves.

4, 5, 6, 7. — Un bon nombre d'auteurs, parmi lesquels il faut ranger S. Jérôme, voient dans ces quatre versets une description figurée de la vie humaine, qui, mobile comme les êtres au milieu desquels elle s'agit, passe, avec une rapidité égale à la leur. Selon eux, l'Ecclésiaste se propose de démontrer, en cet endroit, que rien, sous le soleil, ne peut donner à l'homme la félicité à laquelle il aspire, parce que tout lui échappe et qu'il échappe à tout; attendu qu'il faut, pour que le bonheur soit vrai, l'immutabilité et l'éternité dans la jouissance. « Post generalem sententiam quod vana sint omnia, dit S. Jérôme, ab hominibus incipit, quod frustra in mundi istius labore desudent: congregantes divitias, ambientes ad honorem, ædificia constructentes, et in medio opere suo, subita morte subtracti, audiant: *Insipiens, hæc nocte auferetur anima tua a te; quæ autem parasti, cujus erunt?* — Saint Luc, XII, 20. — inaxime

cum ex omni labore nihil secum ferant, sed nudi in terram redeunt, unde sumpti sunt. » Le but de l'auteur, dans ces quatre versets, ne nous semble point être de faire une peinture de la caducité des choses. Il ne nous représente point, en effet, le vent cessant de souffler sur le monde, ni les fleuves taris dans leur source; il nous les montre au contraire roulant incessamment dans le même cercle et continuant leur chemin invariable pendant que les générations disparaissent. Ce qu'il veut faire remarquer, c'est cette invariabilité irrémédiable, cette immutabilité permanente de la loi qui préside à la marche du monde, sur laquelle l'homme n'a point de prise ni de puissance de direction. C'est pour cela qu'il fait voir, dans un magnifique contraste, les générations succédant aux générations pendant que la terre demeure, que le soleil, les vents, les eaux continuent leur course perpétuelle et constante. Partant de là, il montre l'humanité subsistant la même loi, enfermée, elle aussi, dans un cercle d'action au sein duquel elle roule perpétuellement, lors même qu'elle croit en sortir. C'est là exactement sa pensée lorsqu'il dit, au verset 8, que l'homme ne saurait pénétrer au fond des choses, malgré l'opiniâtreté de son travail; au vers. 9, que *ce qui a été sera, ce qui s'est fait se fera*; au vers. 10, qu'il *n'y a rien de nouveau sous le soleil*, malgré les prétentions contraires des hommes; enfin, au vers. 15, que *ce qui est courbé ne peut être redressé et ce qui est en moins ne peut être ajouté*. La vie de l'homme est donc ici accusée d'impuissance et de vanité, non point à cause de la rapidité de sa marche, de la brièveté de sa durée ou de la caducité des choses qui la remplissent; mais parce qu'il ne peut, malgré ses désirs et ses tentatives, trouver le dernier mot des choses et leur commander. Jeté au milieu d'un monde qui obéit à des lois mystérieuses dont son intelligence et sa volonté ne sauraient se rendre maîtresses, l'homme demeure dans une dépendance absolue qui rend souvent ses efforts vains et infructueux.

8. — Ce verset a été bien diversement tra-

eas homo explicare sermone. Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur.

jusqu'à la fatigue, et l'homme n'a pu les expliquer : son œil n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille de ce qu'elle a entendu.

duit et compris. Les mots qui font, le plus de difficulté sont les trois premiers : יגעיִים כל־הדברִים que la Vulg. traduit par *omnes res difficiles*, et les LXX par *omnes sermones graves*, πάντες οἱ λόγοι ἔγκραστοι. Faut-il prendre le mot דברִים (debarim) dans le sens de *sermones, verba*, ou dans celui de *res*? Plusieurs ont opté pour la première signification. Hengstenberg semble demeurer hésitant à cause de la correspondance qu'il aperçoit entre דברִים et דבר (dabar); mais nous croyons que la liaison des idées, dans le verset, milite en faveur de l'opinion contraire. Si l'on prend דברִים dans le sens de *verba*, des trois propositions qui suivent et forment la pensée complète du verset, une seule dépend de ces premiers mots et s'y lie : *Omnia verba fatigantur et non potuit homo exprimere*; tandis que, naturellement, ces trois propositions doivent dépendre de la première : *Omnes res fatigantur, — et non potuit homo exprimere, — non satiatus fuit oculus videndo — nec auris impleta audiendo*. Le contexte général du chapitre, il est facile de s'en rendre compte, ne semble pas moins demander qu'on traduise de la sorte.

Une autre difficulté se rencontre au mot יגעיִים (iegheim). Doit-on, avec Geier, Mendelssohn, Gesenius, Rosenmüller, Hengstenberg, rendre ce terme par le passif, ou, avec Leclerc, Michaëlis, Spohn, Bauer, Winer, Knobel et autres, par l'actif? Il nous paraît, avec les premiers, que le sens et l'usage demandent le passif. Le mot יגעיִים n'est guère employé dans la Bible que sous cette forme — *Deuter.*, xxv, 48; II, *Sam.*, xvii, 2; *Job*, iii, 47. — Knobel, il est vrai, invoque des analogies; mais l'usage répété du mot lui-même a plus d'autorité pour en déterminer la signification que toutes les analogies possibles. On traduira donc par *fatiguées*. Cela fait, reste à préciser la pensée renfermée dans cette proposition : *Toutes choses sont fatiguées*. Les interprètes sont encore fort divisés sur ce point. Plusieurs, après Luther, traduisent : « Les choses sont fatiguées plus qu'on ne saurait le dire, » traduction que Rosenmüller déclare, avec raison, interdite par l'accentuation massorétique, qui ne permet pas de lier ainsi les deux premières pensées de ce verset. Pour lui, il adopte le sens de Drusius : « Fessæ et lassæ sunt (res) continuo motu et agitatione, » et paraphrase ainsi : « In perpetua versantur vicissitudine qua fatigantur quasi. » Puis, continuant dans le même sens l'explication totale du verset, il ajoute : « Non satiatur

*oculus videndo*; id est, eadem quæ solis, ventorum, aquarum, sunt et sensuum humanorum continuæ per orbem vicissitudines. » Rosenmüller a raison de voir là une comparaison, mais elle n'a pas pour objet l'idée qu'il y trouve. Nous avons essayé de montrer plus haut que les versets qui précèdent n'ont point pour but de peindre les vicissitudes des choses, mais au contraire la permanence de leur marche et des lois qui les régissent. Si cela est, l'on ne saurait admettre le sens de Drusius et de Rosenmüller. Une autre raison, c'est que, dans l'explication de ces exégètes, le raisonnement qui commence au verset 12, *moi l'Ecclésiaste*, et qui est évidemment un appel à l'expérience comme preuve des vérités plus haut émises, s'ajuste péniblement à ces versets antérieurs. L'intention de l'auteur n'est donc point, pensons-nous, de montrer l'agitation continuelle des éléments et des hommes, mais de faire voir, comme nous l'avons dit, que l'homme, de même que le monde, arrêté par la loi supérieure qui le gouverne, roule, lui aussi, dans un cercle qu'il ne saurait franchir; et, dans ce but, il le montre aux prises avec toutes les questions, mettant à contribution pour les résoudre tous les moyens dont il dispose : son esprit dans la réflexion et les deux sens qui en sont les auxiliaires nécessaires, l'œil et l'oreille, mais demeurant, malgré tout, impuissant à en pénétrer le fond. Nous traduisons donc *omnes res fatigantur* par ces mots : *Toutes choses ont été remuées jusqu'à la fatigue, c'est-à-dire* : L'homme a travaillé opiniâtement toutes choses, au point de les fatiguer, pour ainsi dire; il a remué et remué encore toutes les questions; son œil a eu beau regarder et chercher à saisir, son oreille écouter et chercher à apprendre, il n'a pu arriver à tout comprendre ni tout expliquer. Ce sens est parfaitement concordant avec le développement qui suit, où nous voyons l'auteur rappler, d'une part, ses recherches laborieuses — v. 43, — universelles — v. 44, — ses investigations savantes, inouïes jusqu'à lui — v. 46; — et de l'autre, l'inanité de ses résultats — v. 48, 49. — Du reste, cette explication est en harmonie, pour le fond, avec celle de S. Jérôme. « Non solum, dit-il, de physicis, sed de ethicis quoque scire difficile est. Nec sermo valet explicare causas naturasque rerum, nec oculus, ut rei poscit dignitas, intueri, nec auris, instituite doctore, ad summam scientiam pervenire. Si enim nunc per

9. Ce qui a été, voilà ce qui sera; ce qui s'est fait déjà, voilà ce qui se fera, car rien de nouveau sous le soleil.

10. Voici une chose dont on dit : Voyez, c'est une nouveauté; mais déjà elle a existé dans les temps antérieurs.

11. On ne garde point mémoire des siècles passés; et de même perdra-t-on le souvenir de ceux qui suivront.

12. Moi, l'Ecclésiaste, je règne depuis longtemps sur tout Israël, à Jérusalem.

13. J'ai livré mon esprit aux recherches et aux investigations savantes sur tout ce qui a été fait sous les cieux, cet ingrat travail donné par Dieu comme occupation aux fils de l'homme.

14. J'ai examiné toutes les œuvres qui se font sous le soleil : oui, tout est vanité et étude vide.

15. Ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté.

16. Je me suis dit en moi-même : voilà, j'ai accru. J'ai développé mes connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant moi à Jérusalem, mon esprit a amplement possédé sagesse et science.

9. Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est; quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est.

10. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est; jam enim præcessit in sæculis que fuerunt ante nos.

11. Non est priorum memoria; sed nec eorum quidem quæ postea futura sunt, erit recordatio apud eos qui futuri sunt in novissimo.

12. Ego Ecclesiastes fui rex Israel in Jerusalem.

13. Et proposui in animo meo quærere et investigare sapienter de omnibus quæ fiunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea.

14. Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas, et afflictio spiritus.

15. Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus.

16. Locutus sum in corde meo, dicens: Ecce magnus effectus sum, et præcessi omnes sapientia, qui fuerunt ante me in Jerusalem; et mens mea contemplata est multa sapienter, et didici.

*speculum videmus in enigmate, et ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus, consequenter nec sermo potest explicare quod necesse; nec oculus in quo cæcutit, aspicere; nec auris, de quo dubitat, impleri.* »

9. — Cette pensée ne peut être prise dans un sens absolu. Il s'agit ici de l'ensemble des choses humaines *naturelles* ou *morales*, qui, dans leur généralité, roulent à peu près perpétuellement dans le même cercle. Le premier hémistiche s'applique aux événements naturels, le deuxième aux faits moraux dépendant de la volonté humaine.

11. — Ce verset explique le précédent. On prend pour nouveau ce qui est ancien parce que le passé est oublié.

12. — Litt. *J'ai régné*. V. Introduction, ch. 1, de l'authenticité de l'Eccl. p. 42-43.

14. — L'expression que nous traduisons par *étude vide*, et ailleurs par *vain travail*, etc., est diversement rendue suivant l'étymologie qu'on donne au mot רעוּת (rehou). Les LXX: Προζήρησις πνεύματος, *propositum venti*; Aquila et Théodot. : Νομή ανέμου, *pastio venti*; Symmaque également: Βίσιχησις ανέμου; S. Jérôme: *afflictio spiritus*. Il relate tenir d'un Hébreu que le mot רעוּת signifie plutôt *afflictio* ou *malitia* que *pastio*. Quelle que soit la traduction, l'idée est claire et diffère peu.

15. — La Vulgate prend cette maxime uniquement dans le sens moral; mais le contexte nous semble, avec la généralité des exégètes hébraïsans, exiger que l'on conserve le sens propre des termes.

16. — Quelques uns veulent traduire: qui ont régné avant moi, et faire de ces mots uno

17. Dedicque cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam, errone et stultitiam; et agnovi quod in his quoque esset labor et afflictio spiritus;

18. Eo quod in multa sapientia, multa sit indignatio, et qui addit scientiam, addit et laborem.

17. J'ai livré mon cœur à l'étude de la sagesse, à l'étude de la folie et de l'erreur; cela aussi est vanité et étude vide.

18. Car multiplier la science, c'est multiplier l'amertume; augmenter ses connaissances, c'est augmenter ses douleurs.

## CHAPITRE II

Vanité des plaisirs (xv. 1-2). — Tableau des tentatives de l'Écclésiaste pour s'en procurer (3-10). — Inutilité de ces efforts (v. 11). — Désenchantement (xv. 12-23). — Dieu seul peut donner le bonheur (xv. 24-26).

1. Dixi ego in corde meo : Vadam et affluam deliciis, et fruar bonis. Et vidi quod hoc quoque esset vanitas.

2. Risum reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?

3. Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, evitaremque stultitiam, donec viderem quid esset utile filiis hominum; quo facto opus est sub sole numero dierum vitæ suæ.

1. Je me suis dit ensuite : Allons, je veux maintenant essayer mon cœur dans la joie : goûtons des plaisirs; mais, hélas! cela aussi est vanité.

2. J'ai dit au rire : Insensé! et à la joie : A quoi bon ce que tu donnes?

3. J'ai étudié mon cœur en me livrant au plaisir; je le conduisais avec sagesse, en faisant l'épreuve de la folie jusqu'à ce que je visse ce qu'il faut aux enfants des hommes pour être heureux pendant les jours de la vie présente.

objection contre la rédaction du Koheleth par Salomon; voir la réponse, *Introduction*, p. 43.

17. — « Contrarius, dit ici S. Jérôme, contraria intelliguntur. Et sapientia prima est, stultitia caruisse. Stultitia autem carere non potest nisi qui intellexerit eam... Aequalis ergo studii fuit Salomoni, scire sapientiam et scientiam, et e regione errores et stultitiam ut in aliis appetendis et aliis declinandis vera ejus sapientia probaretur. » *Comment.* Edit. Migne, t. XXIII, p. 4023.

2. — À QUOI BON CE QUE TU DONNES. — Litt. : *Quid hoc quod facis?* La Vulgate rend la pensée un peu largement : *Quid frustra deciperis?*

3. — EN ME LIVRANT AU PLAISIR. — Litt. : *En retenant ma chair dans le vin.* La partie

est ici pour le tout : *le vin*, c'est-à-dire la table et ses festins, étant une des grandes voluptés de l'homme, sert à caractériser la volupté d'une manière générale. Les mots que nous avons traduits par : *Je le conduisais avec sagesse*, sont traduits dans le Commentaire de S. Jérôme par *et cor meum deduxit me in sapientiam*, et commentés ainsi : « Volui vitam tradere deliciis... sed cogitatio mea et ratio naturalis, quam etiam peccatoribus Deus auctor inseruit, retraxerunt me et deduxerunt me ad sapientiam requirendam, etc. » La Vulgate donne à tout ce verset un sens différent du nôtre : « Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam ut animum meum transferrem ad sapientiam donec videret quid esset filiis hominum. » Nous pensons, avec

4. J'ai fait mes œuvres avec magnificence. Je me suis bâti des palais; je me suis planté des vignes.

5. Je me suis créé des jardins et des vergers que j'ai remplis d'arbres de toutes espèces.

6. Je me suis creusé des réservoirs d'eau pour arroser mes épais bosquets.

7. J'ai eu des serviteurs et des servantes, des esclaves nés dans ma maison; j'ai possédé des bœufs, des brebis en grand nombre, plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem.

8. J'ai entassé l'argent et l'or, le revenu des rois et des provinces; je me suis procuré des chanteurs et des chanteuses; et, en un mot, toutes les délices des enfants des hommes avec surabondance.

9. J'ai dépassé en grandeur, en richesse, tous ceux qui, avant moi, ont vécu à Jérusalem, et ma sagesse n'en a point souffert.

4. Magnificavi opera mea, ædificavi mihi domos, et plantavi vineas;

5. Feci hortos, et pomaria, et consemi ea cuncti generis arboribus.

6. Et extruxi mihi piscinas aquarum, ut irrigarem silvam lignorum germinantium;

7. Possedi servos et ancillas, multaque familia, habui armenta quoque, et magnum ovium greges, ultra omnes qui fuerunt ante me in Jerusalem;

8. Coacervavi mihi argentum, et aurum, et substantias regum, ac provinciarum; feci mihi cantores, et cantatrices, et delicias filiorum hominum, scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda.

9. Et supergressus sum opibus omnes qui ante me fuerunt in Jerusalem; sapientia quoque perseveravit mecum.

beaucoup de commentateurs, que Salomon dit simplement ici qu'il s'est livré au plaisir; mais sans oublier qu'il faisait une étude pour savoir ce qu'il faut à l'homme pour être heureux, autrement dit, qu'il se livrait au plaisir en réfléchissant sur la mesure de bonheur qu'apportent la volupté et les biens de ce monde. La suite du chapitre, ainsi que tout l'esprit du livre sont plus d'accord avec cette interprétation.

4-11. — Ce tableau convient admirablement et en détail à ce qui est dit de Salomon. I Rois iv. 21, 24; v. 1, 4; vii. 1, 2; x. 27; II Paral. viii. 8; ix. 20; Cant. iv. 12; viii. 11, etc., etc.

8. — AVEC SURABONDANCE. — C'est ainsi que nous rendons les mots שְׂדֵה וְשִׂדְדוֹת (schiddah veschiddoth). Ces expressions ne se rencontrant en aucun autre endroit de l'Écriture, on ne saurait dire combien elles ont donné lieu à des interprétations différentes. Les LXX ont traduit par οὐνοχόου, ou, d'après une variante. οὐνοχόου καὶ οὐνοχόου, pocillatores et pocillatrices, échansons des deux sexes. La Vulg., le Syr., l'Arab. ont aussi accepté ce sens. Aquila y a vu une espèce de vases, καλίνου et καλίνου; Sym. ne semble pas différer dans l'idée en traduisant par mensarum appositiones. La Paraph. chald. traduit par balnea; ce qu'elle exprime ainsi :

« Syphones qui effunderent aquas calidas. » D'autres, — D. Kimhi, Luther, Drusius, Mercer, Leclerc, Geier, Struensée, etc., — *instrumenta musica*. Parmi les modernes, un grand nombre, pour des raisons d'étymologie différentes. — V. Gesen. *Thes.* ad h. v., — donnent le sens de *mulieres*, et quelques-uns traduisent : *une épouse et des concubines*. — V. Vatab., Dœderlein, Mendels., Kleuker, Rosenm., J. E. ch. Schmidt, Gesen., Knobel. — Plusieurs autres enfin, et pour la plupart très-récents, rendent ces mots par *abondance*. — Moldenhawer, Zirkel, Paulus, Ewald, Boettcher, Hengst. — Nous devons dire que la question reste pour nous fort obscure, et que nous avons adopté l'opinion de ces derniers pour une raison plus littéraire et oratoire que grammaticale; il nous semble un peu mesquin de terminer un si grandiose tableau des voluptés terrestres en présentant, comme l'idéal de la jouissance humaine, le plaisir de se faire servir par des échansons ou de boire dans des coupes somptueuses, de prendre des bains ou de se faire donner des concerts, tandis qu'il nous semble fort naturel de clore une énumération nécessairement très-incomplète, en disant : *Bref, je me suis procuré avec surabondance tout ce qui fait les délices des enfants des hommes.*

10. Et omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis; nec prohibui cor meum quin omni voluptate fruereetur, et oblectaret se in his quæ præparaveram; et hauc ratus sum partem meam, si uterer labore meo.

11. Cumque me convertissem ad universa opera quæ fecerant manus meæ, et ad labores in quibus frustra sudaveram, vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole.

12. Transivam ad contemplandam sapientiam, erroresque et stultitiam (quid est, inquam, homo, ut sequi possit Regem factorem suum?)

10. J'ai cédé à tous les désirs de mes yeux; je n'ai refusé à mon cœur aucune jouissance; il s'est délecté dans toutes mes œuvres; c'était là ma part, croyais-je, de jouir ainsi de tous mes labeurs.

11. J'ai considéré toutes ces œuvres de mes mains et les soins laborieux que je m'étais imposés pour les faire; mais, hélas! tout cela est vanité, travail stérile, et rien n'est vraiment utile sous le soleil.

12. J'ai comparé la sagesse, la sottise et la déraison; car que sera-t-il, l'homme qui viendra après le Roi, celui-là que certains ont déjà choisi?

42. — Ce verset se relie à la première partie du précédent; ces mots: Que sera-t-il l'homme, etc., qui le termine sont comme une parenthèse appelée par l'objet spécial du livre et une application faite en passant à celui qu'il combat, c'est-à-dire Jéroboam comme nous l'avons vu dans l'introduction. — La discordance des interprètes est encore ici singulièrement accentuée. Les LXX ne présentent pas une idée bien claire, la traduction latine littérale serait celle-ci: *Nam quis est homo qui ingreditur post consilium? ea quæ fecerunt ipsum.* Avec Aquila, mais à tort peut-être, ils ont lu à la place de כִּלְיָן (mélech), roi, le mot כִּלְיָן (melach), conseil. La Vulg. semble avoir elle aussi lu différemment que les Massorètes, car elle prend comme participe présent, עִשְׂרוֹ (hosehou), le préterit pluriel, עִשְׂרוּ (hásoubou), fecerunt, et voyant Dieu dans le roi dont il est parlé, traduit: « Quid est, inquam, homo, ut sequi possit regem factorem suum? » Mais l'ensemble du chapitre, où il est question plusieurs fois de celui qui succédera au roi, ne permet pas, à notre sens, d'appliquer cette parole à Dieu. Rosenm. après Junius: « Quid enim (est) homo qui (scilicet), ut veniat post regem? Id quod jam fecerunt (faciet); » c'est-à-dire qu'est donc l'homme prié pour venir après moi, Roi, recommencer l'expérience? Il n'en fera pas plus que les autres. Mais Rosenm. avoue lui-même que le contexte demeure embarrassé. Hengst. suivant en cela Michaëlis, préfère traduire: « Car que (fera) l'homme qui viendra après le roi? Ce qu'ils ont déjà fait. » Cette interprétation nous sourit plus que toutes les précédentes, et permet d'établir plus facilement la liaison des idées; mais peut-être pourrait-on traduire autrement. En rendant mot pour mot l'hé-

bren, on a: *Nam quid ille homo qui veniet post regem, hic quem fecerunt hunc?* Ce suffix *hunc* peut se rapporter à *regem*, et dans ce cas, le mot *talem* nous semblerait en être à peu près l'équivalent. La traduction serait: Celui qu'ils ont déjà fait tel, c'est-à-dire roi, qu'ils ont choisi dans leur pensée. Cette traduction, qui n'ajoute, ni ne retranche, ni ne déplace aucun mot dans la phrase hébraïque, est d'une concordance frappante avec toute la pensée du chapitre. L'auteur est préoccupé par cette idée, pour lui si triste, d'abandonner ses œuvres à un successeur qui n'y a aucun droit et qui peut n'être qu'un sot, comme il le dit expressément au verset 24. Déjà il s'en est plaint au verset 49. Au 21, il laisse voir clairement que ce successeur ne lui inspire aucune affection, aucune sympathie; il ne peut évidemment s'agir de son fils, son langage serait presque odieux. Le bonheur d'un père doit être de laisser en mourant à son fils un magnifique héritage, et, s'il est roi, un royaume prospère. L'auteur a donc ici en vue un successeur illégitime. Quoi de plus naturel alors, au moment où il épanche si amèrement sa douleur, de l'entendre dire: *Qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi?* Les paroles suivantes: *et qu'ils ont déjà choisi*, indiquent qu'il croit à la possibilité d'une compétition et en a connaissance. — Le ton du verset s'harmonise entièrement avec cette idée. On sent le mépris dans ce *quid homo?* de même que dans ces autres: *cet homme qui viendra* (plus litt.: *qui entrera*) *après le Roi*; c'est-à-dire le vrai roi, le roi légitime. Il a soin de ne pas dire: qui doit régner. On sent encore le mépris dans ces paroles: *qu'ils ont déjà fait tel*, c'est-à-dire qu'ils ont déjà choisi. élu pour tel, allusion à des gens par lui connus, mais qu'il ne veut

13. J'ai vu que la sagesse l'emporte sur la sottise autant que la lumière sur les ténèbres.

14. Le sage a des yeux dans la tête, et le sot marche dans les ténèbres; mais j'ai compris qu'un même sort les attend.

15. Je me suis dit en moi-même : Puisque mon sort sera celui de l'insensé, à quoi bon tant de sagesse? Et j'ai jugé que cela encore est vanité.

16. Car du sage comme du fou on perd bientôt le souvenir, et dans l'avenir tout sera oublié. O tristesse! le sage meurt comme l'insensé?

17. Aussi la vie m'est-elle devenue pesante, car elles m'ont paru misérables les œuvres d'ici-bas : tout, en effet, est vanité et peine inutile.

18. Dès lors, j'ai détesté tous les travaux que j'avais faits sous le soleil, et qu'il me faudra abandonner à l'homme qui doit me succéder.

19. Et qui sait s'il sera sage ou fou? Quel soit-il pourtant, il possédera en maître tout le fruit de mon labeur et de ma sagesse en ce monde; voilà encore une vanité!

20. Mon cœur s'est pris à désespérer de tout ce que j'avais fait sous le soleil.

21. Car enfin, qu'un homme qui a déployé dans ses œuvres sagesse, science, habileté, soit réduit à en

13. Et vidi quod tantum præcederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris.

14. \* Sapientis oculi in capite ejus; stultus in tenebris ambulat; et didici quod unus utriusque esset interitus.

\* *Infr.* 8, 4. *Prov.* 17, 23.

15. Et dixi in corde meo : Si unus et stulti et meus occasus erit, quid mihi prodest quod majorem sapientie dedi operam? Locutusque cum mente mea, animadverti quod hoc quoque esset vanitas.

16. Non enim memoria sapientis similiter ut stulti in perpetuum, et futura tempora oblivione cuncta pariter operient; moritur doctus similiter ut indoctus.

