RECHERCHES BIBLIQUES

NOTES POUR L'INTERPRÉTATION DES PSAUMES

LES CHANTS NUPTIAUX DES CANTIQUES

LES LIVRES D'OSÉE, D'AMOS, DE MICHÉE. ETC.

PAR

J. HALÉVY

TOME III

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

1905

RECHERCHES BIBLIQUES

NOTES POUR L'INTERPRÉTATION DES PSAUMES

LES CHANTS NUPTIAUX DES CANTIQUES

LES LIVRES D'OSÉE. D'AMOS, DE MICHÉE, ETC.

PAR

J. HALÉVY

1052.05

TOME III

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

—

1905

PRÉFACE

Je suis enfin parvenu à publier le tome III de mes *Recherches bibliques*, réunissant tout ce qui a vu le jour, sous forme de commentaires ou d'articles séparés dans la *Revue sémitique*, au cours de ses douze dernières années d'existence, en dehors du commentaire sur la Genèse paru dans les deux tomes précédents. En première ligne se présentent les notes sur les Psaumes, accompagnées le plus souvent de traduction et de courtes remarques relatives à leur date probable. Un certain nombre d'entre eux, en raison de leur importance, ont été traités avec plus de largeur. L'examen détaillé a fait naître en moi le sentiment que la production de cette littérature a commencé à l'époque des rois et s'est continuée jusqu'à l'époque des Macchabées exclusivement, où la situation de la Palestine, vis-à-vis des nations étrangères et des dissidents intérieurs, a pris une forme toute différente de celle que la description des psalmistes permet de supposer. Les chants nuptiaux des *Cantiques* ont reçu, comme je l'espère, une interprétation détaillée à un point de vue de littérature populaire, jointe à une constante comparaison avec les usages nuptiaux chez les Arabes de différentes contrées. Cette étude a fourni l'occasion de consigner quelques observations sur le sentiment dramatique de ces chants et sur le prix de la beauté chez les auteurs prophétiques et rabbi-

niques, d'une part, et, d'autre part, dans les écrits évangéliques. Cette antithèse psychologique, poussée sur une seule et même entité religieuse, mériterait d'être étudiée à fond. Dans les deux volumes précédents, j'ai fait de nombreux extraits des livres prophétiques, dont les partisans de l'école grafienne se servent pour motiver leur théorie relative à la succession des documents du Pentateuque. Cette fois les livres des trois petits prophètes les plus intéressés dans le litige, Osée, Amos et Michée, sont intégralement traduits et commentés. Il va sans dire que je m'oppose de toute ma conviction aux opérations chirurgicales pratiquées pour les besoins de la fausse théorie qu'on cherche en vain à justifier au moyen d'une psychologie personnelle qui s'évanouit à la lumière projetée du rapprochement d'autres littératures similaires. Les considérations générales qui accompagnent chacun des commentaires exposent en détail le rapport de ces écrits avec le Pentateuque, dans l'ensemble de ses divisions, et apportent ainsi la preuve matérielle en faveur de l'antériorité des écrits dits sacerdotaux et du Deutéronome sur ces livres prophétiques. A des intervalles irréguliers, mais motivés par des nécessités d'édition, ont été placés divers travaux de moindre étendue, mais possédant quelque intérêt pour l'histoire littéraire sémitique, et spécialement pour l'intelligence exacte de certaines données bibliques, qui n'ont pas été reconnues par les auteurs modernes : origine de l'alphabet (deux notices) ; nouvelles remarques sur l'inscription de Mêša^{c} ; une nouvelle inscription de Bodastart, roi de Sidon, fournissant des notions mythologiques expliquant un passage d'Isaïe (trois notices successives dont la troisième seule semble avoir atteint le but) ; passages difficiles dans la Bible ; les pays nommés par les Assyro-Babyloniens Muṣur (Muṣri) et Meluhha ; le code d'Hammurabi et la législation hébraïque ; le culte d'une tête d'âne attribué aux Israélites par

les judophobes d'Alexandrie; l'apocalypse de Gog et Magog dans Ézéchiel; enfin, des observations critiques sur les prétendus emprunts que la Bible aurait faits aux Babyloniens, selon la théorie nouvelle de certains assyriologues. Un autre mémoire relatif au récit de la création n'a pu, à mon grand regret, trouver place dans ce volume, qui a déjà dépassé la dimension que je lui avais destinée. Tel qu'il est, je le recommande au lecteur studieux et assez bienveillant pour excuser la nécessité de reprendre plusieurs fois un sujet obscur pour tâcher de l'éclaircir. J'ai à peine besoin de répéter que la polémique parfois incisive contre les théories qui me paraissent erronées et même nuisibles au progrès de l'histoire de la littérature ancienne, laisse intacte la haute et sincère admiration qu'on doit à leurs auteurs comme hommes et comme savants. En nous inclinant respectueusement devant ces infatigables laboureurs qui nous ont creusé de nouveaux sillons fertiles dans la science biblique, nous leur gardons une inaltérable reconnaissance, malgré la différence de vues qui nous sépare au sujet de l'application de la même méthode.

J. Halévy.

Paris, janvier 1905.

RECHERCHES BIBLIQUES

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

La critique a reconnu depuis longtemps que le texte des Psaumes est un des moins bien conservés du recueil biblique. Aussi l'exégèse moderne y a-t-elle largement appliqué son système chirurgical en rejetant comme interpolations tous les mots et toutes les phrases qui semblent interrompre l'allure de la pensée. A l'opposé de ces remaniements en grande partie arbitraires, j'ai cherché, dans mes études antérieures, à circonscrire les changements de texte dans des limites assez étroites en établissant ce principe que les corrections doivent presque toujours respecter le cadre du verset et se borner à faire disparaître la confusion de lettres similaires occasionnée par des scribes ignares ou négligents. A cette source principale d'erreurs se joint la chute de lettres ou de mots oubliés ou égarés et l'insertion par distraction de lettres parasites ou de mots ambiants qui forment ce qu'on appelle la ditographie. Mais l'application de ce dernier procédé demande beaucoup de circonspection, autrement on risque de tomber dans les abus les plus effrénés, ce qui vient le plus souvent de ce que le critique intrépide a méconnu le sens du passage. Aux nombreux exemples échelonnés le long de mes anciens écrits, j'en ajouterai ici de nouveaux qui feront ressortir l'inconvénient des remaniements violents et peu réfléchis.

Psaume I.

Verset 2. Le psalmiste décrit l'occupation de l'homme pieux qui, au lieu de fréquenter les conciliabules des méchants et de s'affilier aux impies et aux railleurs, se consacre avec amour à l'étude de la loi divine afin d'être en mesure d'en accomplir tous les commandements. Le verset contient deux hémistiches parallèles : à בְּתוֹרַת יהוה חֶפְצוֹ répond בְּתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה; mais la répétition de תּוֹרָה est contre le bon goût et

l'on s'attend à un synonyme de ce mot dans l'un des hémistiches. Comme l'expression הגה ב[ספר ה]תורה est garantie par Josué, I, 8, le synonyme a dû se trouver dans le premier hémistiche. En tenant compte de la forme des consonnes conservées dans le texte massorétique, on peut supposer que la leçon primitive était בְּחֻקּוֹת יהוה חָפְצוֹ. En effet, חקות et תורה forment souvent parallélisme (Genèse, XXVI, 5, Jérémie, XIV, 10, 23); de même l'attribution de חפץ à חקות est fondamentale dans בחקתיך אשתעשע (Psaumes, CXVI, 6); elle est le contraire de בחקתי תמאסו (Lévitique, XXVI, 15) ou de חקתי מאסו (Ézéchiel, XX, 24).

Verset 6. Le verbe ידע rapporté à דֶּרֶךְ signifie « apprécier, agréer la conduite de quelqu'un » (Job, XXIII, 10); traduisez : « car Yahwé agrée le chemin des justes, mais le chemin des méchants mène à la perdition » (mot à mot : « périt »).

Psaume II.

Verset 7. La phrase אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק ne donne pas de sens acceptable; les anciennes versions qui rattachent ces mots au verset précédent : διαγγελῶν τὸ πρόσταγμα Κυρίου = *prædicans præceptum ejus*, דנשתעא על קימי, mettent le verbe à la troisième personne sans obtenir un sens plus clair. D'autre part on ne saurait admettre l'interprétation de Luther : *Ich will von einer solchen Weise predigen, dass*, etc. Il faut simplement corriger אל־חק en מְרֻחָק : « Je raconte (ceci) : depuis longtemps (Isaïe, XXII, 11; Jérémie, XXXI, 3) Yahwé m'a dit : Tu es mon fils, etc. »

La teneur de ce psaume est d'une clarté sans pareille. Le poète avertit les peuples et leurs rois de la vanité des efforts qu'ils tentent dans le but de secouer le joug de l'oint du Seigneur (1-3). La Divinité, habitant dans les cieux, commence par se moquer de cette tentative insensée, mais finit par se fâcher sérieusement et par lancer aux rois rebelles cette phrase écrasante : « C'est moi qui ai sacré le roi de ma prédilection sur Sion, ma montagne sainte. » Le reste du poème contient une allocution véhémente que le roi légitime adresse aux rois insurgés pour

leur faire comprendre que c'est Yahwé lui-même qui l'a depuis longtemps adopté pour son fils, et qui lui a octroyé la domination absolue sur les peuples les plus éloignés, avec l'autorisation de les châtier et de briser leur résistance. Il termine sa réprimande en enjoignant aux rois et dominateurs de la terre de réfléchir et de se soumettre sans condition. Les dernières paroles sont : « Soumettez-vous à Yahwé avec piété et tempérez votre joie par la crainte de lui déplaire. Rendez hommage au fils, de peur qu'en l'irritant vous ne périssiez sur la route (de l'exil), car sa colère s'allumera bientôt. Heureux sont tous ceux qui se placent sous sa protection. » Voilà ce qu'on peut appeler une description claire dans le sens le plus exact du mot. Il s'agit bien d'un roi judéen, trônant à Jérusalem, qui se trouve entouré par des peuples soumis à son sceptre. La circonstance que ce roi est un adorateur très sincère de Yahwé nous amène forcément au règne d'Ézéchias, pendant lequel les historiens sont d'accord pour placer la première tentative sérieuse de remplacer les différents cultes locaux par celui du temple unique de Jérusalem (II Rois, XVIII, 3-6 ; II Chroniques, XXIX-XXXI). Ézéchias avait soumis la presque totalité du pays des Philistins (II Rois, *ibidem*, 8), et les inscriptions de Sennachérib nous ont appris, en outre, un détail particulier qui n'est pas mentionné dans la Bible. C'est que les habitants d'Accaron (Eqron), pactisant avec le roi judéen, lui avaient livré leur dernier roi, nommé Padi, partisan de l'Assyrie[1]. La soumission forcée des Philistins n'a certainement pas tardé à se changer en une révolte générale, à la nouvelle que l'armée de Sennachérib se préparait à envahir la Judée. C'était le moment critique que vise l'auteur du psaume II. Et, semblable au grand prophète Isaïe, qui encourage Ézéchias à la résistance en lui prédisant la destruction inévitable de l'armée envahissante et la préservation miraculeuse de Jérusalem, notre psalmiste prévoit la mauvaise fin des peuples insurgés et cherche à les faire rentrer dans leur état de soumission afin d'éviter le châtiment terrible qui les attend.

1. Smith, *Sennacherib*, p. 57-58. Sennachérib le fait remettre en liberté et le rétablit sur le trône d'Accaron (*ibid.*, p. 60-61).

Cette explication est seule capable de rendre compte de toute la description contenue dans le poème, qui forme l'écho exact des événements qui se sont passés du temps d'Ézéchias, et tout à fait conforme aux prophéties d'Isaïe, le plus grand politique et poète de l'époque. Nous ne nous expliquons guère comment certains auteurs modernes ont pu prendre ce psaume pour une composition postérieure à l'exil de Babylone, époque à laquelle il n'y eut plus de roi juif à Jérusalem et, encore moins, un roi ayant des peuples étrangers soumis à son sceptre. Est-il besoin de rappeler qu'à ce moment, les Judéens, occupant une partie minime d'une satrapie perse, vivaient péniblement sous le joug de gouverneurs avides et tyranniques, qui étaient le plus souvent hostiles à la nationalité juive. On ne saurait pas non plus soutenir, sans blesser le sens commun le plus simple, que, sous le nom de « roi », le poète eût visé le grand prêtre, qui concentrait entre ses mains l'administration du culte du temple et représentait ainsi la plus haute autorité du peuple. Outre cette circonstance particulière que la nomination des grands prêtres dépendait très fréquemment du caprice du gouverneur, on ne voit nulle part qu'avant la guerre d'indépendance des Macchabées, les pontifes hiérosolémitains aient jamais exercé la moindre suprématie sur les peuples voisins. En un mot, il n'y a pas un seul trait dans le psaume II qui puisse convenir à n'importe quelle époque qui soit postérieure à l'exil. Mais cette considération souveraine n'est pas du goût de ceux qui, par un parti pris inconcevable et jamais motivé, affirment hardiment que le recueil des Psaumes tout entier a été composé dans l'intervalle qui sépare le retour de l'exil de l'insurrection des Macchabées. Ils diffèrent cependant entre eux, en ce qui concerne l'origine du psaume IX et d'autres psaumes analogues qui parlent d'une royauté établie à Jérusalem et exerçant sa suprématie sur les peuples environnants. Les uns, pour lesquels toute la littérature biblique n'est qu'une œuvre pseudo-épigraphique ne répondant à aucun fait réel, voient dans les psaumes royaux un simple exercice poétique dans lequel l'imagination de l'auteur n'a d'autre but que de se divertir ou d'amuser ses auditeurs. Les autres pensent que le poète a voulu peindre un idéal vrai que l'esprit du

peuple attendait ardemment comme le couronnement de sa fidélité envers Dieu, et qu'on exprime habituellement par le mot « messianisme ». D'après ces derniers exégètes, le roi exalté par les psalmistes serait, non un roi ayant vécu aux époques historiques d'Israël, mais le Messie, qui doit venir à la fin des temps pour rendre à la nationalité israélite l'ancien éclat de la royauté de David et amener au reste du monde une ère de paix, de justice et de prospérité, sous l'égide du Dieu d'Israël. Aux partisans de la première opinion, nous opposons une fin de non recevoir absolue, et nous nous garderons bien de perdre notre temps à discuter leur thèse arbitraire, qu'ils n'oseraient pas soutenir s'il s'agissait d'une littérature non juive et qui est, du reste, démentie par les découvertes épigraphique modernes, lesquelles nous ont fait connaître une foule de détails historiques et littéraires qui devaient rester totalement inconnus aux écrivains juifs de l'époque des Achéménides et de leur successeurs les Séleucides. En revanche, nous devons tenir compte de la seconde thèse, celle qui voit l'idée messianique dans tous les psaumes qui parlent de rois puissants, et nous devons donner les raisons qui nous empêchent d'y souscrire. Pour mieux déblayer le terrain, nous présenterons quelques observations sur la conception même du messianisme qui revient très souvent sur le tapis, depuis quelques années, chez les exégètes des Psaumes et les historiens du peuple juif.

La conception d'un avenir plus parfait que le passé et que le présent, pour le genre humain tout entier, est un trait particulier au monothéisme juif. L'idée fondamentale en est déposée dans le récit de la Genèse concernant la création de l'homme à l'image de Dieu, lequel homme est destiné à représenter, pour ainsi dire, la Divinité sur cette terre, et à y exercer une domination illimitée. Cette magnifique destinée ne s'est pas accomplie jusqu'à présent, et le Pentateuque lui-même ne se lasse pas de relater les péripéties des peines matérielles infligées à l'homme par suite de ses chutes morales. La plus ancienne génération humaine, pervertie à l'excès, périt dans le déluge. La génération postdiluvienne ne vaut pas beaucoup plus, à tel point que la Divinité se voit obligée de choisir une seule

famille, celle d'Abraham, pour former le premier noyau d'hommes vertueux dont l'exemple doit introduire le règne de la justice dans les autres familles humaines. Malheureusement, cette tentative elle-même n'a eu qu'un médiocre résultat dans le cours de l'histoire. Malgré la longue éducation qu'elle a reçue de la part des prophètes, la famille patriarcale devenue la nation juive n'a cessé de se détourner de la vertu et de commettre péché sur péché; et, pour comble d'abomination, les trois quarts de la nation, renonçant au culte de Yahwé, localisé dans le temple de Jérusalem, sont retombés dans les anciens errements de l'idolâtrie. Les prophètes, qui étaient les témoins oculaires de cette chute irrémédiable par des voies naturelles, ont été amenés à concevoir un avenir plus ou moins prochain dans lequel les désordres introduits dans le monde par la faute des pécheurs obstinés doivent prendre fin par l'intervention particulière de Dieu. Cet avenir est conçu comme le jour de Yahwé pendant lequel les méchants seront exterminés et la vertu seule régnera chez les peuples. Les plus anciens prophètes, en parlant de ce jour terrible, pensaient avant tout à la restauration de l'ancien royaume de David et au retour des dix tribus sous le sceptre d'un roi davidique résidant à Jérusalem. Les prophètes Amos et Hosée n'allaient pas au-delà dans leur conception de l'ère qu'on est habitué de nommer messianique, parce que le roi sous lequel aura lieu cette restauration sera le vrai Messie ou מָשִׁיחַ, c'est-à-dire « le vrai oint du Seigneur ». Les prophètes contemporains des événements miraculeux qui ont sauvé Jérusalem de la ruine complète dont elle a été menacée par le puissant et orgueilleux Sennachérib, croyaient voir dans Ézéchias le Messie tant désiré. Le grand prophète Isaïe s'est souvent fait le porte-voie de ces espérances : Ézéchias est pour lui ce rameau poussé du tronc de יִשַׁי, père de David, ce rejeton inspiré et vertueux qui doit amener la paix dans le monde tout entier, ainsi que le retour des exilés des deux royaumes (chap. xi). Alors le temple de Sion deviendra un point d'attraction et un centre religieux pour toutes les nations de la terre, qui mettront fin à leurs contestations et à leurs disputes mutuelles, pour se consacrer

désormais aux œuvres fécondes de la paix (II, 2-4 ; cf. Michée, IV, 1-4). Mais cette attente ne tarda pas à se montrer illusoire. Ézéchias mourut jeune et ses successeurs ne répondirent nullement à l'image du Messie idéal, tandis que le meilleur d'entre eux, Josias, perdit la vie dans une bataille contre les Égyptiens, au grand désespoir des prophètes et de leurs partisans. Peu de temps après, le roi Joachin fut exilé et emprisonné à Babylone. Enfin, le dernier roi davidique, Sédécias, eut les yeux crevés et fut transporté également à Babylone. Ces événements écrasants pour le royaume de Juda, lequel, suivant la théorie des prophètes, était tombé plutôt par suite de ses fautes morales que par suite de ses fautes politiques, ces événements terrifiants, qui se terminèrent par la captivité du petit reste de la nation échappé au glaive des Chaldéens, repoussèrent très loin l'espérance enthousiaste du règne prochain de la justice. Aussi est-il avéré que le prophète de l'exil, qu'on appelle le second Isaïe, passe entièrement sous silence cette conception de l'avenir d'un Messie davidique. Son Messie à lui est le héros perse, Cyrus, prédestiné à venger sur la Babylonie la ruine de Jérusalem et à proclamer le retour des exilés dans dans leur patrie. Le nouvel état juif parviendra à une prospérité et à une gloire inconnues jadis, au point que tous les peuples de la terre choisiront le temple de Jérusalem comme une maison de prières par excellence ; une allusion rapide se rapporte même aux faveurs indestructibles accordées à David, חסדי דוד הנאמנים (I, IV, 3), d'où l'on voit que le prophète espérait bien que quelque descendant de Zorobabel finirait un jour par se rendre indépendant de la suzeraineté perse. Mais on ne sent nulle part la tendance à exalter un descendant particulier de David comme le personnage attendu depuis longtemps et servant d'intermédiaire unique pour amener le règne de Dieu dans ce monde. En un mot, Isaïe II se contente, pour ainsi dire, d'une ère messianique, sans trop s'enthousiasmer pour le rejeton de David. Le souvenir que la nationalité juive avait été mise à deux doigts de sa perte par suite de crimes accumulés par la dynastie davidique était encore trop récent et trop douloureux pour que les patriotes les plus ardents eux-mêmes aient pu considérer un descendant de cette famille

comme le principal acteur de la félicité future de la nation. Ce sentiment peu flatteur pour les descendants de David a été trop justifié dans la suite. Zorobabel, à peine arrivé en Palestine, disparaît de l'histoire sans laisser la moindre trace de son existence. C'était peut-être l'effet de la sourde jalousie qui semble avoir régné entre le prêtre Josué et lui, et que le prophète Zacharie n'a pas réussi à écarter. La légende qui fait retourner Zorobabel en Babylonie paraît avoir un certain fondement; car le prophète dont je viens de parler semble attendre que Zorobabel revienne à Jérusalem restaurer la royauté de sa propre initiative, sans attendre son investiture de la main du roi de Perse (Zacharie, VI, 12). Après l'évanouissement de cette dernière espérance, le prestige de la famille davidique fut réduit à très peu de chose, au grand profit du pontificat, qui réunit dans ses mains l'autorité civile et l'autorité religieuse. Durant le régime, relativement tolérable, des Perses et des premier Séleucides, illustré par quelques grands prêtres d'un mérite extraordinaire, comme Jadus et Siméon le Juste, l'idée d'un Messie davidique n'eut que peu de prise dans le cœur du peuple.

Un revirement favorable à l'idée ancienne se produisit sous le règne d'Antiochus Épiphane, pendant lequel les grands prêtres Jason et Ménélas, reniant la foi de leurs ancêtres, souillèrent le pontificat des crimes les plus abominables. Si cet état avait duré quelque temps, il aurait certainement ressuscité chez le peuple tout entier l'ancien enthousiasme pour le rejeton de David. Mais à cette époque, c'est l'existence de la nation elle-même qui primait tout, et l'auteur du livre de Daniel, qui prévoit la victoire du parti national comme devant arriver sans trop de retard, ne parle nulle part d'un Messie personnel et encore moins d'un fils de David[1].

Le premier auteur qui accentue le Messie personnel, sans toutefois indiquer sa généalogie, est celui du livre d'Hénoch, selon lequel le Messie est caché dans le ciel et ne doit descendre qu'aux derniers jours pour inaugurer le règne de la

1. משיח נגיד (Daniel, IX, 25), appelé plus brièvement משיח sans épithète (*ibidem*, 26), est le grand prêtre.

justice. Mais cela n'est plus une inspiration spontanée, c'est une tentative exégétique ayant pour but de faire accorder l'image de Daniel avec la conception des anciens prophètes. Ces vues prédominèrent aussi longtemps que la dynastie sacerdotale des Macchabées projeta un nimbe de gloire sur la nationalité juive. Avec la triste fin de cette dynastie et l'avènement de la dynastie hérodienne, qui avilit autant qu'elle put la fonction du grand prêtre, l'espérance du Messie, fils de David, s'éveilla puissamment dans les cœurs israélites, et l'impulsion en fut si forte, que les premiers chrétiens, chez lesquels le « fils de l'homme » de Daniel et d'Hénoch fut presque identifié avec le *Logos* philonien, se virent forcés de créer une généalogie davidique pour leur Messie. Après la destruction du temple, la haine qui remplissait le cœur des patriotes israélites contre l'empire romain semble avoir refoulé à l'arrière-plan la descendance davidique du Messie, et ils inclinaient à accepter pour Messie le premier général venu pourvu qu'il fût capable de les délivrer du joug romain. Ainsi la plupart des rabbins autorisés s'empressèrent d'admettre le rôle messianique de *Bar-Kokeba*, le héros du soulèvement juif sous le règne d'Adrien, et ce n'est qu'après l'échec subi par cette dernière tentative d'indépendance que l'expression *Ben-David* devint l'équivalent du vrai משיח.

Telles sont les étapes parcourues par l'idée messianique, et l'on peut dire sans balancer que, sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, elle n'existe que depuis la chute de la dynastie macchabéenne. Antérieurement à cet événement, le personnage du Messie, bien que son origine davidique fût généralement admise, n'a joué aucun rôle prédominant, surtout à l'époque qui s'étend depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à l'avènement des Macchabées, et ce n'est pas sous l'empire de cette indifférence générale qu'ont pu prendre naissance les psaumes royaux, de si fière allure et si remplis d'entrain, qui s'adressent directement soit aux adversaires du monarque pour les empêcher de se soustraire à sa domination, soit au monarque lui-même, pour exalter sa puissance et sa gloire. Affirmer que le psalmiste ait trouvé plaisir à se plonger dans l'avenir le plus lointain, pour admonester les adversaires probables du

Messie, afin de les faire revenir sous la férule de celui-ci, est, suivant moi, un parti pris désespéré qui a à peine besoin d'être réfuté. Entre les modernes qui s'accrochent à cette branche fragile, et les docteurs talmudiques ou évangéliques qui les ont précédés dans la même exégèse, ceux-ci ont l'excuse d'y avoir été entraînés par la foi ou par les aspirations réelles de leurs coreligionnaires. Les autres n'ont pour eux que la foi dans leurs sentiments personnels; mais une telle foi confine de trop près au caprice et à l'arbitraire, si l'on ne prouve pas tout d'abord pour ces psaumes une date post-macchabéenne.

Psaume III.

Le texte de ce psaume est irréprochable au point de vue de la correction.

Psaume IV.

Verset 7. Je ne recommanderai pas l'opinion presque générale qui voit dans נְסֵה une faute acoustique pour נְשֵׂא; la locution נשא אור ne se trouve nulle part. Mieux vaut ponctuer נַסֵּה ou נַסֶּה « essaye sur nous la lumière de ta face, ô Yahwé »; c'est une façon de se plaindre de l'état présent que le poète optimiste réprouve dans les versets suivants. Pour le tour de la phrase comparez Job, IV, 2, הֲנִסֶּה דָבָר אֵלֶיךָ.

Verset 9. Le sens de « isolément », qui appartient régulièrement à לְבָדָד, ne cadre pas avec le contexte; il faut donner ici à בָּדָד le sens de « fermeté » qu'il a dans le Deutéronome, XXXIII, 28, où בָּדָד est synonyme de בֶּטַח « sécurité » comme dans ce passage. La traduction exacte serait : « Je me couche et je m'endors paisiblement au milieu de mes ennemis, car toi, Yahwé, tu me donnes une position ferme et sûre (mot à mot : tu me places à fermeté et à sécurité). »

Psaume V.

Verset 2. Le mot הֲגִיגִי ne se trouve qu'ici et dans le psaume XXXIX, 4, cependant la racine הגג est aussi usitée en syriaque

avec le sens de « s'imaginer, avoir un soupçon (ar. تخيّل); » en hébreu, il semble être synonyme de הָגָה « penser, méditer ».

Verset 4. אֶעְרָךְ־לְךָ, sous-entendu תְּפִלָּתִי « ma prière » ou מִלִּים « des paroles », comme dans Job, xxxii, 14.

Psaume vi.

Verset 3. Le verbe נִבְהֲלוּ « être effrayé » ne semble guère convenir à עַצְמַי « mes os »; puis, il est immédiatement répété et mis en contact avec נַפְשִׁי au début du verset suivant, où il est très bien en place; enfin, le verbe רְפָא « guérir » semble indiquer qu'il s'agit d'une maladie plus grave qu'une simple frayeur. Par suite de ces considérations, on incline à penser que la leçon primitive était רְפָאֵנִי יְהוָה כִּי בָלוּ עַצְמַי, « guéris-moi, Yahwé, car mes os sont tombés en pourriture, ont dépéri ». Le dépérissement des os est la suite d'une longue espérance restée inaccomplie (Habacuc, iii, 16; Psaumes, xxxi, 11); l'expression identique, בָּלוּ עַצְמַי, figure aussi dans le psaume xxxii, 3. La corruption vient d'une assimilation irréfléchie avec le נִבְהֲלוּ du verset suivant.

Psaume vii.

Les passages difficiles sont peu nombreux dans ce psaume; on y rencontre néanmoins une série d'expressions corrompues qui en empêchent la compréhension exacte et qu'il sera par conséquent utile d'écarter avant d'émettre une opinion quelconque sur son but et sur la date de sa composition.

I. Remarques critiques.

1. Cette suscription n'est pas très intelligible pour nous, bien que le texte soit intact, du moins en apparence. שִׁגְיוֹן est le nom d'un instrument de musique (Habacuc, iii, 1) et probablement aussi la désignation d'un genre de chant dont cette musique était ordinairement accompagnée. A en juger par l'assyrien *segû* « prière », il semblerait qu'elle se composait de sons doux et languissants peignant la prière fervente

d'une âme confiante dans son droit et attendant un prompt retour de la fortune, comme le sont en effet les deux prières qui portent en tête le terme שִׁגְיוֹן.

Le psaume est attribué à David, qui l'aurait composé à l'occasion de la persécution dont il fut victime de la part du roi Saül, issu de la tribu de Benjamin. C'est ainsi que l'exégèse rabbinique a interprété les mots עַל דִּבְרֵי כוּשׁ בֶּן יְמִינִי, en voyant dans כוּשׁ « couschite, homme noir » une désignation figurée et péjorative de Saül; cette interprétation a été adoptée par Luther qui traduit : *von wegen der Worte des Mohren, des Jeminiten*. Les Septante, suivis de la Vulgate, regardent כוּשׁ, qu'ils lisent כּוּשִׁי, et יְמִינִי comme des noms propres : Sept. Χουσὶ υἱοῦ Ἰεμενί, V. *Chusi filii Jemini;* peut-être y ont-ils vu une allusion à la fuite de David devant son fils Absalon, où l'homme nommé הַכּוּשִׁי annonce la triste fin du rebelle. Au point de vue de l'exégèse dégagée des liens traditionnels, la suscription tout entière est une addition faite longtemps après la composition du poème et ne pouvant servir d'aucune façon à l'éclaircir. Toutefois, le terme technique שִׁגְיוֹן ne manque pas d'importance en ce qui concerne la question de date, comme on le verra plus loin.

2. Ce verset ne donne lieu à aucune remarque particulière.

3. La forme du participe פֹּרֵק après le futur יִטְרֹף ne se justifie pas facilement; le parallélisme recommande la leçon יִפְרֹק et il est vraisemblable que le י initial est tombé par suite du י final de נַפְשִׁי.

4. La leçon reçue אִם עָשִׂיתִי זֹאת, quoique ancienne (Sept. εἰ ἐποίησα τοῦτο, V. *si feci istud*), n'a rien de satisfaisant; la tournure donnée par Luther : *habe ich solches gethan?* « ai-je fait telle chose? » n'y remédie guère. L'hémistiche suivant אִם יֵשׁ עָוֶל בְּכַפָּי exige impérieusement, à la place de זֹאת, un mot désignant une mauvaise action du genre de עָוֶל « iniquité ». J'incline à penser que זֹאת est une ancienne altération de מָאוּם, forme poétique et contractée de מְאוּמָה, mot contracté lui-même de מָה וּמָה « quoi et quoi », c'est-à-dire « quelque chose ». Sous ces deux formes, ce pronom indéfini

s'emploie en hébreu dans le sens prégnant de : « quelque chose d'injuste, la moindre chose blâmable ». Dans la Genèse, XL, 15, Joseph racontant au chef des échansons comment il était venu en Égypte et comment il se trouvait en prison, dit : « J'ai été enlevé de force au pays des Hébreux et ici même je n'ai commis la moindre action blâmable (וגם פה לא עשיתי מאומה) pour que l'on me jetât en prison »; dans Job, XXXI, 7, on lit וּבְכַפַּי דָּבַק מְאוּם « et s'il est resté dans mes mains la moindre chose injustement acquise »; le premier hémistiche de ce verset doit donc se traduire : « Yahwé, mon Dieu, si j'ai commis la moindre action blâmable », ce qui est parfaitement parallèle au second hémistiche : « S'il y a iniquité dans mes mains. »

5. Dans la première phrase, il est douteux si le substantif רַע « mal » est le complément de שִׁלַּמְתִּי ou bien du verbe גְּמָלַתְנִי qui précède; de plus, la forme שִׁלַּמְתִּי supposant un participe, les anciennes versions ont attribué au participe *qal* שָׁלַם le sens de « payer, rendre », qui s'attache au *paël* מְשַׁלֵּם; elles changent en outre le suffixe singulier en pluriel, שִׁלַּמְתִּי; ainsi Sept. εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀνταποδιδοῦσίν μοι κακά, V. *Si reddidi retribuentibus mihi mala* »; Luther, au contraire, suit l'exégèse rabbinique moderne et traduit : *Habe ich Böses vergotten denen die friedlich mit mir leben?* « Si j'ai récompensé par le mal ceux qui vivent en paix avec moi »; cette interprétation semble seule admissible, même en conservant la forme singulière du suffixe.

Au second hémistiche on se heurte au verbe וְאֶחְלְצָה, qui n'offre pas de sens convenable, car חָלַץ signifie « retirer, sauver » et nullement « endommager (*beschädigen*, Luther) ». Encore moins peut-on admettre les anciennes versions : Sept. ἀποπέσοιμι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός, V. *decidam merito ab inimicis meis inanis* qui, même si l'interprétation du verbe était exacte, aurait dû être au passé converti et non au futur. L'impossibilité absolue de conserver la leçon massorétique étant évidente, je pense que le mal peut être réparé à l'aide d'une correction consistant dans la restitution de la négation לֹא, omise par l'inadvertance d'un copiste. Je lis donc : וְלֹא

אחלצה « et si je n'ai pas sauvé mes ennemis sans raison (lorsqu'ils se trouvaient en danger) ». Il y a ici une tonalité ascendante : non seulement je n'ai pas mal agi envers un ami, j'ai même fait du bien à ceux qui se sont déclarés mes ennemis sans avoir le moindre grief contre moi.

6. La ponctuation insolite יִרְדֹּף est due à la combinaison du *qal* יִרְדֹּף et du *paël* יְרַדֵּף, formes entre lesquelles les scribes avaient renoncé à faire un choix.

Bien que la leçon massorétique וכבודי « et mon honneur » soit généralement reçue, elle doit être modifiée en וּכְבֵדִי « et mes viscères », mot à mot « et mon foie ». Cette nécessité nous a été révélée par la littérature assyrienne où *napištu* (= héb. נֶפֶשׁ « âme, personne » se trouve souvent en parallélisme avec *kabadtu* « foie, viscère, ventre » (= héb. כָּבֵד), et ici חַיַּי est l'équivalent de נַפְשִׁי. La même modification est réclamée dans la Genèse, XLIX, 6, et dans Psaumes, XVI, 9 où les quasi synonymes לבי et בשרי cadrent bien avec כְּבֵדִי et nullement avec כבודי. En effet, c'est l'habitude seule qui nous a fait accepter la synonymie d'objets si différents comme le sont « âme » et « honneur ». Sous ce nouveau jour, l'expression וכבדי לעפר ישכן et les deux dernières phrases parallèles de ce verset correspondent foncièrement à Psaumes, XLIV, 26.

7. On n'a jamais contesté, que je sache, la leçon massorétique הנשא בעברות צוררי. Les anciens, ayant pris עברות pour le pluriel de עֵבֶר « côté », ont abouti à un nonsens évident : Sept. ὑφώθητι ἐν τοῖς πέρασιν τῶν ἐχθρῶν μου, V. *et exatare in fibus inimicorum meorum*. Luther suit au contraire l'exégèse rabbinique qui considère עֲבֵרוֹת comme l'état construit de עֲבָרוֹת, pluriel de עֶבְרָה « grande colère, courroux, emportement » : *Erhebe dich über den Grimm meiner Feinde*. Bien que le sens devienne ainsi assez supportable, on ne saurait méconnaître que le sentiment des anciennes versions était plus exact, car 1° la préposition ב ne signifie point « sur, au-dessus »; 2° partout où Dieu ou un puissant de la

terre forme le sujet de la phrase, la עברה se rapporte à lui et non au coupable. Cette dernière circonstance empêche d'attribuer à בעברות צוררי le sens de « à cause de la fureur de mes oppresseurs », qui est adopté par la plupart des traducteurs modernes. Ces considérations font supposer que le texte a subi quelque altération. Comme parallélisme à קוּמָה — בְּאַפֶּךָ la leçon primitive a certainement porté הִנָּשֵׂא בְּעֶבְרָתֶךָ « montre-toi grand, élevé dans ton courroux »; elle a été troublée par le mot צוררי qu'un copiste y a introduit par inadvertance du verset 5, ce qui a obligé les scribes suivants à donner à la phrase la forme qu'elle avait déjà dans le texte qui servit d'original aux Septante.

A première vue l'exactitude du verbe עורה semble garantie par le parallélisme de קומה et הנשא, aussi le constate-t-on dans les anciennes versions; seulement celles-ci établirent un sens passable en lisant אֱלִי « mon Dieu » au lieu de אֵלַי du texte massorétique, mais elles échouèrent dans la tentative d'y relier les deux mots suivants sans les faire précéder d'un ב pour en faire le complément indirect du verbe précité qui est intransitif : Sept. καὶ ἐξεγέρθητι, Κύριε, ὁ Θεός μου ἐν προστάγματι ᾧ ἐνετείλω, V. *et exurge, Domine, Deus meus, in præcepto quod mandasti.* Inutile de dire combien le sens général laisse à désirer. Tout aussi malheureuse est la tentative de Luther qui traduit, d'après le texte massorétique et l'exégèse rabbinique : *und hilf mir wieder in das Amt, dass du mir befohlen hast*, parce que עורה ne peut pas signifier « aider » et que, de plus, la préposition אלי devrait accompagner le verbe et non précéder le complément. Sur la base de la lecture אֱלִי admise par les Septante on n'a qu'à corriger וְעוּרָה en וַעֲשֵׂה et l'on obtient un sens excellent : « et mon Dieu exerce ou réalise la justice que tu as ordonnée », c'est-à-dire annoncée par la bouche des prophètes au peuple; comparez Lamentations, II, 17.

8. Entre ce verset et le verset précédent il y a une solution de continuité qu'aucun artifice exégétique ne peut renouer. La lacune est béante et il s'agit de savoir comment la combler.

Certes, il ne serait pas difficile de créer de toutes pièces deux hémistiches qui rempliraient cet office d'intermédiaires, mais cet exercice serait trop naïf : on ne recoud les déchirures des antiques vêtements qu'avec des pièces de ces mêmes vêtements. Cette règle, capitale dans l'exégèse sérieuse, ne nous laisse d'autre issue que de rechercher si le verset manquant, au lieu d'être perdu, n'a été qu'égaré par une distraction du scribe. Nous avons de cette occurrence un exemple indéniable dans le verset araméen de Jérémie, qui forme une sorte de bloc errant au milieu de phrases hébraïques et qui s'est détaché, on ne sait comment, de l'épître araméenne de Darius (Esdras, VI, 12)[1]. Cette fois la recherche est plus difficile, faute d'un type linguistique particulier; cependant la presque certitude que le verset disloqué, s'il n'est pas tout à fait disparu, doit se traîner quelque part dans le psautier même, nous montre la voie à suivre. Le hasard, ce génie bienfaisant des fouilles archéologiques, s'est chargé de nous faire toucher sans longues pérégrinations l'objet de notre convoitise. En lisant avec attention le psaume VIII, nous nous heurtons à un fragment inintelligible à l'endroit où il se trouve et qui interrompt outrageusement la belle allure du poème. C'est le verset 3; une fois celui-ci retiré, les versets 2 et 4 se relient admirablement bien et tout défaut d'harmonie disparaît :

Yahwé, notre Seigneur, que ton nom est puissant sur toute la terre,
Toi dont la majesté habite dans le ciel !
Lorsque je regarde tes cieux, cette œuvre (grandiose) de tes doigts,
Le soleil et la lune que tu y as fixés,
(Je me dis) : Qu'est-ce que l'homme pour que tu daignes le mentionner,
Le fils d'Adam pour que tu t'occupes de lui ?

Si l'on ne veut pas admettre, et j'espère que ce sera l'avis de la majorité de mes lecteurs, que le poète a voulu de propos délibéré gâter sa pensée par un non-sens baroque, il faudra bien considérer le verset 3, Psaumes, VIII, comme un autre petit bloc errant dont il faut retrouver la carrière; on arrivera bientôt avec moi à la conviction qu'il s'enchâsse précisément dans la lacune béante que nous avons signalée plus haut entre

1. *Revue des études juives*, 1885, p. 69 suiv.

les versets 7 et 8 du psaume VII. Mais, avant de ramener le fugitif au bercail, il est indispensable de commenter le verset 8 qui est gravement défiguré dans son second hémistiche, car le premier ne laisse rien à désirer, étant d'une clarté parfaite, héb. ועדת לאמים תסובבך, Sept. καὶ συναγωγὴ λαῶν κυκλώσει σε, V. *Et synagoga populorum circumdabit te;* Luther même, qui y met une allusion à la conversion des païens par la foi du Christ, traduit assez exactement : *dass sich die Leute wieder zu dir sammeln* « pour que les gens se réunissent autour de toi ».

Mais quel sens attribuer aux mots suivants : ועליה למרום שובה? littéralement « et sur à la hauteur retourne »? Les anciens font bonne mine à mauvais jeu et rendent avec une légère nuance : Sept. καὶ ὑπὲρ ταύτης εἰς ὕψος ἐπίστρεψον, V. *et propter hanc in altum regredere*, tandis que le traducteur protestant poursuit son idée en modifiant notablement le sens littéral : *und um derselben willen komme wieder empor*, « et à cause d'eux (des gens à convertir), élève-toi de nouveau »; inutile d'insister sur un tel arbitraire.

Plus grave que les tentatives de traduction manquées est l'irrégularité de construction qu'affecte le texte universellement reçu. Partout où on le rencontre, l'impératif שובה « retourne », qu'il soit accompagné ou non d'un vocatif tel que « Yahwé » ou « Israël », précède toujours son complément éventuel (Deutéronome, x, 36; II Samuel, xv, 2; Psaumes, CXXVI, 4; Isaïe, XLIV, 22; Jérémie, XLV, 5; Osée, XIV, 2); il faudrait donc שובה למרום, attendu que le mouvement de la phrase ne justifie nullement l'inversion. Cette considération rend, à mes yeux, la division du verset plus que suspecte, et je n'hésite pas un seul instant à rattacher le mot שובה au verset suivant qui débute précisément par le nom divin יהוה qui le suit dans nombre d'autres passages bibliques; nous y reviendrons plus loin. Pour le moment il y a un fait sûr, c'est que, dans le texte primitif, le second hémistiche du verset 8 ne contenait que les deux mots וְעָלֶיהָ לַמָּרוֹם, dont le suffixe du premier n'a aucune raison d'être et se corrige aisément en וְעָלֶיהָ, ce qui offre une phrase bien claire : « et tu es monté

BIBLIOTECA CENTRAL UNIVERSITARIA

vers le lieu haut », c'est-à-dire « au ciel ». On verra tout à l'heure combien cette pensée répond exactement au sens de l'ensemble.

Envisageons maintenant le verset détaché du psaume' VIII, 3; il se compose d'une phrase absolue מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז, suivie de deux membres de phrase explétifs : לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ et לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם. La phrase est d'une clarté suprême : « Par la bouche des petits enfants à la mamelle tu as établi (ta) force, » c'est-à-dire : « Même les enfants qui sont à la mamelle connaissent et annoncent ta toute-puissance ». La même idée, mais exprimée moins poétiquement, figure dans Psaumes, LXII, 12 : « Dieu l'a annoncé une fois et moi je l'ai entendu deux fois, que la toute-puissance est à lui. » Le premier subordonné du terme עֹז « puissance », savoir לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ ne saurait signifier « contre tes adversaires », ce qui serait encore supportable, mais « à cause ou en faveur de tes adversaires », ce qui est insipide. La nécessité de voir dans le problématique לְמַעַן un terme parallèle à לְהַשְׁבִּית, de même que צוֹרְרֶיךָ l'est manifestement à אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם, me conduit à lire לְמָעֲכְךָ « pour écraser », au lieu de לְמַעַן. Le verbe מָעַךְ « serrer, écraser », au *paël*, est employé dans Ézéchiel, XXIII, 3, et est très fréquent dans l'hébreu talmudique et en araméen. Fait curieux, la corruption que nous venons de signaler a été déjà remarquée par Luzzato dans Ézéchiel, XXIII, 21, sans qu'il lui soit venu à l'idée d'en profiter pour éclaircir notre passage. La seconde phrase subordonnée se passe de tout commentaire.

Ces explications préliminaires étant données, il reste à considérer le sens d'ensemble que nous obtenons par suite de l'encadrement de Psaumes, VIII, 3 entre les versets 7 et 8 de notre psaume. La besogne ne présente plus aucune difficulté ni aucun heurt dans la pensée. Le verset 7 ayant rappelé la promesse divine de faire justice sur la terre, demande dans les deux versets suivants pourquoi Dieu, dont la puissance est universellement connue, au moment même où la multitude des nations hostiles l'entoure pour le combattre, évite la bataille dont l'issue le couvrirait de gloire et se retire vers les

hauts espaces du ciel. Voilà la terrible énigme dont le poète cherche anxieusement le mot, sans oser toutefois y insister trop, comme certains de ses collègues, de peur d'offenser Dieu par une importunité indécente.

9. Ainsi que je l'ai démontré ci-dessus, la leçon massorétique יהוה ידין עמים, bien qu'attestée par les anciens : Sept. Κύριος κρινεῖ λαούς, V. *Dominus judicat populos*, disparaît devant la certitude de l'ordonnance שובה יהוה « retourne, ô Yahwé »; il en résulte en même temps que יָדִין עַמִּים est altéré de וְדִין עַמִּים « et juge les peuples ». La partie finale souffre de nouveau d'un malheureux accident qui accroche aux mots si clairs כצדקי וכתמי la préposition עלי qui n'y convient nullement. De là les versions boiteuses, Sept. κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου καὶ κατὰ τὴν ἀκακίαν μου ἐπ' ἐμοι, V. *secundum justitiam meam et secundum innocentiam meam super me*. Luther a si bien senti l'embarras qu'il s'est décidé à ne tenir aucun compte de cette particule : *Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit*. Une seule issue s'ouvre devant nous, c'est, après avoir attaché à la fin de ce verset le ו qui, dans le texte traditionnel, commence le verset suivant, de corriger le groupe עלי en ענני « exauce-moi »; c'est la conclusion naturelle de sa conscience irréprochable que l'auteur met en avant aux versets 4 et 5.

10. Tous les exégètes sans exception prennent יגמר au sens intransitif : Sept. συντελεσθήτω δὴ πονηρία ἁμαρτωλῶν, V. *consumetur nequitia peccatorum;* Luther, *Lass der Gottlosen Bosheit ein Ende werden*. Mais cette façon placide d'en finir avec l'iniquité humaine convient peu à l'état d'esprit d'un homme entouré d'ennemis mortels; elle est du reste contraire aux aspirations de vengeance exprimées sans ambages aux versets 16-17. Il faut entendre ici le verbe גמר dans le sens transitif de « achever, faire cesser, mettre fin » qu'il a le plus souvent et, par suite de la jonction du ו au dernier vocable du verset précédent dont nous avons démontré la nécessité, lire וְגָמַרְתָּ־נָא רַע רשעים « fais cesser la malice des méchants (en les frappant dans ta colère) ». La phrase suivante והכונן צדיק

« et affermir le juste » ne présente pas de difficulté; le poète aurait aussi pu dire וכונן.

Plus douteuse est la fin du verset. Au lieu de l'ordonnance massorétique ובחן לבות וכליות אלהים צדיק, les anciens ont lu בחן לבות וכליות אלהים; de là Sept. : ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς ὁ Θεός, V. *scrutans corda et renes Deus*. Luther, après les rabbins, attribue au ו de la leçon reçue ובחן le sens de כי et traduit : *denn du, gerechter Gott, prüfest Herzen und Nieren* « car toi, Dieu juste, tu éprouves les cœurs et les reins ». C'est assez satisfaisant malgré l'absence du pronom אתה.

11. L'ordonnance massorétique terminant le verset précédent par צדיק et composant le premier hémistiche de ce verset par les mots מגני על אלהים est sans conteste meilleure que la leçon צדק מגני על אלהים = Sept. δικαία ἡ βοήθειά μου παρὰ τοῦ Θεοῦ, V. *justum adjutorium meum a Domino;* cependant la phrase hébraïque, exactement rendue par Luther : *Mein Schild ist bei Gott*, « mon bouclier est chez Dieu », ne satisfait guère, lors même qu'on lui donnerait le tour de : « mon bouclier (ou secours) est en Dieu ». Il me semble urgent de traduire : « mon bouclier (mon secours) incombe à Dieu »; על exprime souvent la nuance du devoir; le second hémistiche s'y rattache bien et se passe de commentaire.

12. Les mots אלהים שופט צדיק ne signifient pas ici : « Dieu est un juge juste (Sept. et Vulg.) », mais « Dieu juge (rend justice au) juste »; cela suit de la considération du second hémistiche qui semble relever le personnage opposé, l'injuste.

Si je ne me trompe, la version des Septante : καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν = V. *fortis et patiens. Numquid irascitur per singulos dies?* ne vient pas tant de mots ajoutés au texte massorétique qui porte וְאֵל זֹעֵם בְּכָל־יוֹם, mais plutôt du mélange de deux versions dont l'une καὶ ἰσχυρὸς ὀργὴν ἐπάγων suit strictement la vocalisation reçue, tandis que l'autre paraît avoir imaginé la lecture יְאֵל ולא זֹעֵם « patiente et ne te fâche pas » = μακρόθυμος μὴ ὀργὴν ἐπάγων; pour ce sens de הואל, cf. Josué, VII, 7. Comme d'une part on ne peut guère penser à l'équation זעם אל = אל זעם « celui qui

irrite Dieu », ni à insérer le mot רשע après וזעם « et Dieu est irrité contre le méchant chaque jour », parce que le mot « Dieu » est de trop, il ne reste qu'à supposer la lecture ואלה זועם בכל יום « et maudit soit celui qui l'irrite chaque jour »; la forme *qal* אלה se rencontre dans Juges, xvii, 2; elle donne aussi naissance au nom אָלָה « malédiction, imprécation, serment ». Fait remarquable, pendant que les versions anciennes, admises dans les églises grecque et romaine, trouvent dans ce passage la notion d'un Dieu clément et miséricordieux, Luther y met l'idée d'un Dieu toujours irrité : *und ein Gott der täglich dräuet*. Cette tendance à dénigrer la conception de Dieu de l'ancienne Loi s'est développée dans le protestantisme beaucoup plus que chez les autres sectes chrétiennes.

18. Tous les exégètes ont accepté le fond de la leçon massorétique sans se douter de rien : Sept. ἐὰν μὴ ἐπιστραφῆτε, V. *nisi conversi fueritis*, comme s'il y avait תָּשׁוּבוּ; Luther, suivant plus strictement l'hébreu, traduit : *will man sich nicht bekehren*, « si l'on ne veut pas se convertir ». En réalité, cette annonce que le méchant peut échapper au châtiment s'il rentre dans la bonne voie tranche manifestement avec le ton général de notre psaume qui demande le châtiment immédiat des persécuteurs. Il me paraît indispensable de supposer dans les mots אם לא ישוב l'altération très ancienne d'une phrase qui décrit les préparatifs faits par le méchant pour tuer le juste, préparatifs que vise également le reste du verset, car le sujet des deux verbes דַּרְכּוֹ et יִלְטֹשׁ est certainement l'impie et non Dieu, comme l'avaient peut-être compris les Septante et la Vulgate. En tenant compte de la nature des lettres et en appliquant la plus grande économie possible au sujet des corrections, je pense qu'au lieu de אִם לֹא יָשׁוּב le texte primitif devait porter quelque chose comme אֹהָלִים יֵשֵׁב « il s'établit (avec ses acolytes) dans des tentes (pour s'y embusquer) ». Cette restitution reçoit un fort appui par le psaume x, si apparenté au nôtre par le ton et les expressions et qui contient la phrase équivalente : ישב במארב חצרים (8) « il s'installe dans l'embuscade des habitations champêtres ».

Le reste du verset est clair : « caché dans l'embuscade, l'impie fourbit son épée, tend son arc et le met à point de tirer sur l'innocent qui passe par là. »

14. Avec la plupart des exégètes, il faut regarder ce verset comme la description de l'échec éprouvé par le méchant. C'est pour lui-même que ces instruments de mort sont faits et les flèches qu'il tire sur les innocents n'atteindront que ses complices.

15. Le verbe חָבַל, qui désigne d'ordinaire les douleurs de l'enfantement, exprime ici l'idée générale de « couver, concevoir »; ce développement du sens a son analogie dans le verbe latin *parturire*.

16. La réunion des verbes synonymes כָּרָה וַיַּחְפְּרֵהוּ renforce l'action comme ayant été effectuée avec un soin particulier. — Les deux versets qui suivent sont d'une clarté parfaite et se passent de commentaire.

TRADUCTION

2. Yahwé, mon Dieu, j'ai mis ma confiance en toi,
Sauve-moi de tous mes persécuteurs et arrache-moi (de leurs mains),
3. De peur que l'ennemi, semblable au lion, me tenant dans ses griffes,
Ne me déchire sans retour.
4. Yahwé, mon Dieu, si j'ai pratiqué le mal,
Si mes mains sont souillées par le contact de l'iniquité;
5. Si j'ai rendu le mal pour le bien;
Voire si je n'ai pas cherché à sauver celui qui me haïssait sans aucune raison,
6. Que l'ennemi me poursuive avec acharnement
Et, m'ayant atteint, me fasse rouler dans la poussière.
7. Lève-toi, Yahwé, dans ta colère; redresse-toi dans ton indignation
Et accomplis, ô mon Dieu, le jugement que tu as annoncé.
7 *bis*. Par la bouche des petits enfants tu as fait proclamer ta puissance
A renverser tes adversaires, à anéantir l'ennemi et le vindicatif,
8. Et (maintenant que) la horde (hostile) des peuples t'attaque de tous les côtés,
Tu te retires vers les hauteurs célestes !
9. Reviens, ô Yahwé, et juge les peuples; juge-moi aussi;
Yahwé, exauce-moi, conformément à ma justice et à ma piété.
10. Mets fin à la méchanceté des impies et affermis le juste;
Car, toi, Dieu juste, n'es-tu pas celui qui sonde les reins et les cœurs ?

11. Ma défense incombe à Dieu, lui qui sauve ceux qui ont le cœur droit (sincère).
12. Dieu rend justice au juste; il maudit le rebelle chaque jour.
13. Le malfaiteur s'installe dans des tentes (écartées) et y fourbit son épée;
Il bande son arc et le met à point (pour tirer sur l'innocent);
14. Mais c'est pour lui-même qu'il a préparé les instruments de mort;
C'est pour les persécuteurs (ses acolytes) qu'il a fabriqué ses flèches.
15. Voici, il a couvé l'injustice, conçu l'iniquité;
Eh bien! il enfantera le désappointement!
16. Il a creusé la fosse avec soin,
Il tombera dans le piège qu'il a préparé.
17. Sa machination retombera sur sa tête,
Sa violence se déversera sur son crâne.
18. Je louerai Yahwé de louanges dignes de sa justice,
Ma psalmodie dira : « Le nom de Yahwé est sublime! »

II. — Source et date du psaume.

Tout en appartenant sans conteste à une classe littéraire assez large qu'on est convenu d'appeler, selon moi abusivement, la littérature du pauvre, le psaume VII, contrairement à l'opinion presque générale, se distingue par des traits assez caractéristiques qui lui donnent une individualité propre. L'examen attentif de ces particularités nous mettra en mesure de le retirer du domaine trop vague où l'on relègue d'ordinaire les produits de cette classe de littérature afin de le placer dans un milieu plus accessible à l'histoire. Là où les systèmes préconçus et extrêmes de l'exégèse ne voient que pénombre et brouillard, la recherche impartiale doit répandre un jour clair et réconfortant.

Notre psaume dérive sans aucun doute d'une source prophétique, notamment du livre de Jérémie. La preuve en est fournie par l'expression si frappante בחן לבות וכליות, dont le parallèle unique est בחן כליות ולב, Jérémie, XI, 20; l'épithète שופט צדיק = שופט צדק (Psaumes, IX, 5) reparaît dans le passage que je viens de citer; enfin, la sentence בור כרה ויחפרהו (v. 16; cf. Proverbes, XXVI, 27), etc., a des attaches visibles avec כי כרו שוחה ללכדני (Jérémie, XVIII, 22; cf. XVIII, 2).

Mais ce n'est pas seulement par l'affinité du style que le psaume VII rappelle le livre de Jérémie, l'état d'âme du persécuté qui y est décrit coïncide on ne peut mieux avec la description que le prophète Jérémie fait lui-même de ses sentiments à l'égard de ses persécuteurs. Le martyr du psaume, indigné de se voir accusé de graves méfaits, insiste avec une extrême vigueur sur son innocence : non seulement il n'a commis aucune injustice envers ceux qui ne lui ont pas fait de mal, il n'a même pas négligé l'occasion de sauver la vie de ceux qui sont ses ennemis sans qu'il sache pourquoi (v. 4-6). Ayant prouvé son innocence, il demande justice à Dieu et s'étonne qu'au moment suprême du danger la Divinité se retire et semble l'abandonner à son malheureux sort. Son dernier cri insiste sur un jugement prompt et sévère à la suite duquel ses ennemis seront pris dans le piège qu'ils lui ont dressé et subiront les souffrances qu'ils lui ont infligées, pendant que lui célébrera la justice divine. Les vicissitudes personnelles du prophète Jérémie y ressemblent de tous points : il fut injustement accusé d'actes iniques et fut l'objet de guet-apens, même de la part de ses concitoyens (Jérémie, XI, 19-21; XV, 15; XX, 10); malgré son innocence et sa tendance à prier Dieu pour ses ennemis (*ibid.*, XVIII, 20), sa vie était souvent en péril (*ibid.*), XI, 19; XXVI, 8; XXXVII, 15; XXXVIII, 4); aussi il devint aigri et implacable dans ses aspirations de vengeance (*ibid.*, XVIII, 21-23) et se promit d'entonner des actions de grâce au jour de son triomphe (*ibid.*, XX, 13). Une similitude si frappante en ce qui concerne des détails aussi intimes et aussi personnels ne saurait être l'œuvre d'un poète réfléchi écrivant à tête reposée pour le seul plaisir de montrer comment Jérémie a dû prier; elle ne peut venir que d'un disciple intime du prophète, partageant ses peines et s'inspirant de ses œuvres.

Tel fut Baruch, fils de Néria, qui faisait l'office de secrétaire (*ibid.*, XXXVI, 4); mais Baruch n'était certainement pas le seul qui sût s'assimiler les sentiments du prophète et composer un psaume que le maître n'aurait pas écrit autrement. Le psaume VII date donc de la dernière époque de l'activité de Jérémie à Jérusalem, mais l'auteur se trouvant sous le coup de l'agonie de la ville sainte, entourée et à moitié ruinée

par les Chaldéens, a incarné les souffrances de son maître dans le peuple tout entier : Quel mal le peuple judéen a-t-il fait au roi de Babylone? N'est-il pas vrai que les Judéens amenés en captivité dans cette ville prient Dieu pour son bonheur? (Jérémie, xxix, 7.) Cette transformation d'objet est surtout sensible dans le terme לְאֻמִּים, « nations », qui désigne les ennemis de Yahwé (v. 8); dans la première conception, où il s'agissait des adversaires juifs du prophète, le mot חַטָּאִים « pêcheurs » ou רְשָׁעִים « impies » aurait été mieux à sa place. La catastrophe de Jérusalem a mis fin à l'espoir exprimé par le poète d'entonner bientôt des chants de triomphe; le deuil assombrit tous les visages et la poitrine oppressée des chantres ne put qu'exhaler des *Lamentations*.

Psaume viii.

Verset 2. A lire חֹנָה au lieu de תְּנָה qui n'offre aucun sens. Traduisez : « Toi dont la gloire demeure au-dessus du ciel. »

Le verset 3 doit être retiré comme appartenant au psaume vii, entre les versets 7 et 8. Voyez plus haut nos remarques sur ces passages.

Verset 9. Le texte reçu a obligé les interprètes soit à rapporter עֹבֵר aux oiseaux et aux poissons, ce qui semble bien plat en ce qui concerne ces derniers : « des poissons de la mer qui traversent les routes des mers! »; soit à commencer par ce mot une nouvelle phrase se rapportant à l'homme (Graetz), phrase qui a le double inconvénient d'être trop courte et de laisser les mots précédents comme un prolongement du verset 8. Il faut simplement lire כְּצִפּוֹר au lieu de צִפּוֹר : « Comme l'oiseau du ciel et les poissons de la mer, il (l'homme) traverse les routes des mers. »

Psaume ix.

Les psaumes constituent notoirement un genre de poésie lyrique qui a peu d'analogie dans les littératures des peuples non sémitiques. Jusqu'à ces derniers temps, on croyait même

que c'était un art tout particulier aux Hébreux; mais les inscriptions cunéiformes découvertes sur le sol de l'Assyrie et de la Babylonie ont montré que cette sorte de poésie était aussi cultivée chez ces deux grands peuples sémitiques de l'Est, et il y a beaucoup de raisons de supposer que c'était aussi le cas des autres peuples sémitiques dont la littérature n'est pas parvenue jusqu'à nous. Les psaumes assyro-babyloniens, qui sont tous antérieurs au VIIe siècle avant l'ère chrétienne, mais dont la majeure partie remonte certainement à des époques très reculées, sont de nature à nous fournir quelques traits caractéristiques qui peuvent servir à mieux comprendre l'esprit et les tendances des psaumes hébreux. En général, les prières assyro-babyloniennes comprennent deux grandes divisions. La première se compose d'incantations que le prêtre récitait sur le malade afin de chasser les mauvais esprits, auxquels on attribuait l'origine de la maladie. C'est un genre de poésie purement polythéiste, dont naturellement il ne reste plus aucune trace dans la Bible. La seconde, tout en conservant les mêmes allures et presque les même formules, vise plutôt à réaliser le pardon des péchés censés commis par ce malade. Car, en effet, toute l'antiquité voyait dans les maladies l'effet de quelques transgressions morales plus ou moins graves : être malade était presque l'équivalent d'être coupable. D'après les croyances assyro-babyloniennes, chaque individu logeait dans son intérieur deux divinités protectrices, un dieu et une déesse qui l'accompagnaient depuis sa naissance jusqu'à sa mort. A la moindre négligence des prescriptions religieuses ou morales, ces divinités quittaient son corps, lequel était aussitôt envahi par des génies malfaisants, qui produisaient la douleur et les souffrances. Sur la base de cette croyance, la guérison ne pouvait s'effectuer qu'à l'une de ces deux conditions : chasser les démons possesseurs à l'aide de formules magiques très efficaces, ou bien faire pardonner les péchés du patient, de façon que les divinités protectrices réconciliées avec le malade y retournent d'elles-mêmes et mettent fin aux agissements des mauvais génies. Cette croyance était générale chez les peuples sémitiques, et elle s'est conservée malgré le monothéisme et les prophètes dans le judaïsme tal-

mudique. Seulement, au lieu des divinités protectrices des deux sexes, les rabbins parlent de deux génies contraires, accompagnant l'homme dès sa naissances et lui inspirant, l'un le bon penchant, le יצר טוב, et l'autre le mauvais penchant, le יצר רע; et, ce qu'il faut noter, c'est que, malgré leur dégradation en anges ou en démons, ces anciennes divinités païennes ont conservé leur dualité primitive : le dieu est devenu l'ange inspirateur du bien, la déesse le démon inspirateur du mal. Dans cet ordre d'idées, le péché était l'ennemi suprême qu'il fallait vaincre pour pouvoir jouir d'une vie tranquille et heureuse. Ce trait caractérise également les psaumes hébreux, qui, dans leur grande majorité, tendent à réconcilier l'homme avec Dieu et à lui faire obtenir le pardon des péchés, ou plus exactement l'anéantissement du génie malfaisant qui l'inspire.