17. Et ideo tædium me vitæ meæ, videntem mala universa esse sub sole, et cuncta vanitatem et afflictionem spiritus.

18. Rursus detestatus sum omnem industriam meam, quam sub sole studiosissime laboravi, habiturus hæredem post me.

19. Quem ignoro, utrum sapiens an stultus futurus sit, et dominabitur in laboribus meis, quibus desudavi et sollicitus fui; et est quidquam tam vanum?

20. Unde cessavi, renuntiavi que cor meum ultra laborare sub sole.

21. Nam cum alius laboret in sapientia, et doctrina, et sollicitudine, homini otioso quæsitæ dimittit; et

pas se donner la peine de nommer. *Ils*, les désigne avec dédain. Quoi qu'il en soit de cette traduction, on conviendra au moins qu'avec elle le contexte s'établit naturellement et concorde avec la situation dénoncée par tout le reste du livre.

13-16. — Comparaison entre lui et l'insensé dont il vient de parler; allusion à la préférence donnée par la seditio à Jéroboam, à l'oubli des services rendus qui ne fera que grandir après sa mort.

17. — AUSSI LA VIE M'EST-ELLE DEVENUE PESANTE. Vulgat. : Et ideo tædium me vitæ meæ. Litt. *Itaque odivi hanc vitam.*

18. — ET QU'IL ME FAUDRA ABANDONNER, etc. La pensée de son successeur le poursuit. Il est évident qu'il ne peut tenir ce langage ni celui des versets 19 et 21, s'il s'agit de son fils. Ces versets sous la plume de Salomon ne sont explicables qu'après la tentative de Jéroboam.

hoc ergo vanitas, et magnum malum.

22. Quid enim proderit homini de universo labore suo, et afflictione spiritus, qua sub sole cruciatus est?

23. Cuncti dies ejus doloribus et ærumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit; et hoc nonne vanitas est?

24. Nonne melius est comedere et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis? et hoc de manu Dei est.

25. Quis ita devoravit, et deliciis affluet ut ego?

26. Homini bono in conspectu suo dedit Deus sapientiam, et scientiam, et lætitiā; peccatori autem dedit afflictionem et curam superfluum, ut addat, et congreget, et tradat ei qui placuit Deo; sed et hoc vanitas est, et cassa sollicitudo mentis.

faire l'apanage de quelqu'un qui n'est pour rien dans ce labeur; certes, c'est une vanité et un profond malheur.

22. En vérité, que revient-il à l'homme de toutes les fatigues et de tous les soucis qu'il se donne ici-bas?

23. Ses jours ne sont que douleurs, ses occupations qu'amertume, la nuit même son cœur ne repose pas; encore une vanité que cela.

24. Non, il n'est point au pouvoir de l'homme de manger et de boire et d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail; cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu.

25. Car qui a plus mangé? qui a plus joui que moi?

26. Il donne à l'homme qui vit pieusement en sa présence sagesse, science et joie, et impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser, d'accumuler des biens pour les transmettre à qui plaît à Dieu. Autre vanité encore, autre peine stérile.

24. — L'interrogation de la Vulgate : *Nonne melius est comedere, etc.*, n'est point indiquée dans le texte hébraïque d'une façon quelconque et ne nous paraît point rendre le sens du verset. Les LXX traduisent : ὅτι ἐστὶν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὃ φάγεται καὶ ὃ πίνει, etc. *Non est bonum homini quod manducet et bibat.* Leur traducteur latin, de même que S. Jérôme, dans son commentaire, ajoute en italique le mot *nisi* : *Non est bonum homini nisi quod, etc.*, ce qui change complètement le sens et n'est point dans le grec, pas plus que dans l'hébreu. Pour bien comprendre la pensée de ce verset, il faut rendre rigoureusement la préposition hébraïque ב (non est bonum in homine quod, etc. Il n'est point de bien dans l'homme, c'est-à-dire au pouvoir de l'homme, qu'il puisse manger et boire. Autrement : Il n'est point de bien dans l'homme dont, il puisse user à son gré. Les mots מִי יוֹד הַאֱלֹהִים (mi iod hâclohim) sont en opposition avec בָּאָדָם (Bâadam) : point de bien au pouvoir de l'homme, il vient de la main de

Dieu. Cette interprétation rend inutile l'addition proposée par Ewald, Hitzig, Heiligstädt Umbreit, etc., du מ (mem) devant שִׂיטָל (schéiocal) de manière à pouvoir traduire : *Nihil melius est homini quam ut comedat.* Mais quoi qu'il en soit de cette addition, il nous semble impossible de traduire avec plusieurs : « Non est bonum homini quod comedat. » C'est le faire nier ici ce qu'il affirme au chap. III, 12 et ailleurs, lorsqu'il dit expressément *nisi quod comedat.* Quant à cette locution *manger et boire*, c'est un hébraïsme qui signifie vivre en prospérité. — De même : *Faire voir la jouissance à son âme* est un idiotisme qui signifie faire goûter joie à son âme, jouir. La Vulgate traduit par l'interrogation : *Nonne melius est comedere, etc.* Voir *Introd.* p. 104 et seqq.

25. — QUI A PLUS MANGÉ ? Le mot *mangé* ne doit pas être pris au propre, il indique l'abondance dont l'auteur a joui. Voir *Introduction, ibid.*

## CHAPITRE III

Tout est providentiellement réglé en détail (xx. 4-8). — L'homme ne peut rien contre ce qui est ainsi fixé, il ne peut que profiter du bien que lui octroie la main de Dieu (xx. 9-15). — Impuissance de l'homme devant les injustices de ce monde (xx. 16-22).

1. Tout à son heure réglée; et il est un temps fixé pour chaque chose sous le soleil.

1. Omnia tempus habent, et suis spatiis transeunt universa sub cœlo.

1. — TOUT A SON HEURE RÉGLÉE. — (Son temps, זְמַן זְמַן (zeman) ne veut pas seulement dire *temps* d'une manière générale, mais *temps réglé, tempus statutum, præfinitum*. עַתָּה (heth) a aussi, souvent, le sens de *tempus certum*. — V. Gesen., *Thesaur.*, aux dérivés de עָדָה (hâdab). — Le terme חַפְצֵךָ (hépétz) que nous traduisons par *chose*, et qui, de fait, a fréquemment le sens de *negotium, res*, possède encore, et en première ligne, la signification de *voluntas, amor, studium, propensio*. Hengst. le prend ici dans cette acception : « Verlangen », *désir, envie*.

Il est facile de se méprendre sur la pensée renfermée dans cette maxime et les sept versets suivants qui la développent. Nous devons faire, à ce sujet, une remarque analogue à celle que nous avons faite au chap. 1, vers. 4-7. Un certain nombre de commentateurs ont vu encore ici une description de la vanité des choses humaines. S. Jérôme dit à ce sujet : « Incertum et fluctuantem statum conditionis humanæ, in superioribus docuit, nunc vult ostendere omnia in mundo sibi esse contraria et nihil stare perpetuum eorum quæ sub cœlo fiunt et intra tempus... »

Dathius suivant la même pensée, s'exprime ainsi : « Vitæ humanæ vanitas aut imperfectio alia ratione ostenditur, nimirum quæ in mundo eveniant sunt mutationi obnoxia, omnia ad tempus durant, suam habent periodum cui alius rerum ordo succedit priori sæpe omni ex parte contrarius. »

Et Rosenmüller, qui les loue tous les deux : « Resumit argumentum quod in prima sui libri parte persequitur, rerum mundanarum vanitatem et inconstantiam ostendere. »

Ainsi pensent D. Calmet et plusieurs autres. Les Hébreux se rangent aussi à cette opinion, et d'autant plus volontiers qu'ils y trouvent l'occasion d'en faire une application spéciale à l'histoire d'Israël. Il faut lire, dans saint Jérôme, le résumé de cette curieuse élucubration. D'autres ne voient

dans ce passage qu'une recommandation de faire les choses à propos et dans leur temps; ce qui fait dire, avec raison, à Rambach : « Ex quibus omnibus apparet, non hic voluisse Salomonem vitæ regulas de tempestivitate in actionibus omnibus observandas præscribere, ut tamen multi censuerunt : si quidem ea hic enarrantur quæ non dependent ab hominis arbitrio et voluntate, ut nasci, mori, perdere, etc., unde hic præcepto de causa temporis observantia nullus locus relinquitur » Pour bien saisir la pensée de ce passage, il faut se reporter à son point de départ, énoncé en terminant le chapitre 11, à savoir, que c'est Dieu qui distribue à qui lui plaît science, gloire, succès, trésors, etc., et à sa conclusion formulée à la fin du tableau en question, au vers. 9, où il montre l'homme impuissant à bénéficier, par lui-même, de ses efforts. Il faut encore le considérer appliquant, dans le reste du chapitre, cette doctrine générale aux injustices humaines que Dieu providentiellement permet et que l'homme, ne pouvant les empêcher, doit supporter avec résignation et sans tristesse. On arrive par là à reconnaître clairement que cette description est une peinture de la dépendance humaine sous le gouvernement de la Providence, que c'est donner une interprétation inexacte au 1<sup>er</sup> verset que de traduire : Il n'y a *qu'un temps* pour tout, c'est-à-dire tout passe vite; et qu'enfin la pensée véritable est celle-ci : Tout, absolument tout, est réglé par Dieu, *il y a un temps réglé, un temps déterminé pour chaque chose*. C'est, d'ailleurs, ainsi que l'ont compris beaucoup d'interprètes. Mercet dit à ce sujet : « Ego hanc temporum vicissitudinis descriptionem, non solum ad rerum vanitatem summam ostendam pertinere crediderim, frustra esse quod nos torquemus in rebus plerisque, cum nondum tempus eorum advenerit et suum cuique rei a Deo sit præfinitum tempus, quod anteverti non debeat, nec possit; verum et

2. Tempus nascendi, et tempus moriendi.

Tempus plantandi, et tempus evel-  
lendi quod plantatum est.

3. Tempus occidendi, et tempus san-  
nandi.

Tempus destruendi, et tempus ædificandi.

4. Tempus flendi, et tempus riden-  
dandi; tempus plangendi, et tempus saltandi.

5. Tempus spargendi lapides, et  
tempus colligendi.

Tempus amplexandi, et tempus  
longe fieri ab amplexibus.

6. Tempus acquirendi, et tempus  
perdendi.

Tempus custodiendi, et tempus  
abjiciendi.

7. Tempus scindendi, et tempus  
consuendi.

Tempus tacendi, et tempus lo-  
quendi.

8. Tempus dilectionis, et tempus  
odii.

Tempus belli, et tempus pacis.

9. Quid habet amplius homo de la-  
bore suo?

2. Il y a un temps pour naître et  
un temps pour mourir, un temps  
pour planter et un temps pour arracher  
ce que l'on a planté.

3. Il y a un temps pour tuer et un  
temps pour guérir, un temps pour  
démolir et un temps pour édifier,

4. Un temps pour pleurer et un  
temps pour rire, un temps pour gémir  
et un temps pour danser,

5. Un temps pour rejeter les pierres  
et un un temps pour les ramasser,  
un temps pour embrasser et un temps  
pour s'abstenir d'embrassements,

6. Un temps pour acquérir et un  
temps pour perdre, un temps pour  
garder et un temps pour abandon-  
ner,

7. Un temps pour déchirer et un  
temps pour coudre, un temps pour  
parler et un temps pour se taire,

8. Un temps pour aimer et un  
temps pour haïr, un temps pour la  
guerre et un temps pour la paix.

9. Quel profit donc celui qui tra-  
vaille retire-t-il de ses fatigues?

nieum remedium esse ad tollendam vanita-  
tem nostrorum conatum et studiorum, ut,  
si quando quod nobis accedat, sciamus non  
citra aut præter tempus a Deo ordinatum  
id fieri; itaque quidquid acturi sumus Deo  
committamus, ab eo eventum expectantes. »  
Honz. (p. 7) répète la même idée. Carthwr. :  
« Doctrina hæc ex reconditissimis divinæ ad-  
ministrations thesauris deprompta est. Nil  
tam magnum aut minutum, de quo Deus ab  
æterno quid facturus sit non decrevit, et  
tempus et locum quo facienda sunt. »  
Pembel. : « Pendent singula a Providentia  
divina, quæ certa constituit illis tempora  
tum existentia, tum mutationis suæ. » — V.  
encore Junius, Geier, Tirin, de Amama, etc.  
— Ajoutons aussi que c'est peut-être en vain  
que plusieurs interprètes, entr'autres Lyra,  
s'évertuent à trouver entre les différentes  
parties de ce tableau une liaison historique  
ou logique. L'auteur au contraire s'ingénie,  
semble-t-il, à mélanger dans son énumération  
les faits importants et insignifiants de la vie  
humaine, comme naître et mourir, coudre et  
découdre, les actions libres et les accidents

involontaires, comme danser et perdre son  
bien, les sentiments individuels et intimes, et  
les actions sociales et publiques, comme  
aimer et haïr, faire la guerre et la paix, pour  
montrer que la direction divine atteint la  
vie humaine dans sa totalité absolue, les dé-  
tails les plus minimes aussi bien que les évé-  
nements les plus importants.

5. — Il ne peut s'agir ici de constructions,  
autrement l'auteur répète inutilement ce qu'il  
a dit au vers. 3. Hengst. met donc d'une  
façon inopportune ce verset en parallélisme  
avec les paroles de Jésus-Christ, à propos du  
temple de Jérusalem *Videis hæc omnia?*  
*Amen dico vobis, non relinquetur hic lapis su-  
per lapidem, qui non destruetur.* — *Matth.*,  
xxiv, 2. — Nous aimons mieux, avec beau-  
coup d'interprètes, appliquer ce verset aux  
travaux de la vigne : il y a un temps pour  
rejeter les pierres, v. g., lorsqu'on sarcle la  
vigne et la débarrasse des cailloux inutiles  
qui gênent le labourage; un temps pour les  
ramasser, lorsqu'on répare les clôtures et les  
chemins.

10. Je l'ai examiné, cet ingrat labour que Dieu a donné pour occupation aux enfants des hommes.

11. Dieu fait toutes choses admirables d'à-propos; mais, bien qu'il ait donné pour carrière à l'esprit de l'homme toute la durée des temps, il ne saurait découvrir l'heure où doit commencer et finir chaque œuvre divine.

12. J'ai compris que l'homme ne

10. Vidi afflictionem quam dedit Deus filiis hominum ut distendantur in ea.

11. Cumceta fecit bona in tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniatur opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.

12. Et cognovi quod non esset me-

10. — De quel labour s'agit-il? Geier, Rosenmüller, etc., croient qu'il s'agit de la recherche du secret de la Providence dans le gouvernement du monde, mentionné au verset 11. Hengst. nous paraît avoir raison contre eux en expliquant au contraire ce verset par le précédent. « Cette peine, dit-il, ne consiste nullement dans l'occupation de considérer ou de pénétrer le gouvernement du monde; elle consiste beaucoup plus, d'après le verset 9, à se donner des soins inutiles, à s'excéder de travail, à vouloir et ne pouvoir faire, parce que tout arrive comme il a été une fois fixé et décrété par Dieu. » Le contexte devient, dans cette exégèse, simple et facile. — V. liv. I, Paraph. dans Salom. et l'Éclésiaste, 4<sup>e</sup> vol.

11. — La grande difficulté de ce verset vient de l'incertitude du sens qu'il faut attribuer au mot העולם (hahôlam). La Vulg., et après elle Geier, Leclerc, Gesenius, le prennent dans le sens ordinaire au Talmud et aux Rabbins, celui de *mundus*, et quelques autres dans celui de *studium mundi*, « Weltinn ». mais il faut remarquer que l'Ancien Testament n'en présente point ailleurs d'exemples. Les LXX traduisent mieux par συμπαντα τὸν αἰῶνα. Plusieurs commentateurs, — Dœderl., Bauer, Rosenm., Mich., Hengst. et d'autres, — se rapprochant de l'idée des LXX, adoptent le sens d'*éternité*, « Ewigkeit »; mais, quoique s'entendant sur la signification du terme, il y a bon nombre de variations dans leur exégèse. Proprement, ce terme signifie *occultum*, ce qui a fait traduire par « secret impénétrable » (Gilly). Appliqué au temps, il veut dire un *temps caché, long, indéfini*, et c'est pour cela qu'il est si souvent employé pour exprimer la durée du monde, לעולם, *toujours*, tant que le monde durera. Il n'est nullement besoin de sortir de cette signification pour avoir ici un sens parfaitement d'accord avec toutes les idées du chapitre et celles qui se retrouvent plus loin dans notre livre. La construction de la phrase nous semble à remarquer. Deux expressions sont mises en correspondance et en relief par l'au-

teur : אתה-הכל (eth-hâcol) et אתה-העולם (éth-hahôlam). Il les jette toutes les deux au commencement de chaque proposition, avant le verbe, avec le אַתָּה démonstratif, pour y appeler l'attention et faire remarquer leur relation. הכל (hâcol), *le tout*, c'est le monde envisagé dans l'universalité de ses objets et de ses événements. העולם (hahôlam), *le toujours*, c'est le monde envisagé dans l'universalité de sa durée. Traduisant littéralement, nous avons :

*Le tout il fait beau dans son temps, aussi (de plus, גם).*

*Le toujours il a placé devant l'esprit d'eux (au pluriel), c'est-à-dire l'esprit des hommes pris dans leur ensemble). sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre (au sing., chaque œuvre) que Dieu fait, du commencement à la fin.* Ces deux mots, le tout, le toujours, mis ainsi en évidence et en corrélation, font admirablement ressortir l'impuissance de l'homme. Le sens est donc celui-ci : Dieu fait arriver toute chose avec un admirable à-propos, à l'heure convenable; mais, quoiqu'il donne à l'esprit humain toute la série des siècles pour méditer son action, c'est en vain qu'il tenterait de découvrir l'heure où commencera et finira chaque œuvre de Dieu; c'est-à-dire l'heure d'arrivée, l'heure fixée par Dieu, pour chaque chose, pour le temps de naître et de mourir, de rire et de pleurer, etc. Autrement, comme il le disait de suite, c'est Dieu seul qui décrète l'instant ou chaque événement doit se produire, et tout le travail de l'homme pour le faire arriver en dehors de sa volonté est entièrement vain. Pensée absolument identique à celle du chap. VIII, 46 et 47, où il dit qu'après avoir de ce problème, il a vu que les œuvres de Dieu sont telles que l'homme ne pourra jamais en découvrir la loi et que le sage lui-même ne la saurait trouver, de telle sorte que justes et sages et leurs œuvres sont complètement entre les mains de Dieu. — Ch. IX, 4.

12. — J'AI COMPRIS QUE TOUT CE QUE

lius nisi lætari, et facere bene in vita sua.

13. Omnis enim homo qui comedit et bibit, et videt bonum de labore suo, hoc donum Dei est.

14. Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum; non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quæ fecit Deus ut timeatur.

15. Quod factum est, ipsum permanet; quæ futura sunt, jam fuerunt; et Deus instaurat quod abiit.

16. Vidi sub sole in loco iudicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem.

17. Et dixi in corde meo : Justum et impium iudicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit.

18. Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis.

19. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo,

peut pour son bonheur autre chose que se réjouir et se faire du bien dans sa vie.

13. Et de plus, que, quiconque mange, boit et tire jouissance de son labeur, le doit uniquement à Dieu.

14. J'ai vu que tout ce qu'il fait demeure immuable. On n'y peut ajouter, ni retrancher; il veut rendre les hommes craintifs devant lui.

15. Ce qui a été est, et ce qui sera a déjà été : Dieu renouvelle ce qui est passé.

16. J'ai vu, en outre, sous le soleil, au siège même du droit, régner l'injustice, et au lieu de la justice, siéger l'iniquité.

17. Et je me suis dit en moi-même : Le juste et l'impie, Dieu les jugera plus tard; il est un temps laissé à tout dessein ici-bas; mais sur toute œuvre là-haut, justice sera faite.

18. Et je me suis dit en mon cœur : Ces choses, Dieu les permet à cause des enfants des hommes; c'est pour les éprouver et leur faire voir qu'ils sont, pour eux-mêmes, aussi impuisants que la bête.

19. Car, exposés aux surprises du sort sont les enfants des hommes, aussi bien que la bête; tous deux ont

L'HOMME PEUT POUR SON BONHEUR, etc. — Ces paroles rendent rigoureusement le sens de l'hébreu, qui porte : J'ai vu qu'il n'est point de bien en eux, כב, c'est-à-dire en leur pouvoir, à leur disposition. — V. plus haut, chap. II, v. 24. — La Vulg. : *Et cognovi quod non esset melius nisi lætari*. Les LXX traduisent littéralement : Ἐγγων ἔτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν αὐτοῖς.

ET SE FAIRE DU BIEN DANS SA VIE. — Littér. : *Et de faire du bien*. Les nombreux passages analogues qui se rencontrent dans l'ouvrage nous portent à croire qu'il faut traduire : *Et de se faire du bien*.

13. — QUI MANGE ET BOIT. — V. chap. II, 3, 24.

15. — Voir chap. I, vers. 9.

17. — Ce verset est assez elliptique. Il porte littéralement : *Car il est un temps pour tout dessein, mais sur toute œuvre; là-haut...*

Cette dernière proposition inachevée est évidemment en opposition avec la précédente, et l'adverbe *là-haut*, dans celle-ci, appelle, dans celle-là, l'adverbe *ici-bas* :  *Ici-bas*, le temps de la tolérance; *là-haut*, celui de la justice. De même, la première proposition, *le juste et l'impie*, Dieu les jugera, demande qu'on ajoute à la seconde : *justice sera faite* : car le sens est manifestement celui-ci : Le juste et l'impie doivent être jugés; ils ne le sont pas *ici-bas*, ils le seront *là-haut*. Ce mot *là-haut* elliptiquement rejeté à la fin de la phrase est singulièrement expressif, et, comme le dit très-bien Hengst., l'écrivain montre du doigt le lieu du jugement futur : *Mais sur toute œuvre, LA-HAUT!*...

18. — Voir *Introduct.* p. 75 et suiv.

19. — EXPOSÉS AUX SURPRISES DU SORT. — La ponctuation massorétique demande cette traduction plus littérale et plus vraie

une même destinée : de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi, un même souffle les anime. L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité.

20. Tous deux vont au même lieu : tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.

21. Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre?

22. J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres ; car c'est là sa part. Qui lui révélera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?

sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homojumento amplius; cuncta subjacent vanitati;

20. Et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur.

21. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritusjumentorum descendat deorsum?

22. Et deprehendi nihil esse melius quam lætari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet, ut post se futura cognoscat?

#### CHAPITRE IV

Impuissance de l'homme en face des oppressions (xv. 4-3). — Le succès est jaloué, sottise de la jalousie (xv. 4-6). — Vanité de l'avarice (xv. 7-12). — Vanité de la grandeur (xv. 13-16).

1. J'ai porté ailleurs mes regards et j'ai vu les oppressions qui se commettent sous le soleil. Les opprimés versent des larmes et personne qui les console; personne qui les arrache à la violence de leurs persécuteurs. Non, pour eux il n'est point de consolateurs.

1. Verti me ad alia, et vidi calumnias quæ sub sole geruntur, et lacrymas innocencium, et neminem consolatorem; nec posse resistere eorum violentiæ, cunctorum auxilio destitutos.

que cette autre : Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête. — V. Cahen, *Bibl.*, traduct. Voir *Introduct.*, p. 76 et suiv.

21. — QUI VOIT L'ESPRIT DE L'HOMME, LEQUEL MONTE VERS LE CIEL, etc. — Littér. : *Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte, et l'esprit de la bête, lequel descend?* La Vulg., au lieu de l'affirmation *lequel monte, lequel descend*, traduit d'une façon dubitative : *Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum*, etc. ? Les LXX, de même, et ἀναβαίνει αὐτῶ ἀνω. Le texte massorétique s'accorde moins bien avec cette traduction.

22. — CE QUI DOIT LUI ARRIVER DANS LA SUITE. — Litt. : *Ce qui sera après lui*. Il ne s'agit point ici de l'avenir après la mort,

mais de l'avenir terrestre. — Tout ce passage 46-22 est expliqué et discuté dans l'*Introduction*, pp. 75-82.

4. — Ce verset et les réflexions qui le suivent doivent s'unir aux versets précédents. Il fait partie du raisonnement établi sur le verset 46 du chapitre précédent. L'intention de l'auteur, en rappelant ces tristesses, est moins de montrer ce que les hommes ont à souffrir que l'impuissance où ils sont d'éloigner d'eux ces souffrances. Rosenmüller nous semble donc avoir manqué le but que se propose le Koheleth lorsqu'il dit à propos du verset 46 du chap. III « sunt, qui hic non tam eo referant, quod ubi jus vigere debuerat, regnet potius injuria et iniquitas, quam

2. Et laudavi magis mortuos quam viventes ;

3. Et feliciorum utroque judicavi, qui necdum natus est, nec vidit mala quæ sub sole fiunt.

4. Rursum contemplatus sum omnes labores hominum, et industrias animadverti patere invidiæ proximi; et in hoc ergo vanitas et cura superflua est.

5. Stultus complicat manus suas, et comedit carnes suas, dicens :

6. Melior est pugillus cum requie, quam plena utraque manus cum labore, et afflictione animi.

7. Considerans reperi et aliam vanitatem sub sole.

8. Unus est, et secundum non habet, non filium, non fratrem, et tamen laborare non cessat, nec satiantur oculi ejus divitiis; nec cogitat, dicens : Cui laboro, et fraudo animam meam bonis? in hoc quoque vanitas est et afflictio pessima.

2. J'ai trouvé plus heureux les morts que ceux qui vivent aujourd'hui.

3. Et plus heureux encore que les deux, quiconque n'a jamais existé ; car il n'a pas vu le mal qui se passe sous le soleil.