A cette dernière catégorie de prières, qui est beaucoup plus noble, se rattache un groupe de psaumes qui, au lieu de viser l'ennemi spirituel et invisible, sont dirigés contre un ennemi réel, considéré tantôt au point de vue personnel, tantôt au point de vue national, de sorte qu'il est souvent impossible de distinguer à laquelle de ces deux classes appartient l'adversaire dont le psalmiste demande la destruction. Pour la fixation historique des psaumes cette circonstance est des plus préjudiciables. Les difficultés sont devenues telles que plusieurs exégètes, las de tâtonner perpétuellement dans les ténèbres d'expressions vagues et privées de contours bien tranchés, ont mis les cent cinquante psaumes tous ensemble dans le même panier et les ont déclarés tous produits à une même époque, notamment à l'époque la plus tardive de la littérature biblique, celle qui s'étend du retour de Babylone à l'avènement des Macchabées. Nons ne voyons vraiment pas la nécessité d'une classification qui est à la fois si invraisemblable et si désespérée; invraisemblable, parce qu'on fera difficilement croire que, durant le court intervalle de l'exil, les Hébreux auraient appris et accepté tout un genre de poésie liturgique des prêtres babyloniens, qu'ils devaient détester comme païens et comme ennemis de leur nation; désespérée, parce que le plus léger regard jeté sur le psautier fait voir qu'entre autres, les

psaumes II, XXI, XLV et LXXII, qui parlent de rois indépendants et vainqueurs, ne peuvent pas dater d'une époque tardive où la royauté n'existait même pas en Israël, car les Macchabées avant Aristobule ne portaient jamais le titre de roi. On a beau nous montrer l'uniformité de l'esprit et des formules de cette littérature, il ne s'ensuit pas forcément que tous les psaumes soient le produit de la même époque. Il y a plus, la réflexion nous oblige à faire entièrement abstraction, en ce qui concerne le gros du psautier, de l'époque relativement prospère des Macchabées. A ce moment, les plaintes contre les injustices et les souffrances du peuple n'avaient plus aucune raison d'être. Tout au contraire, les psaumes vraiment macchabéens se distinguent par leur allure joyeuse et triomphante, sans trop se ressentir des malheurs passés, et, chose remarquable, malgré leur ton relevé et conscient de la force nationale, ils contrastent avec les autres psaumes royaux que je viens de mentionner par des expressions et des tendances entièrement différentes. A mon avis, on fera bien de quitter la voie funeste des grandes synthèses; le psautier n'est pas une unité, mais une collection de pièces d'époques différentes, quoique formant un genre unique. Et pour montrer l'avantage de ce procédé, nous allons présenter quelques considérations sur le psaume IX avec l'intention d'en déterminer le sens précis et en même temps la date à laquelle il a été rédigé.

Je me propose d'analyser le psaume IX en lui-même, sans aucune idée préconçue au sujet de l'époque de sa composition. Par un bonheur des plus rares, le texte est très bien conservé, est partout intelligible et n'exige aucune correction. Les observations suivantes se rapporteront donc exclusivement à la teneur du poème, en déterminant avec plus de précision les événements auxquels il fait allusion.

En ce qui concerne la forme extérieure, ce psaume appartient à la classe des poèmes alphabétiques, dont le livre des Lamentations fournit le spécimen le plus accompli. Il y a cependant cette particularité, qu'au lieu de commencer chaque verset par une lettre différente de l'alphabet, le poète interrompt souvent cet ordre en intercalant des versets commençant soit par la même lettre, soit par d'autres lettres. Ainsi

les versets 1 et 2 débutent par un א, tandis que les versets 4 et 6, qui commencent respectivement par un ב et par un ג, sont séparés par le verset 5 qui commence par un כ. Le ד n'a pas de verset particulier, tandis que le ו se répète quatre fois (8, 9, 10, 11). Entre ז et ח (12 et 14) il y a, de nouveau, un verset commençant par כ (13). Entre ח et ט se place un verset commençant par ל (15). Un verset commençant par נ se trouve entre ט et י, tandis qu'après כ, il n'y a plus que deux versets commençant, l'un par ק, et l'autre par ש. En un mot, la suite des lettres n'est pas strictement observée, la plupart des lettres de la seconde moitié de l'alphabet sont intercalées dans la série de la première moitié. Quelques-unes d'entre elles ne sont même pas représentées par des versets particuliers : c'est le cas de ד, מ, ס, ע, פ, צ et ת. Cette circonstance montre, du moins, que le psaume x, qui commence par un ל, c'est-à-dire par une lettre déjà représentée et qui ne suit d'ailleurs aucun ordre alphabétique, n'a aucune connexion avec le psaume ix.

Quant à l'idée fondamentale, notre psaume se présente sous la forme d'une action de grâces célébrée à la suite de la destruction d'ennemis cruels et iniques, quelquefois personnifiés en un seul individu. Ces ennemis sont les גּוֹיִם, c'est-à-dire les peuples non israélites. Le poète se réjouit de la destruction du chef ennemi, qu'il désigne par les épithètes רָשָׁע « malfaiteur », et אוֹיֵב « ennemi ». A la vue des crimes commis sur la terre, Dieu s'assoit sur le trône du jugement et décrète la ruine totale des coupables. Non seulement leur nom périt, mais les villes qu'ils habitaient sont condamnées à la destruction. Le juste, secouru à temps, entonne des champs de triomphe aux portes de Sion. Et les païens arrivent à se convaincre qu'ils sont des hommes comme les autres.

Cette description se rapporte évidemment à un fait historique ou, pour mieux dire, à un événement saillant des époques les plus critiques de l'histoire d'Israël. Nous ne voyons que deux alternatives possibles : la première impression nous conduit involontairement au temps d'Antiochus Épiphane et des premiers soulèvements de l'héroïque famille des Macchabées.

Après avoir ordonné l'abolition violente des pratiques juives et rempli la Judée de torrents de sang par ses délégués, le tyran entreprit une expédition guerrière contre les Parthes, où il trouva une mort ignominieuse. Cette mort fut considérée par les Juifs comme une vengeance céleste et comme un indice certain du triomphe futur sur l'armée syrienne. Le livre des Macchabées relève tout particulièrement la vanité du monarque, qui se considérait comme une divinité. Ce trait caractéristique cadre très bien avec les pensées que le psalmiste attribue à l'ennemi. Cette interprétation m'a longtemps séduit, mais une réflexion plus mûrie m'a obligé à l'abandonner et à chercher une autre adaptation. Mes raisons sont les suivantes :

1° Le poète ne mentionne dans son action de grâces aucune des victoires remportées par les Judéens fidèles sur les généraux d'Antiochus. Un tel événement a dû certainement soulever l'enthousiasme général, et le poète n'aurait pu manquer de lui donner place dans son psaume.

2° La perte du tyran malfaisant attribuée à l'intervention de la Divinité est représentée, au verset 6, sous la couleur d'une catastrophe générale qui amène la fin d'une nation ou, pour le moins, d'une dynastie. La mort d'Antiochus n'aurait pu donner une telle espérance au poète, qui aurait difficilement pu dire : « Tu as menacé les peuples, tu as fait périr les méchants, tu as effacé leurs noms à tout jamais. » La disparition d'Antiochus n'a pas mis fin à la dynastie des Séleucides, et la Syrie s'est à peine ressentie de cette perte.

3° Le poète représente la mort de l'ennemi comme contemporaine de la destruction totale des villes qu'il habitait : « O ennemi, s'écrie-t-il, les ruines qui se sont accomplies persisteront toujours, et des villes que tu viens de quitter le souvenir même périra. » Rien de semblable à la mort d'Antiochus, qui n'entraîna la ruine d'aucune des villes syriennes et eut même lieu en dehors de la Syrie.

4° Si le poète avait eu en vue la mort d'Antiochus Épiphane, il aurait relevé la défaite qu'il subit en Élymaïde.

Ces raisons me semblent s'opposer à l'identification avec Antiochus Épiphane de l'ennemi visé par le poète. Il faut donc

remonter plus haut dans l'histoire nationale pour trouver un événement qui puisse s'adapter à la description du psalmiste, car il est inutile d'aller le chercher dans l'histoire plus récente, qui n'offre plus aucune analogie imaginable.

Convaincus de cette nécessité, nous sommes forcément amenés à la dernière époque de l'exil marquée par la chute irrémédiable de la dynastie babylonienne et l'avènement de Cyrus, fondateur du nouvel empire achéménide, qui accomplit la délivrance des Israélites, si impatiemment attendue par le grand prophète de l'époque qu'on est convenu de nommer le second Isaïe. Le dernier roi babylonien, Nabonide, est, sans aucun doute, l'ennemi visé par le psalmiste. Nabonide a régné dix-sept ans, et, comme son prédécesseur Nabuchodonosor II, il avait le goût des grandes constructions. En Orient, les constructions royales se faisaient toujours au moyen de corvées imposées aux exilés et aux prisonniers de guerre. Il va sans dire que la colonie israélite était obligée d'exécuter, elle aussi, les travaux pénibles du maçon. C'était une sorte de répétition de l'ancien esclavage de l'Égypte, avec cette aggravation particulière qu'ils coopéraient la plupart du temps à la construction de temples païens, ce qui devait leur rappeler continuellement le souvenir amer de la destruction du temple de Jérusalem. Isaïe II dépeint admirablement ce sentiment pénible de son peuple accablé par les exactions des sbires babyloniens : « Irrité contre mon peuple, j'ai profané mon héritage et je les ai livrés entre tes mains, mais toi, tu n'as eu aucune pitié d'eux, le vieillard lui-même a été écrasé sous ton joug! » (Is., XLV, 6.) Un autre prophète de la même époque à qui nous devons le XIVe chapitre d'Isaïe, représente également cette période de l'exil comme un temps de suprême souffrance pour les peuples soumis au régime babylonien. « Quand l'Éternel, dit-il, aura mis fin à ta tristesse, à tes angoisses, et aux lourds travaux que tu as été obligé de faire, alors tu prononceras ce poème sur le roi de Babel et tu diras : quel bonheur que le tyran ne soit plus, que les corvées aient disparu! L'Éternel a brisé le bâton des malfaiteurs, la verge des dominateurs, qui frappaient les peuples avec colère et leur infligeaient des blessures incurables, qui dominaient les nations

par la violence et les persécutaient sans cesse. Le monde tout entier est maintenant dans le repos et la tranquillité, tout le monde entonne des chants de satisfaction; les cyprès et les cèdres du Liban eux-mêmes se réjouissent de ta perte en disant : Depuis que tu as expiré, personne ne vient nous couper. » (Is., XIV, 3-8.)

Tel était le sentiment général des exilés judéens dans les derniers temps du règne de Nabonide; l'approche de l'armée de Cyrus fut considérée comme celle d'un libérateur envoyé par la Divinité au secours des peuples opprimés, et il n'est pas étonnant qu'Isaïe II ait célébré l'avènement de Cyrus avec un enthousiasme sans bornes. Cyrus est l'oint du Seigneur, choisi pour mettre fin à la suprématie tyrannique de Nabonide et délivrer les exilés des chaînes qui les empêchent de retourner dans leur patrie.

Ce sont les mêmes sentiments qui animent le psalmiste, pour qui le personnage de Cyrus est indifférent; tout ce qu'il désire, c'est qu'un jugement soit fait pour venger l'iniquité des oppresseurs babyloniens, que les orgueilleux soient abaissés et les humbles élevés. Semblable au chantre du psaume CXXXVII, qui estime heureux celui qui rendra à la Babylonie le mal qu'elle a fait à se nation (verset 8), notre psalmiste demande un justicier qui apprenne à l'ennemi sanguinaire et orgueilleux qu'il n'est pas au-dessus de l'humanité. Il accentue néanmoins son désir en insistant pour que cet acte de justice aboutisse à la glorification du Dieu qui habite dans Sion, c'est-à-dire au retour de son peuple dans la Terre sainte. Sur ce point, il se rencontre avec la promesse exprimée par Isaïe II au nom de Dieu, par ces paroles : « Ma justice est proche et ne s'éloignera pas, mon secours ne tardera pas; je placerai dans Sion mes œuvres de salut et je rendrai à Israël ma magnificence. »

Voilà ce qu'on peut dire sur la composition de notre psaume. C'est un produit du dernier temps de l'exil, lorsque Cyrus se décida définitivement à s'emparer de la Babylonie. Tous les peuples opprimés avaient conçu alors l'espérance que la conquête de Cyrus amènerait la destruction de Babylone et apporterait un changement de politique envers les peuples soumis;

on sentait que le conquérant perse cherchait à se faire des amis parmi les populations de la Syrie, afin de les attacher à son grand empire. Et, en effet, ces prévisions furent justifiées. Cyrus certainement eut l'intention d'arrondir ses possessions, qui allaient déjà de l'Oxus jusqu'à l'Hellespont, par la possession de l'Égypte qui lui ouvrait la porte de Carthage et de ses riches colonies. Ce fut certainement la cause réelle de la douceur très remarquable avec laquelle le conquérant perse traita les Israélites et probablement aussi les autres nationalités syriennes, dont la vie se trouvait suspendue par suite de leur transportation sur une terre étrangère. L'auteur de notre psaume était animé des mêmes espérances, et cela explique, sans la moindre difficulté, la prière fervente qu'il adresse à la Divinité pour lui demander le châtiment des orgueilleux et le relèvement des humbles.

Psaume x.

Verset 1. Après הַעְלִים « tu caches » il est sous-entendu עֵינֶיךָ « tes yeux »; il se peut toutefois que le *hif'il* הֶעְלִים, à l'exemple d'autres verbes de cette voix comme הֶחְבִּין, הֶרְעִיד, הֶעְיִר, etc., ait été employé dans un sens neutre ou intransitif.

Verset 2. בְּגַאֲוַת ne peut être qu'une forme archaïsante pour בְּגַאֲוָה, ou bien, faut-il ponctuer בִּגְאוּת? Le sujet est sans aucun doute רָשָׁע « l'impie », et comme רָשָׁע et עָנִי sont des singuliers, il serait bon de ponctuer יִתְפְּשׂוּ au lieu de יִתָּפְשׂוּ et d'effacer le וּ de חָשְׁבוּ : « il le prend par les artifices qu'il a imaginés ».

Verset 3. Impossible de conserver la forme transitive הִלֵּל en l'absence de tout complément direct; il faut rétablir יִתְהַלֵּל « l'impie se vante d'avoir obtenu tout ce qu'il a désiré, עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ; le rapace, בּוֹצֵעַ (cf. Habacuc, II, 9), complimente, félicite, בֵּרַךְ (mot à mot : bénit) celui qui irrite Yahwé (par ses paroles et par ses actes) ».

Verset 5. Je ne trouve rien de satisfaisant dans יְחִילוּ qui n'a que le sens de trembler ou d'espérer, jamais celui de prospérer qu'exige le contexte; il y a donc lieu de croire que la leçon exacte était יַשְׂכִּילוּ (cf. I Samuel, xviii, 14), verbe qui comprend à la fois l'idée d'intelligence et de prospérité.

Verset 6. Le second hémistiche לְדֹר וָדֹר אֲשֶׁר לֹא בְרֵע manque de cohésion; je propose de lire לְדֹר וָדֹר אֶשֵׁב לֹא אֵכְרַע, « en toute génération je resterai (cf. Lamentations, v, 19), je ne serai pas abattu » (Psaumes, xviii, 40). L'abaissement de l'impie est demandé dans le psaume xvii, 13.

Verset 8. Le verbe צפן ne convient pas à עין; corriger יצפנו en יִצְפְּיוּ « ses yeux guettent le malheureux ».

Verset 10. Au lieu du pluriel חלכאים, il faut mettre le singulier חלכא (= חלכה, versets 8 et 14) qui est le sujet des verbes intransitifs ידכה, ישח et נפל qui précèdent.

Versets 13-14. Le mot ראתה détonne par sa position isolée; il vaudra mieux le rattacher au verset précédent après l'avoir corrigé en רֵעֵהוּ : « Il dit dans son cœur : Tu ne rechercheras pas sa méchanceté (pour lui en demander compte) »; la variante תִּדְרֹשׁ רִשְׁעוֹ revient au verset 15.

Par les substantifs עמל וכעס il faut entendre les victimes de l'oppression et de la dureté de l'impie et le second verbe לתת doit être amendé en לַנְחֹתָם ou לַנְחֹתָם : « Tu regardes les opprimés et les humiliés afin de les conduire par la main. »

Verset 17. L'expression תכין לבם ne convient guère ici; rétablissez הָגִין לִבָּם : « Ton oreille écoute la méditation de leur cœur », ce qui forme parallèle avec le contenu du premier hémistiche.

Verset 18. מן הארץ n'est pas le complément indirect du verbe לערץ comme le pensent les anciennes versions : « sur la terre », mais se rattache à אֱנוֹשׁ : « afin que l'homme, originaire de la terre, ne puisse plus agir en tyran, עָרִיץ, la domination appartenant de droit à l'être céleste par excellence, à Dieu ».

PSAUME XI.

Verset 1. Le suffixe de הַרְכֶם « votre montagne » ne se rapporte à rien; lisez : נוּדִי הַר כְּמ(ו) צִפּוֹר, « émigre vers la montagne comme un oiseau », c'est-à-dire, va-t'en de notre présence.

PSAUME XII.

Le verset 7 sépare indûment les versets 6 et 8; il appartient visiblement au psaume XIX où il se place convenablement avant le verset 8 qui fait l'éloge de la loi et de ses commandements.

Verset 8. Le suffixe de תִּשְׁמְרֵם se rapporte aux עֲנִיִּים et אֲבִיוֹנִים du verset 6. Le verbe suivant doit aussi être pourvu du même suffixe, partant תִּצְּרֵם au lieu de תִּצְּרֵנוּ. Les mots מִן דּוֹר זוּ לְעוֹלָם ne comportent aucun sens raisonnable; nous sommes probablement en présence d'une ancienne corruption de texte; en considération de la nature hypocrite des méchants décrits dans ce psaume, j'incline à corriger מִמַּחֲלִיקֵם לְשׁוֹנָם « de ceux qui lissent leur langue », c'est-à-dire, qui ont la langue douce ou flatteuse.

La même expression se trouve dans le psaume V, 10, et Proverbes, XXVIII, 23.

Verset 9. On ne s'explique pas bien la forme massorétique רָם au lieu de רִם, mais le mot est certainement le masculin de רִמָּה « ver, vermine ».

PSAUME XIII.

Verset 3. Le parallèle de יָגוֹן « tristesse » ne saurait être עֵצוֹת « conseils »; il faut lire עֶצֶב ou עֲצָבוֹת « douleur », comme aux psaumes XVI, 4, et CVLVII, 3.

PSAUME XIV.

Verset 4. Je tends à croire que les mots אָכְלוּ לֶחֶם viennent d'une variante marginale de אֹכְלֵי עַמִּי : « Certes, tous ceux qui pratiquent l'iniquité, qui dévorent mon peuple (var. qui

dévorent leur pain) sans se souvenir de Yahwé ont (finalement) éprouvé (cf. ci-dessus la note au psaume 1, 6) la colère divine. »

Verset 6. Après avoir décrit la frayeur des méchants à l'apparition de Dieu, le poète ne peut pas revenir à l'opprobre essuyé par le pauvre, idée que l'on trouve dans les mots עֲצַת עָנִי תָּבִישׁוּ « vous dédaignez le projet du pauvre »; puis la phrase motivante כִּי יְהוָה מַחְסֵהוּ « car Yahwé est son protecteur » (litt. « sa protection ») s'y rattache fort mal. Je propose de lire עֲצַת עָנִי תְּבֹאֲנוּ : « Le projet du pauvre se réalisera (litt. « arrivera à lui »), car Yahwé est son protecteur. » Le verbe בוא avec le sens de « se réaliser » revient dans Isaïe, v, 19.

Psaume xv.

Verset 3. L'expression לֹא רָגַל עַל לְשֹׁנוֹ est visiblement peu parallèle à לֹא עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה; puis, la langue ne peut servir de moyen à une action qui tire son origine du pied, רָגַל. Je soupçonne que la leçon primitive était לֹא רָגַל עַל עַמִּתּוֹ, « il n'a pas levé le pied sur son semblable, n'a pas fait de mal à son prochain, etc. ». Comparez אל תבאני רגל גאוה (Psaumes, xxxvi, 12) « que le pied de l'orgueilleux ne m'atteigne pas ».

Psaume xvi.

Versets 2-3. La correction de אָמַרְתִּי en אֲמַרְתִּי est évidente, mais comment remédier au défaut de sens raisonnable que présente la phrase finale? Les traductions connues telles que : « Tu n'as pas besoin de mes bienfaits » (Sept.-Vulg.), « mon bonheur s'en va à cause de toi = je dois souffrir pour toi » (Luther), « mon bonheur ne vient que de toi » (modernes) ne conviennent nullement aux mots טוֹבָתִי בַּל עָלֶיךָ et laissent en outre le verset 3 sans liaison aucune. Je conjecture que la leçon primitive était טוֹבָתִי בַּל עָלַי | כִּ[י] לִקְדֹשִׁים וגו', « mon bonheur n'est pas dû à moi, mais aux saints qui vivent sur la terre, aux puissants (en vertu) que j'aime au-dessus de tout ». L'idée d'attribuer le bonheur aux mérites de personnages re-

nommés pour leurs vertus est des plus courantes dans la Bible.

Verset 4. אַחַר מָהֲרוּ, « qui ont apporté le cadeau nuptial (מֹהַר) à un autre dieu »; d'après une figure très fréquente en hébreu, le culte d'une divinité est regardé comme un acte de mariage.

Verset 8. Après כִּי מִימִינִי il manque le pronom הוּא : « Car, ou plutôt, lorsqu'il est à ma droite je ne chancellerai pas. »

Verset 9. J'ai déjà montré ailleurs qu'il faut lire כִּבְדִי « mon foie, mes intestins », au lieu de כְּבוֹדִי « mon honneur », expression qui ne saurait former parallèle avec לִבִּי « mon cœur ».

Psaume xvii.

Verset 3. Le complément sous-entendu du verbe בל תמצא, « tu ne trouves pas », est מְאוּמָה « la moindre chose, rien (à reprendre). » Le mot suivant זַמּוֹתִי doit être un infinitif pris substantivement et accentué à la dernière syllabe, contre la Massore qui en fait un verbe. Il faut traduire : « Ma bouche ne contredit pas (litt. « ne transgresse pas ») ma pensée. »

Verset 4. Le premier hémistiche ne consiste qu'en substantifs incohérents entre eux; au lieu de לִפְעֻלוֹת אָדָם, il faut probablement lire לִפְעֻלוֹתֶיךָ אָדָם « j'attends tes œuvres », idée peu différente de celle qui est exprimée par les mots דם ליהוה (Psaumes, xxxvii, 7) « attends (l'action de) Dieu »; le second hémistiche se compose des mots בדבר שפתיך אני מאסתי או חות פריץ (au lieu de שמרתי), « pour la parole de ta bouche j'ai méprisé les voies de l'homme déréglé »; c'est une variante de la fin du verset qui vient d'être cité : « Ne rivalise pas avec celui dont la voie semble prospérer, avec l'homme qui pratique l'iniquité. »

Verset 7. Après מְמִתְקוֹמְמִים le mot בִּימִינְךָ n'offre aucun sens; il y a là sans doute une erreur de copiste pour מְשַׂנְאֶיךָ « tes ennemis »; cf. Psaumes, cxxxix, 21.

Verset 11. Corrigez סבבוני en סְבָבוּם « ils entourent maintenant nos pas ».

Verset 13. Lisez חֹרְפֶךָ « qui te blasphème » au lieu de חַרְבֶּךָ « ton épée ».

Verset 14. La corruption évidente du commencement de ce verset a fait attribuer à l'auteur l'idée antihébraïque que les biens de ce monde, la vie, la richesse, la multitude des enfants sont mauvais en eux-mêmes. Il est plus vraisemblable d'admettre que le texte primitif portait, au lieu de l'impossible מְמִתִּים יָדְךָ יְהוָה מִמְתִים וגו', les mots מִמַּתַּת יָדְךָ יְהוָה כִּמְתִים וגו', ce qui, en suppléant la phrase perdue ou sous-entendue רַבִּים אֹמְרִים חָנֵּנוּ se traduit : « Beaucoup d'hommes disent : Gratifie-nous, ô Yahwé, du don de ta main, comme les autres hommes du monde qui participent à la vie (heureuse), dont le corps jouit dans sa plénitude des biens que tu leur as réservés (צָפוּנְךָ), qui ont de nombreux enfants, qui laissent leur superflu à leurs descendants. » Le verset suivant contient la fin de cette phrase : « Moi, (je dis), en (toute) sincérité : Je veux voir ta face, je veux, tout éveillé, être rassasié de ton image. » Le psalmiste préfère la contemplation lucide de la Divinité à toutes les félicités mondaines et corporelles qui constituent le bonheur de la plupart des hommes. Cette idée a déjà été exprimée dans le psaume IV, 8, mais d'une façon beaucoup trop concise.

Psaume XVIII.

Ce psaume se trouve avec beaucoup de variantes dans II Samuel, XVII ; mes remarques se borneront aux passages absolument inintelligibles.

Verset 13. Lire בערו « se produisirent (des flammes) » au lieu de עברו « passèrent ». — Verset 36. Corriger וענותך en בעצתך תנחני « par ton conseil tu me guides ». — Verset 46. Au lieu de ויחרגו (II Samuel, XXII, ויחגרו) il faut rétablir וְיַחְרְדוּ « et trembleront ».

Psaume XIX.

Rétablir avant le verset 8 le passage égaré dans le psaume XII, 7 ; voyez la remarque afférente à ce dernier verset.

Psaume xx.

Verset 4. Lire יְדַשְּׁנָהּ ou יְדַשְּׁנֶהָ « il l'agréera comme un bon onguent » ; la leçon יְדַשְּׁנֶה n'offre point de forme correcte.

Psaume xxi.

Les versets 9 à 14, qui s'adressent à Dieu, ont été indûment détachés du psaume xx qui a une allure identique, tandis que le contexte du psaume xxi exigerait le suffixe de la troisième personne : שנאיו, אויביו, etc., au lieu de שנאיך, אויביך, etc. Nous n'avons donc ici que la première moitié d'un psaume royal.

Psaume xxii.

Cette plainte déchirante, célèbre par l'emploi qu'en a fait le christianisme naissant, présente un certain nombre de passages difficiles qui ont empêché de reconnaître les circonstances au milieu desquelles elle s'est produite. En faisant disparaître cet obstacle nous espérons rendre service à l'exégèse aussi bien qu'à l'histoire littéraire des écrits bibliques. Ce double but sera poursuivi séparément et nous ne procéderons aux considérations d'origine et de date qu'après avoir rétabli par des leçons exactes le texte intégral du poème.

1. — Remarques critiques.

1. La suscription offre un nom d'instrument inconnu et assez curieux : אילת השחר « la gazelle de l'aube » ; notre connaissance de l'ancienne musique des Hébreux étant absolument nulle, nous le laisserons de côté.

2. Le redoublement אֵלִי אֵלִי « mon Dieu, mon Dieu », marquant l'urgence de la demande, paraît avoir choqué l'un des anciens traducteurs au point d'imaginer pour le second la lecture אֵלַי, et, en suppléant le verbe הקשיבה, il en a dégagé

le sens de : « Mon Dieu, sois attentif à moi », en grec : ὁ Θεός, πρόσχες μοι. Cette version, mêlée à celle des Septante qui avait, conformément à la tradition, deux fois ὁ Θεός μου, a produit la leçon courante ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, πρόσχες μοι, et dans la Vulgate : *Deus, Deus meus, respice in me.* Le mélange doit être postérieur à la première moitié du IIe siècle, puisque la forme massorétique est intacte dans Matthieu, XXVII, 46.

La seconde partie du verset ne donne pas de sens satisfaisant dans le texte massorétique : il n'y a pas de cohésion entre les deux membres de phrase רחוק מישועתי et דברי שאגתי, puis la composition du premier est contraire à l'usage biblique où, avec un sentiment bien juste, c'est le salut qui s'éloigne de l'homme abandonné (par exemple Psaumes, CXIX, 155) et non l'inverse. Les Septante, pour trouver un sens, changent שאגתי « mon cri, ma plainte » en שגגתי « mes erreurs » : μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου = V. *longe a salute mea verba delictorum meorum.* Ils ont probablement vu dans l'expression « mon salut » une épithète de Dieu et suppléé le verbe « soient » ainsi : « Loin de mon salut (= Dieu) soient les paroles de mes fautes », c'est-à-dire : « Les paroles inconvenantes dont je me suis rendu coupable à ton égard. » On sent combien cette tournure est forcée et en dehors du ton de ce psaume qui suppose un juste parfait ne croyant pas avoir mérité son malheureux sort.

Il y a un remède bien plus simple ; il faut seulement changer le מ en ה et le rapprocher du mot précédent : רחוקה ישועתי, et le sens devient des plus clairs : « Mon salut est loin, (telles sont) les paroles de ma plainte », en d'autres termes : « Je me plains sans cesse en m'écriant : Ah ! que ma délivrance est encore loin ! » C'est l'antithèse de קרוב ישעך (Psaumes, LXXXV, 10).

3. דֻּמִּיָּה, au propre « silence », désigne non seulement la cessation volontaire de parler ou de se plaindre, mais aussi la cessation de ce qui cause la plainte, partant la tranquillité, la satisfaction (Psaumes, LXII, 2). Les Septante ont καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί = V. *et non ad insipientiam mihi,* ce qui donne l'idée contraire à celle qu'ils ont mise dans l'hémistiche précédent. La Pešiṭta s'arrête sans nécessité à un tour différent ; ܘܠܐ ܐܟܬ ܠܝ « et tu n'es pas patient à mon égard ».