4. J'ai vu que tout le travail et tout le profit qu'il apporte est d'exciter la jalousie d'autrui ; vanité encore et peine inutile.

5. Le sot se croisant les bras et dévorant sa chair, s'écrie :

6. Mieux vaut plein une main de repos que plein les deux de labeur et de vain travail.

7. Je me suis tourué et j'ai vu une autre vanité sous le soleil.

8. Tel vit seul, personne avec lui, ni enfant, ni frère ; cependant son labeur n'a point de trêve et ses yeux ne se rassasient pas de richesse. Il ne se dit point : Et pour qui donc travaillé-je et privé-je mon cœur de sa jouissance? Vraie vanité et méchante occupation que cela.

eo, quod hoc ab hominibus emendari nequeat ; etsi bonus sit princeps et diligens magistratus, non tamen posse omnes facinorosos tolli, nisi det Deus ; itaque hoc committendum est Deo » (*Comment.* p. 94). Il nous semble au contraire que Salomon se propose ici de repousser la responsabilité des souffrances populaires en les montrant inévitables parce qu'elles entrent dans le plan providentiel auquel les hommes ne peuvent rien. S. Jérôme exprime parfaitement le sens de l'auteur, lorsqu'il dit en parlant des oppressions dénoncées ici comme inconsolées : « Et hæc est causa quod non valeant consolari » *Comment.* Ed. Migne, p. 4044. Cf. *Ps.* LXXIII, 4 et sq. ; *Jérém.* XII, 4 ; *Job.* IX, 22.

4. — La Vulg. : *patere invidiæ proximi.* Le succès lui-même peut devenir par la malice d'autrui une cause de peine.

6. — Beaucoup d'interprètes ne mettent pas ces paroles dans la bouche du sot. Ils voient plutôt ici la condamnation de l'oisiveté prononcée par l'auteur, et traduisent : « Mieux vaut une main pleine avec repos que les deux avec labeur et vain travail. » Cette

manière de dire serait une condamnation bien faible et semblerait plutôt frapper l'excès dans le travail que la paresse. Littéralement rendu, ce passage donne : *Mieux vaut plénitude de la main de repos* (une main pleine de repos), *que plénitude des deux de labeur et vain travail* (que plein les deux de labeur, etc.), ce qui est parfaitement la maxime du paresseux. Si l'on considère, en outre, qu'au précédent verset les verbes sont, non au parfait, mais au participe présent, on voit tout de suite que le verbe *dixit* est naturellement sous-entendu : *Le sot se croisant les mains et dévorant sa chair* (se dit) : *Mieux vaut*, etc. La condamnation de cette conduite et de ce langage n'a point besoin d'être formulée dans une sentence distincte, elle l'est explicitement par l'épithète donnée à celui qui agit et parle de la sorte, et que l'auteur qualifie de *sot*, הַבְּסוּל.

8. — Le verbe est, dans l'hébreu, sous-entendu comme précédemment. Ces mots : *Il ne se dit point*, ne sont pas exprimés, mais il est visible qu'ils doivent être ajoutés. Cette similitude de procédé peut encore peut-être servir à fortifier l'exégèse des versets 5 et 6.

9. Mieux vaut vivre à deux que solitaire; il y a pour les deux un avantage dans le travail.

10. Car dans les chutes, ils se relèvent l'un l'autre; mais malheur à l'homme seul qui tombe, il n'a personne pour le relever.

11. De plus, si deux dorment ensemble, mutuellement ils s'échauffent; mais l'homme seul, comment se réchauffera-t-il?

12. Et si quelqu'un prévaut contre un seul isolé, deux unis pourraient lui résister: le triple fil ne se rompt pas vite.

13. Mieux vaut un enfant pauvre et sage qu'un roi âgé et sot qui ne sait pas prévoir l'avenir.

14. Car il monte de la prison au trône, encore bien que venu pauvre dans son royaume.

15. J'ai vu tous les hommes d'ailleurs acclamer ce jeune homme qui régnait à sa place.

9. Melius est ergo duos esse simul, quam unum; habent enim emolumentum societatis suæ;

10. Si unus ceciderit, ab altero fulcietur; vae soli! quia cum ceciderit, non habet sublevantem se.

11. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet?

12. Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei: funiculus triplex difficile rumpitur.

13. Melior est puer pauper et sapiens, rege senè et stulto, qui nescit prævidere in posterum.

14. Quod de carcere catenisque interdum quis egrediatur ad regnum; et alius natus in regno, inopia consumatur.

15. Vidi cunctos viventes qui ambulabant sub sole cum adolescente secundo qui consurget pro eo.

12. — Il n'a parlé plus haut que de la société à deux; ici, il termine en disant: *Le cordon à trois fils ne se rompt pas vite.* Hengst. remarque, avec raison, qu'il emploie cette comparaison, *le cordon à trois fils* « drei-sache Schnur, » parce que c'est ainsi qu'ordinairement est fait le cordon solide. Or, comme antérieurement il a voulu, sous l'image de la société à deux, parler uniquement de la force qui résulte de l'union en général, cette manière de dire ne jure point avec ce qui précède.

13. — Cette traduction des LXX que nous suivons est parfaitement d'accord avec le texte et le sujet de l'allusion. — V. plus bas, v. 16; v. aussi Munster et Cahen. — Du reste, si l'on traduit avec beaucoup: *Qui ne sait être averti*, l'application au Pharaon qui ne peut comprendre le sens de l'avertissement nocturne reçu en songe, sera aussi naturelle. V. plus bas, vers. 45.

14. — ENCORE BIEN QUE DANS SON ROYAUME, etc. — Ainsi traduisent Dœderl., Schmidt, Rosenin., Knobel et d'autres. Les LXX appliquent aussi ces paroles à l'enfant pauvre. On peut traduire avec eux: *Bien que dans son royaume il soit devenu pauvre.* כִּי (ki) est souvent usité dans le sens de *quand*: — II, Sam., XXIV. 10; Ps., XXV. 11; XLI, 5; Prov., VI, 35; Ezech., III, 9. — V. Geier. —

Hengst. et plusieurs autres: « *Pendant que s'appauvrit celui qui était né dans son royaume;* » c'est-à-dire sur un trône, de race royale. Ils appliquent ces paroles au vieux roi

15. — Litt.: *J'ai vu tous les hommes allant sous le soleil avec l'enfant, le second, qui se tenait à sa place.* Tous les commentateurs, à peu près, traduisent comme nous l'avons fait, par: *qui régnait à sa place.* Les mots: אֲשֶׁר יַעֲבֹד הַהֵתִי יַעֲבֹד peuvent en effet se rendre de la sorte, le mot הַהֵתִי (âhthath) ayant fréquemment le sens de *à la place de, loco.* On ne peut disconvenir aussi qu'il a souvent et même originairement le sens de *sub, infra, υπὲρ.* Ainsi, on l'emploie pour parler d'une femme « qui scortatur, adulteratur sub marito. » — Nomb., v, 49; Ezech., XXIII, 5. — Quant à l'expression עֲבָד (hâmad), *se tenir*, elle est la plupart du temps en usage dans le sens de *servit, ministravit*, précisément surtout lorsqu'il s'agit du service d'un roi ou d'un chef important. — Deut., I, 38; I, R., I, 28; Dan., I, 5, etc. — *Qui se tenait sous lui*, peut donc être aussi l'équivalent de *qui le servait, qui était son ministre.* Mais, en acceptant la traduction commune, il faut se demander si l'idée n'est pas la même. Régner à la place, ou plus littéralement *se tenir à la place de* quelqu'un, peut signifier le *supplanter*, mais aussi exercer la charge en son nom,

16. *Infitus numerus est populi omnium, qui fuerunt ante eum; et qui postea futuri sunt, non lætabuntur in eo; sed et hoc vanitas et fictio spiritus.*

16. Elle était infinie la foule, la multitude qui leur rendait hommage, mais la postérité n'a point profité de sa gloire; c'est là encore une vanité, un stérile travail.

le remplacer, en tenir lieu; or, nous croyons que c'est là le sens de ce passage qui fait allusion à Joseph, lequel, sans supplanter Pharaon, devient de fait le *vrai roi* de l'Égypte. — V. vers. 16.

16. — QUI LEUR RENDAIT HOMMAGE. — Au lieu de traduire : *populo omni qui fuit ante eos*, ce qui rend le texte biblique sans le tourmenter aucunement. — V. Mercer, Di., Pinéd., Sim., Geier et d'autres; — plusieurs, avec Rosenm., Knobel, Hengst., lisent : *populo omni quos fuit ante eos*, dans le sens de *ante quos fuit*. Ils sont à peu près nécessités à cette traduction par celle qu'ils ont donnée au verset précédent. Ayant fait le second enfant supplanter le vieux roi, ils ne peuvent plus représenter le peuple rendant ses hommages aux deux à la fois. Mais, si le second enfant n'est, suivant notre interprétation, que le *premier ministre* de ce roi, le peuple, tout en acclamant principalement le nouveau ministre, rend à la fois ses hommages aux deux, et ce passage ainsi compris et un peu tourmenté dans la traduction d'Hengstenberg reste très-naturel à tous points de vue. On remarquera que lorsque l'auteur dit : j'ai vu les hommes d'alors acclamer l'enfant, le *second*, cette désignation exprime à parfaitement quand même sa raison d'être, car elle indique que les sympathies populaires se portaient surtout vers lui, nouvellement élevé à cette dignité par sa sagesse et le service rendu.

MAIS LA POSTÉRITÉ N'A POINT PROFITÉ DE SA GLOIRE. — Litt. : *Ceux qui viendront après ne se réjouiront point en lui*. Se réjouir en quelqu'un (שמחתי ב) v. g. se réjouir en Jéhovah (שמחתי ביהוה), veut dire fréquemment *se réjouir du secours, de la protection de Jéhovah*. Il est donc ici légitime de traduire : la postérité ne profitera point de lui, de sa puissance, de sa gloire. S'agit-il de la postérité en général, ou des descendants de ce jeune homme, de ses compatriotes futurs? L'allusion à l'histoire de Joseph, qui, à notre avis, règne dans tout ce passage, nous porte à voir dans ces mots une relation avec ce qui est dit dans l'Exode, I, 8, du Pharaon qui n'avait point connu Joseph, et qui, ne se souvenant plus des services rendus, tourmenta les Hébreux. Et dans ce cas, il serait ici question des descendants de Joseph et de ses compatriotes, et non point des Égyptiens.

Cette allusion à l'histoire de Joseph ne saurait être douteuse. Hengstenberg la reconnaît

pour les versets 13 et 14. « Il est visible, dit-il, que l'auteur a emprunté le trait du jeune homme sortant de la prison pour régner, à l'histoire de Joseph; mais, ajoute-t-il, c'est le seul; le reste du morceau n'a aucune relation avec ce fait historique. On ne peut y rapporter ces paroles : pendant que l'auteur né dans son royaume devient pauvre. » La réponse à cette difficulté se trouve dans la traduction que nous avons proposée de concert avec beaucoup de commentateurs. Si au lieu d'appliquer ces paroles au vieux roi, on les applique à l'enfant, elles sont parfaitement d'accord avec l'épisode de Joseph, *venu pauvre en Égypte, son royaume*, c'est-à-dire le royaume qu'il a gouverné. Du reste, la traduction d'Hengstenberg elle-même ne détruit pas la possibilité de l'allusion, par la raison que l'auteur peut représenter Pharaon devenant pauvre, dans l'hypothèse où Joseph ne fût pas intervenu pour parer à la famine. A cette difficulté, Knobel en ajoute deux autres : la première, que Joseph n'est point né en Égypte; la seconde, qu'il n'est point monté sur le trône. Rosenmüller répond à la première que le terme בורח (nôlad), *natus*, peut parfaitement, en cet endroit, comme dans beaucoup d'autres, n'être pas pris dans un sens rigoureux. Il est permis de le rendre par *venu, apparu*, et de traduire : bien que dans son royaume (l'Égypte) il soit *venu pauvre*. Si, au lieu d'appliquer cela à la situation de Joseph en Égypte, on l'applique aux faits de son histoire arrivés en son propre pays, où il est déponillé et vendu, on traduira dans un sens analogue : bien que dans sa patrie il soit devenu pauvre. A la seconde, nous avons plus haut donné d'avance la réplique, en montrant que les mots : *qui régnait à sa place*, pouvaient signifier : *qui était son premier ministre*. Il faut ajouter qu'il est peu naturel de faire l'auteur abandonner, dans son allusion, subitement ses deux personnages historiques, pour y substituer, comme le veut Knobel, des personnages imaginaires dont la vie n'aurait plus de rapport avec ceux qu'il a mis tout d'abord en scène. Si l'on compare maintenant les faits et les paroles de la Genèse avec ces quatre versets, l'harmonie est frappante. Ce Pharaon qui ne comprend rien au songe qu'il a et n'entend point l'avertissement du ciel, — Gen., XLI, 8; — qui déclare Joseph l'homme le plus sage de l'Égypte, — *ibid.*, XLI, 39; — qui lui donne à gouverner toute la terre d'E-

17. Surveillez-vous quand vous allez à la maison de Dieu; venez-y pour écouter plutôt que pour faire le sacrifice des fous, car ils ne savent pas qu'ils font mal.

17. Custodi pedem tuum ingrediens domum Dei, et appropinqua ut audias. *a* Multo enim melior est obedientia, quam stultorum victimæ, qui nesciunt quid faciunt mali.

*a* I Reg. 15, 22. Osce, 6, 8.

## CHAPITRE V

Conduite à tenir au temple, éviter les sacrifices, les vœux, les discours téméraires et accomplir ses promesses (xx. 4-6). — Ne point s'étonner des injustices commises, l'autorité fait le possible pour les réprimer, mais ne le peut toujours (xx. 7-8). — Vanité de l'abondance excessive (xx. 9-11). — Fortune perdue dans des entreprises malheureuses, souffrances qui suivent la ruine (xx. 12-16). — Jouir en s'abandonnant à la Providence au lieu de tant amasser. Reconnaissance, car tout vient de Dieu (xx. 17-19).

1. Ne soyez pas pressé d'ouvrir la bouche, et que votre cœur ne se hâte pas d'exprimer sa pensée en présence de Dieu, car Dieu est au ciel et vous sur la terre; ainsi, parlez peu.

2. Car de la multitude des affaires

1. Ne temere quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem coram Deo. Deus enim in cœlo, et tu super terram; idcirco sint pauci sermones tui.

2. Multas curas sequuntur som-

gypte, qui lui dit : *Tu eris super domum meam et ad tui oris imperium cunctus obediet populus, una tantum regni solio te præcedam*; qui lui remet son propre anneau, puis, le revêtant d'habits royaux, le fait monter à cheval et précéder d'un héraut, *ut omnes coram eo genuflecterent et ne veut pas qu'on remue le pied ou la main sans son ordre en Egypte*. — *Ibid.*, 40, 42, 43, 44. — Enfin, cet autre Pharaon qui, n'ayant point connu Joseph, tyrannise les Hébreux, et par cela même fait que sa postérité ne se réjouit point en lui, voilà une suite de traits qui concordent entièrement avec l'Ecclésiaste et qui nous font croire à la continuation de l'allusion dans tout le morceau.

17. — SURVEILLEZ-VOUS. — Litt. : *Observez vos pieds, c'est-à-dire faites attention à votre conduite*. — *Ils ne savent pas qu'ils font mal*. La Vulg. : *Nesciunt quid mali faciunt*. Knobel : « *Qui ne se soucient pas de mal faire*. » La coupure des chapitres est ici évidemment défectueuse, dans le texte hébreu comme dans la Vulgate. Ce verset doit commencer le chapitre v.

1. — Un grand nombre d'interprètes appliquent ces paroles aux vœux dont il est question au verset 3 et seqq., et croient que l'Ecclésiaste recommande ici d'éviter les vœux

téméraires. D'autres, d'éviter les longues prières. — Cahen (*Bible*, traduct.) donne à la fois (!) les deux sens. — Nous préférons de beaucoup l'interprétation de S. Jérôme. « *Alii vero, dit-il, melius intelligentes, hoc præcipi affirmant ne aut loquentes, aut cogitantes plus de Deo quam possumus, opinemur, sed sciamus imbecillitatem nostram, quod quantum distat cœlum a terra, tantum nostra opinatio a natura illius separatur. et idcirco debere omnia verba nostra esse moderata, etc.* » A chaque instant, l'auteur se montre préoccupé de justifier la Providence, et son conseil partout répété est de ne point juger la conduite de Dieu. C'est cela qu'il recommande en ce passage; mais comme il a été dit, *Introduction* p. 129, note, et 132, ces conseils peuvent être appliqués à la situation politique à laquelle cherche à remédier l'Ecclésiaste. Il s'agirait alors de vœux et de conversations ayant pour objet les questions de gouvernement, de succession, etc., etc.; et les sacrifices des fous du verset précédent, pourraient être des sacrifices faits en faveur de tel ou tel prétendant.

2. — Le discours insensé est encore ici celui qui juge l'action providentielle, qui parle de Dieu à tort et à travers, lorsque son action contrarie ses désirs.

nia, et in multis sermonibus invenietur stultitia.

3. Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio; sed quodcumque voveris redde;

4. Multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere.

5. Ne dederis os tuum ut peccare facias carnem tuam; neque dicas coram angelo: Non est providentia; ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum.

6. Ubi multa sunt somnia, plurimæ sunt vanitates, et sermones innumerati; tu vero Deum time.

7. Si videris calumnias egenorum, et violenta judicia, et subverti justitiam in provincia, non mireris super hoc negotio; quia excelso excelsior est alius, et super hos quoque eminentiores sunt alii.

naît le songe, et de même de la multitude des paroles naît le discours insensé.

3. Lorsque vous aurez fait un vœu, ne tardez pas à l'accomplir, car Dieu ne se complait pas dans les sots; tout ce que vous aurez promis, accomplissez-le bien.

4. Mieux vaut ne pas faire de vœux que d'en faire et ne pas les accomplir.

5. Ne permettez pas à votre bouche de faire pécher votre chair, et ne dites pas en face du prêtre que c'est par erreur que vous avez fait ce vœu. Pourquoi feriez-vous Dieu s'indigner de vos paroles et perdre les œuvres de vos mains?

6. Car dans la multitude des affaires se trouve la vanité, et de même dans la multitude des paroles; aussi, craignez Dieu.

7. Si vous voyez dans une province l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité, ne vous en étonnez point; car le puissant est surveillé par un autre plus élevé que lui, et de plus élevés encore les dominant tous les deux.

3. — Les jugements sur le gouvernement de Dieu mal compris, mènent à l'incrédulité et à l'infidélité. On est peu soucieux de remplir ses promesses lorsqu'on est persuadé que Dieu ne s'occupe pas de ce monde, et l'on est bien porté à cette opinion, lorsque les choses ne vont pas à notre gré.

5. — NE DITES PAS A LA FACE DU PRÊTRE. — Litt. : de l'Ange, כִּלְאֵן (málak), c'est-à-dire de l'envoyé, du ministre de Dieu.

QUE C'EST PAR ERREUR QUE VOUS AVEZ FAIT CE VŒU. — Le texte hébreu est elliptique et ne contient pas ces derniers mots; il porte simplement : que c'est par erreur. Il est clair qu'il faut achever la pensée. Quelques-uns sous-entendent : que vous avez négligé l'accomplissement. Hengst, traduit : « Es ist ein Fehltritt, » c'est un faux-pas. Les LXX, quia ignorantia est, ὅτι ἀγνοία ἔστιν. S. Jérôme, dans son commentaire, applique cette ignorance à Dieu, suivant le sens de la Vulgate : non est Providentia. « Et tu, dit-il, qui putas ignorare Deum quod pollicitus es, provocas eum ad iracundiam, ut omnia opera tua dis-

sipentur. » La Vulg., en traduisant : non est Providentia, ne rend pas rigoureusement les mots, mais c'est exactement la pensée. Tout ce qui précède a trait aux hommes dont il sera plus longuement parlé plus tard, — chap. VIII, 11; IX, 3, — qui, scandalisés de l'inaction divine, tombent dans l'incrédulité et l'infidélité, et cherchent à excuser la violation de leurs promesses en disant : c'est par erreur que j'ai fait ce vœu; à quoi bon, puisque Dieu ne s'occupe pas de nous?

FAIRE PÉCHER VOTRE CHAIR. — Le mot בִּשָׂר (Bâsar), chair, représente ici la partie pour le tout, et ne doit point être pris dans le sens de σάρξ, mais de σῶμα. Le sens est : N'ajoutez point, par vos paroles, au péché de votre âme celui de votre corps. Carthwright dit très-bien : « Cave ne ore tuo, unico eoque perexigno membro, reatum tibi cum corpore tum animæ accersas. »

7. — Il s'agit ici surtout de l'oppression qui a lieu par amour de l'argent, de la vénalité dans les jugements. Ces paroles se rapportent à ce qui a été dit plus haut, — ch. III,

8. Le royaume tout entier en profite, le roi est le serviteur du pays.

9. Qui aime l'argent ne sera point rassasié par l'argent; et qui aime l'abondance n'en goûtera pas le fruit : encore une vanité.

10. A mesure que se multiplient les biens, se multiplient ceux qui les dévorent; et quel profit pour leur maître, si ce n'est de les voir de ses yeux ?

8. Et insuper universæ terræ rex imperat servienti.

9. Avarus non implebitur pecunia; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis; et hoc ergo vanitas.

10. Ubi multæ sunt opes, multi et qui comedunt eas. Et quid prodest possessori, nisi quod cernit divitias oculis suis ?

46. — L'auteur justifie ici l'autorité, comme il l'a fait plus haut, (ch. II, 46 et suiv., ch. III, 1), et montre que, s'il y a des crimes commis et des abus de pouvoir, ce n'est pas manque de surveillance. Bien des intermédiaires séparent le roi du peuple, surtout dans les parties éloignées du royaume, dans la province, et malgré toute la bonne volonté possible la surveillance est difficile. Cahen : « Le sens est qu'il ne faut pas accuser légèrement l'administration. »

ET DE PLUS ÉLEVÉS ENCORE. — Quelques-uns ont cru nécessaire de voir dans le mot גְבוּרִים (Ghebogim) un pluriel d'honneur, et ont traduit par le *Très-Haut*. La Vulgate et les LXX n'ont point ainsi entendu ce passage, et rien en effet ne le demande.

8. — Ce verset est commenté de mille façons; mais dans ce nombre étonnant de commentaires, il en est beaucoup qui ne rendent pas exactement le texte ou qui ne présentent pas un contexte satisfaisant. La Vulg. traduit : *Et insuper universæ terræ rex imperat servienti*, traduction qui ne semble pas représenter fidèlement le texte actuel. Le roi serait, dans cette exégèse, Dieu. Hengstenb., quoique traduisant différemment, partage ce sentiment : Le champ cultivé, dit-il, est la terre habitée, *adie תְּבֵלָה* (Thébel), *die οἰκουμένη*, » et le roi est le roi céleste, « *der himmlische*. » Il traduit : « La terre a l'avantage sur tout, il y a un roi au champ cultivé. » Cette pensée ne se lie au verset précédent qu'à la condition d'y rendre גְבוּרִים par le *Très-Haut*, interprétation qui ne nous paraît nullement naturelle. Mais alors même reste une difficulté, celle de former un contexte qui se tienne avec le verset suivant. Il faut rompre la série des pensées et faire l'auteur passer à un autre ordre d'idées. Or, il ne saurait être pour nous douteux qu'au contraire les versets 7 et 8 préparent le verset 9 et les suivants. Wolfsohn : « Même le roi d'un champ est servi par d'autres. » — « Le roi, dit Mendels., a besoin de l'aide de ses serviteurs; ils peuvent faire des injustices, il est au-dessus d'eux et ne

peut tout voir; mais on peut s'adresser à lui, puisque même celui qui n'est que le propriétaire d'un champ a aussi besoin du concours de ses serviteurs. » Plusieurs font ici l'auteur continuer la pensée de justification présentée au verset précédent. Cahen dit : « L'avantage du pays se manifeste dans l'ensemble. » C'est le sens auquel nous nous arrêtons pour conserver à ce morceau la place qu'il occupe. Avec cette traduction on peut le relier (Voir *Introduction* p. 432) à ce qui suit et précède.

9. — On présente souvent ce passage et plusieurs des suivants comme un retour au portrait de l'avare; ce n'est pas absolument exact. Il ne s'agit pas ici de ce qui s'appelle proprement un *avare*. Son portrait est fait, achevé. L'avare a été jugé et condamné. — chap. IV, 7-12, — et l'auteur n'y revient pas. Tous les caractères retracés dans le présent chapitre et le chapitre VI nous présentent, sous différents aspects, l'homme qui recherche la fortune, mais qui la recherche autrement que l'avare sordide dont il est plus haut question. Ici, dans ce verset, l'Ecclésiaste parle de l'homme qui a des goûts d'opulence et qui aime l'argent à cause du luxe et de l'abondance qu'il procure. Il veut des revenus pour faire de l'étalage; et, à mesure que se multiplient ses ressources, il accroît son domestique et ses relations et multiplie par cela même ceux qui les dévorent. Entre cet homme et le véritable avare qui vit seul, sans frère et sans fils, il y a une immense différence. Le verset 12, où l'auteur nous montre cet opulent rassasié et troublé dans son repos par sa satiété même, le distingue encore de l'avare qu'il a représenté vivant chichement, se refusant tout et priant son âme de jouissances.

10. — Pinéda commente admirablement ce verset par une citation de Xénophon. Saca admire le luxe de Phéaula, qui lui répond : « Quod hæc sunt mihi permulta, tantum mihi est lucrī quod plura me oportet custodire; plura aliis tribuere, et quo plura euro, eo plura mihi esse negitia. Famuli multi cibum a me petunt, multi potum, multi amie-

11. Dulcis est somnus operanti, sive parum, sive multum comedat; saturitas autem divitis non sinit eum dormire.

12. *a* Est et alia infirmitas pessima quam vidi sub sole; divitiæ conservatæ in malum domini sui.

*a Job, 20, 20.*

13. Pereunt enim in afflictione pessima; generavit filium qui in summa egestate erit.

14. *a*. Sicut egressus est nudus de utero matris suæ, sic revertetur, et nihil auferet secum de labore suo.

*a Job, 1, 21, 1 Tim. 6. 7.*

15. Miserabilis prorsus infirmitas; quomodo venit, sic revertetur. Quid ergo prodest ei quod laboravit in ventum?

16. Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris et in curis multis, et in ærumna atque tristitia.

17. Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo, quo laboravit ipse sub sole, numero dierum vitæ suæ, quos dedit ei Deus; et hæc est pars illius.

11. Doux est le sommeil du travailleur, qu'il mange peu ou beaucoup; mais la satiété du riche ne le laisse point dormir.

12. Il est un grand mal que j'ai vu sous le soleil : des richesses conservées pour le tourment de leur possesseur.

13. Ces richesses périssent dans une fâcheuse entreprise; et cet homme a engendré un fils qui vivra dans une complète indigence.

14. Sorti nu du sein de sa mère, il s'en ira comme il est venu, et ne tirera rien de son travail qu'il puisse emporter avec lui.

15. Misère profonde, comme il est venu, il s'en retourne ! Et quel avantage pour lui d'avoir en vain travaillé ?

16. Tous les jours de sa vie, il les passera dans une noire tristesse, dans une aigreur profonde, dans l'amertume et la colère.

17. J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail ici-bas pendant les jours de la vie que Dieu lui donne; car c'est là toute sa part.

tus, alii egent medicis; venit aliquis qui ferat pecudes a lupis assumptas aut boves præcipitium passos, aut morbum pecora dicens invasisse: necesse est enim qui multa possidet facere multum etiam sumptum, et erga Deos, et erga amicos, et erga hospites; et qui valde pecuniis delectatur, certo scito hunc etiam valde tristari, si sumptum faciat.» — Xenoph., *Cyrop.*, liv. VIII.

42-46. — Ce morceau nous représente l'homme qui perd sa fortune dans une entreprise hasardeuse. Il vise à s'enrichir, sans pour cela être encore vraiment un avare, et c'est à cause de cela que l'auteur peut appeler le revers de fortune qui le ruine un *grand malheur*, ce qu'il ne ferait pas assurément s'il parlait de l'avare sordide. La pensée de Schmidt, qui veut voir au verset 44 apparaître un argument nouveau contre l'avarice, n'est pas exacte. « Novum hoc, dit-il, est pro fugienda avaritia argumentum, sumptum ab eo, quod opum possessor, licet

morte etiam naturali moriatur et divitiis suas usque ad finem vitæ retinuerit, nihil tamen eorum quæ habet secum auferre possit, sed nudus abire cogatur. » L'Ecclesiaste, au verset 44, n'entame point un autre raisonnement et ne songe pas à rappeler cette vérité générale, que l'homme n'emporte point avec soi son argent dans la tombe; il continue le portrait commencé au verset 42, et montre le riche ruiné dans une entreprise funeste, mourant pauvre et ne laissant rien après lui. Aussi parle-t-il au verset 46 de l'amertume qui remplit sa vie depuis son malheur, ce qu'il ne pourrait faire s'il s'agissait, comme le dit Schmidt, de l'homme qui possède des richesses « usque ad finem vitæ. »

47. — QUE L'HOMME MANGE, BOIVE ET JOUISSE DES BIENS ACQUIS, etc., — c'est-à-dire use de ce qu'il possède sans courir après le superflu. C'est à peu près la pensée de S. Paul; *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus.* — *Ep. à Timoth*

18. Et encore, tout homme qui a reçu du Seigneur des richesses et des trésors avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et de jouir de son labeur, a-t-il cela par libre dispensation de Dieu.

19. Alors, ils passent doucement, les jours de sa vie, quand Dieu les fait couler dans la joie du cœur.

18. Et omni homini cui dedit Deus divitias, atque substantiam, potestatemque ei tribuit ut comedat ex eis, et fruatur parte sua, et lætetur de labore suo; hoc est donum Dei.

19. Non enim satis recordabitur dierum vitæ suæ, eo quod Deus occupet deliciis cor ejus.

## CHAPITRE VI

Dieu accorde la jouissance comme bon lui plaît (x. 4). — Il y a des riches à qui il refuse la joie et qui sont plus malheureux que l'avorton (xx. 2-6). — Se contenter du nécessaire et ne pas se livrer à tous les désirs de l'âme (xx. 7-9). — Inutile du reste, car Dieu est le maître (xx 10-11).

1. Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et ce mal est fréquent parmi les hommes.

2. Un homme qui a reçu de Dieu richesses, trésors et gloire, à qui rien de tout ce qu'il désire ne manque, mais Dieu ne lui donne pas le pouvoir d'en jouir; c'est un étranger qui dévore ses biens; voilà une vanité et une souffrance aiguë, celle-là!

1. Est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines;

2. Vir cui dedit Deus divitias, et substantiam, et honorem, et nihil deest animæ suæ ex omnibus quæ desiderat; nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud; hoc vanitas, et miseria magna est.

chap. vi, 8. — Pour la locution *manger et boire*, voir plus haut, chap. III, 13.

19. — Litt. : *Car l'homme ne se souvient pas beaucoup des jours de sa vie; c'est-à-dire, car la vie est douce et passe inaperçue. La Vulgate porte : Non enim satis recordabitur. Le contexte nous semble devoir souffrir de ce sens qui n'est point demandé par l'hébreu.*

2. — Suivant plusieurs commentateurs, l'auteur reprendrait encore ici, après l'avoir interrompu pour tirer les conclusions du précédent chapitre, le portrait de l'avare. Il n'y a ici ni reprise, ni interruption. Ce chapitre est le développement logique et la preuve des vérités émises à la fin du chapitre v. Après avoir avancé que *tout homme qui possède des richesses et des trésors et qui peut en jouir, n'a cela que par don de Dieu*, l'auteur se met en devoir de démontrer qu'en effet cette jouissance trouvée dans la fortune est une faveur divine et non une conséquence nécessaire de la possession de la fortune elle-

même; et pour cela qu'on peut posséder richesse, trésor et gloire sans bonheur, parce qu'on n'a pas reçu la *faculté d'en jouir*. Vou-lant voir absolument ici le portrait du véritable avare qui ne met pas à profit ses trésors, les commentateurs que nous combattons expliquent ces paroles : *à qui Dieu n'a pas donné le pouvoir d'en jouir*, en disant que Dieu a refusé à cet homme un esprit libéral, « quia negavit ei Deus animum liberalem. » — Rosenm., Merc. — Explication plus que singulière et inacceptable. Ce personnage, pour eux, est l'avare « qui a peur de manquer » et qui, n'usant pas de son bien, le laisse intact à un héritier, » un « enfant » représenté, disent-ils, par cet *étranger qui dévore son bien*. Mais le terme hébreu traduit par *étranger* ne permet pas plus que le contexte cette interprétation. נַאֲרִי (nâkri) ne s'emploie jamais, en effet, dans ce sens et ne peut désigner ni les enfants, ni les héritiers de quelqu'un, considérés comme tels. נַאֲרִי se dit

3. Si genuerit quispiam centum liberos, et vixerit multos annos, et plures dies ætatis habuerit, et anima illius non utatur bonis substantiæ suæ, sepulturaque careat; de hoc ego pronuntio quod melior illo sit abortivus.

4. Frustra enim venit, et pergit ad tenebras, et oblivione delebitur nomine ejus.

5. Non vidit solem, neque cognovit distantiam boni et mali :

6. Etiam si duobus millibus annis vixerit, et non fuerit perfruitus bonis; nonne ad unum locum prope-rant omnia ?

7. Omnis labor hominis in ore ejus : sed anima ejus non implebitur.

3. Qu'un homme ait eu cent enfants, et que ses années aient été nombreuses et nombreuses aussi les jours de ses années; si son âme n'a point été rassasiée de jouissances et qu'il n'ait point eu de funérailles, je dis que la vie d'un avorton est préférable à celle de cet homme.

4. C'est en vain qu'il est venu; il s'en est allé obscurément et les ténèbres couvrent son nom.

5. Il n'a ni vu, ni connu le soleil : son repos vaut mieux que celui de l'autre.

6. Quand il aurait vécu deux fois mille ans, si son âme n'a pas eu de jouissance, ne vont-ils pas au même lieu ?

7. Tout le travail de l'homme doit viser à sa subsistance; mais ses désirs, eux, sont insatiables.

d'un étranger, entièrement étranger, et qui n'est uni à celui vis-à-vis duquel il porte ce nom, ni par le sang, ni par l'alliance, ni même par l'amitié. Les annot. anglais, expliquant ce mot, disent très-bien : « Extraneus נכרי, externus, non amicus, cognatus, affinis. » Dans la *Genèse*, ch. xxxi, 16, nous entendons les filles de Laban se plaindre, en se servant de ce mot, d'avoir été traitées par leur père, non en enfants de famille, mais en étrangères : *Nonne ut peregrinæ ab eo habitæ sumus* (הלא נכריותנה שבנו לו)? C'est le terme employé pour désigner les dieux étrangers, les villes étrangères et les hommes qui n'appartiennent pas à la même nation ou au même pays. — *Deut.*, xvii, 15; *Esdr.*, x, 2 et sqq.; 1 *Rois*, viii, 44, 43, etc. — Aussi Gésenius, examinant le passage que nous discutons, dit-il : « אִישׁ נְכָרִי (homo estraneus) oppositur filio et heredi legitimo. » On ne voit pas bien, du reste, pourquoi l'auteur, voulant faire le portrait de l'avare sordide, égoïste et crasseux, ferait intervenir la gloire, et comment il pourrait dire que rien de tout ce qu'il désire ne lui manque.

Cet étranger n'est donc ni un héritier, ni un enfant : c'est le premier venu; l'auteur n'en désigne point la qualité; il dit seulement que la fortune en question, au lieu de faire le bonheur de son premier possesseur, fera celui d'un autre qui ne lui est rien. Combien d'hommes, nullement avares, qui ne demanderaient, s'ils le pouvaient, qu'à jouir de leur opulence et que Dieu, par mille moyens di-

vers, empêche même de le tenter, en les mettant, par la peine physique ou morale, dans l'impossibilité d'y songer, et dont la fortune profite à tout autre qu'à eux-mêmes? Et combien encore qui, faute d'héritiers ou pour d'autres causes, voient leur bien passer à des étrangers à leur mort? *Saint-Luc*, chap. xii, 17-20, représente un homme qui, à la vue de sa superbe moisson, se dit : « *Quid faciam, quia non habeo quo congregem fructus meos? Hoc faciam : Destruam horrea mea, et majora faciam, et illuc congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea; et dicom animæ meæ : Anima mea, habes multa bona reposita in multis annos : quiesce, bibe, opulare;* et il ajoute : *Dixit ad illum Dominus : Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te : quæ autem congregasti, cujus erunt?*

3. — Mourir sans funérailles était regardé comme le comble du malheur et du déshonneur. C'est pour cela qu'il parle plus loin des impies qui jouissent de cet honneur immérité. — Chap. viii, 40.

4-5. Il s'agit de l'avorton dans ces deux versets.

6. L'auteur revient à l'autre terme de la comparaison : l'homme que Dieu ne laisse pas jouir de sa fortune.

7. — Litt. : *Tout le travail de l'homme (soit) pour sa bouche, et son âme n'en est pas remplie.* « Os, metonymice, pro cibo qui ei inditur, et synecdochice, pro necessariis omnibus qualia sunt cibus et vestitus. » — Synops. critica. — Ce verset, sur le sens duquel

8. Quel avantage a le sage sur le sot, quel avantage a le pauvre qui sait accepter ce que présente la vie?

9. Ce que voit l'œil vaut mieux que ce que désire l'âme : encore une vanité et un vain travail!

10. Qui que ce soit qui existe, son nom est fixé d'avance : il est connu qu'il est homme et ne peut lutter avec plus fort que lui.

8. Quid habet amplius sapiens a stulto? et quid pauper, nisi ut pergat illuc. ubi est vita?

9. Melius est videre quod cupias, quam desiderare quod nescias : sed et hoc vanitas est, et præsumptio spiritus.

10. a Qui futurus est, jam vocatum est nomen ejus : et scitur quod homo sit, et non possit contra fortiorem se in judicio contendere.

a I Reg. 43, 44. III Reg. 43, 2.

les avis sont si partagés, nous paraît bien commenté par Pinéda : « Huc videtur respicere idem sapiens, — Prov. XXXIII, 4, 5, — cum monet : *Noli laborare ut dixeris sed prudentiæ tuæ pone modum*. Q. d. Cum laborandum sit, ut victum compares, et ori servias, tamen irritus erit labor, ut dicescas : nam nunquam tantum habebis ut dives tibi et abundans videaris. Ergo modus et mensura laborandi, non ex animæ cupiditate; sed ex oris et victus necessitate sumenda erit; nam os paucis et præsentiibus contentum est, et anima avari præsentiâ fastidit, absentia desiderat, ac nullis finibus coercita in fines usque terræ hiantes et concupiscentes oculos emissitios conjicit, sicut scriptum est : *Oculi stultorum in finibus terræ*, — Prov., XXVII, 4. »

8. — Les interprétations varient ici beaucoup. — Comp. Pinéda, Synops., Rosenm., Knobel, Hengst., etc. — Quelques-uns croient que le second membre de ce verset renferme une ellipse et pensent qu'il faut ainsi suppléer ce qui manque à la pensée : *Quel avantage (a le riche) sur le pauvre qui sait ?* etc. Cette interprétation ne nous semble guère admissible, car le texte ne porte pas : *Quel avantage a le sage sur le sot, quel avantage... sur le pauvre ?* mais, *quel avantage au pauvre ?* Le pauvre est donc ici correspondant au sage et pris en bonne part. S'il y a ellipse et qu'il faille compléter la pensée, c'est en disant : *Quel avantage a le pauvre sur le riche ?* Le sens de cette phrase ne serait donc point celui que beaucoup y voient, et qui ferait l'Ecclesiaste mettre sur le même pied le sage, le sot, le pauvre et le riche, suivant la pensée de Junius : « Videmus sapientes, stolidos, pauperes, abundantes, quid tandem amplius reportant, obscuro, quo sua desideria exsatiant ? » Mais, comme le dit très-bien Geier, la réponse à cette question est donnée au verset 9 et l'idée serait : *Quel avantage ont le sage et le pauvre ?* etc. Le sage et le pauvre modeste ont cet avantage qu'ils savent se contenter de ce qu'ils ont, *de ce que voit l'œil* et ne point chercher à satisfaire les insa-

tiabiles désirs de l'âme : ce que le sot et le riche avide ne font pas. L'explication qu'il faut peut-être donner aux dernières paroles de ce verset 8 (וידע להלך נגד ההיכס) pourrait être une confirmation de ce commentaire. Ces mots, traduits le plus ordinairement par *qui sait aller* (c'est-à-dire, se bien conduire, ou encore, se procurer le nécessaire) *dans la vie*, ou *parmi les vivants*, ont-ils bien exactement ce sens? N'y a-t-il point une corrélation dans les termes entre ce verset et le suivant? Au verset 9, il est dit : *Ce que voit l'œil vaut mieux que le aller de l'âme*, et ce mot הלך (hâlak) est universellement rendu par *désir*. Le *aller de l'âme* est sa *course*, sa *divagation*, ce sont ses *désirs*. Au verset 8, le même mot est employé. Il y est dit aussi : *Quel avantage a le pauvre qui sait aller in conspectu (נגד) viæ*. Le mot נגד (nèghèd) se dit des choses que l'on a sous les yeux « *quæ in oculis habemus, quorumque conspectu gaudemus*. » — Gesen., *Thesaur.* — Ces deux passages ne sont-ils point en opposition dans l'esprit de l'écrivain, et cette conduite du pauvre qui sait harmoniser sa vie avec ce qu'il a *en face de lui*, c'est-à-dire, y arrêter ses désirs, n'est-elle pas le contraire de cette course vagabonde de l'âme *après les biens absents*? Le sens serait alors : *Quel avantage a le pauvre qui sait se contenter de ce qu'il a devant lui dans la vie, de ce que la vie lui présente, ce que voit l'œil*, comme il est dit au verset 9. Cette pensée, on l'avouera, serait parfaitement bien à sa place en un endroit où il conclut qu'il faut prendre la vie comme Dieu la donne et le laisser l'arranger lui-même. — V. versets suiv., 40, 41, 42.

9. — Littér. : *Melior est aspectus oculorum* car ce qui est présent, ce qu'on possède actuellement, *quam progressus animæ*, c'est-à-dire cette divagation de l'âme, courant par ses désirs à mille choses diverses qu'elle ne peut se procurer.

10. — Il explique ici le précédent verset. Ces désirs sont inutiles, car ce n'est pas la volonté humaine qui règle les choses; mais

11. Verba sunt plurima, multaque in disputando habentia vanitatem.

12. Quid necesse est homini majora se quaerere, cum ignoret quid conducatur sibi in vita sua, numero dierum peregrinationis suae, et tempore, quod velut umbra praeterit : Aut quis ei poterit indicare quid post eum futurum sub sole sit?

11. La multitude des affaires multiplie la vanité; et quel profit pour l'homme?

12. Car qui sait ce qui est bon à l'homme pendant les jours de sa vie si vaine, de sa vie fugitive comme l'ombre? Et, de plus, qui lui indiquera ce qui doit, dans la suite, lui arriver sous le soleil?

## CHAPITRE VII

La vie sérieuse vaut mieux que la vie de plaisirs (xx. 1-7). — Il faut pratiquer la patience et ne pas se livrer à des récriminations (xx. 8-10). — La sagesse vaut mieux que l'argent (xx. 11-12). — Elle conseille de prendre les jours comme Dieu les envoie (xx. 13-14). — Ne point critiquer la conduite de la Providence (xx. 15-18). — Puissance de la sagesse (x. 49.) Etre bon envers ses inférieurs (xx. 20-24). — Rareté de la sagesse, la faute en est à l'homme et non à Dieu (xx. 25-29).

1. *a* Melius est nomen bonum, quam unguenta pretiosa : et dies mortis die nativitatis.

*a Prov. 22, 1.*

2. Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii : in illa enim finis cunctorum admonetur hominum, et vivens cogitat quid futurum sit.

1. Mieux vaut une bonne renommée qu'un bon parfum; et mieux vaut aussi le jour de la mort que le jour de la naissance.

2. Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à la maison de festin, car dans celle-là apparaît la fin de tout homme, et le vivant y réfléchit en lui-même.

celle de Dieu, plus puissant que l'homme et sur le vouloir duquel l'homme n'a point de prise.

12. — Ce verset, dans la Vulgate, est le premier du chapitre vii. Il y est mal placé. La Vulgate porte : « Quid necesse est homini majora se quaerere cum ignoret, » etc. L'hébreu ne donne pas cette pensée.

Le sens général de ce chapitre vi est que ce n'est pas la fortune qui donne le bonheur, c'est Dieu; il ne suffit pas de le posséder, il faut pouvoir en jouir, et cette jouissance dépend de lui. Inutile donc de désirer des richesses qui ne contentent pas par elles-mêmes. Le lot de chacun est par Dieu, et par Dieu seul, arrêté d'avance; inutile de vouloir lutter contre l'arrêt. L'homme, du reste, sait-il ce qu'il lui faut pour être heureux?

4-6. — Le verset 4 a donné lieu à bien des interprétations. « Considera, o homo, dit

S. Jérôme, dies tuos breves, et quia cito esse, soluta carne cessabis : fac tibi famam longiorem ut quomodo unguentum nares odore delectat sic ad tuum vocabulum cuncta posteritas delectetur ». Van der Palm : « Præstat bene vixisse quam laute, ut, bonam famam virtute partam relinquendo, potior sit dies mortis quam dies natalis. » Alii aliter. Voir Rosenmüll. p. 443 et suiv. Dans ce verset et dans ceux qui suivent l'auteur envisage la vie humaine par son double côté, le côté sérieux et le côté du plaisir pour donner la préférence au premier. Il commence, au verset 4, par un symbole dont les pensées subséquentes ne sont que l'application. La bonne renommée et le bon parfum produisent l'un et l'autre une agréable odeur; mais l'une est durable, l'autre passagère; et, de même que la bonne renommée qui dure parce qu'elle a la vertu pour base est préférable, de même le jour de

3. Mieux vaut la tristesse que le rire. car la tristesse du visage rend le cœur bon.

4. Le cœur des sages se plaît dans la maison de deuil; celui des fous, dans la maison de joie.

5. Mieux vaut entendre le reproche des sages que les chants des fous.

6. Car semblable au pétitement des épines sous la chaudière est le rire du fou : c'est encore une vanité.

7. La vexation rend fou le sage, et les présents lui enlèvent l'esprit.

8. Mieux vaut la fin d'une chose que le commencement; mieux vaut l'esprit patient que l'esprit superbe.

9. Ne vous hâtez pas de vous indigner en vous-même, car l'indignation réside dans le cœur des fous.

10. Ne dites pas : Pourquoi les temps anciens ont-ils été meilleurs que ceux-ci? Cette question n'est pas d'un sage.

11. La sagesse vaut bien le patrimoine; elle est plus utile dans la vie.

12. On est, en effet, à l'ombre de la sagesse aussi bien qu'à l'ombre de

3. Melior est ira risu : quia per tristitiam vultus, corrigitur animus delinquentis.

4. Cor sapientium ubi tristitia est, et cor stultorum ubi lætitia.

5. Melius est a sapiente corripi, quam stultorum adulatione decipi :

6. Quia sicut sonitus spinarum ardentium sub olla, sic risus stulti : sed et hoc vanitas.

7. Calumnia conturbat sapientem, et perdet robor cordis illius.

8. Melior est finis orationis, quam principium. Melior est patiens arrogantis.

9. Ne sis velox ad irascendum : quia ira in sinu stulti requiescit.

10. Ne dicas : Quid putas causæ est quod priora tempora meliora fuere quam nunc sunt? stulta enim est hujuscemodi interrogatio.

11. Utilior est sapientia cum divitiis, et magis prodest videntibus solem.

12. Sicut enim protegit sapientia, sic protegit pecunia : hoc autem plus

la mort l'est aussi parce que c'est alors que l'on recueille le fruit des mérites acquis. De même encore la maison de deuil vaut-elle mieux que la maison de festin, parce que le spectacle qu'elle présente pousse à la vertu qui dure et profite, tandis que la vue du plaisir égare un instant sans rendre meilleur (verset 2). L'homme est plus disposé à la vertu par la tristesse que par le rire (v. 3), par les leçons sévères du sage que par les chants et les encouragements du fou (v. 5).

3. — Hengst. traduit : *Car pendant que le visage paraît troublé, le cœur est gai* « wird frelich das Hertz. » Le verset 2, où il est question de la méditation de la fin de l'homme, conduit plus naturellement au sens que nous avons donné : L'austérité des pensées, qui rend le visage sérieux et presque triste, a pour conséquence la bonne conduite plutôt que la gaieté. La Vulg. : *Melior est ira risu*, et le sens est : Mieux vaut la colère qui reprend que le rire qui approuve, *quia per tristitiam vultus* (corripientis) *corrigitur animus delinquentis*.

7. — « Nexus sententiæ hujus subdificilis est, » dit Pinéda; aussi rencontre-t-on à ce sujet, dans les commentateurs, les hypothèses les plus diverses. Pour comprendre la liaison de ce verset avec ce qui précède, il nous paraît à peu près indispensable de bien se rendre compte des allusions historiques renfermées dans la seconde partie. — VII-XII de l'Ecclésiaste. — Rapprocher les versets 8, 9, 40 du présent chapitre des versets 2, 3, 4 du chap. VIII et des versets 1, 2, 3 du chap. X. — Partout la pensée est la même : ne point se laisser entraîner à la révolte sous prétexte d'oppression, de vexation. Du reste, une fois le sens du verset 6 bien fixé, l'enchaînement se fait naturellement. — V. *Paraph.* dans *Salomon et l'Eccl.*

8. — Ne pas précipiter ses jugements et sa conduite, car, en attendant la fin d'une chose, on sait mieux comment agir, on comprend ce que l'on n'avait pas saisi tout d'abord.

12. — ELLE FAIT VIVRE TRANQUILLEMENT. Litt. : *Elle vivifie*, c'est-à-dire, elle conserve, elle éloigne beaucoup de dangers.

habet eruditio et sapientia : quod vitam tribuunt possessori suo.

13. Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille des-pexerit.

14. In die bona frueri bonis, et malam diem præcave : sicut enim hanc, sic et illam fecit Deus, ut non inveniatur homo contra eum justas querimonias.

15. Hæc quoque vidi in diebus vanitatis meæ? Justus perit in justitia sua, et impius multo vivit tempore in malitia sua.

16. Noli esse justus multum : neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas.

17. Ne impie agas multum ; et noli esse stultus, ne moriaris in tempore non tuo.

l'argent ; mais la sagesse est plus excellente ; elle fait vivre tranquillement ceux qui la possèdent.

13. Regardez les œuvres de Dieu ; qui pourra redresser ce qu'il a courbé?

14. Dans les bons jours, réjouissez-vous ; dans les mauvais, pensez que Dieu les mélange, afin que l'homme ne découvre point ce qui doit lui arriver.

15. Tout ceci, je l'ai vu aux jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans sa justice, et tel pécheur qui se maintient dans son impiété.

16. Ne soyez ni juste ni sage à l'excès ; pourquoi vous causer de la désolation ?

17. Ne soyez ni impie ni fou à l'excès ; pourquoi mourir avant votre heure ?

13. — La sagesse fait comprendre que le vouloir divin ne peut être changé par la volonté de l'homme et que l'abandon à sa providence dans les bons comme dans les mauvais jours est la seule conduite prudente.