4. Le verset ne consiste qu'en cinq mots que la Massore divise dans les deux hémistiches suivants :

ואתה קדוש
יושב תהלות ישראל

Le regretté Dr Graetz, dont la compétence dans le domaine biblique n'est pas contestable, ayant trouvé ce verset trop court et incompréhensible, il l'a corrigé ainsi qu'il suit :

ואתה קדוש יושב הכרובים
נורא תהלות ישראל

Cependant tu es saint, demeurant sur les kéroubim,
honoré par les louanges d'Israël[1].

M. Alfred Rahlfs, ancien élève de Paul de Lagarde, dans une thèse intéressante concernant les Psaumes[2], rejette il est vrai cette conjecture qu'il range parmi les meilleures de Graetz, mais, en se rattachant à la déclaration d'Ewald d'après lequel יושב תהלות ישראל serait une transformation récente (*neugebilde*) de יושב הכרובים, cherche à l'expliquer par ce fait qu'à l'époque du psaume xxii, après l'exil de Babylone, il n'y avait plus de chérubins dans le temple de Jérusalem, car c'est à ces chérubins et non aux anges de ce nom que se rapporte le titre יושב הכרובים des écrits antérieurs à la destruction du premier temple (vers 586 avant J.-C.). Quant à la figure bizarre יושב תהלות « siégeant sur les louanges d'Israël » (Luther atténue : *unter dem Lobe Israels*), M. Rahlfs opine que l'auteur s'imaginait les louanges sous forme d'un nuage sacrificiel (Ps., cxli, 2; Apoc., v, 8; viii, 3), et qu'en outre, si les chérubins sont les porteurs du dieu qui se manifeste, les תהלות saluent le dieu qui se manifeste (Lagarde, *Orientalia*, II, 19 suiv.).

Malheureusement les corrections de Graetz, ainsi que les très fines observations des autres savants mentionnés ci-devant, reposent uniquement sur un ו *mater lectionis* qu'un

1. Du bist ja heilig, thronend über den Cherubim,
Verehrt durch die Lobgesänge Israels.
2. *'Anî* und *'ânâw* in den Psalmen. Goettingen, 1892, p. 34-41.

scribe insouciant a inséré dans le mot תהלות à une époque postérieure à la version grecque!

En effet, les Septante traduisent : Σὺ δὲ ἐν ἁγίῳ κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος Ἰσραήλ et ils sont suivis par la Vulgate : *Tu autem in sancto habitas, laus Israel!*

Leur texte portait donc :

ואתה קדוש יושב
תהלת ישראל

Et toi, tu demeures dans un (lieu) saint, gloire d'Israël!

L'exactitude de cette coupe stichométrique est prouvée par la justesse des deux métaphores : קדוש יושב, par l'analogie de מרום וקדוש אשכון (Isaïe, LVII, 15) « j'habite dans un (lieu) élevé et saint »; le sens de תהלה par les expressions הוא תהלתך (Deutéronome, x, 21) « il est ta gloire », et כי תהלתי אתה (Jérémie, XVII, 14) « car tu es ma gloire ».

L'insertion maladroite d'un ו dans תהלת, pour en faire תהלות, en changeant le singulier en pluriel, a obscurci le sens si clair du passage, et les massorètes ont dû rattacher יושב à תהלות afin de donner un verbe à ce substantif qui ne signifiait plus que « louanges »; de là l'isolement de קדוש et la bizarrerie de l'image « assis sur ou au milieu des louanges ».

Mais ce qui explique et excuse en fin de compte l'erreur de la Massore et de l'exégèse rabbinique, n'a pas d'emploi dans l'exégèse soi-disant critique qui est délivrée des entraves traditionnelles. A celle-ci l'ancien auteur, s'il pouvait se faire entendre, aurait certainement dit : Doucement, messieurs, au lieu de bouleverser mes vers, tâchez de les comprendre.

Les versets 5-8 ne fournissent l'occasion à aucune remarque particulière.

9. Le poète met dans la bouche des gens qui se réjouissent de l'oppression du juste des paroles ironiques ainsi formulées dans le texte hébreu : גל אל יהוה יפלטהו יצילהו כי חפץ בו. Cette leçon était déjà sous les yeux des traducteurs grecs qui interprètent : Ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον· ῥυσάσθω αὐτόν, σωτάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν; de même la Vulgate : *Speravit in Domino : eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum.* Le passé

ἤλπισεν, *speravit* fait voir qu'ils ont prononcé גַּל au lieu de גֹּל qui est l'impératif de גלל. Ici se manifeste la difficulté : autant que nous sachions, le verbe גלל est toujours transitif et signifie « rouler, tourner, diriger », tandis que dans ce passage il aurait un sens intransitif. Un autre inconvénient consiste dans le changement subit du sujet qui est d'abord le juste et immédiatement après, Dieu. Enfin, l'interprétation traditionnelle place dans la bouche des persécuteurs un doute dans la puissance de Yahwé à sauver son fidèle adorateur, tandis que, dans le verset suivant, l'auteur insiste visiblement sur la bienveillance que Dieu lui a souvent témoignée. Toutes ces difficultés disparaissent quand on suppose que la leçon גל אל יהוה est corrompue de גְּאָלוֹ יהוה : « Les méchants disent : Si Yahwé est son rédempteur (comme il le prétend), eh bien, qu'il le délivre, qu'il le sauve, puisqu'il l'aime ! » A quoi le poète répond : « Certes, c'est toi qui m'as retiré des flancs de ma mère ; c'est toi qui m'as rassuré pendant que je suçais ses mamelles. »

10. Je considère גְּחִי comme composé du participe גֹּחֶה joint au suffixe de la première personne ; cf. l'arabe جحى « retirer un arbre de sa place, déraciner » ; il est synonyme de גּוֹזֵה, ar. جزى « éloigner quelqu'un » (Psaumes, LXXI, 6). Au lieu de מִבְטְחִי les Septante ont lu מִבָּטְחִי, ἡ ἐλπίς μου = V. *spes mea* ; la leçon massorétique a pour elle le parallélisme du participe גֹּחִי.

16. Toutes les versions ont lu כֹּחִי, Sept. ἡ ἰσχύς μου, V. *virtus mea*, mais la comparaison avec un tesson (כַּחֶרֶשׁ) ne convient point ; il faut corriger חִכִּי « mon palais ». On remarquera tout à l'heure un exemple d'une métathèse bien plus remarquable.

Dans תִּשְׁפָּחֵנִי c'est la forme de la 2e personne qui ne semble guère naturelle, bien que la leçon soit générale : Sept. κατήγαγές με, V. *deduxisti me*. D'après les vers. 13 et 14, repris par le vers. 17, il faut un verbe à la 3e personne du pluriel ; il s'ensuit que le ת initial est l'altération d'un ה de la forme

1. Elle a été suggérée par Psaumes, XXXVII, 5 et Proverbes, XVI, 3.

hif'il, mais comme le verbe השפיל n'est point constaté, il faudra rétablir הִשְׁכִּבֻנִי « ils m'ont fait coucher par terre » (II Samuel, VIII, 2).

17. La leçon massorétique כָּאֲרִי « comme le lion » n'offre aucune liaison avec les mots יָדַי וְרַגְלָי « mes pieds et mes mains » qui suivent immédiatement. Elle a déjà fortement embarrassé les anciens. Les Septante ont fait bon marché de l'aleph et lu כָּרוּ, ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου = V. *foderunt manus meas et pedes meos*. Ils n'ont pas réfléchi qu'en hébreu כרה n'a que le sens de « creuser un objet qui n'existe que sous forme de creux (puits, fosse, oreille, etc.) », jamais celui de « trouer, perforer » un objet comme la main ou le pied qui n'a pas de cavité constitutive. De cet ancien essai nous ne retenons que l'idée que le mot inintelligible doit être un verbe au pluriel, mais nous inclinons à soupçonner dans כארו une métathèse compliquée d'une légère altération de ם en כ ; la leçon primitive était אסרו « ils ont lié mes mains et mes pieds » ; le sujet du verbe est עדת מרעים « la compagnie des malfaiteurs », qualifiés aussi de « chiens » (כלבים). Le juste, après avoir été jeté dans la poussière où il doit subir la mort (עפר מות), est lié des pieds et des mains comme une victime près d'être égorgée.

18. La première phrase, אֲסַפֵּר כל עצמותי, est de nouveau inintelligible dans le texte hébreu. La version des Septante corrige אֲסַפְּרוּ « je raconte » en סָפְרוּ, ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστᾶ μου = V. *dinumeraverunt omnia ossa mea*, ce qui offre une platitude évidente ; le pronom המה qui suit montre bien qu'ici il est question du juste. Non moins cherchée est la traduction de Luther : *Ich möchte alle meine Gebeine zählen*, « je voudrais compter tous mes os » ; un condamné à mort n'a probablement pas envie de faire un recensement ostéologique. Le mal réside, suivant moi, dans la légère altération de ב en מ ; en rétablissant la leçon primitive עַצְּבוֹתַי, « mes douleurs » au lieu de עצמותי « mes os », on obtient un sens excellent : « Moi j'annonce (par des cris) toutes mes douleurs (causées par les liens trop serrés avec lesquels ils m'ont attaché) ; eux me

regardent avec une joie maligne. » Pour le sens de רָאָה בְ, comparez la stèle de Mešaʿ, l. 7 : ואראּ בה ובבתה et Psaumes, CXII, 8.

19. Le partage des vêtements entre les bourreaux indique l'imminence de l'exécution, car aussi longtemps que la condamnation à mort reste une sentence judiciaire révocable le patient conserve ses vêtements.

22. Au lieu de עֲנִיתָנִי, « tu m'as exaucé », il faut lire : עֲנֵנִי « exauce-moi »; les anciens ont corrigé עִנּוּתִי, τὴν ταπείνωσίν μου, V. *humilitatem meam*, ce qui est beaucoup moins satisfaisant que l'expression יְחִידָתִי « mon (bien) unique » pour « vie » (v. 18).

23. Le mot שֵׁם « nom » a pris de bonne heure le sens de « renom, renommée » (Genèse, XI, 4), et l'expression סִפֵּר שֵׁם désigne l'idée de propager la renommée de quelqu'un (Exode, IX, 16). — Par אַחַי « mes frères », le poète entend les compatriotes, les mêmes qui sont appelés זֶרַע יַעֲקֹב au verset suivant.

24. En hébreu, les verbes qui signifiaient primitivement « avoir peur, craindre », ont fini par prendre le sens adouci de « présenter ses respects, rendre hommage », en parlant de la Divinité; c'est ce qui se constate ici à propos du verbe וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ qui, venant après כַּבְּדוּהוּ « honorez-les », ne peut que signifier « et rendez-lui hommage. »

25. Au lieu de מִמֶּנּוּ « de lui » et de וּבְשַׁוְּעוֹ « et lorsqu'il l'invoque », les Septante ont lu ממני « de moi » et ובשועי « et lorsque je l'invoque »; la leçon massorétique est meilleure, le premier sujet du verset étant une 3e personne, עָנִי « le pauvre ».

26. Le mot מֵאִתְּךָ ne convient guère quoiqu'il soit attesté par les anciens : Sept. παρὰ σοῦ, V. *apud te;* la comparaison du verset 23 suggère l'idée que la leçon primitive portait בשמך תְּהִלָּתִי « en ton nom est ma louange »; c'est l'équivalent de בְּךָ תְּהִלָּתִי (Psaumes, LXXI, 6). — Le suffixe de la 2e personne de בִּשְׁמֶךָ donne à penser que l'ancien texte avait éga-

lement יְרֵאֶיךָ « ceux qui te craignent », au lieu de יִרְאָיו « ceux qui le craignent ».

27. Lisez לִבָּם au lieu de לבבכם[1]; cf. Sept. : αἱ καρδίαι αὐτῶν = V. *corda eorum*. Le subjonctif יִחְיוּ fonctionne ici comme un futur énergique.

27. La construction יזכרו וישבו אל יהוה est une licence poétique; en prose, on dirait : יזכרו את יהוה וישובו אליו « se souviendront de Yahwé et retourneront vers lui ». — Rétablir לְפָנָיו au lieu de לפניך; cf. Sept. ἐνώπιον αὐτοῦ = V. *in conspectu ejus*.

28. La leçon massorétique וּמוֹשֵׁל ne satisfait guère, on s'attend à un substantif parallèle à מלוכה. Les Septante ont évité la difficulté en lisant : והוא מוֹשֵׁל, καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν = V. *et ipse dominabitur gentium*. Peut-être y avait-il primitivement וּמֶשְׁלוֹ בְּכָל־גּוֹיִם « et sa domination s'étend sur tous le peuples » (Cf. Zacharie, IX, 10).

29. L'incohérence entre les verbes אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ est évidente et cependant les anciennes versions maintiennent sans broncher la leçon traditionnelle : Sept. Ἔφαγον καὶ προσεκύνησαν πάντες οἱ πίονες τῆς γῆς, V. *manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terræ;* Luther donne également : *Alle Fetten auf Erden werden essen und anbeten*. Aucun doute n'est possible; nous y avons l'altération de la leçon primitive יִפְּלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ « se jetteront (sous-entendu אַרְצָה « par terre ») et se prosterneront ». Les « engraissés de la terre » (דשני ארץ) présentent un contraste avec les עֲנִיִּים (mieux que עֲנָוִים « humbles ») « pauvres » du verset 27, « qui mangent rarement à leur satiété ».

Nous ne nous arrêterons pas à discuter le sens de la leçon יורדי עפר, qui est manifestement fautive, bien qu'elle soit

1. La leçon massorétique est un reflet de la seconde partie de Psaumes, LXIX, 32; la première partie doit être lue רְאוּ עֲנָוִים וּשְׂמָחוּ « voyez (cela), ô humbles, et réjouissez-vous », au lieu de רְאוּ עֲנִיִּים יִשְׂמְחוּ, qui n'est pas correct (Graetz).

conservée par toutes les versions anciennes et modernes. Le contexte exige impérieusement une expression parallèle à רשני ארץ, et comme en effet עפר est synonyme de ארץ, il en résulte que le mot יורדי est l'altération d'un vocable qui se rapproche en quelque sorte du sens de רשני. Je ne crois donc pas me tromper beaucoup en supposant que la vraie leçon est רוֹדֵי עָפָר « les dominateurs du monde de la poussière »; le verbe רדה est connu.

Le mot נפש ne peut se rapporter qu'aux רשנים et aux רודים qui forment les sujets des verbes; il faut donc lire ונפשם au lieu de ונפשו : « Ceux qui ont exercé la domination sur la terre aux dépens des pauvres et des justes auront beau s'humilier devant Yahwé au moment du jugement, il ne leur conservera pas la vie; ils périront misérablement. » A noter la tournure dogmatique donnée par les anciens à la fin de ce verset : Sept. Καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ = V. *Et anima mea illi vivet*, comme s'il y avait וְנַפְשִׁי לוֹ חָיָה. Inutile de faire remarquer que לו חי n'est pas hébreu : il faut למען ou בעבור.

31 et 32. Deux causes principales ont obscurci le sens de ce passage : la mauvaise séparation des versets et la division du premier en deux phrases indépendantes. Ces fausses dispositions ont été encore compliquées par une faute de copiste, de manière qu'aucune version soit ancienne soit moderne n'en a pu donner une traduction satisfaisante. Toutes les difficultés résident dans le premier verset. En plaçant un אתנח au-dessous du second mot, la Massore a certainement compris זרע יעבדנו comme exprimant une phrase complète : « La semence (ou descendance, sous-entendu « d'Israël ») l'adorera. » La même idée se fait jour dans les Septante et la Vulgate qui rattachent cette phrase à la fin du verset précédent et supposent, les premiers וזרעו, l'autre וְזַרְעִי au lieu de זֶרַע, καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ δουλεύσει αὐτῷ. = V. *Et anima mea illi vivet, et semen meum serviet ipsi.* Le désaccord n'est pas moindre au sujet de la phrase suivante. La ponctuation massorétique donne les mots incohérents יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר « il sera annoncé au Seigneur

à la génération », ce qui est inintelligible. Les Septante ont fait le premier pas pour rétablir le sens primitif en rattachant le verbe יָבֹאוּ du verset suivant, qu'ils ont mis au singulier, au dernier mot de celui-ci : Ἀναγγελήσεται τῷ κυρίῳ γενεὰ ἡ ἐρχομένη = V. *Annuntiabitur Domino generatio futura;* mais, on le conçoit facilement, l'idée d'être annoncé à Dieu ne manque pas d'être assez creuse et nous n'avons pas le droit de l'attribuer à un poète comme le nôtre qui s'est montré jusqu'à présent plein de pensées aussi justes que claires; la faute doit être ailleurs.

Elle est dans la forme passive que la Massore aussi bien que les versions précitées ont donnée au verbe יְסֻפַּר; leur excuse est qu'elles y étaient contraintes par la perte du mot qui formait le complément direct du verbe actif qui doit se lire, sans aucun doute, יְסַפֵּר « racontera ». De ce mot il ne s'est conservé que la lettre finale, savoir le ל accolé à אדני, mais on supplée sans peine les lettres manquantes en y reconnaissant le mot פֹּעַל « œuvre », synonyme de מַעֲשֶׂה, qui est précisément un des compléments directs ordinaires du verbe סָפַר (Psaumes, XLIV 2; CVII, 22); la chute de ces lettres a été visiblement déterminée par le groupe similaire פר du verbe en question. On doit rétablir ce passage ainsi : זרע יעבדנו יְסַפֵּר פֹּעַל אֲדֹנָי לְדוֹר יָבֹא : « Les descendants pieux raconteront l'œuvre du Seigneur aux générations futures; » la suite est claire.

TRADUCTION

2. Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
« Mon salut est loin », telles sont les paroles de ma complainte.
3. Mon Dieu, je pousse des cris le jour et tu ne réponds pas;
Je passe de même la nuit, sans obtenir le moindre soulagement.
4. Et cependant, toi qui habites dans le lieu saint,
Tu as toujours été la gloire d'Israël.
5. En toi nos ancêtres ont mis leur confiance,
Ils se sont confiés à toi et tu les as aussitôt sauvés.
6. Lorsqu'ils ont crié vers toi, ils ont été délivrés;
Lorsqu'ils ont mis leur confiance en toi, ils n'ont pas été déçus.

7. Mais moi je suis réduit à l'état d'un vil vermisseau, je n'ai plus rien
d'un homme ;
Je suis l'opprobre du genre humain, un objet de mépris pour les peuples.
8. Tous ceux qui me voient se moquent de moi,
Ouvrent les lèvres, secouent la tête :
9. « Que Yahwé son rédempteur le délivre !
« Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime. »
10. Certes, c'est toi qui m'as retiré des flancs maternels,
C'est toi qui m'as rassuré pendant que je suçais les mamelles de ma mère.
11. Aussi me suis-je élancé vers toi dès que j'ai quitté le sein (qui me portait).
Depuis que je suis sorti des entrailles de ma mère, tu es mon Dieu.
12. Ne t'éloigne pas de moi ; le danger est proche
Et aucune aide ne se fait voir.
13. Déjà beaucoup de taureaux m'environnent ;
Les grosses bêtes de Basan se placent en cercle autour de moi.
14. (Puis j'aperçois) en face les gueules ouvertes
De lions voraces et rugissants.
15. Je sens mon corps se liquéfier,
Toutes mes articulations se désagréger ;
Mon cœur, comme s'il était fait de cire,
Se fondre dans mes entrailles.
16. Pareil à un tesson, mon palais devient sec,
Ma langue est comme soudée à la partie inférieure de ma bouche
Et ces méchants me couchent dans la poussière où la mort m'attend.
17. En un instant, ces chiens m'entourent,
Cette horde malfaisante se place autour de moi
Et me lie les pieds et les mains.
18. Je fais éclater toutes mes douleurs ;
Eux, ils me dévisagent avec des regards malins.
19. Ils se partagent mes habits
Et jettent le sort à qui aura mes vêtements intimes.
20. Donc, ne t'éloigne pas, ô Yahwé,
Mon seul auxiliaire, accours à mon aide.
21. Sauve mon âme de l'épée,
Mon bien unique (= ma vie) des griffes du chien.
22. Sauve-moi de la gueule du lion
Et délivre-moi des cornes des taureaux sauvages.
23. Je proclamerai ton nom à mes frères,
Je te louerai dans l'assemblée.
24. O vous qui craignez Dieu, louez-le,
Semence de Jacob, honorez-le tous ;
Descendants d'Israël, tous présentez-lui vos respects.
25. Parce qu'il n'a pas dédaigné ni rejeté la requête du pauvre,
Qu'il n'a pas détourné de lui sa face
Et qu'il l'a écouté quand il l'a invoqué.

26. Ton nom sera l'objet de ma louange dans une nombreuse assemblée,
Je m'acquitterai de mes vœux en présence de ceux qui te craignent.
27. Les humbles mangeront leur suffisant;
Ceux qui cherchent Yahwé lui rendront grâce;
Puisse leur cœur vivre toujours!
28. Tous les confins de la terre mentionneront Yahwé et reviendront à lui;
Toutes les familles des peuples se prosterneront devant lui.
29. Car la royauté appartient à Yahwé,
Son gouvernement s'étend sur les nations.
30. Tous les engraissés de la terre (auront beau) s'humilier et s'aplatir,
Tous les tyrans de ce monde de poussière s'agenouilleront (en vain) devant lui,
Il ne conservera pas la vie à leur âme.
31. (Seule) la race qui l'adore racontera l'œuvre du Seigneur à la génération future.
32. Et transmettra au peuple naissant le récit des actes de justice qu'il a accomplis.

ORIGINE ET DATE DU POÈME

Notre poème, ainsi que plusieurs autres psaumes du même genre, vient du milieu auquel s'adressent les consolations du second Isaïe. Le serviteur de Dieu semble abandonné et éloigné du salut (v. 2; Isaïe, XI, 27; XLIX, 14); il crie jour et nuit sans être exaucé (v. 3; Isaïe, LXII, 6), tandis que Dieu qui habite les cieux saints (v. 4 *a*; Isaïe, LVII, 15) est toujours le sujet des louanges d'Israël (v. 4 *b*; Isaïe, LXIV, 16). Il se plaint de ce que la protection divine, qui se montrait prompte et efficace aux ancêtres, se soit retirée de lui qui, semblable à un vil vermisseau plutôt qu'à un homme, est un objet d'opprobre pour tous ceux qui le voient (v. 5-8; Isaïe, XLI, 14; XLIX, 7; LI, 7; LIII, 3 *passim*). Cet opprobre se traduit en raillerie sur Yahwé lui-même (v. 9; Isaïe, LII, 5) en qui il a confiance depuis qu'il a quitté les flancs maternels et sucé ses mamelles (v. 10-11; Isaïe, XLIV, 2; XLIX, 1, 5). La description de ses souffrances est originale, mais s'appuie sur des psaumes ou d'autres écrits plus anciens. En faisant abstraction des lions et des chiens, qui sont des figures communes de rapacité, le parallélisme de פָּרִים et אַבִּירִים se trouve dans Isaïe, XXXIV, 7, pendant que la connexion de פָּרִים avec le district transjordanique de בָּשָׁן s'observe dans Ézéchiel, XXXIX, 18

(cf. פרות הבשן, Amos, IV, 1). Le desséchement des organes de la bouche (v. 16) est une légère variante des Lamentations, IV, 4. L'expression des espérances porte une similitude des plus frappantes avec la fin du psaume CII. On remarque avant tout le contenu vague du verset 23 qui résume les versets CII, 22 et 23, par lesquels on apprend que le terme אַחֵי fait allusion aux exilés retournés à Sion et que les יראי יהוה (cf. 26) représentent les autres peuples qui se réuniront à Jérusalem pour adorer Yahwé[1]. Les autres rapprochements ne sont pas moins évidents : le verset 25 est au fond identique à CII, 18; les versets 28 et 29 ont leur analogie dans CII, 16 et 23; enfin, les versets 30 et 31 résument la teneur de CII, 19 et 29. Il y a plus, CII, 21, en parlant du אָסִיר « lié, attaché, prisonnier », comme équivalent à בני תמותה « des condamnés à mort », nous fournit la clé du passage 16 *b*-17 conformément à l'interprétation que j'en ai donnée plus haut, car le parallélisme de אסרו ידי ורגלי avec אסיר et de מות avec תמותה saute aux yeux. D'autre part, le verset 27 imite visiblement Isaïe, LXII, 9 *a* et LXV, 13, où il s'agit également des exilés retournés dans leur patrie. Ce verset est à son tour imité par le psaume LXIX, 32, qui parle du retour comme d'un avenir très désiré.

La conclusion nous paraît forcée : notre psalmiste appartient à cette classe de juifs fidèles dits עֲנָוִים « les humbles », qui attendaient avec une impatience fiévreuse la délivrance de la captivité; ce sont ceux pour lesquels la désolation de la terre sainte était l'objet d'une affliction immense et d'un deuil permanent. C'est dans les cœurs ulcérés de ces אֲבֵלֵי צִיּוֹן que le grand prophète anonyme de la fin de la captivité a reçu la mission de verser le baume de la consolation par l'annonce de la prochaine délivrance. Il n'était que temps, la coupe des amertumes allait bientôt déborder et produire la désespérance générale qui prélude à la dissolution des nations longtemps opprimées. Déjà le chantre du psaume CII appréhende de finir sa vie avant de voir le jour heureux du salut

1. Contre A. Rahlfs (l. c. p. 88).

(v. 24-25); le poète du psaume XXII, en mettant dès le début dans la bouche de l'élite de son peuple ce cri déchirant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné! » et en disposant plus harmonieusement les détails de sa description, atteint une élévation lyrique à laquelle l'autre poème, quoique plus original, n'a pu arriver. Nulle part les grandes espérances de l'Israël prophétique ne sont mieux réunies et plus dignement exprimées; la délivrance du joug inique de l'esclavage, la jouissance licite des biens de la terre, la réconciliation avec le monde païen par le monothéisme, l'abaissement des tyrans orgueilleux, la glorification des humbles et la durée éternelle de cette félicité dans la société humaine régénérée (messianisme), tout cela est tracé dans les quelques versets de la fin en traits indélébiles, devant lesquels les graves soucis de la plus grande partie du psaume s'évanouissent comme les épaisses ténèbres de la nuit devant les rayons lumineux du soleil levant. Le passage de la plus profonde misère à la gloire la plus idéale est d'un effet vraiment sublime.

PSAUME XXIII.

Verset 3. נפשי ישובב, « il fait revenir mon âme », à sous-entendre les mots : « quand elle risque de s'égarer dans les mauvais chemins », comme le prouve la phrase suivante : ינחני במעגלי צדק, « il me conduit dans des sentiers justes » (litt. « de justice »). L'interprétation courante : « il réconforte mon âme » est moins exacte, car alors il aurait fallu יְשִׁיב (Lamentations, I, 11, 16, 19). Pour la forme שׁוֹבֵב comparez Isaïe, XLIX, 5; Jérémie, L, 19).

Verset 4. Le poète reprend la teneur du verbe ישובב du verset précédent et l'analyse hypothétiquement : « Quand même je marche dans la Vallée des Ténèbres (lire toujours צַלְמָוֶת au lieu de צַלְמָוֶת, formé incorrectement sur le modèle de חֲצַרְמָוֶת), c'est-à-dire le Šeôl, je ne crains aucun malheur, parce que tu es avec moi ».

La verge (שֵׁבֶט) et la houlette (מִשְׁעֶנֶת) servent au berger pour remettre dans la bonne voie la brebis qui s'en écarte. Il

faut donc lire : הֵמָּה יְנַהֲגוּנִי, « elles me guident », au lieu de הֵמָּה יְנַחֲמֻנִי, « elles me consolent », qui offre une image inadéquate. Sur le verbe נָהַג appliqué à la direction des troupeaux, voyez Isaïe, XLIX, 10; LXIII, 14; Psaumes, LXXVIII, 52. Le *qâl* נָהַג est employé avec le même sens dans Psaumes, LXXXII. La lecture possible יְנַהֲלוּנִי (cf. verset 2) me semble moins vraisemblable à cause du désir manifeste que montre l'auteur d'accumuler les verbes synonymes.

Après כּוֹסִי « coupe », il faut sous-entendre מְלֵאָה, « est pleine d'abondance », c'est-à-dire de boisson abondante; רְוָיָה est un substantif. Cependant, la lecture רְוָיָה « abondante », féminin de רָוֶה, est strictement possible. Les Septante, induits en erreur par l'araméen רוא « s'enivrer », ont traduit רויה par μεθύκον, qu'ils ont, de plus, fait suivre immédiatement du membre de phrase aussi aramaïsant qu'incohérent ὡς κράτιστον = אֵיךְ טוֹב, au lieu de אַךְ טוֹב qui appartient au verset suivant. La Vulgate a corrigé cette dernière erreur d'après le texte massorétique, mais a conservé le participe *inebrians*.

La forme וְשַׁבְתִּי, avec *a* à la première syllabe et l'accent à la dernière, ne peut que venir de שׁוּב et signifier : « et je retournerai », sens qui exigerait comme complément לבית יהוה au lieu de בבית יהוה. Il faut lire avec les Septante (τὸ κατοικεῖν με) וְשִׁבְתִּי, « et ma demeure »; la traduction de la Vulgate *et ut inhabitem* flotte entre la version grecque et la leçon du texte hébreu.

Psaume XXIV.

Verset 4. L'expression לֹא נשׂא לשׁוא נפשׁו a été entendue par les anciens comme exprimant l'abstention de faire un faux serment, en voyant dans נפשׁ un équivalent de שֵׁם, qui est le complément ordinaire de נשׂא dans ce sens (Exode, XX, 7; Deutéronome, V, 11), et afin d'éviter la référence du suffixe à l'homme qui jure, ils ont introduit le *qêrî*

נַפְשִׁי, τὴν ψυχήν μου. D'autres se sont mis dans l'embarras par des voies différentes : V. : *qui non accepit in vano animam suam;* la Pešitta : ולא ימא בנפשה ברגלותא, tout en faisant suivre immédiatement ולא ימא בנכלא. En réalité שָׁוְא a ici le sens général de « fausseté »; il faut donc traduire : « celui qui ne dirige pas son âme vers ce qui est faux, qui n'a pas mis sa confiance dans les fausses divinités » (Psaumes, XXV, 1; LXXXVI, 4; CXLIII, 8). La nuance religieuse a été saisie par Luther (*der nicht Lust hat zu loser Lehre*). Le parallèle מִרְמָה, « ruse, fraude, supercherie » caractérise aussi les idoles (Isaïe, XLIV, 9, 20).

Verset 6. Le démonstratif זֶה résume les qualités énumérées dans les deux versets précédents et qui se trouvent réunies dans la génération qui vient lui rendre hommage, דּוֹר דֹּרְשָׁו (Amos, V, 6; Isaïe, LV, 6; Psaumes, IX, 11; XXII, 28) : le suffixe se rapporte à אלהי ישעו du verset précédent.

Le changement du suffixe dans le membre de phrase immédiat מבקשי פניך est d'autant plus difficile à expliquer que le mot יעקב qui suit ne s'y rattache guère. Les Septante se sont tirés d'embarras en lisant מבקשי פני אלהי יעקב, ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ = V.: *quærentium faciem Dei Jacob*, ce qui est trop délayé pour être primitif. La version de Luther ne fait qu'imiter l'ambiguïté du texte massorétique. Toute difficulté cesse quand on corrige דֹּרְשָׁו en דֹּרְשֶׁךָ : « Telle est la génération qui te présente ses respects, qui recherche ta face, (savoir) Jacob », c'est-à-dire le peuple d'Israël.