14. — PENSEZ. רָאָה (rââh), *videre*, au figuré veut dire *cogitare, intelligere, animadvertere*. Les LXX : καὶ ἴδε ἐν ἡμέραις κακίας, ἴδε, et vide in die mali, vide. La Vulg. : Et malam diem præcave. Les annot. angl. : « Ne te indécemment geras. » Mercer : « Ad diem mali aspice. » D'autres : « Expecta tempus adversum. » Ewald : « Betrachte ihn ruhig, » regarde-le avec calme. Hengst. : Sois content encore, « da sey auch zu frieden. » Au fond, la pensée est toujours la même.

DIEU LES MÉLANGE. — Littér. : Dieu a fait l'un comme l'autre, « auch diesen ebenso wie jenen hat Gott gemacht, » — Heng. et Knob. — Mercer commente bien : « Rerum et temporum vices bonis et malis singulari sapientia temperavit. »

15. — Ainsi traduisent les LXX et la Vulg. D'autres : « par sa justice, par son impiété. »

15, 16, 17, 18. — On a voulu quelquefois trouver dans ce passage un sens immoral et y voir de l'épicurisme. Étudié de près dans son contexte et sa forme, il ne supporte pas l'accusation. En effet, l'auteur débute par une louange de la vie sérieuse, puis, arrivant aux particularités, il recommande de se garder

de cette impatience superbe qui pousse au blâme amer et précipité (v. 8, 9), ainsi qu'à ce mécontentement toujours prêt à faire l'apologie du passé, marque certaine d'un esprit étroit (v. 10). Il faut savoir être plus sage (v. 11, 12). Or, la sagesse apprend que l'homme ne saurait redresser ce que Dieu a courbé (v. 13). Par conséquent, qu'il faut vouloir ce qu'il veut : dans les bons jours, se réjouir, et dans les mauvais s'en fier à ses desseins mystérieux (v. 14). L'irritation et le murmure seraient dangereux ; car on voit aussi bien le juste périr par excès de justice, que l'impie se maintenir dans son impiété (v. 15). Donc point d'excès ni dans la justice, ni dans la sagesse (v. 16). Beaucoup d'exégètes ont manqué le sens de ce dernier verset. Les uns, avec Van der Palm, veulent qu'il s'y agisse de cette piété excentrique qui mène à négliger ses affaires ; les autres, avec Rosenmüller, qu'il y soit question de justice légale et que l'auteur y conseille de n'être pas « rigidus legum exactor » (*Koheleth* p. 453). Ces interprétations sont totalement en dehors de la pensée de l'écrivain. Quelques autres ont très-justement aperçu qu'il traite ici encore le sujet de la Providence, et comme le dit bien Pineda (*Comm.* p. 503), le sens de ce verset est très-simple, très-naturel et très-lié à ce qui suit et précède. Il condamne ces hommes affectant une justice excessive, sombre, rigoriste, pha-

18. Il vous sera bon d'observer l'un et de ne pas omettre l'autre ; celui qui craint Dieu évite tous ces excès.

18. Bonum est te sustinere justum, sed et ab illo ne subtrahas manum tuam : quia qui timet Deum nihil negligit.

risaïque, et toujours prêts à incriminer la conduite de la Providence divine, « ne criminetur divinam Providentiam, volens videri *justus multum*, id est aut suæ justitiæ aut aliorum vindex acerrimus. » Il condamne cette sagesse à petites vues, toujours attachée à l'écorce de la loi, disputant avec Dieu, critique son gouvernement. « Aut *nimum sapiens*, *nimumque divinarum arcanorum persecutor*, *expostulans cum Deo* : cur permittat *justum iniquis criminationibus perire* ? cur *videri velit severior erga suos Sanctos* ? *benignior et clementior erga sceleratissimos*... ? » Aussi les Septante ont-ils parfaitement rendu l'idée en traduisant : *Μηδὲ σοφίῃ σου περισσά*, Noli argumentari plus quam oportet ; et Saint Jérôme dans son commentaire, prenant pour texte *Noli quæverè amplius* (Migne t. XXIII, p. 406), commente admirablement ces paroles, et résume exactement la pensée de tout le morceau en rappelant celles de S. Paul aux Romains : « Quid adhuc quæritur ? Voluntati ejus quis resistit ? O homo, tu quis es qui respondeas Deo ? » Cette confiance orgueilleuse en soi-même, cette affectation de rigueur, cet amour de justice à outrance qui voudrait voir Dieu incessamment occupé à foudroyer le vice et bénir la vertu, conduit nécessairement ou bien à une aigre tristesse, à une mélancolie vaine, découragée, désolée : « Et pourquoi vous causer ces désolations ? » ou bien, à une incrédulité cynique qui ne compte plus avec lui et se précipite dans toutes les audaces, et c'est contre elle que l'Ecclésiaste ajoute : « Ne soyez non plus ni impie, ni fou à l'excès. » Le sens de ces paroles est déterminé par celles qui précèdent. Nul ne lira ce passage sans remarquer l'antithèse. C'est le parallélisme antithétique dans toute sa rigueur :

Ne soyez ni *juste* — ni *sage* à l'excès.  
Ne soyez ni *impie* — ni *fou* à l'excès.

L'intention formelle de déconseiller au verset 47 l'excès directement opposé à celui signalé au 16<sup>e</sup> est indubitable. L'écrivain parle donc d'une impiété et d'une folie contradictoires, mais corrélatives au genre de justice et de sagesse repoussé d'abord. En d'autres termes, après avoir invité à ne pas attendre et exiger de la Providence une application minutieuse d'une sanction rémunératoire ou pénale, toujours précise pour l'heure et le degré, toujours proportionnée aux mérites ou aux démérites individuels, il exhorte à ne pas

s'abandonner à un cynisme incrédule qui, en méprisant la vengeance, s'expose à provoquer ses arrêts. Cette corrélation antithétique a été parfaitement comprise et rendue encore par Pineda en quelques lignes. Après avoir examiné quatre explications proposées, il donne celle que réclame le contexte et quo pour cela il appelle « cohærens interpretatio, » et il dit : « *Quintum illud maxime cohæret cum re de Providentia*, de qua cæpit dicere, ne quis illam tanquam *nimum justus criminari* aut tanquam *nimum sapiens scrutari* auderet. — *Nunc revocet ab altero extremo* ut ne quis Providentiæ oblitus permittat impietati habenas, aut dum fugit a *nimum persecutando*, stultescat numquam cogitando de Providentia ; nam suo malo coequeri experiri Providentiam, quam non cogitat aut non credit. » Bref, la prédication du Koheleth est celle-ci : Ne tombez point dans cette pharisaïque justice qui condamne l'abstention de Dieu et prétend lui fixer, d'après les vues de sa propre sagesse, la mesure de son intervention ; ce serait vouloir vivre dans l'amertume et l'aigreur. — Ne donnez pas non plus dans cette impiété qui prend prétexte de ces absentions passagères pour nier absolument l'intervention même et se jeter audacieusement dans la folie ; ce serait porter défi à la colère divine, en appeler et en précipiter les coups. Doctrine qui, comme partout, se résume en deux mots : foi et abandon. Doctrine déjà émise lorsqu'il a dit : Ne jugez point l'œuvre de Dieu, ne manquez point de fidélité à vos vœux, ne dites point que c'est par erreur que vous les avez faits, sous prétexte qu'il n'y a point de Providence. « Ne laissez point ainsi votre bouche faire pécher votre chair ; pourquoï feriez-vous Dieu s'indigner de vos paroles et perdre les œuvres de vos mains (ch. V, 4-5) ? » Doctrine qu'il va répéter tout-à-l'heure quand, recommandant au jeune homme l'honnêteté et la modération dans le plaisir, il lui conseillera de se souvenir des jugements de Dieu et d'éloigner par là « la tristesse de son cœur et le mal de sa chair (Ch. XI, 9, 10). » Doctrine enfin qui résume parfaitement sa théorie formulée sur l'action providentielle, lorsque, reconnaissant d'une part des exceptions incontestables, il a, de l'autre, maintenu dans une certaine mesure la sanction mosaïque : faveurs et longue vie pour le bon, châtimement et mort prématurée pour l'impie (ch. VIII, 10-13). A quel propos nous parler ici de son épicurisme, et à quelle distance ne s'en trouve-t-il pas ?

19. Sapientia confortavit sapientem super decem principes civitatis.

20. *a* Non est enim homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet.

*a III Reg. 8, 46. II Par. 6, 36. Prov. 20, 9.  
I Joan. I, 8.*

21. Sed et cunctis sermonibus, qui dicuntur, ne accommodes cor tuum; ne forte audias servum tuum maledicentem tibi :

22. Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis.

23. Cuncta tentavi in sapientia : Dixi : Sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me.

24. Multo magis quam erat; et alta profunditas, quis inveniet eam?

25. Lustravi universa animo meo, ut scirem, et considerarem; et quærerem sapientiam, et rationem; et ut cognoscerem impietatem stulti, et errorem imprudentium;

26. Et inveni amariorem morte mulierem, quæ laqueus venatorum est, et sagena cor ejus, vincula sunt manus illius; qui placet Deo, effugiet illam; qui autem peccator est, capietur ab illa.

27. Ecce hoc inveni, dixit Ecclesiastes, unum et alterum, ut invenirem rationem,

19. La sagesse donne plus de force au sage que n'en possèdent dix chefs réunis dans une ville.

20. Il n'y a point de juste sur terre qui fasse le bien sans jamais pécher.

21. Ne faites point attention à toutes les paroles qui se disent, et n'écoutez point votre serviteur vous maudire;

22. Car votre conscience vous le dit, vous avez vous-même bien des fois maudit les autres.

23. J'ai exploré toutes ces choses; je disais : Je veux être sage, et la sagesse était loin de moi.

24. Qui trouvera ce qui est si loin et si profond?

25. Je me suis mis, avec application, à étudier, à scruter, à rechercher la sagesse et la raison, à étudier aussi la folie, la sottise et la démente.

26. J'ai trouvé plus amère que la mort la femme dont le cœur est piège et filet et les mains sont des chaînes : celui qui est bon aux yeux de Dieu l'évitera; mais le pécheur sera enlacé par elle.

27. Regardez ce que j'ai trouvé, dit l'Ecclesiaste, en considérant ces choses l'une après l'autre pour en découvrir la nature.

Quant à la tournure de la phrase, elle tient au parallélisme et n'embarasse nullement les commentateurs qui ne s'arrêtent pas un instant à cette vètille. *Ne sis impius nimis.* « Non quod, disent-ils tous, avec Rosenmüller, vel tantillum impium esse liceat, sed quod alterum extremorum docere velit, ut ab eo deflectamus (Kohleth, p. 154). »

19, 20, 21, 22. — Ces versets expliquent encore par une raison nouvelle pourquoi il faut prendre garde à ce rigorisme qu'il vient de combattre.

24. — Litt. : *Ce qui est loin et profond, profond qui trouvera?* La Vulg. et les LXX unissent plus étroitement ce verset au 23<sup>e</sup> : *La sagesse était loin de moi, — plus loin qu'au-paravant.*

26. Ces réflexions conviennent admirablement à Salomon, loin d'être une impossibilité sous sa plume comme on a voulu le prétendre. Voir *Introduction*, p. 38 et suiv.

27. *L'UNE APRÈS L'AUTRE.* — *Une à une ou l'une après l'autre* (אחת לאחת) : quelques-uns : *l'une contre l'autre*, c'est-à-dire par comparaison. Ces paroles se rapportent aux versets 23 et 25 : considérant l'une après l'autre ces choses que j'ai explorées. Plusieurs, mais à tort, à notre avis, les rapportent au 26<sup>e</sup> et expliquent : les considérant une à une, les femmes. Il ne faut pas non plus unir les premiers mots du verset : *Regarde ce que j'ai trouvé*, au verset 26, et dire avec Geier, Rambach, Rosenmüller, etc. : La femme est amère, c'est là ce que j'ai trouvé. Ces paroles annon-

28. Que je cherche encore et n'ai pu saisir : j'ai rencontré un homme sur mille; mais une femme, entre toutes, je n'en ai point trouvé.

29. Seulement remarquez bien ceci : J'ai trouvé que Dieu a fait l'homme droit; mais les hommes, eux, se sont livrés sans mesure à des subtilités artificieuses.

28. Quam adhuc quærit anima mea, et non inveni. Virum de mille unum reperi, mulierem ex omnibus non inveni.

29. Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quæstionibus. Quis talis ut sapiens est? et quis cognovit solutionem verbi?

## CHAPITRE VIII

Obéir au roi (vv. 1-5). — Il y a un temps où Dieu laisse faire; mais il y aura un jugement pour tous (vv. 6-9). — Le temps est plein d'injustices dont les hommes ne comprennent point la raison (vv. 9-17).

1. Quel homme est comparable au sage et qui connaît comme lui l'explication des choses? La sagesse de l'homme illumine ses traits, et la dureté de son visage en est transfigurée.

2. Moi, je vous le dis, observez les ordres du roi, surtout à cause du serment fait à Dieu.

3. Ne vous hâtez pas de briser avec lui, et ne vous opiniâtrez pas

1. Sapientia a hominis lucet in vultu ejus, et Potentissimus faciem illius commutabit.

a *Supr.* 2, 14

2. Ego os regis observo, et præcepta juramenti Dei.

3. Ne festines recedere a facie ejus, neque permaneas in opere

cent plutôt le résultat général qui suit, formulé au verset 28 : Voici ce que j'ai trouvé : un homme sur mille; mais de femme, point.

UN HOMME SUR MILLE. — C'est-à-dire un homme vraiment sage.

28. — L'auteur ne condamne pas ici la femme en général, il relate ce qu'il a éprouvé dans le cercle où il a vécu.

29. — A DES SUBTILITÉS ARTIFICIEUSES. Le mot que nous traduisons ainsi ne se trouve que dans l'Ecclésiaste. Dérivé de חֶשֶׁב (hâschab), *accurate supputavit*, « propre denotat supputationem » dit Rosenm. Il comporte le sens de *Intelligentia, ratiocinationes, machinationes*, « que calculi minuti, quelle sottili investigazioni che provengono da eccesso di curiosità o d'amor proprio » (G. Vegni, l'Ecclésiaste, note p. 159). C'est une curiosité excessive qui porte l'homme à multiplier ses recherches et à vouloir se rendre compte de trop de choses.

1. — Les LXX : καὶ ἀναίδης πρόσωπον αὐτοῦ μισοῦσθαι, et l'impudent de visage sera odieux.

Ils ont pris en mauvaise part עַז פָּנַיִם (oz pâmm) *robustus* (ou *robur*) *faciei*, et ont lu un *sin* au lieu d'un *schin* dans le verbe יִשְׁנֶה (jeschounné) qui veut dire alors *hâïr*, au lieu de *changer, transfigurer*. Le sens qui résulte de cette variante offre du reste un élégant contraste que le contexte ne repousse pas. Les LXX et la Vulgate ne font ce chapitre VIII<sup>e</sup> commencer qu'au milieu du verset 4<sup>er</sup>. La division de l'hébreu est plus naturelle.

2. — Litt. : ego, os regis observa. s. ent. dico. La Vulgate ponctue le verbe שָׁמַר (schâmar) au présent : ego os regis observo et ne, traduit pas la préposition à cause de (עַל דְּבַרְתָּ), elle ajoute : Et præcepta juramenti Dei. Cette traduction ne rend pas exactement l'hébreu qui dit positivement que les ordres du roi doivent être écoutés à cause du serment fait à Dieu.

3. — NE VOUS HATEZ PAS DE BRISER AVEC LUI. — Litt. : de vous éloigner de sa face.

TOUT CE QU'IL VEUT, IL LE PEUT. — Litt. : il le fera.

malo; quia omne, quod voluerit, faciet :

4. Et sermo illius potestate plenus est; nec dicere ei quisquam potest : Quare ita facis?

5. Qui custodit præceptum, non experietur quidquam mali. Tempus et responsionem cor sapientis intellegit.

6. Omni negotio tempus est, et opportunitas, et multa hominis afflictio,

7. Quia ignorat præterita, et futura nullo scire potest nuntio.

8. Non est in hominis potestate prohibere spiritum, nec habet potestatem in die mortis, nec sinitur quiescere ingruente bello, neque salvabit impietas impium.

9. Omnia hæc consideravi, et dedi cor meum in cunctis operibus, quæ fiunt sub sole. Interdum dominatur homo homini in malum suum.

10. Vidi impios sepultos; qui etiam cum adhuc viverent, in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi justorum operum; sed et hoc vanitas est.

dans le mal, car tout ce qu'il veut, il le peut.

4. Sa parole, en effet, est puissante; qui lui dira : Que faites-vous?

5. Celui qui garde ces ordres n'éprouve pas le mal; le cœur du sage connaît le temps et le jugement.

6. Il y a, en effet, un temps pour tout dessein et un jugement, car il est grand le mal qui pèse sur les hommes;

7. Attendu que l'homme ne connaît pas l'avenir; et qui pourrait lui dire ce qui doit lui arriver?

8. Nul n'est maître de son esprit et ne peut le retenir dans la vie. Tout homme est sans puissance au jour de la mort; il n'est point d'évasion possible à l'heure du combat, et son impiété n'y arrachera pas l'impie.

9. J'ai considéré toutes ces choses; et, appliquant mon cœur à tout ce qui se fait sous le soleil, j'ai remarqué que le temps dans lequel l'homme domine sur l'homme est pour lui un malheur.

10. J'ai vu les impies ensevelis avec honneur, et ils s'en sont allés; ils s'étaient éloignés du lieu saint, et dans la ville on a oublié leur conduite : voilà encore une vanité!

5. — N'ÉPROUVE POINT LE MAL. — Litt. : ne connaît point le mal. Le verbe connaître peut être pris à l'actif ou au passif. La Vulg. préfère ce dernier sens : non experietur quidquam mali, et le contexte lui donne raison.

LE TEMPS ET LE JUGEMENT. — Les LXX : καιρόν κρίσεως tempus iudicii; mais l'hébreu massorétique porte une conjonction : tempus et iudicium Rosenm. : « tempus et rationem. » Beaucoup d'interprètes ne veulent pas qu'il soit ici question du jugement de Dieu; l'argumentation de l'auteur, en ce passage, perd toute sa force si on ne l'admet pas, et le rapport de ce chapitre avec le III<sup>e</sup> l'établit rigoureusement. — V. liv. II, chap. I, Sceptic. ; IV, sur la Providence, dans Salomon et l'Ecclès.

6. — Le temps est la vie actuelle, le Jugement aura lieu après la mort. Ce Jugement est en effet nécessité, comme le dit l'auteur par

les souffrances souvent injustes qui pèsent sur l'humanité. Cf. ch. II, 16; ch. II, 4.

8. — Vulg. : nec sinitur qui escere ingruente bello. Hébreu : non est dimissio. Hengst. et Knob. : « Streite, Kampfe » licenciement, congé. Les LXX : καὶ οὐκ ἔστιν ἀπίστολα, non est emissio. Le Syr. ; très-bien : nec est evasio.

9. — Il y a ici une équivoque : est-ce le malheur du dominateur ou de l'homme dominé? Le contexte peut s'établir très-naturellement dans les deux sens.

10. — Clair dans sa pensée générale, qui est de rappeler combien certains sont peu traités en ce monde suivant leur mérite, ce verset n'en est pas moins très-obscur dans ses détails. Les avis se divisent à l'infini quand il s'agit d'en fixer rigoureusement le sens; mais on peut réduire à deux principales les diverses opinions. Les uns croient qu'il n'y

11. Parce qu'il n'est pas, en toute hâte, porté décret contre les œuvres mauvaises, le cœur des enfants des hommes s'enfle d'audace pour faire le mal.

12. On voit que tel pécheur fait le mal, le fait cent fois, et que ses jours lui sont prolongés. Eh bien! je n'en suis pas moins certain, moi, qu'il y aura récompense pour ceux qui craignent Dieu et qui marchent respectueusement en sa présence,

13. Et qu'il n'arrivera rien de bon au méchant; que de longs jours ne lui seront pas accordés; qu'il passera comme l'ombre, parce qu'il ne vit point dans la crainte de Dieu.

14. Il est encore une autre vanité sur la terre : il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie, et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes; je dis que c'est une vanité encore.

15. Aussi j'ai loué la joie, parce que l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur en ce monde que manger, boire et se réjouir; c'est tout ce qu'il peut retirer de son labeur pendant les jours de la vie que Dieu lui donne sous le soleil.

16. Lorsque j'ai appliqué mon esprit à l'étude de la sagesse et à la

11. Etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.

12. Attamen peccator ex eo quod centies facit malum, et per patientiam sustentatur, ego cognovi quod erit bonum timentibus Deum, qui verentur faciem ejus.

13. Non sit bonum impio, nec prolongentur dies ejus, sed quasi umbra transeant qui non timent faciem Domini.

14. Est et alia vanitas, quæ fit super terram; sunt justi, quibus mala proveniunt, quasi opera egerint impiorum; et sunt impii, qui ita securi sunt, quasi justorum facta habeant; sed et hoc vanissimum judico.

15. Laudavi igitur lætitiã, quod non esset homini bonum sub sole, nisi quod comederet, et hiberet, atque gauderet? et hoc solum secum auferret de labore suo, in diebus vitæ suæ, quos dedit ei Deus sub sole.

16. Et apposui cor meum ut scirem sapientiam, et intelligerem disten-

est question que des impies; ils traduisent : « qu'ils avaient agi de la sorte. » C'est à ce sentiment que nous avons conformé notre traduction. Les autres pensent qu'il y a opposition entre les impies et les justes : Les impies sont ensevelis avec honneur; mais pour les justes qui ont fréquenté le lieu saint, on a oublié dans la ville qu'ils ont fait le bien. Le mot כֶּן (kèn) a tout à la fois la signification de *sic* et de *rectum, bonum*. Rien, dans le texte, n'indique qu'il y ait un changement de personnage. Le *Lieu saint* est pour les uns, la *Palestine*; pour d'autres, *Jérusalem*. A l'époque où le livre a été composé, ces mots pouvaient aussi désigner *le temple*.

Les LXX et la Vulg. ne semblent pas avoir eu une leçon identique à celle de la Massore. Au lieu de תְּבַח (thàkahl), *oultier*, ils ont dû lire שְׂבַח (schàbahl), *glorifier, louer*. C'est ce

qui fait la Vulg. traduire : *et laudabantur*. Cette variante est, pour le sens qu'elle fournit aussi acceptable que le texte actuel.

42. — QU'IL Y AURA RÉCOMPENSE. — Litt. : *et quæ bien sera*. Il s'agit ici de la récompense en ce monde.

44. — Après avoir examiné le succès de l'impie, il parle du malheur des justes.

45. — L'HOMME NE PEUT RIEN DE PLUS POUR SON BONHEUR. — Litt. : *point de bien à l'homme* (אֵין צִיב לְאָדָם); c'est-à-dire *point de bien à la disposition de l'homme*. — Voir aussi *Introduction* p. 108 et suiv.

MANGER ET BOIRE. — V. pl. h., chap. II, 24, etc., et *Introd.* p. 404 et suiv.

46. — La sagesse est ici la science des causes, cette sagesse qui consiste à se rendre entièrement compte de toute chose.

tionem quæ versatur in terra; est homo, qui diebus et noctibus somnum non capit oculis.

17. Et intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quæ fiunt sub sole; et quauto plus laboraverit ad quaerendum, tanto minus inveniatur; etiamsi dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire.

méditation des choses qui se passent sur la terre, au point que ni la nuit, ni le jour mes yeux ne connaissent le sommeil,

17. J'ai reconnu que les œuvres de Dieu sont telles, que l'homme ne pourra jamais découvrir la loi de ce qui se fait sous le soleil, quel que soit le labeur de ses recherches. Non, l'homme ne le pourra jamais; le sage lui-même, pensât-il la connaître, ne saurait la trouver.

## CHAPITRE IX

Dieu traite quand bon lui semble le juste comme l'impie (xx. 4-2). — Les hommes se découragent à cette vue; ils ont tort, la vie est donnée pour l'action (xx. 3-10). — Les qualités humaines n'ont pas toujours le succès pour elles; la sagesse obtient cependant de grands effets (xx. 14-15). — Il faut écouter le sage et non le fou (xx. 16-18).

1. Omnia hæc tractavi in corde meo, ut curiose intelligerem : Sunt justî atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit :

2. Sed omnia in futurum servantur incerta, eo quod universa æque eveniant justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas, et sacrificia contemnti : sicut bonus, sic et peccator : ut perjurus, ita et ille qui verum dejerat.

1. En effet, j'ai scrupuleusement considéré en moi-même toutes ces choses, et de tout cela j'ai conclu que les justes, les sages et leurs œuvres sont entre les mains du Seigneur. Nul ne peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine : tout peut les atteindre.

2. Tout ce qui frappe les autres peut les frapper aussi : même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie point; ce qui survient au pécheur survient à l'homme pieux, à celui qui fait légèrement des serments comme à celui qui les fait avec crainte.

1. — NUL NE PEUT SAVOIR S'IL EST DIGNE D'AMOUR OU DE HAINE. — L'hébreu : *l'homme ne connaît ni l'amour, ni la haine*, est parfaitement rendu par les mots de la Vulg., *nescit homo utrum amore an odio dignus sit*. On étend quelquefois trop la pensée de ce verset. Le sens littéral est celui-ci : *des peines et des joies que nous envoie la Providence, nous n'avons point le droit de conclure que Dieu est content ou mécontent de nous, par la rai-*

son qu'il n'est point obligé à traiter, dès ce monde, chacun suivant son mérite. *Les justes et les sages sont dans sa main* ; il agit avec eux à sa guise, et les accidents qui atteignent les autres, les atteignent eux-mêmes suivant sa volonté mystérieuse.