Verset 7. שערים sont les grandes portes qui mènent dans la cour; פתחים les portes qui mènent dans l'intérieur du temple; elles sont qualifiées de « entrées éternelles », parce que la Divinité s'est installée pour l'éternité dans leur enceinte. Ces portes, trop basses pour l'hôte glorieux qui doit faire son entrée dans la résidence qui lui est destinée, sont invitées à élever leurs sommets afin qu'il y puisse passer sans désagrément.

Verset 8. Le mot עִזּוּז, au sens d'adjectif « puissant », est

unique dans la Bible; au point de vue de la forme, on ne peut le comparer qu'au seul adjectif לִמּוּד « disciple »; tous les autres mots de cette vocalisation sont des substantifs : שִׁקּוּי « boisson », נִחֻמִים « consolations », etc.

Verset 9. Le second שְׂאוּ exprime la nécessité que les efforts des portes à s'élargir ne reste pas en arrière de ceux que font les שְׁעָרִים.

Verset 10. Ici, le nom יְהוָה צְבָאוֹת remplace avec une noble concision les qualificatifs plus explicites du premier refrain : עִזּוּז וְגִבּוֹר et גִּבּוֹר מִלְחָמָה; c'est que le terme צְבָאוֹת désigne à lui seul le caractère belliqueux et vainqueur de Yahwé.

TRADUCTION

Les prêtres.

A Yahwé appartiennent la terre et ce quelle contient,
Le continent et ceux qui l'habitent;
Car c'est lui qui l'a fondée sur les mers,
Qui l'a assise sur les courants d'eau.

Les lévites.

Qui montera sur la montagne de Yahwé?
Qui se tiendra dans son lieu saint?

Les prêtres.

Celui dont les mains sont pures, le cœur immaculé,
Dont l'âme n'incline pas vers le faux,
Qui ne fait pas de serment (au nom) de la fraude,
Celui-là obtiendra la bénédiction de la part de Yahwé,
La justification du Dieu de son salut.

Le peuple.

Telle est la génération qui lui apporte ses respects,
Tels sont ceux qui le recherchent, Jacob tout entier.

Les prêtres.

Levez vos têtes, ô grandes portes,
Haussez-vous, portes éternelles,
Que le roi de la gloire puisse entrer!

Les lévites.

Qui est le roi de la gloire?

Le peuple.

Yahwé, puissant et héroïque,
Yahwé, le héros de la guerre.

Les prêtres.

Levez vos têtes, ô grandes portes,
Levez-les, portes éternelles,
Que le roi de la gloire puisse entrer!

Les lévites.

Qui est ce roi de la gloire?

Le peuple.

C'est Yahwé Ṣabaot qui est le roi de la gloire!

SENS ET DATE PROBABLE DU PSAUME

Ce psaume porte le caractère manifeste d'un chant d'inauguration. Le temple est ouvert au culte, les pèlerins s'empressent de gravir la montagne sainte et se présentent en masses serrées devant les grandes portes du sanctuaire, la musique entonne ses édifiantes mélodies et la réception commence par un récitatif dialogué entre le chœur des prêtres et le chœur des lévites qui s'élargit en trilogie par la participation du peuple. Dans la strophe introductrice les prêtres proclament solennellement que le dieu auquel le temple est destiné à servir d'habitation, Yahwé, n'est pas seulement le dieu d'un pays ou d'un peuple, mais le créateur et le dispensateur de la terre entière et de tout ce qu'elle contient. Cette réflexion a pour but d'éveiller dans le cœur des adorateurs à la fois un profond sentiment de respect pour la Divinité qu'on se prépare à invoquer, et la conscience que n'importe quel édifice élevé à son honneur par la main de l'homme reste toujours indigne de sa grandeur.

La sainteté suprême du lieu étant proclamée, les lévites demandent à quelles conditions les hommes (les pèlerins) peuvent avoir accès et séjourner temporairement. La réponse des prêtres est sublime, quoique dictée d'avance par la prédication prophétique : pour obtenir la bénédiction et le salut, il faut se présenter les mains et le cœur purs, l'âme confiante et

la parole sincère. C'est alors que la masse des pèlerins se mêle au concert et qu'ils se présentent dans les conditions requises.

Le moment est maintenant venu de prier Yahwé qui marche toujours devant son peuple lorsque celui-ci ne lui donne pas sujet de dépit (Exode, XIII, 21; Isaïe, XL, 4; L, 12), de faire son entrée dans le sanctuaire, et le chœur sacerdotal invite alors les portes à faire place à l'hôte incomparable. Ce chant répété avec variante sollicite la participation des trois classes du peuple.

A première vue, notre poème, par son caractère général, conviendrait à toutes les inaugurations de temple sans distinction, à partir de celle du temple de Salomon jusqu'à celle qui a été célébrée par Judas Macchabée. Une réflexion sérieuse montre cependant l'impossibilité de s'arrêter soit à une époque antérieure à l'exil, soit à l'époque grecque. Pour l'antiquité, la difficulté ne réside nullement dans la langue du poème, qui ne fournit pas de données certaines sur la date de sa composition, et cela par cette simple raison que les langues sémitiques, devenues de bonne heure littéraires, ne varient presque pas au cours de plusieurs siècles. C'est le contenu qui nous offre heureusement ici un critère suffisant. Il a cependant échappé à la plupart des interprètes qui, ayant méconnu le caractère introductif des versets 1 et 2, ont scindé le psaume en deux parties indépendantes, dont la première (v. 1-6), contenant des admonestations aux pèlerins, daterait du retour de l'exil; l'autre (v. 7-10) appartiendrait à l'époque antérieure à Josias, où l'arche était portée à la tête de l'armée. L'unité du poème étant certaine selon nous, on pourrait être tenté de lui assigner cette dernière date, mais la réflexion que même après la disparition de l'arche, Yahwé, dieu d'une nation entourée d'ennemis de toutes parts, ne pouvait pas perdre son caractère belliqueux aux yeux de ses adorateurs, laisse debout la supposition d'une époque plus moderne. Alors, il faut se demander si nous ne sommes pas en présence d'un hymne macchabéen, composé à l'occasion de l'inauguration du temple après les défaites infligées par Judas aux généraux d'Antiochus Épiphane. Le caractère guerrier de la Divinité ferait allusion aux victoires remportées et l'avertissement que celui seul qui n'a pas montré de sympa-

thie pour les idoles est digne de gravir la montagne sacrée, se rapporterait très bien aux hellénistes ou partisans des mœurs grecques. Toutefois, une mûre réflexion défend de s'arrêter à cette éventualité. D'abord, les hellénistes renégats n'ont jamais montré la moindre envie de rentrer dans le giron du judaïsme, surtout au début de l'insurrection des Macchabées; quant à ceux qui ont été obligés de dissimuler leur foi pendant les persécutions, ils formaient l'immense majorité de la nation et il aurait été aussi injuste qu'inopportun de les invectiver dans une cérémonie aussi solennelle. En second lieu, la question même « qui est digne de monter sur la montagne sacrée? » serait absolument déplacée après les trois ans d'abominables profanations que subit le sanctuaire entre les mains des païens et de leurs partisans. En troisième lieu, un poète contemporain des premiers Macchabées n'aurait pas manqué de faire une allusion plus ou moins voilée à cette longue profanation du temple, soit pour s'en plaindre, soit pour prier qu'elle ne se renouvelle plus; en tout cas il ne l'aurait pas passée sous silence. En quatrième lieu, enfin, l'inauguration macchabéenne était plutôt un acte de purification qu'une vraie restauration, puisque le temple n'a pas été détruit par les Grecs, tandis que l'expression « levez, ô portes, vos têtes » ne convient qu'à un édifice nouvellement construit et dont les portes de dimensions médiocres sont, pour ainsi dire, forcées de s'élargir pour laisser entrer leur hôte colossal. Cette considération est fortifiée par le préambule des deux premiers versets de notre psaume qui a précisément pour but d'établir cette disproportion entre la Divinité créatrice du monde entier et l'édifice chétif qu'on lui consacre. En un mot, notre psaume n'est pas en situation si on le rapporte aux événements macchabéens.

La même raison exclut également les inaugurations répétées du temple avant l'exil dont parlent les livres historiques; celle de Salomon seule pouvait remplir cette condition et les paroles attribuées à ce monarque dans II Rois, VIII, 27 : « Est-ce qu'Élohim reste sur la terre? voici, les cieux et les cieux des cieux ne te contiennent pas, à plus forte raison, cette maison que j'ai construite (serait-elle capable de te contenir)? » rappellent en quelque sorte l'exorde de notre poème. On remar-

quera cependant une différence capitale entre les deux : Salomon doute que Dieu daigne fixer sa demeure sur la terre et surtout dans une maison déterminée; l'idée s'adapte bien au cas d'une première fondation; l'expression de notre poète insiste particulièrement sur la puissance et la grandeur de Dieu comme créateur de la terre, laquelle est par cela même son domaine et partant sa demeure naturelle; la construction d'un temple à Yahwé n'était plus une nouveauté, mais un fait acquis par une longue expérience qu'il suffisait de reprendre après une interruption temporaire. Cette considération nous met sur la bonne voie, la seule d'ailleurs qui soit possible, à savoir que notre hymne a été composé pour l'inauguration du temple de Zorobabel, après le retour de l'exil. Tous les traits caractéristiques qui viennent d'être relevés y conviennent exactement : la nouveauté relative de la fondation, l'exiguïté de l'édifice sacré (Haggée, II, 5; Esdras, III, 12), l'assistance du peuple tout entier à l'inauguration, le désir d'effacer les dernières traces de l'idolâtrie, la prévision de luttes et de victoires prochaines pour l'honneur et la grandeur de la nation; rien n'excède le cadre du temps où nous le plaçons et tout y est à sa place convenable.

Plusieurs particularités de ce psaume méritent une attention spéciale. L'emploi du verbe יסד pour désigner la création de la terre au verset 2, exception faite de Proverbes, III, 19 et de Job, XXXVIII, 4, ne se trouve que dans la littérature postérieure à l'exil; avec חָבַל וּמִלֹּאָהּ que dans Psaumes, LXXXIX, 12, qui est de la fin de l'exil, puisqu'il parle de la disparition de la dynastie davidique et ne connaît pas encore la restauration de Zorobabel (45-52); n'est-il pas probable que ce dernier passage a servi de modèle à notre poète? Ajoutons que les verbes יסד et כונן reviennent fréquemment, ce dernier sous la forme araméenne שכלל, dans le récit relatif à la construction du second temple (Esdras, II, 10, 12; IV, 12, 16; V, 3, 9, 11; Haggée, II, 18). Beaucoup plus décisive est encore la qualification de מלך הכבוד (v. 7, 8, 9, 10) que le poète emploie itérativement et avec une remarquable prédilection, et qui rend précisément le sens de la prophétie prononcée par Haggée devant Zorobabel et le peuple qui voyaient avec tristesse l'exiguïté

de l'édifice sacré. Le prophète annonce un mouvement extraordinaire et prochain de tous les peuples en faveur du petit temple de Sion qu'ils doteront de leurs dons précieux destinés à le glorifier, ובאו חמדת כל הגוים ומלאתי את הבית הזה כבוד (Haggée, II, 7). Il ajoute même que la gloire de ce temple dépassera celle du temple précédent, גדול יהיה כבוד הבית הזה הראשון מן האחרון (v. 9); c'est, je pense, le meilleur commentaire du titre de מלך הכבוד qui est particulier à cet hymne et ne figure dans aucun autre psaume; c'est que l'état de sentiment qu'il exprime était unique dans son genre et ne reparaissait pas avec une égale intensité dans d'autres occasions.

La conclusion semble assez motivée : notre psaume est un cantique composé et chanté par les lévites pendant la cérémonie d'inauguration du second temple qui a été célébrée dans la deuxième année de Darius Ier, vers 520 avant l'ère chrétienne.

Psaume xxv.

Verset 2. Comme son synonyme שׂמח, le verbe עלץ construit avec ל marque une mauvaise joie; avec ב une joie sympathique et amicale.

Verset 3. L'expression יבושו הבוגדים ריקם, quoique sans parallèle, semble néanmoins être correcte. La lecture הַבּוֹגְדִים רֵיקִם (*die leichtsinnigen Abtrünnigen*), proposée par Graetz, pèche contre la grammaire, car il faudrait הבוגדים הָרֵיקִם. C'est probablement une expression elliptique pour הבוגדים בוגדי רֵיקָם, comme celle de שׂוֹנְאֵי חִנָּם (Psaume lxix, 5) pour שׂוֹנְאֵי שׂוֹנְאֵי חִנָּם. A défaut de cette explication, qui me paraît assez simple, il faudra recourir à l'hypothèse que le texte primitif avait יָשֻׁבוּ au lieu de יֵבֹשׁוּ; mais, malgré la fréquence de l'expression שׁוב ריקם dans les psaumes et ailleurs, la répétition de יֵבֹשׁוּ donne une allure vive et naturelle au contexte.

Verset 7. L'exégèse ancienne et moderne a rapidement passé sur ce verset si facile en apparence. En réalité tout est à

refaire. Le membre de phrase חַטֹּאוֹת נְעוּרַי וּפְשָׁעָי ne signifie pas « les péchés de ma jeunesse et mes (autres) délits » : *Delicta juventutis meæ et ignorantias meas* (Vulg.), *meiner Jugendsünde und meines Abfalls* (Graetz), mais, conformément à la règle de séparer les substantifs en relation d'état construit avec un autre substantif, équivaut à חַטֹּאוֹת וּפְשָׁעֵי נְעוּרַי, « les péchés et les délits de ma jeunesse ». Le verbe זָכְרִי־לִי ne peut pas non plus signifier « souviens-toi de moi », il faudrait pour cela זְכֹר אוֹתִי ou זָכְרֵנִי avec l'accusatif, le seul complément usité du verbe זכר. Dans la construction זְכֹר לאברהם (Exode, xxxii, 12; Deutéronome, ix, 7), il est sous-entendu le complément direct בְּרִית, comme le prouve la forme complète זכרתי את בריתי (sous-ent. אברהם) (Lévitique, xxvi, 42); dans זכרה לחסדי דויד (II Chroniques, vi, 42), ainsi que dans les fréquents זָכְרָה לִי ou ל de Néhémie, v, 19; vi, 14; xiii, 29, 31, le complément élidé est זֹאת, mot qui est conservé dans Néhémie, xiii, 22. Dans notre passage, il ne peut être question de suppléer l'un ou l'autre de ces mots courants, force nous est donc faite, si l'on ne veut pas effacer le כ de כחסדך que lisait aussi le traducteur grec κατὰ τὸ ἔλεός σου, de ponctuer (י)כְ: « ne te rappelle pas les péchés ni les délits de ma jeunesse, mais rappelle-toi plutôt tes anciennes faveurs à mon égard ». Le changement de אַתָּה « toi » en עַתָּה « à présent, maintenant » (Graetz) ne semble pas strictement nécessaire : le poète qui a présent à son esprit ses anciennes fautes, désire que Dieu conserve de son côté le souvenir de ses bienfaits.

Verset 9. La répétition de עניים aux deux hémistiches est fatigante; le premier est vraisemblablement à lire עֲנִיִּים « les pauvres ». On dit מְשַׁפֵּט עָנִי ou מְשַׁפֵּט אֶבְיוֹן, parce que la pauvreté des uns vient parfois de la rapacité des autres, jamais מְשַׁפֵּט עֳנִי, parce que l'humilité, עֲנָוָה, très différente de l'humiliation, עֳנִי, ne suppose aucune injustice de la part des autres, mais forme contraste avec l'arro-

gance, גַּאֲוָה. Cette observation n'a de valeur que si l'on admet le texte reçu, où יַדְרֵךְ בַּמִּשְׁפָּט ne peut qu'exprimer l'idée de « conduire, guider quelqu'un dans le jugement pour obtenir justice », non « diriger quelqu'un avec sévérité » (*er leitet die Sanftmüthigen durch Strenge*, Graetz), ce qui serait יַדְרֵךְ בְּמוּסָר. Mais l'authencité de la leçon transmise ne semble pas tout à fait garantie et le parallélisme des membres exigerait יַדְרֵךְ עֲנָוִים בְּמִשְׁפָּטוֹ, « il dirige les humbles dans sa doctrine »; le ו du dernier mot a été omis par suite du ו de וְיִלַּמֵּד. Dans ce cas, qui me paraît très probable, la lecture de עֲנָוִים au lieu du premier עֲנָוִים ne serait plus urgente; c'est le second qui paraît devoir être lu ainsi, d'après la version syriaque qui a מסכנא, en conformité avec le titre עָנִי que l'auteur prend au verset 16.

Verset 11. Comprendre כִּי au sens de אַף כִּי, « quoique, bien que »; cf. Exode, XIII, 17. Graetz rapporte כי ריב הוא à שמך, mais alors il y aurait גדול.

Verset 12. L'interrogation מִי זֶה a ici le sens général de « quel que soit »; le passage des particules interrogatives en affirmatives est connu par l'exemple de מה, למה, הלא, etc.

Verset 14. Effacer le ו initial de וּבְרִיתוֹ qui est une dittographie du ו final de לְיִרְאָיו (Graetz).

Verset 16. יָחִיד « unique » a ici le sens de « seul, abandonné »; cf. Psaumes, LXVIII, 7.

Verset 17. הִרְחִיבוּ a ici une acception intransitive; c'est le cas de plusieurs verbes au *hiphil* d'être à la fois transitifs et intransitifs.

Verset 18. Le poète n'ayant pas trouvé un mot convenable à son but qui commençât par la lettre ק, a répété deux fois l'acrostiche suivant qui commence par ר. L'idée de lire קשב au lieu de ראה (Graetz) n'est pas admissible, le verbe קָשַׁב désigne la perception d'un son et ne peut pas se construire avec עניו.

Verset 19. שִׂנְאַת חָמָס est une haine qui a pour but de

satisfaire un désir inique, l'amour de l'iniquité pour elle-même; la correction de חמס en חָנֵם (Graetz) n'est pas indispensable.

Graetz pense que le verset 22 est une addition faite plus tard, lorsque le psaume, quoique décidément individuel, a été employé dans un but liturgique pour figurer les sentiments de la nation entière. L'authenticité du verset est cependant garantie par le voisinage de בְּתֻמִּי et פְּדֵנִי au verset 11 du psaume suivant, qui appartient incontestablement au même auteur.

Psaume xxvi.

Verset 1. שפט exprime souvent l'idée de « rendre justice, donner satisfaction ». Luther rend bien cette nuance : *Schaffe mir Recht;* moins bien Graetz dans la traduction : *Vertheidige mich*, en face de *gewähre mir Recht* du commentaire.

La phrase ביהוה בטחתי לא אמעד présente une simple variante du verset 2 du psaume précédent, car l'accident de chanceler est souvent une cause de honte pour celui à qui il arrive et une cause de joie pour ses ennemis. Cette circonstance, en même temps qu'elle rend vraisemblable l'identité de l'auteur de ces deux psaumes, me conduit à penser que לֹא אמעד, comme לֹא אבושה, doit s'entendre dans un sens jussif « que = pour que je ne chancelle pas » et non dans un sens adverbial (Graetz, *ohne zu wanken*), car le verbe מעד indique toujours la défaillance subite de la force du pied ou des reins pour se tenir debout qui est la cause intrinsèque de la chute matérielle du corps. Comparez Psaumes, xxxvii, 31, où לא תמעד אשריו répond à שכן לעולם du verset 27 et à וישכנו לעד du verset 29. La connexion lexicologique de מעד avec מעט semble avoir été soupçonnée par le traducteur grec : οὐ μὴ ἀσθενήσω; Vulg. : *non infirmabor*.

Verset 4. Il semble très rationnel de voir dans les מְתֵי שָׁוְא « gens de vanité », des hommes attachés au culte des idoles. Le dernier doute disparaît grâce au terme méprisant de נֶעֱלָמִים

« qui se cachent », que le poète leur lance immédiatement après et qui les caractérise comme des gens qui, n'osant pas affronter le public, accomplissent en cachette leurs cérémonies superstitieuses. La supposition de Graetz, qui change נעלמים en נעלזים « les joyeux », d'après Jérémie, xv, 17, n'est pas heureuse, parce que le ton du psaume, loin de respirer la tristesse, réflète la confiance et la bonne humeur. Du reste, la joie est précisément l'état naturel de l'homme pieux (Psaumes, ix, 8), et Graetz lui-même est obligé de traduire ce mot dubitativement par *ausgelassene* (?), « dissolus, débauchés », sens qui n'a plus rien de commun avec celui de la racine עלם.

Versets 6 et 7. Les ablutions rituelles et les processions autour de l'autel, que l'auteur nous donne comme ses occupations ordinaires, montrent indubitablement qu'il appartenait au rang des prêtre officiants du temple.

Versets 9 et 10. Dans la partie qui précède, le poète relève sa rupture avec les méchants; dans cette partie, il demande de ne pas être confondu avec eux lorsque l'heure de la punition arrivera. Ces méchants se rendent coupables d'assassinats, אַנְשֵׁי דָמִים, s'adonnent à la débauche, בִּידֵיהֶם זִמָּה, et pratiquent la corruption judiciaire, שֹׁחַד, ce qui prouve que c'étaient des membres du tribunal.

Verset 12. Conclusion exprimant la confiance dans le secours de Dieu. Le premier hémistiche de ce verset répond à לא אמעד (v. 1), le second à לַשְׁמִיעַ בְּקוֹל תּוֹדָה (v. 7). מִישׁוֹר, « terrain uni, plaine », symbolise le chemin droit sans déviation. Les מַקְהֲלִים, « assemblées », sont la multitude des adorateurs et des pèlerins.

1. Rends-moi justice, ô Yahwé, car je poursuis ma (voie de) piété;
   Je me confie en Yahwé, je ne faiblirai point.
2. Éprouve-moi, scrute-moi, Yahwé,
   Passe par le creuset mes reins, mon cœur.
3. Certes, ta bienveillance est (toujours) présente devant mes yeux,
   Et je marche conformément à ta vérité.
4. Je ne m'assieds pas avec les gens de la vanité (idolâtrie)
   Et je ne me joins pas aux hypocrites.

5. Je hais la compagnie des malfaiteurs,
Je ne reste pas avec les méchants.
6. Je lave mes mains en (toute) pureté
Et je fais le tour de ton autel, ô Yahwé,
7. Afin d'entonner une action de grâces
Et d'annoncer tous tes prodiges.
8. Yahwé, j'aime le séjour de ta maison,
Le lieu où reste ta gloire.
9. Ne détruis pas mon âme avec les pécheurs,
Ma vie avec les hommes sanguinaires,
10. Qui s'adonnent à la débauche,
Et dont la droite déborde de dons corrupteurs.
11. Quant à moi, je poursuis ma piété;
Sauve-moi et prends-moi en grâce.
12. Mon pied se tient dans le chemin droit,
Je bénirai Yahwé dans les assemblées.

La date du psaume se dégage avec une clarté suffisante. L'auteur aronide, qui était domicilié dans les constructions annexes du temple et qui prenait part aux processions autour de l'autel et aux récitations des hymnes liturgiques, était entouré de gens hypocrites, exerçant publiquement le culte de Yahwé et en secret le culte des idoles, capables de se débarrasser de leurs adversaires par l'assassinat, faisant bon marché de la pureté des mœurs et s'enrichissant de dons corrupteurs pour fausser la justice. Cette description ressemble tout à fait à celle que le prophète Ézéchiel donne des mœurs des hautes classes de Jérusalem (Ézéchiel, XXII, 3-13); le mot זִמָּה est plus fréquent chez cet auteur que dans tous les autres écrits bibliques. La luxure et l'idolâtrie des faux prophètes et des prêtres sont énergiquement dessinées dans Jérémie, XXIII, 9-11, et respectivement illustrées par les fredaines des deux prophètes Achab, fils de Colaia, et Sédécias, fils de Maséia (*ibidem*, XXIX, 21-23), et le culte idolâtrique perpétré en secret par les anciens prêtres d'Israël dans l'intérieur du temple (Ézéchiel, VIII, 3-6). A aucune autre époque de l'histoire juive la corruption morale du clergé hiérosolymitain n'a pris des proportions aussi vastes et aussi variées. Les prêtres hellénistes comme Jason et Ménélas poursuivaient ouvertement leur campagne antijudaïque avec l'aide du gouverne-

ment syrien et ne présidaient pas des associations secrètes. L'hypocrisie religieuse dans le sens naturel de l'expression, la dissimulation délibérée d'une religion toute contraire à celle que l'on exerce ouvertement a vraiment été la plaie de la génération contemporaine de la destruction du premier temple. Parmi les prêtres en place, les fils de Sadoc seuls faisaient exception par leur attachement sincère et inébranlable au culte de Yahwé (Ézéchiel, XLIV, 15). On comprend facilement combien leur situation a dû être triste et déprimée au milieu d'un entourage si peu scrupuleux et fanatique, combien de fois leur vie même se trouvait menacée par des complots clandestins au piège desquels il était humainement impossible d'échapper. Qu'y a-t-il d'étonnant que, de temps en temps, le chef ou le personnage le plus doué de cette famille ait adressé de ferventes prières à la divinité nationale pour lui demander son secours? Y a-t-il quelque chose d'anormal à voir cette famille pieuse, la seule qui représentait l'idée de Moïse et des prophètes, l'esprit fondamental d'Israël, s'identifier avec la nation tout entière et prier en son nom? Je crois que personne n'y trouvera rien à contredire. Nous pouvons donc conclure, sans crainte d'être taxé d'irréflexion, que notre psaume a pour auteur un aronide sadocite contemporain de Jérémie et d'Ézéchiel.

Psaume XXVII.

Versets 1-3. Expressions de confiance inébranlable dans la protection divine. La lumière, אוֹרִי, est cette clarté d'esprit qui chasse les ténèbres et les troubles qui s'emparent de l'homme abattu par les souffrances matérielles et morales; cf. יהוה אלהי יגיה חשכי (Psaumes, XVIII, 29).

לאכל את בשרי, littéralement « pour dévorer ma chair », équivaut à « pour m'exterminer »; comparez ואכלה את כל העמים (Deutéronome, VII, 16). La préposition לִי ajoute de la force aux suffixes des deux noms précédents et le pronom הֵמָּה relève avec énergie les sujets des verbes qui suivent : « Lorsque les malfaiteurs se préparent à m'exterminer, ce sont mes ennemis acharnés eux-mêmes qui chancellent et tom-

bent. » Le texte est parfait ; les corrections supposées par quelques exégètes sont inutiles, pour ne pas dire davantage.

Le nom מחנה est aussi du genre féminin (Genèse, xxxii, 9), de là la forme verbale תחנה.

Le mot בְּזֹאת est insupportable dans le contexte ; la correction ביהוה (Graetz) est froide. Il serait mieux de lire בּוֹ pour בז et d'effacer les deux lettres suivantes qui sont probablement une faute pour אני que le scribe a oublié d'effacer.

Verset 4. Le poète ne demande qu'une chose, savoir à rester toute sa vie dans le temple, ce qui le caractérise comme issu de la famille sacerdotale. לְבַקֵּר est synonyme de לִדְרֹשׁ (Ézéchiel, xxxiv, 11) qui, en connexion avec יהוה, signifie « accomplir des actes d'adoration » (Isaïe, lv, 6).

Verset 5. On a méconnu jusqu'ici le vrai rôle des mots בצור ירוממני, qui est loin de former une sentence affirmative : *in petra exaltavit me*, sens qui exigerait la préposition עַל, mais constitue un membre de phrase relatif : « dans (le creux d)'un rocher qui s'élève au-dessus de moi (pour me cacher) » ; cf. בצור ירום ממני תנחני (Psaumes, lxi, 3), « tu me conduis dans un (creux de) rocher qui s'élève au-dessus de moi ». Peut être faut-il lire dans notre passage ירום מני au lieu de ירוממני. La correction de Graetz : מצורי תרוממני est inutile et formerait une tautologie avec le début du verset suivant.

Verset 6. Les זבחי תרועה sont des sacrifices de grâces, זבחי תודה, à l'occasion desquels on soufflait dans les cors חצוצרות תרועה (Nombres, x, 10) en signe de joie.

Verset 8. Le déplacement maladroit d'une lettre a entièrement obscurci le sens de la première partie de ce verset. Il faut simplement lire בַּקֵּשׁ פָּנָיו au lieu de בַּקְּשׁוּ פָנָי, « au sujet de toi, mon cœur me dit : recherche sa face » ; le poète fait comprendre par ces mots que le culte de Yahwé est pour lui un besoin du cœur, une profonde satisfaction ; la ponctuation אֹמֵר au lieu de אָמַר conviendrait peut-être mieux. Quant aux nombreuses et violentes corrections qu'on a préconisées dans les derniers temps, on peut les passer sous silence sans faire tort aux études bibliques.

Verset 9. Pour l'expression concise אַל תֵּט comparez לָמָּה תַתְעֵנוּ יהוה מִדְּרָכֶיךָ (Isaïe, LXIII, 17); la trop grande sévérité de la part de Dieu peut faire dévier et détourner l'homme pieux de la bonne voie en perdant courage et en désespérant du salut.

Verset 14. Notre psalmiste a été abandonné par ses parents, probablement à cause de leur impuissance et de leur pauvreté, non par suite d'une indifférence religieuse (Graetz); il s'agit d'un manque de secours de leur part au moment où ses ennemis cherchaient à le perdre.

Verset 12. יָפֵחַ, plus fréquemment יָפִיחַ, est un nom formé d'un verbe à la troisième personne à l'instar de ירב ou יריב, de la racine ריב. Il signifie « inspirateur », de פוח = נפח « souffler », puis « inspiration » (Habacuc, II, 3). Partout où יפיח est suivi d'un nom comme כזבים et אמונה, il faut ponctuer יָפִיחַ, contre le texte reçu qui a יָפִיחַ, comme si c'était un verbe (Proverbes, VI, 19; XII, 17; XIV, 5, 25; XIX, 5, 9). La correction de Graetz ויפיחו חמס לי (en rattachant ici le לו modifié en לי de לולא du verset suivant), plate en elle-même, repose sur la méconnaissance de ces passages.

Verset 13. Si le mot לולא est primitif, malgré les points qui le surmontent et qui indiquent qu'il ne faut pas en tenir compte, il faut sous-entendre la phrase complétante אז אבדתי בעניי, « alors j'aurais péri de misère », exprimée dans Psaumes, CXIX, 92. Cette phrase conditionnelle ne change pas le sens affirmatif que l'on obtient en effaçant la particule לולא.

Verset 14. וַיֶּאֱמַן, forme *hiphil* avec le sens intransitif; voyez plus haut.

TRADUCTION

1. Yahwé est ma lumière, mon salut, de qui aurais-je peur?
   Yahwé est le soutien de ma vie, de qui serais-je effrayé?
2. Lorsque les malfaisants s'approchent pour accomplir ma perte,
   Ce sont ces ennemis acharnés qui chancellent et tombent.

***

3. Lors même qu'une armée m'assiège, mon cœur est exempt de crainte;
   Lors même que l'attaque commence contre moi, j'ai confiance en lui.