2. — Litt. : *tout comme à tous*, c'est-à-dire ils sont traités comme tout le monde; ce qui survient aux autres peut leur survenir à eux-mêmes. — Pour les versets 2, 3, v. liv. II,

3. Entre tout ce qui arrive sous le soleil, le pis est que tous aient le même destin; aussi le cœur des hommes est-il plein d'une mêlée et tristesse: ils s'abandonnent à la sottise pendant leur vie; après cela, ils s'en vont aux morts.

4. Car quelle que soit la situation qu'on ait dans la vie, il y a de l'espérance: mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort.

5. Les vivants savent qu'ils mourront; mais les morts ne savent plus rien; ils n'ont plus de récompense à attendre de leurs travaux, car leur mémoire est oubliée.

6. Leur amour, leur haine, leur ardeur se sont évanouis, et ils n'auront plus à jamais de part à rien de ce qui se fait sous le soleil.

7. Allons, mangez votre pain dans la joie; buvez votre vin dans la gaieté

3. Hoc est pessimum inter omnia, quæ sub sole fiunt, quia eadem cunctis eveniunt; unde et corda filiorum hominum implentur malitia, et contemptu in vita sua, et post hæc ad inferos deducuntur.

4. Nemo est qui semper vivat, et qui hujus rei habeat fiduciam: melior est canis vivens leone mortuo.

5. Viventes enim sciunt se esse morituros, mortui vero nihil novērunt amplius, nec habent ultra mercedem; quia oblivioni tradita est memoria eorum.

6. Amor quoque, et odium, et invidiæ simul perierunt, nec habent partem in hoc sæculo, et in opere quod sub sole geritur.

7. Vade ergo et comede in lætitia panem tuum, et bibe cum gaudio

ch. 1, le Sceptic. 4 iv, sur la Providence dans Salomon et l'Ecclésiaste. Voir aussi Introduction p. 92.

3. — Cette sottise dont il est ici parlé est du genre de celle déjà mentionnée au chap. iv, 5, où il est dit: *Le sot croise les bras et dévore sa chair*; il s'agit du découragement résultant de l'apparente injustice de la Providence qui semble quelquefois traiter chacun sans égard aux mérites.

4. — « Sententia in originali perobscura » dit Pineda, et avec raison, si l'on en juge par la discordance qui règne parmi les exégètes. La Massore a ici un *ketib* et un *kéri* (1). Les uns, avec L. de Dieu, Geier, Rambach, Michaël., Diederl., V. der Palm, Nachl., Rosenm. et d'autres, prennent le *ketib*, et lisant יבחר (siebouhar) traduisent par *qui est excepté?* Le verset se rattache alors aux derniers mots du précédent comme suit: *Après cela, ils s'en vont aux morts, car qui est excepté?* Mais l'enchaînement avec les versets postérieurs est impossible ou du moins très-pénible. D'autres, les LXX, Sym., Syr., Grot., Leclere, Spohn, Schmidt, Umbreit, etc., adoptent le *kéri*, qui se trouve dans dix codex de Kennicott et dans treize de Rossi. et lisant dès lors יבחר (siebouhar) traduisent par *qui est associé à tous les vivants?* Le sens reste le même que précédemment: *Ils s'en vont aux morts, car qui est associé à tous les vivants? c'est-à-dire qui peut vivre toujours? Nemo est qui semper vivat*, comme dit la Vulg. Mais dans ce cas encore, les deux mots qui res-

tent, *est spes*, s'agencent péniblement avec la pensée précédente. La version de Zurich nous semble offrir un sens bien plus satisfaisant. Elle regarde le pronom מי (mi) comme démonstratif et non comme interrogatif; le mot כול (kol), elle le prend dans le sens partitif et non collectif, et traduit: « *Qui associatur quomodocumque viventibus, ei spes est.* » Etre associé à tous les vivants peut signifier, en effet, être associé à *quelque vivant que ce soit*; autrement partager le sort de n'importe quel vivant, avoir dans la vie une situation quelconque. Après cette traduction, la liaison de ce verset avec le 3<sup>e</sup> ne se fait plus comme tout à l'heure. Au lieu de se rattacher à la proposition supplémentaire: *Après cela ils s'en vont aux morts*, il se rattache à la proposition principale: *La sottise est dans leur cœur pendant leur vie, car quelle que soit la situation qu'on ait dans la vie, il y a de l'espérance, mieux vaut, etc.* Tous les versets qui suivent prouvent évidemment que la sottise reprochée ici est le découragement qui produit l'inaction, lequel découragement naît, avons-nous dit, de ce que les impies et les justes ont quelquefois le même sort. — V. vers. 3. — La suite du raisonnement est donc naturellement celle-ci: la sottise du découragement est dans leur cœur pendant leur vie, vraie sottise, en effet, car quelle que soit la position qu'on ait en ce monde, heureuse ou malheureuse, etc...

5, 6, 7. — Voir Introduction p. 82-88.

vinum tuum ; quia Deo placent opera tua. †

8. Omni tempore sicut vestimenta tua candida, et oleum de capite tuo non deficiat.

9. Perfructe vita cum uxore, quam diligis, cunctis diebus vitæ instabilitatis tuæ, qui dati sunt tibi sub sole omni tempore vanitatis tuæ : hæc est enim pars in vita, et in labore tuo, quo laboras sub sole.

10. Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare ; quia nec opus, nec ratio nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas.

11. Verti me ad aliud, et vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam : sed tempus, casumque in omnibus.

12. Nescit homo finem suum : sed sicut pisces capiuntur hamo, et sicut aves laqueo comprehenduntur, sic capiuntur homines in tempore malo. cum eis extemplo supervenerit.

13. Hanc quoque sub sole vidi sapientiam, et probavi maximam :

14. Civitas parva, et pauci in ea viri ; venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio.

du cœur, si Dieu a été propice à vos œuvres.

8. Qu'en tout temps vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque pas à votre tête.

9. Jouissez de la vie avec la femme que vous aimez, pendant les jours de votre fugitive existence, avec celle qui vous a été donnée sous le soleil pour passer ce temps de vanité ; car c'est là votre part dans la vie et dans les labeurs auxquels vous vous livrez ici-bas.

10. Tout ce qu'il vous sera possible de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme ; car il n'y a ni œuvre, ni calcul, ni science, ni sagesse dans le Scheol où vous irez.

11. J'ai regardé par le monde et j'ai vu que ce ne sont pas les légers qui l'emportent à la course, ni les forts à la guerre ; que l'aisance n'est pas toujours aux sages, ni la richesse aux prudents, ni la faveur aux savants ; car le temps et le sort viennent les surprendre.

12. L'homme, en effet, ne connaît plus son heure : comme les poissons qui se prennent aux filets et les oiseaux aux lacs, ainsi les enfants des hommes sont-ils pris au temps du malheur, quand inopinément il fond sur eux.

13. J'ai vu la sagesse sous le soleil, et elle était grande à mes yeux.

14. Il y avait une petite forteresse, peu d'hommes l'occupaient. Devant elle s'avança un grand roi ; il l'investit, il établit contre elle de fortes machines de guerre.

8. — La négligence dans le vêtement et la cendre sur la tête étaient, on le sait, un signe de tristesse et de deuil.

9. — QUI VOUS A ÉTÉ DONNÉE SOUS LE SOLEIL. — On peut encore rapporter ces paroles à la *vie* et non à la *femme*. Dans cette dernière exégèse, le sens nous paraît cependant moins bon et moins satisfaisant.

10. — Voir *Introduction* p. 87 et suiv.

11-12. — Voir *Introduction* p. 101 et suiv.

13, 14, 15, 16, 17. — Hitzig veut voir dans

ce récit un fait historique qu'il s'ingénie à retrouver. S'il y a allusion à quelque action de ce genre, ce qui est possible, le texte ne doit pas être pour cela expliqué comme il le fait dans le sens propre ; c'est tout au plus une allusion allégorique à la révolte de Jéroboam. L'autorité a été défendue par des hommes sages, qui s'opposaient à la sédition, mais qui n'ont pas été écoutés de tous. Voir l'étude historique de ce passage dans *Salomon et l'Éclésiaste*, 2<sup>e</sup> vol. p. 120 et suiv.

15. Il s'y rencontrait un homme pauvre et sage qui la sauva par sa sagesse, et personne n'avait jamais songé à ce pauvre.

16. Et moi, je déclare la sagesse meilleure que la force; mais la sagesse du pauvre est méprisée, ses paroles ne sont point entendues.

17. Les avis du sage, qu'on écoute parler dans le calme, valent mieux que les clameurs de celui qui commande au milieu des fous.

18. La sagesse l'emporte sur les machines de guerre; mais un seul pécheur peut détruire beaucoup de bien.

15. Inventusque est in ea vir pauper et sapiens, et liberavit urbem per sapientiam suam. et nullus deinceps recordatus est hominis illius pauperis.

16. Et dicebam ego, meliorem esse sapientiam fortitudine. Quomodo ergo sapientia pauperis contempta est, et verba ejus non sunt audita?

17. Verba sapientium audiuntur in silentio, plus quam clamor principis inter stultos.

18. *a* Melior est sapientia, quam arma bellica; et qui in uno peccaverit, multa bona perdet.

*Supr.* 7, 20.

## CHAPITRE X

Désastres que peut causer le fou, sa maladresse, ne pas écouter ses conseils séditieux (xv. 1-4). Erreurs de la puissance dans ses choix (xv. 5-7). — Impuissance de la révolte (xv. 8-11). — Avantage de la modération et de la douceur (12-13). — Bavardage, incapacité du sot, supériorité du fils de noble race (14-19). — S'abstenir de critiquer l'autorité (v. 20).

1. La mouche morte rend corrompu et fétide le parfum du compositeur d'aromates; de même un peu de folie suffit pour perdre les œuvres les plus précieuses en sagesse et en gloire.

1. Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti. Pretiosior est sapientia et gloria, parva et ad tempus stultitia.

18. — UN SEUL PÉCHEUR PEUT DÉTRUIRE BEAUCOUP DE BIEN. — Allusion à Jéroboam qui a menacé l'œuvre politique de Salomon par sa révolte. Peut-être même l'auteur songe-t-il ici à la division future du royaume qui lui a été annoncée par Ahias.

1. — La tournure hébraïque de ce verset est très-elliptique. Litt. : *les mouches de mort corrompent le parfum du compositeur d'aromates.* (de même) *le précieux par la sagesse et la gloire (perd) un peu de folie, pretiosum sapientia et gloria.* La version de Zurich, Pineda, Geier, Mercer sous-entendent *hominem* et traduisent « *hominem pretiosum.* » Nous aimons mieux prendre *pretiosum* dans un sens neutre et traduire *quod est pretiosum.* Le con-

texte y gagne, car cette pensée correspond alors parfaitement avec celle du verset précédent, où il est dit : *Un seul pécheur peut détruire beaucoup de bien.* Castalion : « *Lethales muscæ odoratum unguentum, paucula stultitia sapientia et gloria excellentiam turpiscat.* » Les LXX : *Τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀπρροσύνης μεγάλης,* un peu de sagesse est plus précieux que la grande gloire de la folie. La Vulg., différemment encore : *Pretiosior est sapientia et gloria, parva et ad tempus stultitia.* Faut-il prendre cette expression *les mouches de mort* dans le sens actif, c'est-à-dire les mouches qui donnent la mort? Geier et plusieurs autres traduisent ainsi : « *Sed esto sane, réplique à bon droit Pineda, muscarum*

2. Cor sapientis in dextera ejus, et cor stulti in sinistra illius.

3. Sed et in via stultus ambulans, cum ipse insipiens sit, omnes stultos æstimat.

4. Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris; quia curatio faciet cessare peccata maxima.

5. Est malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis;

6. Positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere seorsum.

7. Vidi servos in equis, et principes ambulantes super terram quasi servos.

2. Le cœur du sage est à sa droite : mais le cœur du fou est à sa gauche.

3. Et dans la voie où il marche, le cœur lui manque et il montre à tous qu'il est fou.

4. Si le souffle du dominateur s'élève sur vous, ne vous laissez pas entraîner, car la modération arrête de grands péchés.

5. Il est un mal que j'ai remarqué sous le soleil et qui semble être fatalement la méprise attachée à l'exercice du pouvoir :

6. La sottise est élevée aux plus hauts sommets et les âmes nobles croupissent dans de basses conditions.

7. J'ai vu des hommes dignes d'être esclaves portés sur des coursiers; j'en ai vu d'autres dignes d'être princes, marchant à pied comme des esclaves.

genus aliquod lethiferum sit, quid nunc ad odorem? Quid ad corruptionem et vitiationem suavitatis unguenti ex qua potissimum comparatio ducitur?... Septuaginta, Complut., legerunt musæ mortuæ, quos sequuntur hebraizantes plures, Pagnin., Vatab., Guarin, Jun., Mont., etc... Et sane recte convenit cum ipsa re; quippe musæ non nisi immersa et immortua unguentis, illa vitiat. » Le but de l'auteur dans cette comparaison, dit encore Pineda, est assez difficile à saisir. Mais si l'on considère attentivement tout le chapitre, où visiblement il dénonce le mal que fait le révolté à lui-même et aux autres, le sens de la comparaison devient clair. Il s'agit de l'homme qui ruine par un moment de folie ambitieuse et séditieuse les plus belles œuvres, comme le parfum le plus exquis est gâté par la présence d'une simple mouche morte.

2. — Tournure hébraïque pour indiquer l'adresse et l'habileté du sage et la gaucherie du sot.

3. — Litt. : *Il dit à tous qu'il est fou*. Il le dit par sa conduite, sa folie et son insuccès. Hengst., après la Vulg., traduit : « il dit de tous : *c'est un fou*, » c'est-à-dire, il traite tout le monde de fou, omnes stultos existimat (Vulg.). Le verset précédent, où sa gaucherie est dénoncée, nous fait préférer l'autre sens. Les versets 4 et 5 de ce chapitre, qui reproduisent la même idée sous une autre forme, fortifient encore cette interprétation.

4. — Litt. : *Si le souffle du dominateur s'élève sur vous, n'abandonnez pas votre lieu*.

Plusieurs : « s'élève *contre* vous, » c'est-à-dire si vous avez à supporter la tyrannie. D'autres (Aben-Esra. Vat., Grot.) : « Si vous vous voyez porté aux honneurs, restez dans votre modestie ordinaire. » L'auteur, dans ce chapitre, se propose, comme nous l'avons dit, de prémunir contre la révolte; et les versets 8, 9, 10 sont dirigés contre l'espèce de sot dont il a parlé aux versets 2 et 3; ce pécheur qui fait beaucoup de mal — chap. ix, 48, — et qui en un instant perd les plus grandes œuvres, n'est autre lui-même que le révolté. Il est donc très-naturel de voir dans le dominateur dont il parle au présent verset, cet ambitieux contre lequel il cherche à mettre en garde. Les versets 5 et 6, qui viennent immédiatement après, et dans lesquels il dénonce la bassesse de cœur de certains parvenus indignes, sont encore à l'adresse de ce même individu.

5. — QUI SEMBLE ÊTRE FATALEMENT, etc. — Littér. : *qui est comme l'erreur qui sort de la face du puissant*. Le mot comme indique quelque chose d'inévitable.

6. — ET LES NOBLES AMES. — עשירים (hasirim) doit être pris ici dans le sens de *âmes nobles, grandes*.

7. — Litt. : *J'ai vu des esclaves, des princes*, c'est-à-dire des hommes au cœur d'esclaves, de princes.

PORTÉS SUR DES COURSIERS. — C'était la marque de l'autorité. — Se rappeler Joseph, Genès., chap. xli, 43, et Mardochée, Esther, chap. vi, 11.

8. Celui qui creuse une fosse y tombera, et celui qui cherche à détruire les murailles sera mordu par le serpent.

9. Celui qui démolit des pierres en sera douloureusement atteint, et celui qui fend du bois en sera blessé.

10. Si le fer est émoussé et si le fil n'est pas aiguisé, on épuise ses forces; préférable pour le succès est la sagesse.

11. Si le serpent mord faute d'enchantement, la mauvaise langue ne réussit pas mieux.

12. Les paroles du sage sont gracieuses, les lèvres du fou le dévoient.

13. Ses paroles sont d'abord sottise pure et finissent par être méchante folie.

14. Le fou multiplie les paroles; l'homme ne connaît pas l'avenir, et cet avenir, qui le lui indiquerait?

15. Le travail du sot le fatigue, lui qui ne sait pas aller à la ville.

16. Malheur à toi, terre, dont le roi est un esclave et dont les chefs mangent dès le matin!

8. *a* Qui fodit foveam, incidet in eam : et qui dissipat sepem, mordebit eum coluber.

*a* Prov. 26, 27. Eccli. 37, 29.

9. Qui transfert lapides, affligetur in eis; et qui scindit ligna, vulnerabitur ab eis.

10. Si retusum fuerit ferrum, et hoc non ut prius, sed hebetatum fuerit, multo labore exacuetur; et post industriam sequetur sapientia.

11. Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.

12. Verba oris sapientis gratia; et labia insipientis præcipitabunt eum:

13. Initium verborum ejus stultitia, et novissimum oris illius error pessimus.

14. Stultus verba multiplicat. Ignorat homo, quid ante se fuerit: et quid post se futurum sit, quis ei poterit indicare?

15. Labor stultorum affliget eos, qui nesciunt in urbem pergere.

16. Væ tibi terra, cujus rex puer est, et cujus principes mane comedunt.

8, 9, 10. — L'écrivain caractérise sous ces figures les inutiles efforts de ceux qui se révoltent contre l'autorité.

11. — Assez obscur en lui-même, ce passage a donné lieu à de nombreuses interprétations. Si l'on se préoccupe du contexte, on verra que ce verset est expliqué par le suivant. S'il est vrai, dit-il, qu'on se fait mordre faute d'enchanter le serpent, il ne l'est pas moins que la mauvaise langue a le même sort. En effet, les paroles du sage, toujours modérées et charitables, apaisent par leur douceur et leur réserve : elles enchantent le serpent, qui dès lors ne mord pas; les paroles du fou, au contraire, par leur apreté et leur malignité, surexcitent : il est mordu, et dévoré. La Vulgate prend aussi בעל הלשון (bahal allschôn) dans le sens de *mauvaise langue*, Hengst. de même : « der Mann böser Zunge. »

12. — LES LÈVRES DU FOU LE DÉVOIENT. — Il parle sans prévoyance, se compromet, irrite et s'expose à de justes vengeances.

13. — Il commence par des critiques inconsiderées, des propos séditieux, puis en vient aux actes. Cf. Prov. xv, 44.

14. — Il ne s'agit pas de l'avenir qui suit la vie, mais des choses qui doivent arriver. Le sot parle sans connaître la conséquence de ses actes parce que le lendemain lui est inconnu.

15. — Il ne sait pas faire les choses les plus simples; ou encore : prendre les voies sûres et battues, les chemins de tout le monde.

16. — Le mot נַעַר (nâhar) est l'équivalent de παις et de *puer*; il signifie non-seulement *enfant*, mais *serviteur* — II, Paralip., xiii, 7; I, Rois, xiv, 21; Isa., iii, 4, etc. — Knobel et plusieurs autres le prennent dans le premier sens; mais l'antithèse manifeste qui existe entre lui et les mots *fiis de race noble* (בְּנֵי הַדָּוָרִים), au verset 47, doivent faire opter pour le second. — Ainsi Dœderl., v. d. Palm., Spohn, Bauer, etc.

MANGENT DÈS LE MATIN. — Commencer par là, n'avoir d'autre préoccupation, négliger le travail pour la volupté, et, comme l'explique très-bien Bossuet : « *Luxuria, non necessitate.* » — Isa., chap. v, 41 : *Væ qui consurgitis mane ad ebrietatem sectandam!*

17. Beata terra, cujus rex nobilis est, et cujus principes vescuntur in tempore suo, ad reficiendum, et non ad luxuriam.

18. In pigritiis humiliabitur contignatio, et in infirmitate manuum perstillabit domus.

19. In risum faciunt panem et vinum, ut epulentur viventes : et pecuniæ obediunt omnia.

20. In cogitatione tua regi ne detrahas, et in secreto cubiculi tui ne maledixeris diviti : quia et aves cœli portabunt vocem tuam, et qui habet pennas, annuntiabit sententiam.

17. Au contraire, heureuse es-tu, ô terre, dont le roi est un fils de noble race, et dont les princes mangent en temps convenable pour réparer leurs forces et non pour les plaisirs du festin!

18. L'inertie laisse le toit se déjoindre, et, grâce à cette paresse, la maison prend eau.

19. Ils transforment les repas en débauche, boivent du vin pour égayer leur vie, et l'argent répond à tous les besoins.

20. Même, dans votre pensée, ne maudissez pas le roi; même, dans le secret de votre demeure, ne maudissez pas le puissant; car l'oiseau du ciel emporterait votre parole, et celui qui a des ailes dénoncerait vos propos.

---

## CHAPITRE XI

Conseil d'activité et de Prévoyance (פז). 4-6). — Jouir dès la jeunesse; mais avec réserve et en songeant à la responsabilité future (פז. 7-10).

1. Mitte panem tuum super transcurrentes aquas; quia post tempora multa invenies illum.

1. Jetez votre pain sur la surface des eaux; un jour ou l'autre vous le retrouverez.

47. — Le fils de noble race est ici l'héritier légitime. Il y a dans ce passage une comparaison entre le parvenu de l'émeute et le roi légitime.

49. — Pineda se demande si ces paroles ne pourraient point être prises en bonne part. On le peut à la rigueur, et le sens serait alors : *Les repas deviennent joyeux, le vin égaye la vie et l'argent ne manque à personne*; en un mot, la prospérité règne. Dans cette hypothèse, le verset 48 correspondrait au 46<sup>e</sup> et caractériserait le gouvernement des parvenus débauchés; le 49<sup>e</sup> correspondrait au 47<sup>e</sup> et représenterait le gouvernement légitime qui, toujours digne et vigilant, rend l'état prospère. La symétrie serait plus satisfaite, mais rien n'indique grammaticalement que le 49<sup>e</sup> ne continue pas la pensée du 48<sup>e</sup>.

Prises en bonne part, ces paroles sont parfaitement en harmonie avec l'époque et le règne de Salomon si longtemps prospère et pacifique. Prises en mauvaise part, elles caractérisent non moins bien le gouvernement de sédition et d'émeute contre lequel il dut lutter à la fin.

20. — NE MAUDISSEZ PAS LE PUISSANT. — נשיר (hâsir) est ici le supérieur, quel qu'il soit, par l'autorité ou la richesse.

4. — On ne saurait compter les hypothèses qui se sont produites pour l'explication de ces paroles. Les Hébreux en général, et avec eux S. Jérôme, suivi par Pineda, Vatable, Lyra, Hengst. et beaucoup d'autres, voient ici un conseil de bienfaisance et d'aumône. « Ad eleemosynam cohortatur dit S. Jérôme, quod omni petenti sit dandum et indiscrete

2. Divisez vos ressources en sept et même huit parts, car vous ne savez pas quel mal peut arriver sur la terre.

3. Lorsque les nuées sont pleines, elles répandent leur pluie sur la terre, et que l'arbre tombe au nord ou midi, il reste là où il est tombé.

4. Celui qui observe le vent ne sème point, et celui qui interroge les nuées ne moissonne point.

2. Da partem septem, necnon et octo : quia ignoras quid futurum sit mali super terram.

3. Si repletæ fuerint nubes, imbrem super terram effundent. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.

4. Qui observat ventum, non seminât : et qui considerat nubes, nunquam metet.

faciendum bene. » Cette exégèse à l'immense inconvénient de mal se lier avec les idées antérieures, de faire l'auteur entrer dans un sujet qui n'a point de rapport avec la vraie pensée de sa thèse, et par conséquent, d'en interrompre la marche au moment où il devrait la serrer davantage, puisqu'il arrive à la fin. Rosenmüller, après Grotius, Leclerc, Schmidt, Umbreit, ne s'éloignent pas de ce sens : « Quoscumque poteris, beneficiis demerere, etiam eos in quos collatum beneficium periturum putes. » L'explication de Lowt est la même : « Jeter sa semence sur l'eau, dit-il, c'est faire quelque chose qui ne doit pas rapporter de profit. » V. d. Palm et Bauer entrent dans un autre ordre d'idées : « Semez et humectez votre sol, mettez votre semence près de l'eau, vous ferez une riche moisson. » Enfin, Michaëlis, Geier, Dæderl., Spohn, Moldenh., Mendelss., etc., pensent qu'il s'agit ici de navigation et que l'Ecclésiaste conseille de se livrer à des spéculations maritimes.

Ces deux dernières interprétations n'ont pas plus que les premières un rapport naturel avec les idées qui suivent ; la liaison est dure ou impossible, et Knobel les trouve, avec raison, forcées. Si l'on y prend garde, on remarquera que le Koheleth, au moment de terminer ses conseils, les résume et les accentue vivement. Il s'est ingénié, on l'a vu, à combattre l'inaction et l'impétuosité qui naissent du découragement et de l'incrédulité, produites par la fausse interprétation donnée à l'apparente abstention de Dieu dans les affaires de ce monde, et il a exhorté à l'activité, à la joie, à la crainte de Dieu. Ces deux derniers chapitres restent dans le même cercle d'idées ; il y ajoute simplement cette pensée qu'il faut commencer de bonne heure. Ainsi, au ch. xi, 6, il dit : Semez votre semence dès le matin ; au verset 9 : Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence ; au ch. xii, 4 : Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse. L'activité, la joie, la vertu, telle est donc la matière de ces deux derniers

chapitres. Le ch. xi, du verset 4 au verset 8 inclusivement, traite la première question : l'activité ; et les versets 6, 7 et 8 n'étant que la conséquence de ce qui est établi dans les cinq premiers, ces mots du verset 6 : *Semez votre semence dès le matin, et le soir ne cessez pas encore*, c'est-à-dire, soyez actif, ne perdez ni temps, ni moyen, ni occasion, — nous indiquent quelle doit être la pensée des deux premiers. Ces paroles : *Jetez votre pain sur la surface des eaux*, seront expliquées d'une façon tout à fait correspondante si on leur donne ce sens qu'elles peuvent très-naturellement avoir : *Donnez de l'étendue à vos opérations, même en risquant quelque chose* ; autrement, suivant que l'expliquent très-bien les versets 4 et 5 : *N'agissez point avec cet esprit étroit qui ne veut rien abandonner, dans ses œuvres, à l'action mystérieuse de la Providence. Ce sens admis, le verset second, évidemment corrélatif au premier, s'interprète facilement. תְּהַלַּק (then-hâlag), littér. : donnez part ; placez part — הַלַּק pars, portio, sors, hereditas ; — placez part en sept et même en huit, c'est-à-dire, placez, divisez vos ressources en sept et même huit parts, multipliez vos chances, c'est la vraie prudence, car on ne sait pas ce qui peut arriver. Les versets suivants s'agentent dès lors très-simplement.*

3. — Si l'on n'y met pas cette activité, cette prudence, on s'expose à être surpris par les événements. L'homme ne commande pas aux nuées, elles crévent quand elles sont pleines ; c'est-à-dire l'homme ne fait point les choses arriver à son heure, pour son avantage ; il faut être prêt quand les événements favorables se produisent.