4. Je ne demande qu'une chose à Yahwé, mais je la sollicite avec insistance,
C'est de rester tous les jours de ma vie dans son temple,
5. Afin de contempler le symbole de sa bonté
Et de l'adorer dans son sanctuaire.
6. Car il me cachera dans sa tente au jour de malheur,
Il me donnera un abri dans les plis de son pavillon,
7. Il me fournira le (creux du) rocher qui s'élèvera au-dessus de moi (pour m'abriter).
Aussitôt je pourrai lever la tête en présence des ennemis qui m'entourent,
Je pourrai apporter dans sa tente des offrandes de joie,
Chanter et psalmodier à Yahwé.

***

8. Au sujet de toi, mon cœur m'a dit : Recherche sa face.
C'est ta face, ô Yahwé, que je recherche (depuis lors).
9. Ne cache donc pas ta face de moi,
Ne fais pas, dans un mouvement de colère, dévier ton serviteur (du droit chemin),
(Plusieurs fois) tu m'es venu en aide,
Ne me délaisse pas et ne m'abandonne pas, Dieu de mon salut.
10. Car mon père et ma mère m'ont abandonné;
Toi seul, Yahwé, m'as accueilli.

***

11. Montre-moi, Yahwé, ton chemin,
Conduis-moi dans la voie droite,
En dépit de mes adversaires.
12. Ne me livre pas à la vengeance de mes ennemis,
Car déjà les faux témoins et l'inspirateur de l'iniquité sont levés contre moi.
13. Je crois (néanmoins) pouvoir voir les bontés de Yahwé
Dans le pays des vivants.

Le chœur des fidèles.

14. Espère en Yahwé, que ton cœur soit fort et solide;
Espère (toujours) en Yahwé.

L'auteur est encore un prêtre fidèle et a les mêmes tendances que celles qui ont inspiré le psaume précédent; on peut croire que c'est le même personnage.

Psaume xxviii.

Verset 1. Le *qal* חָרַשׁ signifie partout « être indifférent, insensible », le type en est le sourd, חֵרֵשׁ, qui ne s'émeut pas des paroles qu'on lui adresse.

Verset 2. דְּבִיר est le saint des saints du temple salomonien (I Rois, viii, 6).

Verset 5. Les œuvres de Yahwé sont les preuves de faveur données à Israël (Isaïe, v, 12; Psaumes, xlvi, 66). La phrase finale exprime un désir de vengeance.

Verset 7. Au lieu de וּמִשִּׁירִי on est tenté de lire וּבְשִׁירִי, d'après Symmachos et la Pešitta. La version grecque donne καὶ ἀνεθαλεν ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ = ואהודנו (?) ויפרח בשרי ומרצוני; l'expression *confitebor ei* de la Vulgate repose sur la fausse leçon ἐξομολογήσω.

Verset 8. Corriger לָמוֹ en לְעַמּוֹ, « à son peuple », d'après les Septante; מְשִׁיחוֹ est le peuple même (Psaumes, cv, 19; Habacuc, iii, 13). Ce verset ainsi que celui qui suit ont été ajoutés plus tard par le chœur des lévites; ils sont destinés à généraliser la prière précédente et à l'appliquer à l'état du peuple tout entier.

La mention du דְּבִיר donne à penser que l'auteur sacerdotal du psaume est antérieur à la destruction du premier temple.

Psaume xxix.

Verset 1. Le sujet du verbe הָבוּ, « offrez, présentez », doit être בְּנֵי אֵלִים, « fils des puissants », réduit à משפחות עמים, « familles des peuples », par les Psaumes, xcvi, 7, et les Chroniques, I, xvi, 28.

Verset 2. כְּבוֹד שְׁמוֹ, « l'honneur de son nom », c'est-à-dire « l'honneur qui convient à son nom, à sa personne ». Au lieu de בהדרת קדש, les Septante et la Pešitta semblent avoir lu

בחצרת קדש; la leçon massorétique est cependant garantie par la locution להדרת קדש (II Chroniques, xx, 21).

Verset 3. Le קול יהוה, « la voix de Yahwé », est sans aucun doute le bruit du tonnerre, appelé ailleurs קלות אלהים (Exode, ix, 28) ou קלות seul (*ibidem*, ix, 23, 28, 29, 33, 34); son action est exprimée par le verbe הרעים.

Verset 4. בכח, « est dans la force », c'est-à-dire « doué de force »; la même nuance s'observe dans בהדר.

Verset 5. La forme שבר marque une action plus intense que le *qal* שבר, « briser »; il faut la rendre par « broyer ». A noter le parallélisme palilogique et complétant שבר ארזים et ארזי לבנון . . וישבר.

Verset 6. Les compléments du verbe וירקידם sont לבנון ושריון, nommés après et dont chacun est comparé à un jeune animal. Le לבנון est le Liban proprement dit; le שריון, un des pics du mont Hermon (Deutéronome, iii, 9) représente l'Antiliban dont il est le prolongement.

Verset 7. Le verbe חצב, « couper, tailler », s'emploie dans le sens de « extraire », en parlant du métal (Deutéronome, viii, 9), de là le sens de « faire jaillir », en parlant de flammes.

Verset 8. Parallélisme palilogique et partiellement complété יחיל מדבר et יחיל־מדבר קדש. Le désert de Qadeš constituant la limite la plus méridionale de la Palestine, forme un contrepoids convenable aux deux rangées du Liban mentionnées au verset 6. Cette considération me donne à penser que le verset 7, qui interrompt la suite naturelle de l'idée, n'est pas à sa place en ce lieu, mais après le verset 4, où il est visiblement supposé, puisque la rupture des cèdres ne peut être l'effet du seul bruit du tonnerre, mais de la matière inflammable et explosible qui compose la foudre.

Verset 9. Le parallélisme indubitable de יחולל avec ויחשף, et de אילות avec יערות, montre bien : 1) que יחולל ne signifie pas ici « faire enfanter », comme dans Job xxxix, 1, mais « transpercer » (Isaïe, li, 19; cf. liii, 5); 2) que אַיָּלוֹת équivaut à אֵילוֹת, pluriel de אֵילָה, « térébinthe »; le singulier

אֵילָה semble même figurer dans אֵילָה שִׁלּוּחָה (Genèse, XLIX, 21), que plusieurs anciens ont déjà traduit par « térébinthe élancé ».

Le verbe חשף, « dépouiller, dénuder », appliqué à יערות, désigne évidemment l'action d'éclaircir, d'abattre les arbres d'une forêt. Ce passage présente une reprise variée mais complétée du verset 5.

Par כֻּלּוֹ, il faut comprendre la totalité des officiants que les bouleversements météorologiques ne troublent pas un seul instant dans leur chant liturgique. Ce chant est précisément le verset introductif de notre psaume dont la substance se résume dans les mots : הבו ליהוה כבוד.

Verset 10. Reprise modifiée et complétée du verset 3; les מים et מים רבים de l'orage sont transformés en מבול, « déluge », à la seule fin de faire de l'événement analogue et généralement connu de la haute antiquité le contrepied de עולם, qui indique ici l'avenir le plus éloigné. Le poète veut dire : « Yahwé a déjà présidé au déluge comme roi, c'est-à-dire comme juge suprême, et il conservera ce pouvoir jusqu'à la fin des siècles. » La construction למבול ישב est comparable à ישב על המשפט (Isaïe, XXVIII, 6) et le mot מלך du second hémistiche y doit être sous-entendu.

La leçon massorétique וַיֵּשֶׁב doit être corrigée en וְיֵשֶׁב, conformément aux Septante καθιεῖται = V. *sedebit*.

Verset 11. En face des phénomènes naturels qui inspirent la terreur au double point de vue de force destructrice matérielle et, en nous replaçant au milieu des croyances anciennes, de mauvais pronostic pour un avenir plus ou moins prochain, l'auteur espère que Yahwé saura préserver son peuple de ces deux calamités à la fois, en lui donnant la force nécessaire pour ne pas perdre courage et en lui accordant la bénédiction d'une paix ininterrompue. Ce verset forme partie intégrante du poème et ne saurait être considéré comme une adjonction postérieure. Le premier hémistiche a donné lieu à la forme moins heureuse de Psaumes, XXVIII, 8.

TRADUCTION

1. Présentez à Yahwé, ô fils de puissants,
Présentez à Yahwé gloire et hommage.
2. Présentez à Yahwé la gloire digne de son nom,
Prosternez-vous devant Yahwé dans une sainte magnificence.

***

3. La voix de Yahwé est sur les eaux,
Le Dieu de la gloire a tonné,
Yahwé (a tonné) sur les grandes eaux.

***

4. La voix de Yahwé est douée de force,
La voix de Yahwé est douée de majesté;
7. La voix de Yahwé fait jaillir des flammes ardentes.

***

La voix de Yahwé brise les cèdres,
Yahwé a broyé les cèdres du Liban.
6. Il les a fait sauter (tous les deux) :
Le Liban, comme un jeune taureau,
Le Sirion, comme un jeune reêm.

***

8. La voix de Yahwé fait trembler le désert,
La voix de Yahwé fait trembler le désert de Qadeš.
9. La voix de Yahwé abat les térébinthes,
Éclaircit les forêts,
Mais dans son temple tout dit : « Gloire! »

***

10. Yahwé a présidé (en roi) au déluge,
Et Yahwé sera roi à tout jamais.

Le chœur.

11. Yahwé donnera la puissance à son peuple,
Yahwé bénira son peuple avec la paix.

TENEUR ET DATE

La description donnée par notre poème est bien celle d'un terrible orage comme on en voit parfois en Palestine. Je ne comprends pas comment quelques auteurs modernes, et surtout Graetz, ont pu penser à un tremblement de terre et dé-

terminer sur cette base la date du psaume comme étant contemporaine du règne d'Ozias, pendant lequel eut lieu un grand tremblement de terre en Judée (Amos, I, 1). La voix de Yahwé, c'est-à-dire le tonnerre, les grandes eaux comparées au déluge, le scintillement des flammes, ne sont nullement des phénomènes qui accompagnent habituellement les commotions sismiques du sol. L'ébranlement des montagnes et du désert dont il est question aux versets 6 et 8 ne doit pas donner le change, car ces mêmes phénomènes figurent dans la description de la sortie d'Égypte (Psaumes, XIV, 3-7), de la journée du Sinaï et de la marche au désert (Juges, V, 4-5), où il ne peut s'agir d'un tremblement de terre proprement dit, mais d'une forte trépidation produite au figuré par la peur, au réel par la marche de troupes nombreuses. La dernière ombre de doute disparaît quand on compare la seconde description de Psaumes, XVIII, 12-16, bien différente de la première au verset 8, qui dépeint un tremblement de terre réel et où l'on trouve le terme רעש, qui indique particulièrement ce phénomène. Notre poème a donc en vue un orage très violent, accompagné de coups de foudre destructifs qui semblent ébranler le sol. La description même ne nous offre pas de prise pour déterminer la date de la composition; cependant la circonstance que le verset 11 a été remanié par l'auteur du psaume XXVIII paraît favorable à une origine antérieure à l'exil; nous ne pouvons pas en dire davantage.

Psaume XXX.

Verset 1. Le titre indique d'abord que ce psaume a été chanté à l'occasion de l'inauguration du temple, ensuite qu'il a été composé primitivement par David. Cette dernière indication exprime simplement l'opinion de l'époque; la première, au contraire, semble historiquement exacte; nous y reviendrons quand nous traiterons de la date du poème.

Verset 2. La seconde forme de דלה, « puiser », au propre : « faire remonter le seau (דלי) du puits », a le sens figuré de « faire remonter de l'eau le noyé, sauver quelqu'un d'un péril imminent ».

La plupart des exégètes comprennent איבי לי comme איבי עלי, « et tu n'a pas réjoui mes ennemis sur moi, à mon détriment »; cf. Lamentations, II, 17. On peut considérer איבי לי comme un simple renforcement de איבי : « mes ennemis à moi », conformément à צרי ואיבי לי des Psaumes, XXVII, 2.

Verset 3. Par le verbe ותרפאני, « et tu m'as guéri », on voit qu'il s'agit d'une personne dangereusement malade. Lorsque la science des médecins est impuissante à guérir le mal, on invoque le secours de la Divinité, comme dans le cas de la maladie d'Ézéchias (Isaïe, XXXVIII, 1-3), dont le récit a évidemment servi de modèle à notre psalmiste.

Verset 4. L'exactitude du *ketîb* מיורדי בור, « tu m'as fait revivre au milieu de ceux qui sont descendus dans la fosse », n'est pas susceptible du moindre doute. Au contraire, la leçon du *qerî* מִיָּרְדִי בוֹר, « tu m'as fait vivre de façon que je ne descende pas à la fosse », impliquant un infinitif inusité, sinon impossible, יִרְדִי, au lieu de l'infinitif habituel רִדְתִּי, employé au verset 10, ne s'est certainement pas introduite sans une cause urgente. Nous tâcherons de l'indiquer plus loin.

Verset 5. Les hommes pieux, חֲסִידִים, sont intéressés au rétablissement de leur compagnon ; ils sont invités à en remercier la Divinité.

Verset 6. Il est évident que רֶגַע, « instant », ne convient pas comme antithèse à חיים, « vie ». Les Septante offrent ὅτι ὀργὴ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ = Vulg. *quoniam ira in indignatione ejus*. Le tour donné par Luther d'après l'exégèse juive : *Denn sein Zorn währet einen Augenblick, und er hat Lust zum Leben*, est trop forcé et n'offre dans sa seconde partie qu'une phrase décousue et plate. Graetz, en admettant que les Septante avaient lu גְּעָרָה pour רֶגַע, traduit : *Denn wenn auch Anfahren in seinem Zorn*, mais גערה répond à ἀπειλή ou ἐπιτίμησις, jamais à ὀργή. En vérité, les Septante, en désespoir de cause, ont changé רֶגַע en רֹגֶז, qui a souvent le sens de « colère = ὀργή », mais la phrase ainsi obtenue n'offre rien de satisfaisant. Toutes ces difficultés cessent quand on lit נֶגַע,

« coup, plaie, blessure », au lieu de רֻגַּע. Le mot à mot de la phrase est : « car la blessure est dans sa colère, la vie est dans sa bienveillance », ce qui veut dire : « il frappe lorsqu'il est fâché, et rend la vie lorsqu'il devient favorable au patient », idée qui est souvent exprimée par les écrivains bibliques. Par le mot חַיִּים, il faut entendre surtout la vie exempte de souffrances, la santé. L'antithèse est double : נגע et חיים d'une part, אף et רצון de l'autre; le même fait s'observe dans le second hémistiche, où ערב est opposé à בקר et בכי à רנה.

Verset 7. שַׁלְוִי, « tranquillité », résume l'état de bonheur parfait qui n'est troublé par aucun accident fâcheux; il diffère de son synonyme שָׁלוֹם, « paix », par sa conception purement interne : on est שָׁלוֹם [בְּ] quand on n'est pas molesté par les autres et on est שַׁלְוִי par un état de prospérité qui ne donne lieu à aucun souci.

Verset 8. Contrairement à la plupart des exégètes modernes qui changent ברצונך, « par ta bienveillance », en בחרונך, « dans ta colère », et העמדתה, « tu as établi », en המעדתה, « tu as fait chanceler », je maintiens la leçon reçue qui ne me paraît rien laisser à désirer au point de vue de la correction, car le complément du verbe n'est pas להררי, mais עֹז. La composition להררי עז est une inversion poétique pour עֹז לְהָרְרִי; comparez לדוד מזמור et מזמור לדוד. Il faut seulement porter dans l'esprit que la montagne est le symbole du lieu sûr, au figuré, celui de la confiance. La traduction littérale de la phrase est : « Yahwé, par ta bienveillance tu as établi la force de ma montagne », c'est-à-dire de la montagne sur laquelle j'étais placé. Comparer ויקם על סלע רגלי (Psaumes, XL, 13) et על במותי יעמידני (*ibidem*, XVIII, 33). La leçon impossible הֶעֱמַד לְהָרְרִי עֹז, παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν = V. *præstitisti decori meo virtutem*, montre combien le texte alexandrin était inférieur au texte massorétique. הָיִיתִי נִבְהָל marque l'effet de l'affaissement de la montagne qui s'est produit par suite de l'abandon de la part de Yahwé;

c'est beaucoup plus poétique que l'expression directe « ma montagne s'est affaissée ».

Verset 10. L'expression מה־בצע בדמי est une réduction concise de la phrase complète מה בצע כי תהרגני ושפכת את דמי, « quel profit aurais-tu à me tuer et à verser mon sang? » dont le plus ancien modèle se trouve dans la Genèse, xxxvii, 26. La fin du verset, contenant sous une forme interrogative la doctrine que les morts ne louent pas Dieu, est imitée de la prière d'Ézéchias (Isaïe, xxxviii, 18).

Verset 12. מִסְפֵּד, lamentations de deuil accompagnées de gestes de désespoir; le malade incurable pousse d'ordinaire des cris déchirants qui sont pour ainsi dire son oraison funèbre; ils se sont changés en מחול, « danse », c'est-à-dire en cris et gestes joyeux que manifestent les personnes qui se donnent l'amusement de la danse.

Aux temps anciens, l'individu dans un cas de grande détresse, après s'être attaché à son corps, à la place de tout autre vêtement, un sac ou cilice d'étoffe grossière, ne le détachait que lorsqu'il croyait sa prière exaucée. C'est le sens de פתחת שקי, « tu as délié mon cilice ». Le sens propre de אָזַר est « entourer quelqu'un d'une ceinture », אֵזוֹר, qui maintient le corps dans une attitude droite et ferme »; ici la ceinture est représentée par la joie qui produit les mêmes effets sur l'homme affligé.

Verset 13. Au lieu de כבוד, les Septante ont lu כבודי, ἡ δόξα μου = *gloria mea*. Graetz remarque avec raison que l'une et l'autre de ces leçons sont inexactes, mais son idée de lire כנורי, « ma harpe », au lieu de כבודי, « ma gloire », n'est pas heureuse, parce que le כנור ne peut pas être le sujet du verbe זָמַר; on dit en hébreu זמר בכנור; il faudrait par conséquent corriger ici אזמרך בכנורי ולא אדם », que je psalmodie à toi avec ma harpe et que je ne me taise pas », ce qui est à la fois une phrase trop prosaïque et une correction trop violente. Le moyen de rétablir un sens satisfaisant est beaucoup plus simple : il faut seulement effacer le ו de כבוד et ponctuer כִּבְדִי, « foie, viscères, intestin », ainsi que nous

l'avons montré par plusieurs exemples dans nos remarques sur les Psaumes VII, 6 et XVI, 9. Il faut traduire : « Afin que mon corps psalmodie à toi sans se taire », ce qui forme parallélisme avec l'autre moitié du verset. Comparez la locution analogue : לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ אֶל אֵל חָי (Psaumes, LXXXIV, 3), « mon cœur et ma chair chantent au Dieu vivant ».

TRADUCTION

1. (Psaume — chant d'inauguration du temple — de David.)

2. Je t'exalte, ô Yahwé, de m'avoir relevé
   Et de ne pas avoir fait réjouir mes ennemis (à mon détriment).
3. Yahwé, mon Dieu, je t'ai adressé ma plainte
   Et tu m'as guéri (aussitôt).
4. O Yahwé, tu as fait remonter du Šeol mon âme,
   Tu m'as retiré vivant du milieu de ceux qui sont descendus dans la fosse.

***

5. Psalmodiez à Yahwé, vous qui lui êtes fidèles,
   Et présentez des actions de grâces à son nom sacré.
6. Car, si sa colère frappe, sa bienveillance redonne la vie ;
   Le soir, les larmes sont au gîte,
   Le matin (réapparaît) le chant joyeux.

***

7. Pendant mon bonheur je me disais :
   Je ne chancellerai jamais.
8. (Mais) toi seul, Yahwé, as consolidé ma sécurité,
   Ta face détournée, je me suis senti alarmé.
9. A toi, ô Yahwé, j'ai adressé des clameurs,
   A Yahwé j'ai adressé des suppliques :
10. « Quel avantage aurais-tu, si tu versais mon sang,
    « Si je descendais au lieu de corruption ?
    « Est-ce que la poussière prononce ta louange ?
    « Est-ce qu'elle annonce tes actes généreux ?
11. « Écoute, ô Yahwé, et prends-moi en pitié,
    « Yahwé, sois mon aide ! »

***

12. Tu as changé ma complainte en mélodie de danse,
    Tu as défait mon cilice, pour me ceindre de joie,
13. Afin que mon être entonne des psalmodies en ton honneur ;
    Yahwé, mon Dieu, je te louerai à tout jamais.

SENS ET DATE APPROXIMATIVE DU POÈME

Notre psaume a un caractère franchement individuel : l'auteur remercie Dieu de l'avoir guéri d'une maladie mortelle. Était-il prêtre ou lévite? Rien ne l'indique formellement, bien que la chose paraisse vraisemblable, étant donné qu'il appartenait à la classe des חֲסִידִים (v. 5), qui s'occupaient spécialement du rite des sacrifices (L, 5). Une autre question est celle de savoir s'il s'agit d'une maladie réelle ou bien, en admettant que l'auteur s'est identifié avec son peuple, d'un état politique déprimé, d'une crise douloureuse et subite dans laquelle l'existence même de la nation menaçait de sombrer, comme c'était le cas à l'époque des persécutions d'Antiochus Épiphane ou de l'empereur Caligula. D'après ce que je vois, rien ne me semble révéler une telle situation dans notre poème. La figure de la remontée du schéol, et tout particulièrement l'emploi permanent du singulier me semblent peu favorables à cette hypothèse, si générale chez les exégètes modernes. Si la suscription « un cantique d'inauguration du temple » mérite confiance, et il n'y a pas de raison pour la lui refuser, son existence pendant l'inauguration du temple de Jérusalem par Judas Macchabée en 160 avant l'ère vulgaire serait prouvée, car il ne peut être question d'aucune autre inauguration, soit antérieure, soit postérieure, qui puisse ressembler au sens figuré à l'état dépeint dans le poème. Nos moyens d'investigation ne permettent pas de déterminer de combien il est antérieur à cette date. Néanmoins, l'emploi du mot כָּבֵד (כבוד) pour בשר, au verset 13, semble militer en faveur d'une origine préalexandrine; à ma connaissance, l'usage de ce mot dans le sens indiqué ne se trouve dans aucun produit littéraire juif de l'époque grecque.

PSAUME XXXI.

Les versets 1 à 5 ne donnent lieu à aucune remarque particulière.

Verset 6. Au lieu du passé absolu פָּדִיתָה, il faut la forme conversive וּפָדִיתָה, « et tu rachèteras » (Graetz).

Verset 7. L'opposition ואני, en tête du second hémistiche, n'a aucune raison d'être si l'on conserve la leçon massorétique שְׂנֵאתִי, « je hais »; la lecture שְׂנֵאתָ, « tu hais », admise par les Septante, ne remédie point à l'incohérence. Il faut lire שְׂנֵאוּנִי, « me haïssent »; le sujet est השומרים הבלי שוא, « ceux qui observent les vanités de la fausseté », c'est-à-dire le culte des faux dieux, l'idolâtrie.

Verset 10. Le verbe עשש ne s'applique pas seulement à l'œil, mais aussi à d'autres parties du corps (v. 11); il ne faut donc pas ajouter דבקו לעפר après נפשי ובטני, comme le dit Graetz. Le sens de ce verbe semble être « prendre une couleur fanée, se troubler ».

Verset 11. La racine כשל, « chanceler », se rapproche souvent de חשל (= חלש?), « être faible » (Zacharie, XII, 8; Lamentations, II, 14). עוון, au propre « péché », désigne souvent l'idée générale de « peine ». Les mots מָכָל־צוֹרְרָי du verset suivant forment la fin de celui-ci (cf. Psaumes, VI, 8).

Verset 12. Le mot מְאֹד ne pouvant raisonnablement former parallélisme avec פַּחַד, il faut le corriger en מָגוֹר, « peur »; la correction מָאֹס, préférée par Graetz, cadre moins dans ce contexte.

Verset 13. Les deux hémistiches forment, non parallélisme comme on le croit, mais antithèse l'un à l'autre : le premier vise les amis, le second les ennemis. כְּלִי אֹבֵד est un vase prêt à se désagréger au premier contact de la main. Le choc prévu est longuement préparé par les ennemis et décrit dans la phrase suivante.

Verset 14. Bien que la leçon massorétique מָגוֹר מִסָּבִיב soit attestée par les Septante, lesquels y ont vu avec raison la racine גור, « demeurer » (παροικούντων = V. *commorantium*),

je pense néanmoins qu'il faut מְגוּרַי מִסָּבִיב, « mes voisins des alentours », comme dans les Lamentations, II, 22.

הִוּסָדָם, infinitif *niphal* de יסד, ayant le sens de « s'entendre en secret », סוֹד (Psaumes, II, 2); le changement en הִוָּעֲדָם (Graetz) ne convient ni à דִּבָּה, « chuchotage », ni à זמם, « projeter, planer ».

Verset 16. עִתּוֹתַי, « mes temps », c'est-à-dire « mon avenir »; la correction עִזָּרָתִי (Graetz) est inadmissible, car il faudrait אחה עזרתי (Psaumes, XL, 18; cf. XXVII, 9).

Verset 18. La correction de יִדְמוּ en יִרְדוּ (Graetz) doit être repoussée; on dit ירד שאול ou ירד שאולה, non ירד לשאול; il faut traduire : « Qu'ils se tiennent silencieux (en baissant la tête) vers le šéol. »

Verset 19. עָוֶל signifie proprement « chose déplacée », puis « inconvenance, iniquité, etc. ».

Verset 21. Le singulier רֹכֶס semble signifier « intrigue, complot », de רכס, « accrocher ». — Au lieu de בְּסֻכָּה, il faut lire בְּסֻכָּתֵךְ, parallèle à סֵתֶר פָּנֶיךָ; la leçon כַּסֻּכָּה = כְּבַסֻּכָּה (Graetz) détruirait la belle allure de la phrase.

Verset 22. L'expression בְּעִיר מָצוֹר, « dans une ville assiégée », admise par tous les textes, offre une image étrange; le poète n'a pas pu se comparer à une ville. Le changement en כְּעִיר מִבְצָר, « comme dans une ville fortifiée » (Graetz), produit une image qui se rattache fort mal à ce qui précède. Lisez : בְּעֵת מָצוֹק, « au moment de détresse ».

Verset 23. בחפזי, « dans ma précipitation, mon étourderie » (cf. Psaumes, XVI, 1). — נגרזתי; la racine גרז pour גזר n'est pas suffisamment garantie au moyen du substantif גַּרְזֶן, « hache », qui peut venir soit de גזז, soit de גזן = גזם; le mieux sera de lire נִגְרַשְׁתִּי, comme dans Jonas, II, 5.

Verset 24. Le contexte montre que אֱמוּנִים n'est pas un nom abstrait, « fidélité » (Septante), mais un adjectif, « fidèles, partisans ».

Le massorétique עַל־יֶתֶר, « mesuré par la corde, exactement », est bien préférable à la leçon עַל־יֹתֵר, « abondamment, » supposée par les Septante.

עֹשֵׂה est pour עֹשֵׂי, mais la locution עֹשֵׂי גאוה, si l'on compare גֵּאוּת עָשָׂה (Isaïe, XXII, 5), ne semble pas convenir dans notre passage. A lire probablement עֹשֵׂי עַוְלָה, comme dans Psaumes, XXXVII, 1.

TRADUCTION

2. En toi, Yahwé, je me suis confié.
Puissé-je ne jamais éprouver la honte ;
Délivre-moi, conformément à ta justice.
3. Incline ton oreille vers moi, sauve-moi vite,
Sois pour moi un rocher de salut,
Un édifice fortifié où je puisse résister aux attaques.
4. Car tu es mon rocher, ma citadelle.
Par l'amour de ton nom conduis-m'y et entretiens-moi.
5. Fais-moi sortir du piège que l'on m'a tendu,
Car tu es mon (unique) refuge.
6. Je pose mon esprit dans ta main,
Délivre-moi, Yahwé, Dieu vrai.
7. Ceux qui persévèrent dans les fausses vanités me haïssent,
Mais moi, je me confie en Yahwé.
8. Je ressentirai une vive joie si j'obtiens ta grâce,
Si, en voyant ma peine, en prenant connaissance des chagrins de mon âme,
9. Au lieu de me livrer dans la main de l'ennemi,
Tu me fais poser les pieds dans l'espace large.

***

10. Aie pitié de moi, ô Yahwé, car ma détresse est extrême,
Le chagrin ronge mes yeux, mon âme et mes entrailles,
11. Car ma vie se consume dans l'affliction, mes années dans les soupirs,
Mes forces dépérissent dans la souffrance,
Mes ossements se décomposent à cause de mes adversaires.
12. Je suis devenu un objet de honte pour mes voisins,
Un objet de répugnance et d'épouvante pour ceux qui me connaissent ;
Ceux qui me voient dans la rue cherchent à m'éviter.
13. Je suis oublié du cœur (des hommes),
Je ressemble à un vase qui tombe en morceaux.

14. J'entends chuchoter la multitude, mes voisins de toutes parts,
Comploter ensemble ma perte.

***

15. Malgré cela je me suis confié à toi,
J'ai dit, toi (seul) es mon Dieu.
16. Mon avenir est dans ta main,
Sauve-moi de mes ennemis, mes persécuteurs.
17. Montre un visage brillant à ton serviteur,
Sauve-moi par ta grâce.
18. Puissé-je, ô Yahwé, ne pas éprouver la honte, moi qui t'invoque,
Puissent les méchants éprouver la honte,
Devenir mornes et abaissés à l'extrême.
19. Puissent devenir muettes ces lèvres improbes,
Qui, superbes et dédaigneuses, débitent sur le juste des paroles indignes !

***

20. Qu'elle est grande, la bienveillance que tu réserves pour tes adorateurs,
Que tu pratiques envers ceux qui se confient en toi contre les fils des hommes !
21. Tu les places dans une cachette inaccessible, à l'abri des intrigues des hommes,
Tu les caches dans ta tente, contre les attaques des (mauvaises) langues.
22. Béni soit Yahwé qui m'a témoigné sa grâce infinie au moment de la détresse.
23. Dans ma précipitation, je me croyais repoussé de ton regard,
En réalité, tu as écouté la voix de mes suppliques aussitôt que je te l'ai adressée.
24. Aimez Yahwé, vous qui lui êtes fidèles, Yahwé protège ceux qui lui sont sincèrement attachés
Et rémunère dans une juste mesure ceux qui pratiquent l'iniquité.
25. Prenez courage et que votre cœur regagne la fermeté,
Vous tous qui attendez (le secours de) Yahwé !

TENEUR ET DATE DU PSAUME

Ce psaume constitue une prière fervente contre des persécuteurs acharnés qui ne dédaignent pas de recourir à la plus basse calomnie pour perdre l'objet de leur haine. Ces ennemis sont des partisans de l'idolâtrie nationale ; le culte des peuples étrangers n'est pas en jeu, moins encore une pression externe de la part d'un gouvernement étranger. La description conviendrait par-

faitement aux souffrances dont se plaint si souvent le prophète Jérémie, de sorte que plusieurs exégètes font de ce dernier l'auteur du poème. Cependant le style de Jérémie a une allure plus agitée et moins coulante. La similitude de certaines expressions est loin de prouver l'identité de l'auteur avec Jérémie. La phrase כי שמעתי דבת רבים מגור מסביב, commune à notre psaume (v. 14) et à Jérémie, xx, 10, fait définitivement pencher la balance en faveur de deux auteurs différents. Outre la variante vraisemblable מגורי מסביב, cette phrase cadre moins bien dans notre psaume que dans le passage mentionné de Jérémie; dans ce dernier, דבה conserve son sens usuel de « délation, calomnie »; dans l'autre, il n'a que le sens affaibli de « chuchotement ». Notre poète est néanmoins un contemporain du martyr d'Anatot; il est un disciple peut-être inconnu du prophète et une victime de la persécution qui s'est déchaînée alors sans aucun doute contre ses partisans de la part des gouvernants et de la majorité du peuple.

Psaume xxxii.

Verset 1. Le terme technique מַשְׂכִּיל revient plusieurs fois en tête de certains psaumes, mais son sens particulier n'en demeure pas moins obscur.

La Massore, aussi bien que les Septante, lisent נְשׂוּי פֶּשַׁע (ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι = V. *quorum remissæ sunt iniquitates*), de נשׂא, « porter, supporter, emporter », mais le passif de נשׂא est נִשָּׂא, et je ne crois pas que le poète ait commis une faute de grammaire par amour de la paronomasie avec כְּסוּי (Graetz); puis, la locution régulière est נשׂא עוון, et le poète lui-même l'a employée au verset 5. Ces considérations me donnent à penser que la vraie lecture est נְשׁוּי, passif de נשׁה, « oublier » (Lamentations, iii, 17); il faut donc traduire « celui dont l'iniquité est oubliée », non de Dieu qui, représentant la justice absolue, la pardonne mais ne l'oublie jamais (Exode, xxxiv, 7), mais de l'homme même qui ne se rappelle pas l'avoir jamais commise; c'est aussi le sens de כסוי חטאה,

« celui dont le péché est couvert (à ses propres yeux) ». En d'autres termes : « Heureux celui dont la conscience ne peut se reprocher la moindre faute, la moindre transgression. »

Verset 2. L'homme dont Dieu ne compte aucun péché est celui qui n'en commet point, parce qu'il lui est fermement attaché, ainsi que l'explique la phrase suivante.

Comme le substantif רְמִיָּה « fraude » ne se joint jamais à רוּחַ, « esprit », je donne la préférence à la leçon des Septante qui a בְּפִיהוּ (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), que la Vulgate a corrigée d'après l'hébreu : *in spiritu ejus*. La fraude religieuse consiste à hésiter entre le culte de Yahwé et celui des idoles (Psaumes, XXVI, 4).

Verset 3. L'auteur se sent accablé par la conscience d'avoir parfois forfait à son attachement à Yahwé qui a déjà commencé à le lui faire expier par une souffrance aiguë qui lui arrache des cris de douleur. Avant כי, il faut suppléer ואני, « quant à moi (à qui Dieu demande compte des péchés), si je voulais me taire (et n'en pas faire l'aveu), mes ossements seraient déjà corrodés par la pourriture par suite des cris de douleur que je pousse toute la journée ». La leçon בשאגתי est exacte; la tentative de la changer en בְּשִׁגְגָתִי (Graetz) aboutit à une platitude insupportable.

Verset 4. La phrase נהפך לשדי בחרבוני קיץ n'est pas facile à comprendre. Les Septante donnent un vrai non-sens : Ἐστράφην εἰς ταλαιπορίαν ἐν τῷ παγηναί μοι ἄκανθαν = Vulg. *conversus sum in ærumna mea, dum configitur spina*, comme s'il y avait נֶהֱפַכְתִּי לְשֹׁדִי בְּחָרְבֵנִי (?) קוֹץ. Les modernes traduisent tantôt : *dass mein Saft vertrocknete, wie es im Sommer dürre wird* (Luther), tantôt *mein Saft ward in Sonnentrockniss verwandelt*, ce qui offre une image impropre. En réalité נהפך ne signifie pas ici « se changer en », mais « tourner », dans le sens de « se gâter », en parlant du lait; il faut aussi lire כְּחַרְבוֹנֵי = כִּבְחַרְבוֹנֵי, « ma sève est tournée », comme il arrive aux liquides pendant les chaleurs de l'été. Cela implique le fait que le malade est affligé d'une fièvre ardente.

Verset 5. On doit comprendre le passé נשאת dans le sens futur, comme le prouve le futur אודה qui précède. עֲוֹן חַטָּאתִי, littéralement « le péché de mon défaut », veut dire : « le péché qui est mon défaut, n'importe lequel de mes péchés »; comparez עָוֹן אֲשֶׁר חָטָא (Hosée, XXII, 9), « un péché quelconque ». Je ne m'explique pas comment Graetz y a pu trouver un « pléonasme inutile »; aussi la correction proposée par ce savant est plutôt ingénieuse que vraie. La répétition de סלה dans les versets 4 et 5 ne signifie pas grand' chose; comparez Psaumes, LI, 5 et 7.

Verset 6. עַל־זֹאת, « pour cela », c'est-à-dire, par suite du pardon que tu m'as accordé, tout autre fidèle s'adressera à toi avec l'espoir d'être exaucé. יתפלל n'est pas un jussif (Graetz), mais un simple futur.

Les mots לעת מצא רק לשטף n'offrent point de sens acceptable. On traduit d'habitude avec les anciens לעת מצא par « en temps opportun », mais la référence à דרשו את יהוה בהמצאו (Isaïe, LV, 6), » recherchez Yahwé pendant qu'il est encore présent », n'a aucune valeur : Isaïe II s'adresse aux méchants et les exhorte à se tourner vers leur Dieu qui est en voie de s'éloigner d'eux; dans notre passage, il s'agit au contraire du fidèle que Dieu doit protéger aussitôt qu'il entend sa prière. Plus incompréhensibles sont encore les mots רק לשטף ou, suivant les Septante, רק בשטף, πλὴν ἐκ κατακλύσμῳ = V. *verumtamen in diluvio*, auxquels ne s'adapte guère la fin de la phrase אליו לא יגיעו, « ne l'atteindront pas ». Je crois avec Graetz que le texte est corrompu, mais au lieu de corriger רק en רצון, je place le ק avant le א de מצא, et je lis לעת מָצָק אָז (pour אר) : « Par suite de cela, tout fidèle t'adressera sa prière au moment de la détresse; alors, quand l'inondation surviendra, les grandes eaux ne l'atteindront pas. »

Verset 7. Ce passage n'exige aucune correction : רָנֵי est le pluriel construit de רִנָּה (cf. חֹק, עֹל), « chant », et פַּלֵּט est l'infinitif *piel*. La phrase « tu m'entoures de chants de salut »

est du même genre que ותאזרני שמחה (Psaumes, xxx, 12), « tu m'as ceint de joie ».

Verset 8. Le mot אִיעָצָה, « je conseillerai », ne convient pas à ce qui suit. Les Septante lisent אַעְצִם, ἐπιστηρίω = Vulg. *firmabo*, ce qui ne vaut guère mieux. La leçon primitive est sans aucun doute אַשְׁעֶה, « je ferai tourner vers toi mon œil »; le verbe שעה s'emploie bien avec עין (Isaïe, vi, 10; xxxii, 3); la confusion de ש avec יע est des plus naturelles et nous donne un nouveau témoignage en faveur de l'originalité relative du texte hébreu traditionnel. Les suffixes de la 2e personne se rapportent à l'homme.

Verset 9. Comme il s'agit d'hommes en général, le pluriel תהיו n'étonne guère. Le verbe הָבִין régit souvent la préposition ב. Lire עָלָיו au lieu de עֲדְיוֹ, « sa parure », qui ne convient pas. Le sens est : ne ressemblez pas au cheval ou au mulet qui, ne comprenant pas l'utilité du mors et des freins pour la direction de la course, refuse de s'approcher de son palefrenier qui veut les lui appliquer, vous de même ne refusez pas d'écouter l'enseignement que je vous offre. Il ne s'agit nullement de l'idée que les méchants sont domptés par les souffrances comme le cheval ou le mulet par le mors et le frein; de même les corrections qu'on a proposées sont inutiles. La source des difficultés éprouvées par Graetz comme par les Septante provient de ce qu'ils ont pris אין הבין pour un qualificatif : « comme un cheval ou un mulet insensé ». Graetz a été aussi amené à voir dans בל קרב אליך un jussif : « afin qu'il ne s'approche de toi », ce qui n'a pas de sens, puisque le mors et le frein ont pour but de tenir l'animal près de soi et de ne pas le laisser éloigner. Les Septante ont lu לְעֵיהֶם בְּלוֹם, ἐν χυμῷ καὶ χαλινῷ τὰς σιαγόνας αὐτῶν ἄγξεις = Vulg. *in camo et freno maxillas eorum constringe* », mais ils ont bien compris la phrase suivante dans le sens de l'indicatif.

Verset 10 présente l'enseignement promis au verset 8 sous la forme d'un proverbe de sagesse qui compare les malheurs

réservés aux méchants avec les faveurs divines auxquelles peuvent s'attendre les bons.

Verset 11. Conclusion encourageant les justes à se réjouir et à consoler leurs compagnons. Graetz fait de ce verset le commencement du psaume suivant; il me paraît cependant que la presque identité d'expressions dans les deux versets prouve au contraire leur séparation primitive. Une chose seule peut être supposée, c'est que la suite des psaumes 32 et 33 a été amenée par la similitude entre le verset final de l'un avec le verset initial de l'autre.

TRADUCTION

1. Heureux celui dont les méfaits sont oubliés,
   Dont les fautes sont couvertes.
2. Heureux l'homme à qui Yahwé ne compte pas de péchés,
   Dont la bouche est exempte de duplicité.
3. Car si je me tais (sur mes péchés) mes ossements se décomposeront,
   A force de pousser des cris (de douleur) toute la journée.
4. Car jour et nuit ta main m'accable,
   Ma sève s'est gâtée comme (le lait) par les ardeurs de l'été.
5. Je te fais connaître mes fautes, je ne te cache pas mes péchés,
   Je te dis : J'avouerai mes transgressions à Yahwé,
   Et toi, tu pardonneras mes péchés autant qu'ils sont.
6. A cause de cela, tout fidèle t'invoquera au moment de détresse;
   Alors, si le cataclysme survient, les grandes eaux ne l'atteindront pas.
7. Tu es mon refuge, tu me sauves de la calamité,
   Tu m'entoures de chants de salut.

***

8. Je veux te rendre sage, ô homme, t'enseigner la voie que tu dois suivre :
9. Ne ressemble pas au cheval ou au mulet
   Qui, ne comprenant pas la nécessité du mors et du frein (qui le domptent)
   Refuse de s'approcher de toi (qui le conduis) :
10. Des souffrances innombrables sont réservées au méchant,
    Mais celui qui se confie en Yahwé est entouré de faveurs.

***

11. Réjouissez-vous et exultez, ô justes,
    Et inspirez des chants d'allégresse à tous ceux qui ont le cœur droit!

Ce psaume, d'un caractère décidément individuel, a un but didactique. L'auteur se représente lui-même comme exemple à tous ceux qui reviennent à Yahwé après une longue hésitation qui frisait l'infidélité. Il espère et fait espérer à ceux qui se trouvent dans le même cas que Dieu les recevra dans sa grâce et passera l'éponge sur leur passé. Cela rappelle, à ne pas se tromper, la foi chancelante dans beaucoup de contemporains des derniers prophètes, surtout de Malachie, lorsque la reconstruction du temple n'a pas réalisé les espérances que les prophètes avaient fait briller (Malachie, II, 11; III, 3, 5-21). A cette époque, le culte du temple était tombé dans le discrédit, aussi notre poète se tait sur l'expiation des péchés par les sacrifices. Ceux-ci reprirent de l'importance après la réforme d'Esdras et de Néhémie, en 444 avant J.-C.; le poème doit être en tout cas antérieur à cette réforme.

Psaume xxxiii.

Verset 1. נָאוָה pour נַאֲוָה, *niphal* de אוה, dont les racines apparentées et synonymes sont נוא et יאה; la première a donné naissance au néo-hébreu נוֹי, « beauté »; la seconde à l'adjectif יָאֶה, qui figure en phénicien sous la forme défective יא.

Verset 2. נבל עשור est le même que l'instrument appelé עשור seul (Psaumes, xcii, 4).

Verset 3. נגן בתרועה désigne visiblement le jeu d'instruments à vent, spécialement les שופרות התרועה.

Verset 10. הֵנִיא, *hiphil* d'une racine peu usitée en hébreu et comparable à l'arabe نأى, « être éloigné ».

Verset 16. המלך, l'article a ici comme souvent un sens général : « aucun roi ».

Verset 18. Le complément sous-entendu de לֹא יְמַלֵּט, « ne fait pas échapper (à la mort) » est נַפְשׁוֹ, « sa personne ».

Le psaume fait allusion à un événement historique : un roi ou gouverneur hostile venait de périr, malgré sa nombreuse armée, composée de cavalerie et de guerriers solides (v. 10,

16, 17); le peuple a échappé comme par miracle à un grand danger en même temps qu'à la famine (v. 19). Comme le peuple n'a pas pris part à cet événement, le poème ne saurait réfléchir les victoires des Macchabées, mais un des intermèdes fréquents des guerres des Diadoques pendant lesquelles la Palestine était menacée de dévastation et de famine. Graetz croit y trouver l'écho de l'opposition des Samaritains et de leurs acolytes à la reconstruction du temple de Jérusalem par Zorobabel. Je ne trouve rien dans le psaume qui puisse appuyer cette conjecture.

Psaume xxxiv.

Verset 1. La suscription annonce que David composa ce psaume après avoir été chassé par Abimélec à la suite de la folie qu'il avait feinte. Cet événement eut lieu à Gath, capitale philistine où régnait alors le roi אָכִישׁ (I Samuel, xxi, 11-16). Pour cette raison, Graetz, d'après Krochmal, n'hésite pas à corriger אֲבִימֶלֶךְ en [פלשתים] מלך [אכי[ש], mais cela n'explique guère l'origine de la corruption qui existait déjà dans le texte qu'avaient sous les yeux les traducteurs grecs (ἐναντίον Ἀβιμέλεχ); le problème me paraît se résoudre d'une manière beaucoup moins violente en admettant que le texte primitif portait אֵלֵי מֶלֶךְ (cf. אֵילֵי מוֹאָב, Exode, xv, 15, et אֵלֵי גִבּוֹרִים, Ézéchiel, xxxii, 21), « les chefs du roi »; ni le nom du roi ni celui du pays n'avaient besoin d'être explicitement indiqués, le récit afférent étant généralement connu. La corruption de אלי en אבי, ainsi que l'adjonction de ce mot à מלך, si elle est facilement explicable, ne laisse pas de montrer qu'à l'époque macchabéenne les suscriptions elles-mêmes jouissaient déjà d'une autorité intangible, quand même elles offraient des données historiquement inexactes et perceptibles au premier aspect. Lire au pluriel וַיְגָרְשׁוּהוּ.

Verset 6. Il faut changer avec les Septante le passé des deux premiers verbes הִבִּיטוּ et וְנָהָרוּ en impératif : הַבִּיטוּ et

וְנַהֲרוּ, puis lire וּפָנֶיכֶם au lieu de וּפְנֵיהֶם, mais, contrairement à ces traducteurs suivis de Graetz, maintenir au verbe נהר le sens de « accourir » qu'il a dans la Bible; celui de « briller » (φωτίσθητε), *illuminamini*, est purement araméen. La séparation des deux verbes par le complément indirect אליו est conforme au génie hébreu. Le sens exact est : « Regardez-le et accourez à lui, et vous ne serez pas désappointés », littéralement « et votre face ne blêmira pas ». אַל est employé ici comme une simple négation; cf. Cantique, VII, 3. Au lieu de הַבִּיטוּ, les Septante paraissent avoir lu quelque chose comme הָחִישׁוּ, προσέλθατε = *accedite*.

Verset 7. זֶה עָנִי ne peut signifier « ce pauvre », expression qui serait עָנִי זֶה; זֶה a ici le sens de הִנֵּה, « voici » (cf. Isaïe, XXIII, 13; Genèse, II, 23. Ce verset et le suivant sont mis dans la bouche des 'Anawîm.

Verset 9. Le verbe טעם est synonyme de השכיל, de même que le substantif טַעַם répond à שֵׂכֶל; cf. Proverbes, XXXI, 18.

Verset 11. L'emploi de כפירים dans le sens de « riches » ne se trouve que dans Ézéchiel, XXXVIII, 13. Il se peut pourtant que, dans ces deux passages, la leçon exacte soit כַּבִּירִים = Sept. πλούσιοι, Vulg. *divites*.

Verset 13. מִי exprime ici l'idée de « qui que tu sois » et n'est pas un simple interrogatif; c'est à cet auditeur imaginé que s'adressent tous les passages qui terminent le psaume. Le verset 17 doit visiblement se placer avant le verset 16.

Verset 23. La racine אשם constitue souvent un succédané de שמם, « être désolé »; cf. Psaumes, V, 11; Hosée, XIV, 1; Ézéchiel, VI, 6.

La teneur du psaume est trop générale pour que l'on puisse en déterminer la date; la placidité de la diction témoigne cependant d'une situation relativement tranquille et exclut par conséquent les temps agités qui ont précédé et suivi la victoire des Macchabées.

PSAUME XXXV.

Verset 1. יָרִיב, nom formé de la racine inusitée ירב = ריב (Isaïe, XLIX, 25; Jérémie, XVIII, 19). — לְחַם au *qal* (Psaumes, LVI, 2).

Verset 3. La leçon וְסֻגֹר existait déjà devant les Septante qui donnent καὶ συγκλεισον = *et conclude*, mais elle n'offre pas de sens acceptable; je ne crois pas non plus que nous ayons la Σάγαρις des Scythes, comme le pense Graetz, qui corrige à cause de cela הָרִיק, « dégaine », en הָרֹם, « lève »; mais הרים לקראת n'est pas hébreu; il faut lire simplement וְעוּרָה, « et élève-toi », comme au psaume LIX, 5.

Verset 8. A noter l'emploi du singulier au lieu du pluriel, désaccord qui se trouve aussi ailleurs. שואה, « malheur imprévu », de là בְּשׁוֹאָה, « à l'improviste ». Il n'est pas nécessaire de corriger ce mot en בשחה; le suffixe de בָּהּ se rapporte à רשת.

Verset 11. Les deux hémistiches ne se lient pas bien; Graetz se tire d'embarras en effaçant ישאלוני : *Es treten falsche Zeugen auf die ich nicht kenne.* Comme ce mot est garanti par les Septante : Ἀναστάντες μάρτυρες ἄδικοι ἃ οὐκ ἐγίνωσκον ἠρώτων με, Vulg. *surgentes testes iniqui quæ ignorabam interrogabant me*, il n'est pas permis de ne point en tenir compte. La considération que l'interrogatoire de tout inculpé se fait par les juges et non par les témoins, nous montre la bonne voie à suivre. Toute difficulté disparaît en lisant, au lieu du *qal* יקומון, « se lèvent », le *hiphil* יְקִימוּן : « ils (les accusateurs qui sont aussi les juges) placent des faux témoins, m'interrogent sur des choses (délictueuses) dont je n'ai aucune connaissance ».

Le mot שְׁכוֹל, « privation d'enfants » (Isaïe, XLVII, 8, 9), admis par les anciens, ne convient pas au contexte; la correction כֶּשֶׁל (Fallstrick), faite par Graetz, exige l'introduction du verbe נתנו que le texte n'a pas. Il me paraît plus simple de

corriger שכול en שָׁקְרוּ, « ils ont menti à ma personne, ils m'ont trahi » (Genèse, xxi, 23).

Verset 13. Après בחלותם, le verbe היה est sous-entendu. La phrase finale ותפלתי על חיקי תשוב est généralement reçue et interprétée comme un souhait : « et puisse ma prière, c'est-à-dire le vœu que je faisais pour eux, retourner vers mon sein = retomber sur moi-même ! » Mais on remarque facilement que la bonne intention de la prière est suffisamment exprimée par le deuil et le jeûne de l'auteur. La leçon est sans aucun doute corrompue. Graetz regarde le groupe חיקי ת comme altéré de חיותם, « dans ma prière pour leur guérison (?) », et joint le mot שוב au verset suivant, après l'avoir corrigé en שומם, « désoler ». En conservant la coupure des versets, je proposerai de lire les deux derniers mots אלהים יחשוב, « et ma prière, Dieu (la) prenait en considération, en tenait compte »; cf. ארני יחשב לי (Psaumes, xl, 18).

Verset 14. התהלכתי signifie probablement en ce lieu : « je me suis conduit (avec eux) »; cependant la leçon אָט הָלַכְתִּי, « j'ai marché lentement », offrirait le double avantage de marquer une attitude de deuil en même temps qu'un parallèle à קֹדֵר, « tout triste, morne », du second hémistiche.

Verset 16. Le nom צֶלַע, « trébuchement, chute », vient de צלע, « boiter » (aram. טלַע, ar. ظلع), et n'est pas identique avec צֶלַע (aram. עלעא, ar. ضلع), « côte, côté ».

נְכִים est à mon avis une forme contracte pour נִכְאִים, *niphal* de כאה, « blesser, léser »; il s'agit de gens qui prétendent avoir été blessés ou lésés d'une manière quelconque par le poète, lequel ne les connaît même pas. La correction נכרים (Graetz), « des étrangers », ne satisfait pas.

La négation ולא דמו, « et ne se sont pas tus », exige pour le verbe positif qui précède le sens de « crier », qui n'est point propre à קרעו. La tournure donnée par Luther : *Sie reissen and hören nicht auf*, est très forcée. Encore moins satisfaisante est la version grecque : διεσχίσθησαν καὶ οὐ κατενύγησαν = Vulg. *Dissipati sunt nec compuncti.* La tentative de lire קראו avec א au lieu de ע, a le défaut de donner une expres-

sion vague; ce n'est pas le « cri » en soi qui marque la rancune, mais le cri de joie. Cette considération m'amène à corriger קרעו en הָרְעוּ, « ils ont poussé des cris de joie ».

Verset 16. Les trois premiers mots בחנפי לעגי מעוג n'offrent aucun sens; la corruption du texte se corrige en partie par la version grecque qui a : Ἐπείρασάν με, ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν = Vulg. *tentaverunt me, subsannaverunt me subsannatione* », ce qui répond à בְּחָנוּנִי לָעֲגוּ לָעוֹג. Graetz admet cette version dans sa totalité; je serai moins affirmatif. Si, d'une part, la leçon לעגו לעוג est corroborée par l'infinitif suivant et parallèle חָרַק, d'autre part, celle de בחנוני est doublement suspecte. D'abord, il faudrait בחנוני וילעגו (cf. Psaumes, xxii, 30; xcvii, 8, *passim*); puis, le verbe בחן signifie « éprouver, mettre à l'épreuve la pureté de l'intention », mais non « examiner », au sens concret; cette dernière action, dans le cas présent, où il s'agit de savoir si l'adversaire va bientôt disparaître, est exprimée en hébreu, suivant divers degrés d'intensité, par ראה, הביט, התבונן et d'autres verbes synonymes. La lecture בחנוני est donc une conjecture malheureuse de la part du traducteur grec et nullement une leçon du texte original. En retournant au texte massorétique, on voit tout de suite que le ב de בחנפי caractérise la manière dont la raillerie s'est manifestée, et comme le groupe חנפי ne convient ni par le sens de « dégénération, corruption », qu'il comporte dans la Bible, ni par le suffixe י qu'il affecte, on est conduit à le corriger en חֶרְפָּה, « honte, opprobre, insulte », et l'on obtient ainsi la phrase aussi correcte que claire : « En m'insultant ils (me) lancent des railleries. » Comparez : בְּחֶרְפָּה הִכּוּ לֶחְיִי (Job, xvi, 10), « en m'insultant ils m'ont frappé à la figure ».

Verset 17. כַּמָּה, « combien », appliqué au temps, est l'équivalent de עַד־מָתַי, « jusques à quand? »

Les mots השיבה נפשי משאיהם présentent une phrase incohérente. La version des Septante : Ἀποκατάστησον τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τῆς κακουργίας αὐτῶν = Vulg. *restitue animam meam a malignitate eorum*, donne à שׁא le sens conjectural de « ma-

lice », mais ne réussit pas à obtenir un sens général qui soit acceptable ; la version de Luther : *Errette doch meine Seele aus ihrem Gettümmel*, est affligée de la même platitude. Graetz, après Dyserinck, qui corrige משאיהם en משאנתם, n'arrive pas à un meilleur résultat (*entziehe meine Seele von ihrem Wuthschrei*). La considération suivante me semble amener un résultat plus satisfaisant. Des deux compléments indirects et parallèles au verbe et qui sont affectés l'un et l'autre de la préposition מִ, le second, מִכְּפִירִים, se termine par l'indice du pluriel sans suffixe personnel ; n'est-il pas naturel que le premier ait la même terminaison ? Si cette argumentation est exacte, et on ne voit vraiment pas pourquoi elle ne le serait pas, il résulterait : 1° que le ה de משאיהם est de trop ; 2° que le groupe שאים désigne au figuré, aussi bien que כפירים, des hommes méchants, des oppresseurs. A première vue, le participe שֹׁאֶה pourrait bien signifier « dévastateur », ce qui cadrerait assez bien dans cette phrase, mais le verbe שאה est exclusivement employé dans le sens intransitif de « être désolé, dévasté » (Isaïe, VI, 11). Obligé de penser à une autre racine commençant par שא, j'incline à lire מִשֹּׁאֲפִים, « des oppresseurs » ; Psaumes, LVI, 2, 3 ; LVII, 4.

Verset 19. יקרצו, le pronom relatif est supprimé : « Ceux qui me haïssent sans cause, qui clignent des yeux. »

Verset 20. לֹא שָׁלוֹם, formé comme לֹא אֵל (Deutéronome, XXXII, 21), signifie « non paix, discorde ». La version grecque avait לִי, ἐμοι μὲν εἰρηνικὰ ἐλάλουν = Vulg. *mihi quidem pacifice loquebantur*, ce qui l'a obligée à interpréter רִגְעֵי dans le sens de « colère » (ὀργή) et de rejeter le mot ארץ qui suit. La Vulgate rétablit le mot hébreu, mais en maintenant la version grecque, elle a abouti à un non-sens évident : *et in iracundia terræ*. Luther et les modernes traduisent רגעי par « tranquilles » (*stille, ruhige*). J'ai montré plus haut, à propos de כי רגע באפו (Psaumes, XXX, 6), que les Septante, faute de mieux, ont changé רגע en רגז = ὀργή ; la logique les a poussés à faire la même correction dans le passage que nous étudions. De là la malencontreuse ὀργή qui a égaré la Vulgate.

Quant à nous, nous n'avons qu'à introduire la même leçon qui nous a rendu un bon service dans le passage en question pour obtenir un sens excellent dans ce verset. Nous lisons donc, en supposant l'altération de נ en ר, qui est des plus fréquentes dans la Bible, עַל נִגְעֵי אֶרֶץ, « sur les plus frappés de la terre ils méditent des paroles de tromperies, de fausses accusations ». Le serviteur de Dieu, l'homme intègre, est d'ordinaire un נָגוּעַ (Isaïe, LIII, 5; Psaumes, LXXIII, 14), « frappé de plaies, un souffre-douleur », dans le milieu pervers où il se trouve et qu'il offusque sans le vouloir.

Verset 21. הֶאָח est très souvent une exclamation de joie et de triomphe, rarement une exclamation de regret et de compassion. Après ראתה עיננו il faut sous-entendre בו, qui indique la joie maligne.

Verset 22. Le verbe רָאִיתָה, quoique généralement constaté, choque par la proximité de ראתה du verset précédent. De plus, le verbe אל תחרש, « ne te tais pas », ne se lie pas bien avec l'idée de « voir ». Je préfère donc la leçon ואתה, « et toi ». Cf. Psaumes, VI, 4.

Verset 23. Les verbes העירה והקיצה ont ici, comme dans quelques autres passages, le sens intransitif, bien qu'il existe à côté le *niphal* הֵעוֹר; toutefois העירה est aussi employé comme un verbe actif, synonyme de עורר.

Verset 24. L'expression הֶאָח נַפְשֵׁנוּ est obscure et la version : Εὖγε, εὖγε τὴν ψυχὴν ἡμῶν = *euge, euge, animæ meæ*, ne la rend pas plus claire. Peut-être y avait-il primitivement יָרַשְׁנוּ ou יְרִשְׁנוּהוּ, « nous ferons un héritage, ou nous partagerons son héritage »; il s'agit probablement de la place éminente que le poète occupait dans le sacerdoce ou dans l'administration du temple. Pour le sens général, comparez Ézéchiel, XXXVI, 2. Le parallélisme avec בִּלַּעְנוּהוּ, « nous l'avons dévoré », paraît favorable à cette conjecture.

Verset 26. הַמַּגְדִּילִים doit être compris dans le sens intransitif, comme מִתְגַּדְּלִים; cf. הִגְדִּילוּ עָלַי (Psaumes, XXXVIII, 17).

TRADUCTION

1. Lutte, ô Yahwé, contre mes adversaires,
   Combats ceux qui me combattent.
2. Saisis le bouclier et la targe,
   Et prépare-toi à m'aider.
3. Dégaine la lance et poste-toi en face de mes persécuteurs;
   Dis-moi : « Je suis ton secours ! »

***

4. Que ceux qui attentent à ma vie rougissent et blêmissent de honte,
   Que ceux qui méditent ma perte soient ignominieusement repoussés !
5. Qu'ils (se dissipent) comme la menue paille au vent,
   Et que l'ange de Yahwé les chasse (devant lui).
6. Que leur chemin soit ténébreux et glissant,
   Et que l'ange de Yahwé les poursuive.
7. Car sans aucune raison ils m'ont tendu des pièges,
   Sans motif ils m'ont creusé (des fosses).
8. Puissent les atteindre des malheurs qu'ils ne peuvent prévoir,
   Puissent les pièges qu'ils ont tendus les saisir
   Et les y faire tomber à l'improviste,
9. Pendant que mon âme se réjouira en Yahwé,
   Pendant qu'elle exultera en son secours.
10. (Alors) tout mon être dira : Yahwé, tu es incomparable,
    Tu sauves le faible (de la main) du plus fort,
    Le pauvre et le nécessiteux de celui qui fait violence à leur droit.

***

11. Ils produisent de faux témoins,
    Ils m'interrogent sur (des crimes) que j'ignore.
12. Ils me rendent le mal pour le bien,
    Ils me rendent victime de leur trahison.

***

13. Moi, lorsqu'ils tombèrent malades, je me ceignis d'un cilice,
    Je mortifiai mon corps par le jeûne
    Et Dieu tint compte de ma prière.
14. Je marchai lentement comme si j'allais perdre un ami, un frère,
    Comme si j'étais en deuil de (ma) mère, morne, je courbai le dos.
15. Eux, une chute m'étant arrivée, ils s'en réjouissent, tous réunis;
    Des gens inconnus, se prétendant lésés, s'assemblent contre moi;
    Ils poussent des cris d'allégresse, sans arrêter.
16. En m'insultant, ils m'ont lancé des railleries,
    Ils ont grincé les dents contre moi.