QUE L'ARBRE TOMBE, etc. — C'est-à-dire une fois la chose arrivée, nous n'y pouvons plus rien, il n'est plus temps.

4. — Celui qui ne veut agir qu'à coup sûr, qui veut tout comprendre et prévoir avant que d'entreprendre, qui voudrait savoir ce que Dieu fera, s'expose à ne rien gagner, car une pareille prévoyance est chose impossible.

5. Quomodo ignoras quæ sit via spiritus, et qua ratione compingantur ossa in ventre prægnantis : sic nescis opera Dei, qui fabricator est omnium.

6. Mane semina semen tuum, et vespere ne cesset manus tua, quia nescis quid magis oriatur, hoc aut illud : et si utrumque simul, melius erit.

7. Dulce lumen, et delectabile est oculis videre solem.

8. Si annis multis vixerit homo, et in his omnibus lætatus fuerit, meminisse debet tenebrosi temporis, et dierum multorum : qui cum venerint, vanitatis arguentur præterita.

9. Lætare ergo juvenis in adolescentia tua, et in bono sit cor tuum in diebus juventutis tuæ, et ambula in viis cordis tui, et in intuitu oculorum tuorum : et scito, quod pro omnibus his adducet te Deus in judicium.

10. Aufer iram a corde tuo, et amove malitiam a carne tua. Adolescentia enim et voluptas vana sunt.

5. Comme vous ignorez la route du vent et comment se forme l'enfant dans le sein de sa mère, ainsi ignorez-vous les œuvres de Dieu qui a tout fait.

6. Semez votre semence dès le matin, et le soir ne laissez pas votre main oisive ; car vous ne savez pas lequel vaut mieux ou si les deux sont bons.

7. Douce est la lumière, et l'œil se plaît à voir le soleil.

8. Lors donc que devraient être nombreuses les années de l'homme, qu'il profite bien de toutes pour se réjouir, en songeant que les jours de ténèbres seront nombreux aussi ; l'avenir est vanité.

9. Jeune homme, réjouis-toi donc en ton adolescence, et que ton cœur se fasse du bien aux jours de ta jeunesse. Suis la voie où ton cœur et tes yeux t'appellent ; mais sache bien que Dieu te fera comparaître pour te juger sur toutes choses ;

10. Et éloigne la tristesse de ton cœur et le mal de ta chair, car la jeunesse et l'adolescence sont fugitives.

5. L'avenir est l'œuvre de Dieu et l'action de sa Providence est incompréhensible. C'est toujours la pensée favorite de l'Écclésiaste : s'abandonner à Dieu et agir.

6. — Ne perdez donc aucune occasion, car vous ne savez quelle est la bonne.

7. — DOUCE EST LA LUMIÈRE, etc. — Hébraïsme qui signifie : l'homme aime la prospérité et la joie en ce monde.

8. — L'AVENIR EST VANITÉ. — C'est-à-dire les événements qui peuvent survenir sont incertains et indépendants de nous ; c'est pour cela qu'il faut profiter de tous les jours, et

par conséquent du présent quand il est gai : *les jours de ténèbres*, autrement *de tristesse*, sont toujours assez nombreux. Le mot de *vanité* a partout dans l'Écclésiaste la signification que nous signalons ici. — Voir *Introduction*, p. 97 et suiv.

9. — Quelques écrivains ont vu ici une ironie, mais à tort ; cette pensée est dix fois redite dans le courant du livre, et comme partout, doit être prise au sérieux. C'est un vrai conseil que donne l'Écclésiaste.

10. — ÉLOIGNEZ LA TRISTESSE, etc. — Voir pensée correspondante, chap. vi, 16, 41.

## CHAPITRE XII

Etre vertueux dès la jeunesse, et ne pas attendre les derniers jours de la vie (xx. 1-8). — Valeur des conseils de l'Ecclésiaste, et des enseignements des sages (9-14). — Conclusion et résumé (xx. 12-14).

1. Souviens-toi de ton Créateur, dès ta jeunesse, avant qu'arrivent les mauvais jours et que s'approchent ces années dont tu diras : il n'y a plus en elles de plaisir pour moi.

2. Avant que s'obscurcisse le soleil, et la lumière, et la lune et les étoiles, et que reviennent les nuages après la pluie;

3. Alors que les gardiens de la maison tremblent, et se courbent les hommes robustes; que chôment celles qui avaient accoutumé de moudre, parce qu'elles ne sont plus en nombre, et se voilent ceux qui regardent par les fenêtres;

4. Que se ferment les portes de la place, lorsque s'affaiblit le son de la meule; que l'homme s'éveille au chant de l'oiseau, et se taisent les filles de l'harmonie.

5. Quand on craint les lieux élevés et que le chemin est plein de terreurs; que l'amandier fleurit; que grossit la sauterelle et que le câpre

1. Memento Creatoris tui in diebus juventutis tuæ, antequam veniat tempus afflictionis, et appropinquant anni, de quibus dicas : Non mihi placent;

2. Antequam tenebrescat sol, et lumen, et luna, et stellæ, et revertantur nubes post pluviam :

3. Quando commovebuntur custodes domus, et nutabunt viri fortissimi, et otiosæ erunt molentes in minuto numero, et tenebrescent videntes per foramina :

4. Et claudent ostia in platea, in humilitate vocis molentis, et consurgent ad vocem volucris et obsurdescunt omnes filie carminis.

5. Excelsa quoque timebunt, et formidabunt in via, florebit amygdalus, impinguabitur locusta, et dissipabitur capparitis : quoniam ibit homo

2. — AVANT QUE S'OBSCURCISSE LE SOLEIL, etc. — Figure souvent employée dans la Bible pour peindre la tristesse. — *Ezech.*, xxii, 7, 8; *Job*, xxxiii, 28, 30; *Amos*, viii, 9. Tout à l'heure, chap. xi, 8, il parlait dans le même sens des *jours de ténèbres*. — On trouve la même forme de langage en usage dans la poésie profane : V. Homère, *Odyss.*, xx; Catulle, viii, 3; Martial, *Epigr.*, liv. V, ep. 24.

ET QUE REVIENNENT LES NUAGES, etc. — Image des inconvénients continuelles qui se succèdent dans la vieillesse.

3. — Le corps est présenté sous la figure d'une maison. Les *gardiens* sont les bras; les *hommes robustes* sont les jambes; *celles qui ont accoutumé de moudre* sont les dents, et *ceux qui regardent par la fenêtre*, les yeux, placés dans la cavité qui les renferme.

4. — LES PORTES QUI SE FERMENT LORSQUE

S'AFFAIBLIT, etc., c'est-à dire *les lèvres* qui se serrent et rentrent à l'intérieur de la bouche quand les dents, qui dans leur ensemble forment la *meule*, tombent et que la parole devient moins articulée.

QUE L'HOMME S'ÉVEILLE AU CHANT DE L'OISEAU, etc. — Le vieillard dort peu et son sommeil est léger; la voix de l'oiseau le réveille et il se lève de bon matin.

ET SE TAISENT LES FILLES DE L'HARMONIE. — Ce sont les *chanteuses* que le vieillard ne peut plus entendre et qui ne chantent plus pour lui.

5. QUE L'ON CRAINT LES LIEUX ÉLEVÉS. — Il monte péniblement, et le *chemin est*, pour lui, *plein de terreurs*, parce qu'il tremble devant les moindres obstacles; partout il redoute des chutes.

in domum æternitatis suæ, et circuibunt in platea plantentes.

6. Antequam rumpatur funiculus argenteus, et recurrat vitta aurea, et conteratur hydria super fontem, confringatur rota super cisternam.

7. Et revertatur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.

8. Vanitas, vanitatum, dicit Ecclesiastes, et omnia vanitas.

9. Cumque esset sapientissimus

éclate, lorsque l'homme s'en va dans la maison de son éternité, et que les pleureurs l'entourent sur la place publique.

6. Avant que soit détaché le fil d'argent et rompue la lampe d'or; que soit brisée l'urne à la fontaine et que la roue tombe en ruine sur le puits.

7. Et qu'enfin la poussière retourne à la terre où elle était et l'esprit à Dieu qui l'a donné.

8. Vanité des vanités, dit l'Ecclesiaste, tout est vanité.

9. Il reste que l'Ecclesiaste s'est

QUE L'AMANDIER FLEURIT, c'est-à-dire que les cheveux deviennent blancs. L'amandier, dit Plin (Hist. nat., XVI, 42), fleurit en hiver « au mois de janvier. »

QUE GROSSIT LA SAUTERELLE. — S. Jérôme : « Sciendum ubi in nostris codicibus legitur *locusta*, in hebræo scriptum esse *Aagab* (ההגב), quod verbum apud eos ambiguum est. Potest enim et *talus* et *locusta* transferri. Quomodo igitur in Jeremiæ principio (I, 44) verbum *soced* (שקד) si varietur accentus et *nucem* significat et *vigilias*... ita et nunc ambiguitas verbi per etymologiam ejus, indicat *senum crura tumentia et podagra humoribus præggravata*. Non quod omnibus senibus hoc fiat sed quod plerumque accedat *συνεδοχισμός*; a parte id quod totum est appellatur. »

QUE LE CAPRE ÉCLATE, LORSQUE L'HOMME S'EN VA, etc. — Le capre est un fruit qui contient des baies enveloppées dans de petites feuilles; au temps de la maturité, ces feuilles se disjoignent et laissent tomber la baie. Belle image de la mort qui a lieu par le départ de l'âme sortant du corps. Quelques-uns prennent *אביונה* (*abionâh*) dans le sens propre et traduisent : « Que la convoitise disparaît, » ce qui fait dire à S. Jérôme : « In eo vero ubi nos habemus *capparin*, in hebræo habet *abiona* quod et ipsum ambiguum est interpretaturque *amor, desiderium, concupiscentia* vel *capparis* et significatur ut supra diximus quod sensuum libido refrigescat et organa coitus dissipentur. » La figure est ici beaucoup plus élégante que le mot propre et s'harmonise mieux avec le reste de la phrase, où déjà l'auteur a employé plusieurs autres figures : *l'amandier, la sauterelle*.

QUE LES PLEUREURS, etc. — C'était et c'est encore une coutume orientale.

6. — AVANT QUE SOIT DÉTACHÉ, etc., — Le corps humain est comparé ici d'abord à une lampe d'or suspendue par un fil d'argent.

Celui-ci, rompu ou détaché, la lampe tombe, se brise et l'huile se répand; ainsi de la vie,

ET QUE SOIT BRISÉE L'URNE, etc. — Une fois l'urne et la roue brisées, impossible de puiser au puits. « Sic deficientibus et exhaustis facultatibus naturalibus et vitalibus, vita retineri non potest. » (Rosenm.)

Ce portrait de la vieillesse a beaucoup exercé la perspicacité des Commentateurs et donné lieu à bien des dissertations spéciales. Nous ne pouvons ici descendre dans le détail de ces diverses interprétations; si l'on désire plus de renseignements, on peut lire les dissertations suivantes :

Georg. Wolfg. Wedel, *Exercit. de morbis senum Salomonis ad Cohel.*, XII, 4, dans ses *Exercit. medico-philolog.*, cent. I, dec. III, exercit. III :

Christ. Warlitz, *Valetudinarius senum Salomoneus ad Eccl.*, XII;

Herm. Witsius, *Exercit. de officio juvenutis et incommod. senect. ad Eccl.*, XII, 4-7; *Miscellanea sacra*, t. II, p. 464-485;

Euseb. Traug. Ebert, *Imago senis Salomonis*, etc.;

Gottf. Less., *Salomo verglichen mit Horatz, und Cicero vom Weisen Genuss der Freuden des Leben*, etc.

Reidel, *Dissertat. philologico-philosophica, qua in sensum loci difficil. Cohel. XII, 4-5, inquir.*;

Kœhler, *Observat. critic. ad Eccles. cap. ult.*; Eichhorn's *Repertor.*, th. XVI, p. 499-243; Pfannkuche, *Exercit. in Eccles.*, etc., loc. *veratiss.*, cap. XI, 7-XII, 7;

Winzer, *Comment. de loc. Kohel.*, XI, 9-XII, 7;

Pineda, *In Eccles. Commentar.*

Cornelius a Lapide, *Commentar. in Eccles.*, — et alii.

9. — IL RESTE QUE, etc. — Quelques interprètes tentent de lier l'expression *ויותר* (*veïôter*)

montré sage; il a, d'autres fois, enseigné la sagesse au peuple; il a pesé, travaillé, composé de nombreuses sentences.

10. Il s'est étudié à trouver un langage agréable et à écrire avec droiture des paroles de vérité.

11. Or les paroles des sages sont comme des aiguillons et comme des clous solidement plantés; docteurs des assemblées, ces sages reçoivent mission d'un seul pasteur.

12. En conséquence, que ces conseils, mon fils, suffisent pour vous avertir; multiplier les livres n'aurait point de fin; du reste, trop de méditation fatigue la chair.

13. Écoutons maintenant tous le résumé de ce discours : craignez Dieu et gardez ses commandements, car c'est là le tout de l'homme.

Ecclesiastes, docuit populum, et enarravit quæ fecerat; et investigans composuit parabolâs multas.

10. Quæsiuit verba utilia, et conscripsit sermones rectissimos, ac veritate plenos.

11. Verba sapientium sicut stimuli, et quasi clavi in altum defixi, quæ per magistrorum consilium data sunt a pastore uno.

12. His amplius, fili mi, ne requiras. Faciendi plures libros nullus est finis : frequensque meditatio, carnis afflictio est.

13. Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo :

à la pensée qui précède; mais la liaison est dure et inutile; — V. Vossius. — D'autres, après Symmaque, — la Bible de Complut., l'édition de Venise, Munster, Guarin, Vatable, etc., — la prennent pour un adverbe de comparaison. — Geier, Synops., Rosenm., Hengst., etc. — Cette dernière explication est la plus naturelle.

10. Le verset 9 s'applique aux autres œuvres du Koheleth, celui-ci au présent écrit.

11. — DOCTEURS DES ASSEMBLÉES. — Les mots בעלי אספות (bahaléo asoupoth) font difficulté. Hengst. les rapporte aux paroles des sages et traduit par *compagnons de collection*, « Genossen der Sammlung, » Le Koheleth parlerait ici, suivant lui, de la collection des écrits bibliques qui doivent entrer dans le Canon des Livres Saints, et annoncerait que son écrit en fera partie. Geier, Ariasmontanus et L. de Dieu en font une qualification des clous, qui seraient appelés *domini*, ou *auctores collectionum* « quia illis colliguntur et coagmentantur quæ alias separata manerent. » Le mot אספות désignerait alors une *collection d'écrits*, et non une *réunion d'individus*. Gesenius accepte ce mot dans le sens contraire : « Verba Sapientum sunt sicut stimuli, et sicut clavi alte infixi : (Verba) Doctorum (ad Sapientie studium) congregatorum. » Si l'on doit appliquer le terme אספות à une réunion d'individus, nous préférons le faire désigner l'assemblée du peuple; c'est pour cela que nous avons traduit

par *Docteurs des assemblées*. La version de Zurich donne un sens différent de tous ceux que nous venons de voir. Prenant le mot בעלי pour le substantif עלה (hâlâh) *feuille*, *collection de feuilles*, précédé de la préposition ב, dans, elle rend ainsi cette phrase : Comme des clous plantés dans les *feuilles des collections*, « *inter folia collectitia.* » cette traduction, qui n'est suivie à peu près par personne, et que, pour cette raison, nous n'avons pas adoptée, présente cependant, nous devons le dire, un sens peut-être plus simple et plus naturel que toutes les autres. La pensée est facile à saisir : Les paroles des sages sont comme des clous qui réunissent par leurs explications les divers livres de la Loi, et en les interprétant, maintiennent dans tous les temps l'unité de la primitive doctrine. Cette idée serait d'autant plus à propos que l'Écclésiaste a dû appuyer dans son écrit sur l'interprétation exagérée des promesses de la loi mosaïque, au point de vue de la Providence; et que, tout en les maintenant, il leur a donné leur portée véritable. Quello que soit l'interprétation qu'on adopte, on ne saurait souscrire ni au sentiment de Grotius qui retrouve Zorobabel dans le Pasteur dont il est ici question, ni à l'opinion de ceux qui veulent y voir Néhémie ou Esdras.

12. — EN CONSÉQUENCE, QUE CES CONSEILS. — Certains interprètes traduisent : « *En dehors de ces écrits,* » les écrits des sages mentionnés au précédent verset. Ils pensent que

14. Et cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.

14. Puisque toute œuvre, même la plus cachée, bonne ou mauvaise, Dieu l'appellera en jugement.

l'Ecclésiaste recommande de ne point aller chercher l'instruction religieuse *en dehors des Ecrits sacrés*. Nous croyons qu'il vise ici uniquement son livre et qu'il dit simplement : Bref, j'en ai assez dit ; que cela suffise pour vous bien avertir, soyez avertis par *ces choses, celles que je viens de vous dire*. La phrase sui-

vante : *Multiplier les livres serait sans fin*, détermine assez clairement la pensée dans ce sens.

TROP DE MÉDITATION FATIGUE, etc. — Ces mots se rapportent à lui plutôt qu'au peuple : Faire des livres serait sans fin et *c'est travail fort pénible*.

# TABLE DES MATIÈRES

## INTRODUCTION

	Pages.		Pages.
CHAP. I. — De l'authenticité de l'Écclésiaste..	1	§ II. — Du fatalisme de l'Écclésiaste.....	97
CHAP. II. — De l'orthodoxie et de la divinité de l'Écclésiaste. — Préliminaires.....	66	§ III. — De l'épieuréisme de l'Écclé- siaste.....	104
§ I. — Du scepticisme de l'Écclésiaste...	70	CHAP. III. — De l'inspiration et de la canoni- cité de l'Écclésiaste.....	119
1. Sur la puissance de la raison.....	73	CHAP. IV. — De la forme, du but et du plan de l'Écclésiaste.....	123
2. Sur l'immortalité de l'âme.....	74		
3. Sur la rémunération future.....	82		
4. Sur le gouvernement de la Provi- dence.....	90		

## TRADUCTION ET COMMENTAIRES

CHAPITRE I.....	133	CHAPITRE VII.....	159
CHAPITRE II.....	139	CHAPITRE VIII.....	164
CHAPITRE III.....	144	CHAPITRE IX.....	167
CHAPITRE IV.....	148	CHAPITRE X.....	170
CHAPITRE V.....	152	CHAPITRE XI.....	173
CHAPITRE VI.....	156	CHAPITRE XII.....	176

FIN DE L'ÉCCLÉSIASTE

# L'ECCLÉSIASTE

(Traduction d'après la Vulgate)

## CHAPITRE I

1. Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi de Jérusalem.

2. Vanité des vanités, a dit l'Ecclésiaste; vanité des vanités, et tout est vanité.

3. Que revient-il à l'homme de tout le labeur dont il se consume sous le soleil?

4. Une génération passe, une génération vient; mais la terre demeure ferme à jamais.

5. Le soleil se lève et se couche, et il retourne au même lieu, et, renaissant là,

6. Il prend cours vers le midi, et se dirige vers l'aquilon. Le vent, parcourant tous lieux en tournant, avance et revient par de longs circuits.

7. Tous les fleuves entrent dans la mer, et la mer ne déborde pas; les fleuves retournent au lieu d'où ils sont sortis, pour couler de nouveau.

8. Toutes choses sont difficiles; l'homme ne les peut expliquer par ses paroles. L'œil ne se rassasie point de voir, ni l'oreille d'entendre.

9. Qu'est-ce qui a été? Cela même qui sera un jour. Qu'est-ce qui s'est fait? Cela même qui doit se faire.

10. Rien de nouveau sous le soleil, et nul ne peut dire: Voilà une chose nouvelle; car elle a déjà été dans les siècles écoulés avant nous.

11. Nul souvenir de ce qui a précédé; et les choses mêmes qui doivent arriver seront oubliées par ceux qui viendront en dernier lieu.

12. Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi d'Israël dans Jérusalem,

13. Et j'ai résolu en mon âme de rechercher et d'examiner sagement tout ce qui se passe sous le soleil. Dieu a donné aux enfants des hommes cette très-pénible occupation, pour qu'ils s'y appliquent.

14. J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et tout est vanité et affliction d'esprit.

15. Les pervers se corrigent difficilement, et le nombre des insensés est infini.

16. J'ai parlé en mon cœur, et j'ai dit: Me voilà devenu grand, et j'ai surpassé en sagesse tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem; mon esprit a contemplé sagement beaucoup de choses, et j'ai beaucoup appris.

17. Et j'ai appliqué mon cœur pour connaître la prudence et la science, les erreurs et la folie, et j'ai reconnu qu'en cela encore il y avait beaucoup de labeur et d'affliction d'esprit;

18. Parce que dans une grande sagesse il y a une grande indignation, et que celui qui augmente sa science, augmente son travail.

## CHAPITRE II

1. J'ai dit en mon cœur: J'irai, je m'enivrerai de délices et je jouirai des biens: et j'ai vu que cela encore était vanité.

2. J'ai regardé le rire comme une déception, et j'ai dit à la joie: Pourquoi te séduis-tu inutilement?

3. J'ai médité en mon cœur de détourner ma chair du vin, pour porter mon esprit à la sagesse et pour éviter la folie, jusqu'à ce que je visse ce qui est utile aux enfants des hommes, et ce qu'ils doivent faire sous le soleil tous les jours de leur vie.

4. J'ai élevé des ouvrages magnifiques, je me suis bâti des maisons, j'ai planté des vignes.

5. J'ai fait des jardins et des vergers, et je les ai plantés d'arbres de toute espèce.

6. J'ai construit des réservoirs d'eau,

pour arroser la forêt des arbres qui s'élevaient.

7. J'ai eu des serviteurs et des servantes et un nombreux personnel, des bœufs nombreux, de grands troupeaux de brebis, au delà de tous ceux qui ont été avant moi à Jérusalem.

8. J'ai entassé pour moi l'argent et l'or, les richesses des rois et des provinces; j'ai eu des chanteurs et des chanteuses, et toutes les délices des enfants des hommes, des coupes et des vases pour servir les vins.

9. Et j'ai surpassé en richesses tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem; et la sagesse a persévéré avec moi.

10. Je n'ai rien refusé à mes yeux de tout ce qu'ils ont désiré, et je n'ai point

empêché mon cœur de goûter toute sorte de voluptés, et de faire ses délices de tout ce que j'avais préparé; et j'ai cru que *là* était mon partage, jouir de mes travaux.

11. Et lorsque je me suis tourné vers tous les ouvrages qu'avaient faits mes mains, et vers les travaux où j'avais en vain dépensé tant de peines, j'ai vu dans tout cela vanité et affliction d'esprit, et que rien n'est stable sous le soleil.

12. J'ai passé à la contemplation de la sagesse, des erreurs et de la folie. Qu'est-ce que l'homme, ai-je dit, pour pouvoir suivre le Roi son créateur?

13. Et j'ai vu que la sagesse l'emporte autant sur la folie, que la lumière diffère des ténèbres.

14. Les yeux du sage sont à sa tête, l'insensé marche dans les ténèbres, et j'ai reconnu qu'ils sont l'un et l'autre soumis au trépas.

15. Et j'ai dit en mon cœur : Si la mort est pour l'insensé et pour moi, que me sert d'avoir donné un plus grand soin à la sagesse? Et, ayant médité en mon esprit, j'ai reconnu que cela encore était vanité.

16. Car la mémoire du sage, comme celle de l'insensé, ne durera pas toujours, et les temps à venir enseveliront tout également dans l'oubli : le savant meurt comme l'ignorant.

17. C'est pourquoi je me suis lassé de ma vie, voyant qu'il n'y a que des maux sous le soleil, et que tout est vanité et affliction d'esprit.

18. Après quoi j'ai détesté toute cette application dont je me suis fatigué sous le soleil, devant avoir après moi un héritier.

19. Sage ou insensé, je l'ignore, et qui sera le maître de tous les ouvrages qui m'ont coûté tant de labeurs et de sollicitude. Et qu'y a-t-il d'aussi vain?

20. Aussi j'ai discontinué, et mon cœur a renoncé à se livrer à aucun travail sous le soleil.

21. Car, après qu'un homme s'est consumé dans la sagesse, la science et l'inquiétude, il laisse tout ce qu'il acquis à un homme oisif; et cela encore est vanité et un grand mal.

22. Car que reviendra-t-il à l'homme de tout son travail et de l'affliction d'esprit dont il s'est tourmenté sous le soleil?

23. Tous ses jours sont pleins de douleurs et de misères, son esprit n'a pas même de repos pendant la nuit; et n'est-ce pas là une vanité?

24. Ne vaut-il pas mieux manger et boire, et faire du bien à son âme du fruit de ses travaux? Et cela *vient* de la main de Dieu.

25. Qui jouira et se rassasiera de délices comme moi?

26. Dieu a donné à l'homme qu'il a eu pour agréable la sagesse, la science et la joie; et il a donné au pécheur l'affliction et les soins inutiles, afin qu'il amasse, qu'il entasse et qu'il abandonne à celui qui est agréable à Dieu; mais cela encore est vanité et stérile tourment de l'esprit.

### CHAPITRE III

1. Toute chose a son temps, et tout passe sous le ciel dans le terme prescrit.

2. Il y a temps de naître, et temps de mourir; temps de planter, et temps d'arracher ce qui a été planté;

3. Temps de tuer, et temps de guérir; temps de renverser, et temps de bâtir;

4. Temps de pleurer, et temps de rire; temps de s'affliger, et temps de danser;

5. Temps de disperser les pierres, et temps de les rassembler;

6. Temps d'acquérir, et temps de perdre; temps de garder, et temps de rejeter;

7. Temps de déchirer, et temps de coudre; temps de se taire, et temps de parler;

8. Temps pour l'amour, et temps pour la haine; temps pour la guerre, et temps pour la paix.

9. Que revient-il à l'homme de tout son travail?

10. J'ai vu l'affliction que Dieu a donnée aux enfants des hommes, pour qu'ils en soient tourmentés.

11. Il a fait toutes choses bonnes en leur temps, et il a livré le monde à leurs disputes, sans que l'homme puisse trouver les œuvres que Dieu a opérées depuis le commencement jusqu'à la fin.

12. Et j'ai reconnu qu'il n'y avait rien de mieux que de se réjouir, et de faire le bien pendant sa vie.

13. Car tout homme qui mange, boit et retire le fruit de son travail, *obtient* cela par un don de Dieu.

14. J'ai compris que toutes les œuvres que Dieu a faites demeurent à jamais; nous ne pouvons rien ajouter, ni rien re-

trancher à tout ce que Dieu a fait pour qu'il soit craint.

15. Ce qui a été fait demeure ; ce qui doit être a déjà été, Dieu renouvelle ce qui est passé.

16. J'ai vu sous le soleil l'impie dans le lieu du jugement, et l'iniquité dans le lieu de la justice.

17. Et j'ai dit en mon cœur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors sera le temps de toutes choses.

18. J'ai dit en mon cœur, touchant les enfants des hommes, que Dieu les éprouve et les fait paraître semblables aux bêtes.

19. C'est pourquoi un même trépas at-

tend l'homme et la bête, et leur sort est égal : comme l'homme meurt, ainsi meurent les bêtes ; tous respirent de la même manière, et l'homme n'a rien de plus que la bête : tout est soumis à la vanité.

20. Et tout tend vers un même lieu ; tout a été tiré de la terre, et tout retourne également à la terre.

21. Qui connaît si l'âme des fils d'Adam monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas ?

22. Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres, et que c'est là son partage ; car qui l'amènera à connaître ce qui sera après lui ?

## CHAPITRE IV

1. Je me suis tourné ailleurs, et j'ai vu les oppressions qui se trament sous le soleil, et les larmes des innocents, et personne qui les console, et leur impuissance à résister à la violence, étant privés de tous secours.

2. Et j'ai loué les morts plus que les vivants.

3. Et j'ai estimé plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore né, et qui n'a pas vu les maux qui se font sous le soleil.

4. J'ai de nouveau considéré tous les travaux des hommes, et j'ai reconnu que l'industrie est exposée à l'envie des autres ; en cela donc encore vanité et stérile inquiétude.

5. L'insensé met ses mains l'une dans l'autre et mange sa proche chair, disant :

6. Une poignée de mets et du repos vaut mieux que les deux mains pleines avec travail et affliction d'esprit.

7. En considérant, j'ai trouvé encore une autre vanité sous le soleil.

8. Tel est seul, il n'a personne, ni enfant, ni frère, et cependant il travaille sans cesse ; ses yeux sont insatiables de richesses, il ne réfléchit jamais, disant : Pour qui donc travaille-je, et pourquoi priver mon âme de biens ? Cela encore est vanité et affliction très malheureuse.

9. Il vaut donc mieux être deux en-

semble que seul, car ils ont l'avantage de leur société.

10. Si l'un tombe, il sera soutenu par l'autre ; malheur à l'homme seul, parce que s'il tombe, il n'aura personne pour le relever.

11. Si deux dorment ensemble, ils s'échaufferont mutuellement ; un seul, comment s'échauffera-t-il ?

12. Et si quelqu'un prévaut contre un, deux lui résisteront ; un triple lien se brise difficilement.

13. Un enfant pauvre et sage vaut mieux qu'un roi vieux et insensé qui ne sait prévoir pour l'avenir.

14. Car quelquefois de la prison et des chaînes un homme sort pour monter sur le trône, et un autre, né pour régner, se consume dans la misère.

15. J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil avec le second jeune homme qui s'élèvera à la place de l'autre.

16. Le nombre de ceux qui ont été avant lui est infini, et ceux qui doivent venir après ne se réjouiront pas en lui ; mais là encore est vanité et affliction d'esprit.

17. Veille sur ton pied en entrant dans la maison de Dieu, et approche pour écouter, car l'obéissance vaut beaucoup mieux que les victimes des insensés, qui ne connaissent pas le mal qu'ils font.

## CHAPITRE V

1. Ne dis rien inconsidérément, et que ton cœur ne soit pas trop prompt à proférer des paroles devant Dieu ; car Dieu

est dans le ciel, et toi sur la terre : que tes paroles donc soient en petit nombre.

2. Des soins nombreux proviennent les

songes, et l'imprudence se trouvera dans les longs discours.

3. Si tu as fait à Dieu quelque vœu, ne tarde pas à l'acquitter; car une promesse infidèle et imprudente lui déplaît; mais acquitte tout ce que tu auras voué.

4. Et il vaut beaucoup mieux ne point faire de vœux que de ne point accomplir ceux que l'on n'a faits.

5. Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair, et ne dis pas devant ton ange : Il n'y a pas de providence, de peur que Dieu, irrité contre tes paroles, ne dissipe toutes les œuvres de tes mains.

6. Où sont beaucoup de songes, sont de nombreuses vanités et des discours sans fin; mais toi, crains Dieu.

7. Si tu vois l'oppression des pauvres, la violence dans les jugements, le renversement de la justice dans une province, n'en sois pas étonné; car au-dessus de celui qui est élevé, un autre est plus élevé, et d'autres encore sont plus élevés que ceux-ci.

8. Et de plus, le roi commande à toute la terre qui lui est assujettie.

9. L'avare ne sera point rassasié d'argent, et celui qui aime les richesses n'en retirera point de fruit; cela donc encore est vanité.

10. Où sont des biens nombreux sont aussi beaucoup de gens pour les dévorer. Et de quoi sert-il à leur possesseur, sinon qu'il voie de ses yeux des richesses?

## CHAPITRE VI

1. Il y a encore un autre mal que j'ai vu sous le soleil, et même fréquent parmi les hommes.

2. Un homme à qui Dieu a donné des richesses, du bien, de l'honneur, et il ne manque rien à son âme de tout ce qu'il désire; et Dieu ne lui a pas donné le pouvoir d'en manger, mais un étranger dévorera tout; cela est vanité et misère extrême.

3. Quand un homme aurait eu cent enfants, qu'il aurait vécu beaucoup d'années, qu'il se serait avancé en âge, si son âme n'use pas des biens qu'il possède, et s'il est privé de la sépulture, je déclare sur cet homme, qu'un avorton lui est préférable.

4. Car en vain il est venu *au monde*, il retourne dans les ténèbres, et son nom sera effacé par l'oubli.

11. Le sommeil est doux à qui travaille, qu'il ait peu ou beaucoup mangé; mais la satiété ne permet pas au riche de dormir.

12. Il est encore une infirmité déplorable que j'ai vue sous le soleil : des richesses conservées pour le malheur de leur maître.

13. Car il les voit périr avec une extrême affliction; il a mis au monde un fils qui sera dans la dernière indigence.

14. Comme il est sorti nu du sein de sa mère, ainsi retournera-t-il, et il n'emportera rien avec lui de son travail.

15. Misère vraiment déplorable : il s'en retournera comme il est venu. De quoi lui sert donc d'avoir travaillé en vain?

16. Tous les jours de sa vie, il a mangé dans les ténèbres et dans une multitude de soins, dans la misère et dans la tristesse.

17. Il me semble donc qu'il est bon à l'homme de manger, de boire, de jouir avec bonheur du travail qu'il a enduré sous le soleil, pendant la durée des jours de sa vie que Dieu lui a donnés, et c'est là son partage.

18. Et pour tout homme à qui Dieu a donné les richesses, l'abondance, le pouvoir d'en manger, de jouir de ce qu'il a eu en partage et de se réjouir de son travail; c'est là un don de Dieu.

19. Car il se souviendra peu des jours de sa vie, parce que Dieu occupe son cœur de délices.

5. Il n'a point vu le soleil, ni connu la différence du bien et du mal.

6. Eût-il vécu deux mille ans, s'il n'a pas joui de ses biens, toutes choses ne vont-elles pas au même lieu?

7. Tout le travail de l'homme est pour sa bouche; mais son âme ne sera pas remplie.

8. Qu'a de plus le sage sur l'insensé? Qu'a le pauvre, sinon qu'il va là où est la vie?

9. Il vaut mieux voir ce que l'on désire, que de désirer ce qu'on ignore; mais cela encore est vanité et présomption d'esprit.

10. On a déjà donné le nom à celui qui doit être; on sait qu'il est homme, et qu'il ne peut pas disputer en jugement contre celui qui est plus puissant que lui.

11. On se répand en beaucoup de paroles, et la vanité suit les longues disputes.

## CHAPITRE VII

1. Qu'est-il nécessaire à l'homme de rechercher ce qui est au-dessus de lui, lorsqu'il ignore ce qui lui importe dans sa vie, durant les jours de son pèlerinage, et dans le temps qui passe comme une ombre? Ou qui pourra lui découvrir ce qui doit être après lui sous le soleil?

2. Une bonne réputation vaut mieux que des parfums précieux, et le jour de la mort que celui de la naissance.

3. Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin; car dans celle-là on est averti de la fin de tous les hommes, et celui qui vit pense à ce qui sera.

4. La colère vaut mieux que le rire, parce qu'un visage triste corrige le cœur de celui qui pêche.

5. Le cœur des sages est où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés, où se trouve la joie.

6. Il vaut mieux être repris par le sage que séduit par les flatteries des insensés;

7. Parce que le rire de l'insensé est comme le pétilllement des ronces qui brûlent sous la chaudière; mais cela encore est vanité.

8. La calomnie trouble le sage et brise la force de son cœur.

9. La fin d'un discours vaut mieux que le commencement. L'homme patient vaut mieux que le présomptueux.

10. Ne sois pas prompt à te mettre en colère, parce que la colère repose dans le sein de l'insensé.

11. Ne dis pas : D'où vient que les premiers temps ont été meilleurs que ceux d'aujourd'hui? car pareille question n'est pas raisonnable.

12. La sagesse est plus utile avec les richesses, et elle sert davantage à ceux qui voient le soleil.

13. Comme la sagesse protège, l'argent protège aussi; mais la science et la sagesse ont cela de plus qu'elles donnent la vie à qui les possède.

14. Considère les œuvres de Dieu; nul ne peut corriger celui qu'il méprise.

15. Au jour heureux, jouis des biens, et prévois le jour mauvais; l'un et l'autre, c'est Dieu qui les a faits, sans que l'homme puisse trouver contre lui un juste sujet de plaintes.

16. J'ai vu encore ceci aux jours de ma vanité : le juste périt dans sa justice, et l'impie vit longtemps dans sa malice.

17. Ne sois pas juste à l'excès, ni plus sage qu'il n'est nécessaire, de peur que tu ne deviennes stupide.

18. Ne sois pas méchant à l'excès, et ne deviens pas insensé, de peur que tu ne meures avant ton temps.

19. Il est bon que tu soutiennes le juste, mais ne retire pas ta main de celui qui ne l'est pas; car celui qui craint Dieu ne néglige rien.

20. La sagesse a rendu le sage plus fort que dix princes d'une ville.

21. Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et ne pêche point.

22. N'incline pas ton cœur à toutes les paroles qui se disent, de peur que tu n'entendes ton serviteur médire de toi.

23. Car ta conscience sait que toi-même souvent tu as médité des autres.

24. J'ai tout tenté pour la sagesse. J'ai dit : Je deviendrai sage; et elle s'est retirée loin de moi.

25. Beaucoup plus encore qu'elle n'était; grande est sa profondeur : qui la trouvera?

26. Mon esprit a tout exploré pour savoir, pour considérer, pour trouver la sagesse et la raison de tout, et pour connaître l'impiété de l'insensé et l'erreur des imprudents.

27. Et j'ai trouvé que la femme est plus amère que la mort, qu'elle est le filet des chasseurs, que son cœur est un rets, et que ses mains sont des chaînes. Celui qui est agréable à Dieu lui échappera, mais le pêcheur deviendra sa proie.

28. Voilà ce que j'ai trouvé, dit l'Écclésiaste, en comparant une chose à l'autre, pour en avoir la raison.

29. Que mon âme cherche encore, et que je n'ai pu découvrir. J'ai trouvé un homme sur mille, mais je n'ai pu trouver une femme entre toutes.

30. J'ai trouvé seulement ceci, que Dieu a fait l'homme droit, et qu'il s'embarrasse lui-même dans une infinité de questions. Qui est semblable au sage? Et qui connaît la solution de cette parole?

## CHAPITRE VIII

1. La sagesse de l'homme brille sur son visage, et le Tout-Puissant changera sa face.

2. Pour moi, j'observe la bouche du roi, et les préceptes confirmés de Dieu par serment.

3. Ne te hâte point de te retirer de devant sa face, et ne persévère point dans une œuvre mauvaise, parce qu'il fera tout ce qu'il voudra ;

4. Et sa parole est pleine de puissance, et nul ne peut lui dire : Pourquoi agissez-vous ainsi ?

5. Celui qui garde le précepte n'éprouvera pas de mal. Le cœur du sage sait ce qu'il faut répondre et le moment favorable.

6. Et toute chose a son temps, et son opportunité, et c'est une grande affliction à l'homme,

7. Parce qu'il ignore le passé, et il ne peut savoir de l'avenir aucune nouvelle certaine.

8. Il n'est pas au pouvoir de l'homme de retenir le souffle de la vie, et il n'a pas de pouvoir sur le jour de la mort ; et il ne peut avoir de paix dans le combat qui le menace, et l'impiété ne sauvera pas l'impie.

9. J'ai considéré toutes ces choses, et j'ai appliqué mon cœur à toutes les œuvres qui se font sous le soleil. Quelquefois l'homme domine l'homme pour son propre malheur.

10. J'ai vu des impies ensevelis, qui, même quand ils vivaient, étaient dans le lieu saint, et étaient loués dans la ville, comme si leurs œuvres eussent été justes ; mais cela est encore vanité.

11. Car, parce que la sentence contre les méchants n'est pas sitôt portée, les enfants des hommes commettent le crime sans crainte.

12. Et cependant, parce que le pécheur fait cent fois le mal et est souffert avec patience, j'ai connu que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu et qui révérent sa face.

13. Que l'impie ne soit point heureux, que ses jours ne se prolongent point, mais qu'ils passent comme une ombre ceux qui ne craignent point la face du Seigneur.

14. Il est encore une autre vanité sur la terre : il y a des justes sur qui le malheur vient, comme s'ils avaient commis les actions des impies ; et il y a des impies qui sont en paix, comme s'ils avaient les œuvres des justes ; mais je déclare cela encore une grande vanité.

15. J'ai donc loué la réjouissance, comme s'il n'y avait sous le soleil d'autre bien pour l'homme que de manger, de boire et de se réjouir, et qu'il ne dût emporter que cela de son travail pendant les jours de sa vie, que Dieu lui a départis sous le soleil.

16. Et j'ai appliqué mon cœur pour connaître la sagesse, et pour comprendre la tension d'esprit qui règne sur la terre. Tel homme ne ferme ses yeux au sommeil ni jour, ni nuit.

17. Et j'ai compris que l'homme ne peut trouver aucune raison de toutes les œuvres de Dieu qui se font sous le soleil ; et plus il se tourmente à la chercher, moins il la trouve ; quand le sage même dirait qu'il la connaît, il ne la pourra trouver.

## CHAPITRE IX

1. J'ai agité toutes ces choses dans mon cœur, pour tâcher d'en avoir l'intelligence : il y a des justes et des sages, leurs œuvres sont dans les mains de Dieu ; et l'homme cependant ne sait s'il est digne d'amour ou de haine.

2. Mais tout demeure incertain et réservé pour l'avenir, parce que tout arrive également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes, et à celui qui méprise les sacrifices ; l'homme de bien est traité comme le pécheur, le parjure comme celui qui jure dans la vérité.

3. C'est là ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout ce qui se passe sous le soleil, que tout arrive de même à tous ; aussi les cœurs des enfants des hommes sont remplis de malice et de mépris pendant

leur vie, et après cela ils sont entraînés dans les enfers.

4. Il n'est personne qui vive toujours ou qui même en ait l'espérance : un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort.

5. Car les vivants savent qu'ils mourront ; mais les morts ne connaissent plus rien, ils n'ont plus de récompense à espérer, parce que leur mémoire est abandonnée à l'oubli.

6. L'amour et la haine, et l'envie ont péri avec eux, ils n'ont plus de part à ce siècle, ni à tout ce qui se fait sous le soleil.

7. Va donc, et mange avec joie ton pain, bois ton vin avec satisfaction, parce que tes œuvres sont agréables à Dieu.

8. Qu'en tout temps tes vêtements brillent de blancheur, et que ta tête ne soit jamais privée de parfum.

9. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes. durant les jours de ta vie fugitive, durant tout le temps de ta vanité; car c'est là ton partage dans la vie et dans le travail que tu enduressous le soleil.

10. Tout ce que ta main peut faire, fais-le promptement, parce qu'il n'y aura ni œuvre, ni raison, ni sagesse, ni science dans les enfers où tes pas se hâteat.

11. Je me suis tourné ailleurs, et j'ai vu que sous le soleil, le prix de la course n'est pas aux plus prompts, ni celui de la guerre aux plus braves, ni le pain aux plus sages, ni les richesses aux plus savants, ni la faveur aux *meilleurs* ouvriers, mais que le temps et le hasard *dominent* tout.

12. L'homme ne connaît pas sa fin, mais comme les poissons sont pris à l'hameçon, et comme les oiseaux sont pris dans les filets, ainsi seront surpris les hommes par le temps mauvais, lorsque soudain il fondra sur eux.

## CHAPITRE X

. Les mouches qui meurent dans le parfum lui font perdre sa suavité. Une imprudence légère et passagère l'emporte sur la sagesse et sur la gloire.

2. Le cœur du sage est dans sa droite, et le cœur de l'insensé dans sa gauche.

3. Mais l'imprudent, quand il marche dans sa voie, comme il est insensé lui-même, croit tous les autres insensés.

4. Si l'esprit de celui qui a la puissance s'élève sur toi, n'abandonne pas ta place, parce que le remède fera cesser les plus grands péchés.

5. Il est un autre mal que j'ai vu sous le soleil, et qui sort comme par erreur de la cour du prince :

6. L'insensé élevé dans une dignité sublime, et les riches assis en bas.

7. J'ai vu les esclaves à cheval, et les princes marcher à pied comme des esclaves.

8. Qui creuse la fosse y tombera, et celui qui détruit la haie sera mordu par le serpent.

9. Celui qui transporte des pierres en sera meurtri, et celui qui fend le bois en sera blessé.

10. Si le fer est émoussé, et qu'il ne soit point remis en son premier état, mais qu'il s'émoussé encore, il ne sera aiguisé qu'à grand peine. Ainsi la sagesse n'arrive qu'après un long travail.

13. J'ai vu aussi sous le soleil cette sagesse, que j'ai estimée la plus excellente.

14. Une petite ville, et dans son sein peu d'habitants; un grand roi est venu sur elle, il l'a investie, il a élevé des contreforts tout alentour, et le siège est complet.

15. Il s'est trouvé dans son intérieur un homme sage et pauvre, et il a délivré la ville par sa sagesse; et nul ensuite ne s'est plus souvenu de cet homme pauvre.

16. Je disais alors que la sagesse est meilleure que la force; comment donc la sagesse du pauvre a-t-elle été méprisée, et ses paroles n'ont-elles pas été écoutées?

17. Les paroles du sage sont écoutées dans le silence, plus que les cris du prince parmi les insensés.

18. La sagesse vaut mieux que des armes puissantes; et celui qui pêche sur un seul point perdra de grands biens.

11. Celui qui médit en secret ne le cède en rien au serpent qui mord dans l'ombre.

12. Les paroles de la bouche du sage sont pleines de grâce; mais les paroles de l'insensé hâteront sa ruine.

13. Le commencement de ses paroles est folie, et la dernière qui sort de sa bouche est une erreur détestable.

14. L'insensé se répand en paroles. L'homme ignore ce qui a été avant lui, et qui pourra lui découvrir ce qui sera après lui?

15. Le travail des insensés fera leur tourment; ils ne savent pas *même* aller à la ville.

16. Malheur à toi, terre, dont le roi est un enfant, et dont les princes mangent dès le matin.

17. Heureuse la terre dont le roi est illustre, et dont les princes ne mangent qu'un temps convenable, pour se nourrir, et l'on par plaisir.

18. Par la paresse s'érouleront les toits, et à cause des mains indolentes la maison s'ouvrira à la pluie.

19. Ils emploient le pain et le vin pour rire et pour vivre dans les festins, et tout obéit à l'argent.

20. Garde-toi de médire du roi dans ta pensée, et ne maudis pas le riche dans le

secret de ta demeure, parce que les oiseaux du ciel rapporteront tes paroles, et

ceux qui ont des ailes publieront tes secrets.

#### CHAPITRE XI

1. Répands ton pain sur les eaux qui passent, parce que tu le trouveras longtemps après.

2. Fais-en part à sept, et même à huit, parce que tu ignores le mal qui doit venir sur la terre.

3. Si les nuées sont remplies, elles répandront la pluie sur la terre. Si l'arbre tombe au midi ou au septentrion, en quelque lieu qu'il tombe, il demeurera.

4. Celui qui observe le vent ne sème point ; et celui qui considère les nuées ne moissonnera jamais.

5. De même que tu ignores la voie de l'âme, et de quelle manière les os se lient dans le sein d'une femme enceinte, ainsi ne connais-tu point les œuvres de Dieu, qui est le créateur de toute choses.

6. Sème ton grain dès le matin, et que le soir ta main ne discontinue point,

parce que tu ne sais pas lequel lèvera le mieux, celui *du matin* ou celui *du soir* : si l'un et l'autre *lèvent*, ce sera mieux encore.

7. La lumière est douce, et la vue du soleil est agréable aux yeux.

8. Si l'homme vit de longues années, et qu'il se réjouisse dans tout ce temps-là, il doit se souvenir du temps des ténèbres et de ces jours nombreux qui, une fois venus, convaincront de vanité tout le passé.

9. Réjouis-toi donc, jeune homme, dans ta jeunesse ; et que ton cœur soit dans la joie pendant les jours de ta jeunesse ; suis les voies de ton cœur et les regards de tes yeux : mais sache que pour tout cela, Dieu t'appellera en son jugement.

10. Bannis la colère de ton cœur et éloigne le mal de ta chair ; car la jeunesse et le plaisir sont choses vaines.

#### CHAPITRE XII

1. Souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse, avant que vienne le temps de l'affliction, et que ces années approchent, dont tu diras : Elles ne me plaisent point ;

2. Avant que le soleil, la lumière, la lune et les étoiles s'obscurcissent, et que les nuées retournent après la pluie ;

3. Lorsque les gardes de la maison seront ébranlées, que les hommes les plus forts chancelleront, que celles qui avaient coutume de moudre seront en petit nombre, et que ceux qui regardaient par les trous seront dans les ténèbres ;

4. Quand les portes de la rue se fermeront ; quand la voix de celle qui moud sera faible, que l'on se lèvera au cri de l'oiseau, et que les filles de l'harmonie deviendront sourdes ;

5. On craindra même les lieux élevés, on tremblera en chemin ; l'amandier fleurira, la sauterelle s'engraïssera, et les câpres se dissiperont, parce que l'homme ira dans la maison de son éternité, et que l'on parcourra les places publiques en poussant des gémissements ;

6. Avant que la chaîne d'argent soit rompue, que la bandelette d'or se retire, et que le vase se brise sur la fontaine, et

que la roue se rompe sur la citerne ;

7. Et que la poussière retourne dans la terre d'où elle a été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.

8. Vanité des vanités, a dit l'Ecclésiaste, et tout est vanité.

9. Comme l'Ecclésiaste était rempli d'une grande sagesse, il enseigna le peuple, et il publia ce qu'il avait fait ; et, dans ses recherches, il composa un grand nombre de paraboles.

10. Il chercha des paroles utiles, et il écrivit des discours pleins de droiture et de vérité.

11. Les paroles des sages sont comme des aiguillons et comme des clous profondément enfoncés, et elles ont été données avec le conseil des maîtres par le pasteur unique.

12. Ne recherche rien de plus, mon fils ; il n'y a pas de fin à composer des livres nombreux, et une méditation assidue est une affliction pour la chair.

13. Écoutons tous ensemble la fin de ce discours : Crains Dieu, et observe ses préceptes, car c'est là tout l'homme.

14. Et tout ce qui se fait, *soit bien, soit mal*, Dieu l'appellera en jugement, pour toute erreur *commise*, soit bien, soit mal