***

17. Seigneur, jusques à quand regarderas-tu (ce triste spectacle)?
Sauve mon âme de ces hommes implacables,
(Sauve) ma vie de ces brutes féroces.
18. Je te remercierai au milieu du grand public,
Je te louerai au milieu d'une multitude de peuple.
19. Que mes adversaires iniques n'aient pas à se réjouir de mon malheur,
Que mes ennemis injustes n'aient pas à cligner des yeux (sur moi);
20. Car ils prononcent toujours des paroles troublantes,
Et contre les plus infortunés de la terre ils méditent des complots iniques.
21. En ouvrant toute grande leur bouche contre moi, ils disent :
Triomphe! triomphe! Nos yeux voient enfin (sa chute).

***

22. Mais toi, Yahwé, ne te tais pas,
Seigneur, ne t'éloigne pas de moi;
23. Éveille-toi bien pour me rendre justice,
Seigneur, (lève-toi) pour défendre ma cause.
24. Prononce mon jugement en conformité avec ta justice,
Afin que (mes ennemis) n'aient sujet de se réjouir à mon détriment;
25. Afin qu'ils ne disent pas dans leur cœur :
Triomphe, nous l'avons enfin retiré du monde;
Afin qu'ils ne disent pas : Nous l'avons anéanti!

***

26. Ceux qui se réjouissent de mon malheur rougiront et blêmiront en même temps,
Ceux qui se soulèvent contre moi seront couverts de honte et d'opprobre,
27. Alors que ceux qui veulent mon bonheur entonneront des chants joyeux;
28. (Alors) ma langue aussi annoncera ta justice,
(Entonnera) toute la journée tes louanges.

L'auteur de ce psaume était un chef ayant de nombreux partisans, voire le suffrage de la majorité (v. 18). Il avait des ennemis acharnés qui employaient tous les moyens pour le faire tomber. Pendant sa maladie ils croyaient déjà être bientôt débarrassés de lui et se substituer à sa place (v. 25). Il s'agit probablement de graves contestations dans la corporation sacerdotale au sujet du grand prêtre, mais il est impossible de déterminer davantage. Cependant, comme la discorde ne vient pas des dissensions religieuses, l'événement visé doit être antérieur à l'époque des Macchabées.

PSAUME XXXVI.

Verset 2. נְאֻם פֶּשַׁע, formation analogue דבר פשע (Exode, XVI, 4) et דברי מרמות (Psaumes, XXXV, 20). — A lire לִבּוֹ au lieu de לִבִּי. Le méchant a une parole (une pensée) d'iniquité dans l'intérieur du cœur, il ne pense qu'à commettre des crimes. La correction de נאם en נָעֳמָ, « doux est le péché » (*süss ist die Sünde*, Graetz), ne convient pas à בקרב לבו; il faudrait dans ce cas ללבו.

Verset 3. Le méchant s'imagine (בעיניו) que Dieu le flatte (כי החליק אליו) trop pour qu'il ait l'idée de rechercher (לִמְצֹא) son péché (cf. Genèse, XLIV, 16), afin de sévir hostilement contre lui (lire לְשִׂנְאוֹ au lieu de לִשְׁנֹא); le fond de l'idée est exprimé dans cette phrase populaire : כל עשה רע טוב בעיני יהוה (Malachie, II, 17), « tout malfaiteur plaît à Dieu ». La phrase est elliptique, il faut sous-entendre ואיך יבקש, « et comment chercherait-il à », avant למצא. Les corrections proposées par les exégètes sont inutiles; tout au plus pourrait-on lire ממצא au lieu de למצא; alors l'ellipse disparaîtrait et le sens serait : « de façon qu'il ne rechercherait pas ».

Verset 6. בהשמים étonne à cause de la non-assimilation du ה de l'article qui n'est pas en usage dans les Psaumes; puis, l'idée même laisse à désirer et est en outre contredite par le parallèle עד שחקים. La correction כְּהַשָּׁמַיִם laisse le premier inconvénient et équilibre mal le parallélisme. Tout s'arrange quand, en supposant la chute d'une lettre, on lit : גֹּבַהּ שָׁמַיִם, « hauteur du ciel » (cf. Job, XXII, 12, et XI, 8).

Verset 7. חושיע. Le verbe חושיע s'emploie aussi en parlant de bestiaux (Ézéchiel, XXXIV, 22; Sophonie, III, 19); il est inutile de changer ce mot en תשביע, « tu rassasies » (Graetz).

Verset 8. Les deux parties du verset semblent trop séparées par le fond; le lien se rétablit quand on corrige ובני en לבני : « Que ta grâce est précieuse, ô Élohim, aux fils de l'homme qui se réfugient à l'ombre de tes ailes! » La suppression de

אשר avant בצל ne présente aucune difficulté. Je ne saurais accepter l'affirmation de Graetz que בני אדם doit (*nothwendigerweise*) être changé en בני אביון, « fils du pauvre » : cette correction ne remédie pas au décousu du verset.

Verset 11. Il sera bon de prendre ici le verbe משך dans le sens de « conserver, faire durer » ; comparez Psaumes, CIX, 11, et Jérémie, XXXI, 3 ; l'idée de « guider » (*leiten*, Graetz) ne réside pas dans ce verbe.

Verset 12. La correction déjà ancienne de תבואני en תבוסני, « que le pied insolent ne me foule pas », se recommande aussi bien par le sens que par l'exemple d'Isaïe, XLI, 25, où ויבא doit également être corrigé en ויבס.

Verset 13. Graetz attribue à שם un sens temporel « alors » (*da, damals*), et suppose une lacune précédente, notamment une action de grâce qui anticipe la chute des méchants. Il est plus simple de supposer que les lettres שם sont les restes du mot בשחתם, « dans leur propre piège » (cf. Psaumes VII, 16).

TRADUCTION

2. L'impie a des paroles de révolte dans l'intérieur de son cœur,
   La crainte de Dieu est absente devant ses yeux.
3. Il lui semble que Dieu le flatte
   Au lieu de rechercher ses péchés et de le traiter en ennemi.
4. Les paroles de sa bouche expriment l'iniquité, la ruse ;
   Il a renoncé à faire cas des bonnes actions.
5. Il médite l'iniquité sur son gîte,
   Il se place sur une voie néfaste ;
   Le mal ne lui inspire aucune répugnance.

***

6. Yahwé, ta grâce s'élève à la hauteur des cieux,
   Ta fidélité atteint les nuages.
7. Ta justice est (grande) comme les montagnes divines,
   Tes jugements sont (profonds) comme le grand abîme ;
   Tu sauves les hommes et les bêtes, ô Yahwé.
8. Qu'elle est chère, cette grâce,
   Aux hommes qui s'abritent à l'ombre de tes ailes !
9. Ils se rassasient des mets excellents de ta maison,
   Et tu les abreuves aux sources de tes délices.
10. Car la source de la vie est près de toi ;
    Par ta lumière (seule) nous voyons clair.

***

11. Réserve ta grâce pour ceux qui te connaissent,
Ta justification à ceux qui ont le cœur droit.
12. Puisse le pied de l'arrogant ne point m'écraser!
Puisse la main des méchants ne point me bousculer!

***

13. Les auteurs de l'iniquité sont tombés dans leur (propre) fosse,
Ils sont renversés et ne peuvent plus se relever.

Le poème, sous une forme individualiste, a cependant en vue une collectivité de justes attachés au temple et jouissant des pièces grasses des sacrifices (8-10); l'auteur était l'un d'eux, c'est-à-dire un prêtre sadokite. L'expression ירוין מדשן ביתך (9) contient la même idée et les mêmes termes que ורויתי נפש הכהנים דשן (Jérémie, xxxi, 14). D'autre part, la théorie audacieuse que Dieu lui-même est favorable aux impies (3) n'est formulée dans toute sa crudité qu'au temps du retour de l'exil (Malachie, ii, 17) et semble avoir été forgée par les adversaires du monothéisme en interprétant malicieusement l'habitude du prophète d'Anatot de donner à Nabuchodonosor, le destructeur du temple, le titre de serviteur de Yahwé (Jérémie, xxv, 9; xxvii, 5; xliii, 10). Ces considérations semblent placer la rédaction de ce psaume à la dernière période du prophétisme, sous le règne de Darius.

Psaume xxxvii.

Verset 1. Le verbe התחרה (une fois החרה, Néhémie, iii, 20), signifie partout « rivaliser », nulle part « s'emporter, faire du zèle contre », comme l'affirment Graetz et beaucoup d'exégètes modernes. Du reste, un conseil de prudence tel que « ne t'emporte pas contre les méchants » est hors de place dans ce psaume énergique qui peint exclusivement la perte rapide des impies et le bonheur durable réservé aux justes.

Verset 2. ארץ a ici le sens adverbial de « solidement », presque synonyme de בטח « en sécurité »; la terre immobile est l'image de la solidité (lxxviii, 69); elle est parallèle à אמונה, « avec confiance ». Inutile de changer רְעֵה en רְעֵהָ (Graetz); le verbe רעה, dans le sens propre de « paître », peut

avoir pour complément direct un certain canton célèbre pour ses gras pâturages, comme בשן, כרמל ou גלעד, mais nullement le nom général ארץ.

Verset 4. התענג על יהוה, « s'attacher avec délice à Dieu » (Isaïe, LVIII, 14; Job, XXII, 26; XVII, 10).

Verset 5. Il faut entendre par דַּרְכְּךָ, non « voie, marche » (*Wandel*, Graetz), mais « projet »; comparez Isaïe, LVIII, 13, où דַּרְכְּךָ forme parallélisme avec חֶפְצֶיךָ. — יעשה, « il agira », c'est-à-dire « exécutera tes projets », comme מעשות דרכיך dans le passage qui vient d'être cité.

Verset 7. התחולל, « attends, patiente », *hitpael* de יחל formé sur le modèle de חול.

Verset 8. אך להרע n'offre pas de sens admissible. Graetz corrige אַף לְמֵרַע, ce qu'il traduit : « ne t'emporte pas, même contre le méchant » (*ereifere dich auch nicht über den Bösen*); mais התחרה ne signifie pas « s'emporter », la particule אף est de trop et ce verbe ne régit pas la préposition ל. Je lis אַל תְּהַרֵּעַ, « (ne rivalise pas avec) celui qui s'empresse de faire le mal »; cf. אין להעשיר (Proverbes, XXVIII, 20), « celui qui est pressé, avide de s'enrichir ». Le verbe התחרה régit aussi l'accusatif (Jérémie, XII, 5).

Verset 16. Le sens de ce passage a été méconnu. Graetz traduit : « Mieux est le peu pour le juste que l'abondance d'impies considérés » (*Besser ist das Wenige für den Gerechten als die Fülle angesehener Frevler*); les Septante comme les modernes lisent même מְהוֹן, « que la richesse », au lieu de מֵהֲמוֹן. Cette interprétation ne rend pas compte du motif exprimé au verset suivant, où il n'est pas question de biens ou de richesse. En réalité, il s'agit de forces résistantes : le peu que le juste en possède vaut mieux que la multitude des impies coalisés contre lui, car Dieu brise les bras des méchants et soutient les justes.

Verset 18. A première vue, l'expression ידע ימי semble bizarre, et c'est à cause de cela que les Septante, suivis de plusieurs exégètes modernes, changent יָמַי, « jours », en דַּרְכֵי

(ὁδούς, *Wege*, Graetz), « chemins ». Au fait, la phrase signifie : « Dieu connaît, sait (que) les jours (de prospérité) des hommes intègres (viendront bientôt) ». C'est un tour de phrase analogue au fond à ראה כי יבא יומו ayant pour sujet le méchant au verset 13.

Verset 20. Graetz remarque avec raison que ce verset est trop court pour remplacer le distique qui suit ordinairement dans ce psaume le verset formant l'acrostiche alphabétique. Mais faut-il supposer la perte de tout le verset précédent, qui aurait aussi commencé par un כ? Je ne le pense pas; il suffit d'admettre la chute du mot פִּתְאֹם, « subitement », après רשעים. La barre de séparation ou פסיק qui se trouve à cet endroit signale peut-être la présence d'une lacune.

Au sujet de כִּיקַר כָּרִים, l'embarras des Septante est des plus intéressants; ils y ont vu deux infinitifs, כִּיקַר כָּרוֹם, ἅμα τῷ δοξασθῆναι καὶ ὑψωσθῆναι = Vulg. *ut honorificati fuerint et exaltati;* plus naturellement les rabbins et Luther : « s'ils ressemblent à un pré excellent » (*wenn sie gleich sind wie eine köstliche Aue*). Mieux vaut joindre ces mots au second hémistiche, mais le changement en כִּיקַר הָרִים, « comme la verdure des montagnes », préconisé par Graetz, obligeant en même temps à lire כעשן au lieu de בעשן, coupe la phrase en deux parties indépendantes. Je compare כבוד יְקַר כָּרִים à הלבנון (Isaïe, LX, 13) et à כְּבוֹד יַעְרוֹ (*ibidem*, X, 18); comme dans ce dernier passage, il s'agit ici d'un incendie qui consume la meilleure partie des végétaux. Le sens de « pré, plantation » pour כָּר est garanti par l'assyrien *kirru*, « pré, jardin ».

Verset 22. A lire avec les Septante מְבָרְכָיו et מְקַלְלָיו, verbes actifs dont le sujet est le juste : Ὅτι οἱ εὐλογοῦντες αὐτὸν κληρονομήσουσιν γῆν, οἱ δὲ καταρώμενοι αὐτὸν ἐξολεθρευθήσονται = Vulg. *quia benedicentes ei hæreditabunt terram, maledicentes autem ei disperibunt;* comparez Genèse, XII, 2; Nombres, XXIV, 9. Les massorètes ont eu tort de préférer la forme passive d'après Isaïe, LXV, 23, construction qui rompt tout lien entre le distique et l'acrostiche.

Verset 23. Luther a senti le premier que le terme général גֶּבֶר, « homme », ne convient guère dans ce contexte où il s'agit exclusivement du juste, et il a obvié à la difficulté par un tour ingénieux en traduisant : « de la part du Seigneur, la marche d'un homme *pareil* (= le juste) est secondée » (*von dem Herrn wird solches Mannes Gang gefördert*); ce qui gêne, c'est que le verset précédent spécifie en même temps les justes et les méchants. Le changement de גֶּבֶר en נֶבֶר, « pur », admis par Graetz, rétablit un sens convenable pour le premier hémistiche, mais aggrave considérablement la bévue commise par la généralité des exégètes en ce qui concerne le second. On fait communément de Dieu le sujet du verbe יחפץ, et on rapporte au juste le suffixe de דַּרְכּוֹ, ainsi : et il (Dieu) agrée son chemin (= le chemin du juste); malheureusement c'est une fausse figure que l'hébreu ne permet pas. Quand le verbe חפץ a pour complément le substantif דרך, c'est l'homme qui est le sujet de l'action, et le complément est la route ou la voie tracée par Dieu, la voie de la justice (Isaïe, LVIII, 2; Job, XXI, 14). Cette considération garantit, d'une part, l'authenticité de גֶּבֶר et oblige, d'autre part, à réunir les deux hémistiches par un pronom relatif. Deux moyens se présentent à l'esprit dans ce but : on peut supprimer la conjonction du mot ודרכו et sous-entendre le relatif, ainsi que cela arrive très souvent, ou bien séparer ce ו et, en supposant la chute d'un ר, rétablir le mot זֶה qui sert souvent de relatif dans la poésie hébraïque (Exode, XV, 13; Psaumes, IX, 16; XVII, 9; XXXII, 8). Dans tous les cas, le sens exact de notre verset est : Dieu affermit les pas de l'homme qui agrée (marche avec plaisir dans) sa voie.

Verset 24. יוּטָל, *hoph'al* de טול, « jeter, lancer, renverser » (Proverbes, XVI, 33; Ézéchiel, XXXII, 4).

Verset 28. Ce long verset doit contenir l'acrostiche avec ע qui manque dans le texte massorétique; il faut donc ajouter le mot עֲנָוִים, « les humbles » (Graetz), mais sans le פִּשְׁעִים יִרְדְּפוּ qui figure dans la version grecque (ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται); cette phrase détruit la force du contraste.

Verset 31. אֲשָׁרָיו, lisez אֲשָׁרוֹ, le verbe תמעד étant au singulier (Graetz).

Verset 32. צופה. Le verbe צפה a parfois le sens péjoratif de « guetter » ; comparez Psaumes, x, 8 où, au lieu de יִצְפְּנוּ, il faut lire יִצְפְּיוּ. Voyez le commentaire de ce passage.

Verset 35. Ce passage a donné de la tablature aux anciens traducteurs ; les Septante offrent : Εἶδον τὸν ἀσεβῆ ὑπερυψούμενον καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου = Vulg. *vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani.* La Pešitta : מטל דחזית ר׳שיעי דמשתבהרין ומתרוימין איך אילני דעבא, « car j'ai vu les méchants briller et s'élever comme les arbres de la forêt ». Graetz accepte la leçon כארזי לבנון par laquelle la version grecque remplace les mots כאזרח רענן du texte massorétique. Cependant le verbe מִתְעָרֶה, qu'il est impossible de séparer de עָרוֹת (Isaïe, xix, 7), désigne des plantes aquatiques ; il devient clair qu'il ne s'agit pas d'arbres et moins encore des cèdres du Liban. Ces arbres gigantesques ne peuvent représenter l'image de la prospérité passagère du méchant que le verset suivant exprime si énergiquement. Je ne mentionne que pour mémoire l'idée singulière de Graetz qui change מתערה en מתעלה, comme si ce verbe, même en néo-hébreu, pouvait s'appliquer aux arbres. אזרח est donc une plante des marais dont la fraîcheur passe rapidement aussitôt que l'eau ambiante s'évapore par l'effet de la chaleur du soleil.

Verset 35. Lisez, d'après les Septante, וָאֶעְבֹּר (καὶ παρέλθον = Vulg. *et transivi*), au lieu de וַיַּעֲבֹר.

Versets 37-38. אחרית, « avenir, postérité » (Proverbes, xxiii, 18 ; Psaumes, cix, 13). Au lieu des adjectifs תָּם et יָשָׁר, quelques exégètes préfèrent les substantifs תֹּם et יֹשֶׁר ; puis, ils changent רְאֵה en רְעֵה (*Schorr*, *Krochmal*, Graetz). On ne peut guère y penser. Dans 35-36, le poète parle de son expérience : il a vu un méchant puissant fleurir et se flétrir un instant après ; dans la suite il généralise et recommande

cette prévision à tout homme juste et droit. C'est pour cette raison qu'il met au parfait les verbes נשמדו et נכרתה (38). Au commencement du verset 40, il faut également conserver la forme passée des verbes et ne pas les convertir en futurs, comme Graetz l'a pensé sans aucune raison suffisante. Au contraire, le futur est parfaitement en place dans les verbes qui forment le second hémistiche, parce qu'il s'agit de faits prévus pour l'avenir.

La nature purement didactique du psaume ne donne aucune prise pour déterminer la date de sa rédaction. On n'y trouve aucune allusion au temple ni à l'exil, car l'expression « hériter la terre », n'y signifie autre chose que rester, vivre longtemps sur la terre et s'y perpétuer par une nombreuse postérité. La mention des « humbles » et des « pieux » est trop vague et convient à toutes les époques. Enfin, la forme du poème, l'acrostiche alphabétique appuyé par un distique, ne nous donnent pas d'indice bien significatif, l'histoire du développement de la facture poétique des Hébreux n'étant pas encore accessible à notre investigation.

Psaume xxxviii.

Verset 1. Le mot להזכיר, « pour commémorer », qui suit la suscription, constitue peut-être un permis d'admission parmi les chants liturgiques du temple. C'est comme s'il y avait להזכיר בבית יהוה; cf. I Chroniques, xv, 4.

Verset 2. La négation du second hémistiche est tombée.

Verset 3. Emploi du verbe נחת dans deux sens différents : la première fois dans le sens de « descendre », la seconde fois dans celui de « alourdir, faire peser, accabler ». Pour ותנחת עלי ידך, comparer נַחַת זְרֹעוֹ (Isaïe, xxx, 30), « la lourdeur, le poids de son bras » (cf. v. 5). Il est inutile de corriger ותנחת en ותניח (Graetz).

Verset 7. קוֹדֵר הִלַּכְתִּי, « je marche assombri »; cf. וַיֵּהָלֵךְ אַט (I Rois, xxi, 27).

Verset 8. Le mot נקלה, traduit ἐμπαίγματα = *illusiones* par les Septante, est sans aucun doute un dérivé de קָלָה, « brûler »; la forme *niph'al* s'attache aussi à נִפְלָא, qui est souvent compris dans le sens de פֶּלֶא, « merveille ». L'idée de lire דַּלְקָה (Graetz) ne s'impose guère.

Verset 9. נהם exprime le rugissement intérieur du regret (Ézéchiel, xxiv, 23; Proverbes, v, 11) qui finit par éclater au dehors. שאגתי מנהמת לבי est donc une expression des plus justes. L'idée de changer לבי en לביא, « lionne », émise par Olshausen et acceptée par Graetz, est malheureuse : le rugissement du fauve vorace (Psaumes, cix, 21) ne saurait être mis en contact avec le cri de conscience sans blesser le bon goût; dans ce cas, le poète aurait dit pour le moins נהמתי.

Verset 11. סְחַרְחַר, « s'agite convulsivement », de סחר, dont la signification primitive est « tourner, retourner ». Au lieu de הם, lisez le singulier הוא qui se rapporte à אור.

Verset 12. מִנֶּגֶד נִגְעִי, « à l'écart de ma plaie », ne cherchent pas à soulager mes souffrances.

Verset 13. Le verbe נקש est suffisamment constaté dans la Bible, et il n'y a pas de raison pour en nier l'existence. Il signifie « frotter, frapper », comme en araméen (Daniel, v, 6); on en a aussi la forme מחנקש (I Samuel, xxviii, 9). Impossible de corriger וַיְנַקְּשׁוּ en וַיְעַקְּשׁוּ (Graetz), parce que le verbe עקש est transitif.

Verset 14. A lire à la troisième personne ישמע au lieu de אשמע, le verbe parallèle étant יפתח.

Verset 15. Variante du verset précédent, mis l'un à côté de l'autre par les copistes.

Verset 17. L'auteur continue l'idée des versets 14-15 : il se tait parce qu'il craint que la joie de ses ennemis n'augmente en entendant l'exposé de ses peines.

Verset 18. A ses souffrances s'attache même une apparence ridicule, puisqu'il est prédestiné à ne pouvoir jamais marcher

droit, mais à boiter toujours. צֶלַע, « boitement », de צָלַע (Genèse, xxxii, 32), « boiter ».

Verset 19. Le ridicule de sa personne vient aussi de ses aveux incessants de culpabilité, עָוֹן; de ses scrupules qui paraissent exagérés à ses auditeurs.

Verset 20. Lisez חָנָם au lieu de חַיִּים.

Psaume xxxix.

Verset 2. Toutes les versions anciennes rendent mot à mot le texte massorétique, et cependant il est impossible de l'accepter sans le soumettre à de graves et nombreuses corrections. La teneur générale n'en est pas douteuse : le poète aurait préféré garder le silence de peur que ses plaintes n'offensent la Divinité, mais les expressions qui servent à indiquer cette idée dans le texte traditionnel présentent des incorrections des plus évidentes. La phrase אשמרה דרכי מחטוא בלשוני n'est pas admissible : chemin et langue ne vont pas ensemble (Graetz). On peut strictement entendre par « je veux garder mes chemins », je voudrais rester dans mes bons chemins, persévérer dans mes habitudes de ne point pécher par ma langue; mais la nuance de « persévérer dans » ne se constate pas pour l'expression שמר דרך et, qui plus est, dans cette locution, le דרך désigne constamment la voie tracée par Dieu (Genèse, xvii, 19; Psaumes, xviii, 22; Proverbes, viii, 32; Malachie, ii, 9). On pourrait obvier à ces difficultés en lisant דַּרְכּוֹ ou דַּרְכָּו au lieu de דַּרְכִּי et en rapportant le suffixe à Dieu, mais alors même l'incompatibilité de דרך et לשון ne saurait être atténuée. Je pense donc, avec Schulbaum et Graetz, qu'il faut lire אֶשְׁמְרָה דְבָרַי, « je voudrais garder, retenir mes paroles »; à דברי répond פִּי dans le second hémistiche.

Plus difficile est encore la seconde partie du verset. La répétition fatigante de אשמרה ne saurait être primitive; nous préférons la leçon des Septante : ἔθημεν = V. *posui*, c'est-à-dire אָשִׁיתָה, peut-être mieux אָשִׁיהָה (cf. Psaumes, cxli, 3).

Enfin, le dernier membre de phrase בעוד רשע לנגדי, quoique admis sans broncher par les exégètes de toutes les époques, ne tient pas debout. Comment le poète peut-il dire qu'il ne veut pas commettre des péchés de paroles aussi longtemps qu'il a le méchant en face de lui? Et si le méchant s'éloignait ou disparaissait, deviendrait-il plus agressif, plus imprudent à l'égard de Dieu? Non, le poète n'a certainement pas proféré une telle énormité. Chose curieuse, Graetz n'a trouvé à redire qu'à la particule בְּעוֹד qu'il corrige en בַּעֲמוֹד, « lorsque (le méchant) se tient (en face de moi) », et a regardé le fond de l'idée comme une chose toute naturelle. Pour rétablir le leçon primitive, il faut tenir compte de l'agencement du parallélisme dans les deux hémistiches. Comme אשיתה לפי מחסום correspond à אשמרה דרכי, il s'ensuit que בעוד רשע לנגדי doit contenir une idée semblable à מחטוא בלשוני, notamment celle du verbe « pécher », au sujet duquel le complément « contre Dieu » est sous-entendu, comme de coutume. Cette considération nous amène à soupçonner que le groupe רשע doit être le reste d'un verbe et nullement un substantif, comme il se présente dans le texte reçu. Dès lors tout devient clair, et l'on corrige facilement פֶּן אֶרְשַׁע לְנֶגְדּוֹ, « de peur que je ne commette un acte coupable contre lui (= Dieu) ». Au lieu de ארשע, il vaudrait peut-être mieux lire אֶפְשַׁע; cf. כי רבו פשענו נגדך (Isaïe, LIX, 12), et pour l'idée d'offense en général כי הכעסו לנגד הבונים (Néhémie, III, 37).

Verset 3. מִטּוֹב ne cadre guère avec le verbe החשיתי, « je me suis tu »; la correction מִבַּטֵּא, « de parler inconsidérément (*unüberlegt reden*), proposée par Graetz, aurait exigé un verbe comme נשמרתי ou נמנעתי, « je me suis retenu ». Il faut lire : מִיּוֹם, « depuis le jour (où j'ai commencé à souffrir), depuis longtemps »; cf. גם מיום אני הוא (Isaïe, XLIII, 13). — Le passif נעכר ne convient pas à la douleur; נכמר (Graetz) vaut encore moins; lisez à l'actif עוֹכַר, « trouble, agite », sous-entendu « mon corps » ou, mieux encore : עֲכָרַנִי « m'a troublé ».

Verset 4. Le mot הגיג est garanti par le syriaque הגיגתא, « pensée ». — Avant דברתי, il est sous-entendu על כן, « à cause de cela »; בלשוני est destiné à former contrepoids au אשמרה בלשוני du verset 2 (Graetz)[1].

Verset 5. L'auteur désire connaître exactement la durée de sa vie; c'est une façon détournée de demander s'il guérira de sa maladie qui est d'une gravité extraordinaire (v. 11). — מה חדל אני, « combien je suis cessant, éphémère, si je dois bientôt cesser de vivre »; il n'est pas nécessaire de comprendre מה dans le sens de « quand » (Graetz).

Verset 6. Au fond, notre poète serait bien content de vivre encore quelque temps sans souffrir; il compare la brièveté de la vie humaine en général avec la durée éternelle de Dieu; cette dernière n'a donc aucune concurrence à craindre de la part de l'autre, quand même la durée en serait un peu plus considérable. Le mot חלד, « monde », signifie « éternité », comme l'arabe خلد; le sens primitif en est « cacher, couvrir[2] », de là l'hébréo-arabe חֹלֶד, خلد, « belette, taupe »; le développement de cette idée se constate également dans le verbe עלם, « cacher », qui a donné עוֹלָם, mot qui, partant de l'idée de l'éternité, a fini par signifier « monde ». Les soupçons de Graetz contre le mot חלד sont dénués de fondement.

Le second hémistiche offre la phrase incompréhensible אך כל־הבל כל־אדם נצב; les trois derniers mots ne sauraient signifier « même chaque homme consolidé » (*jeder auch gefestigte Mensch*), comme Graetz le prétend. En éliminant le premier כל comme dittographie du second, on peut regarder נִצָּב comme un synonyme de עומד, « se tient debout, existe, dure » (Ecclésiaste, I, 4); il me paraît cependant plus

1. Un nouvel examen me suggère l'idée de lire דִּבְרָתִי, « ma parole », au lieu de דַּבְּרִתִי; après ce substantif il faut sous-entendre le verbe תִּבְעַר de la phrase précédente.

2. Comparez le mišnaïtique החליד, « introduire le couteau entre la peau et la chair »; le substantif חלודה, « fouille » se ramène également au sens primitif de « cacher, couvrir ».

vraisemblable, tout particulièrement en considération de la teneur du verset suivant, de lire עָצֵב, « peiné », au lieu de נִצַּב; l'homme se donne inutilement la peine de travailler incessamment, il n'obtient aucun résultat satisfaisant (cf. Psaumes, CXXVII, 2).

Verset 6. L'homme marche dans les ténèbres et n'arrive à aucun but; צֶלֶם représente probablement ici la forme simple de צַלְמָוֶת (ponctué ordinairement צַלְמָוֶת), « obscurité, ténèbres »; la correction כְּצֵל (Graetz) est inutile.

הָמָה, « faire du bruit », caractérise ici l'activité de l'homme et son âpreté au gain; à lire au singulier יְהֻמָּיָה (cf. אֲהֻמָּיָה, Psaumes, LXXVII, 4) au lieu du pluriel יְהֻמּוּן. — Le suffixe pluriel de אֹסְפָם se rapporte à כֶּסֶף וְזָהָב, « de l'argent et de l'or », qui forment le complément sous-entendu du verbe יִצְבֹּר, « il amasse, accumule ».

Verset 8. L'expression מָה קִוִּיתִי ne semble pas bien se lier avec תּוֹחַלְתִּי; les Septante traduisent τις ἡ ὑπομενή μου; οὐχὶ ὁ Κύριος; = *quæ est expectatio mea? nonne Dominus?* Je ne crois pas qu'ils aient lu מָה תִּקְוָתִי הֲלֹא אֲדֹנָי dans leur texte, c'est plutôt une interprétation qu'une version. D'autre part, la correction de מָה קִוִּיתִי en מָה תִּקְוָתִי (Graetz), « quelle est mon espérance? » (*was ist meine Hoffnung?*) se lie mal avec ce qui suit et semble même contenir une contradiction, savoir qu'il n'espère plus du tout. Si je ne me trompe, la difficulté vient du mot וְעַתָּה, « et maintenant », qui arrive on ne sait pourquoi. Quand on le corrige en יְדַעְתָּה, la phrase devient coulante : « Tu sais ce que j'attends, ô Seigneur, mon espérance se tourne vers toi »; pour l'emploi de מָה dans le sens relatif, cf. Juges, IX, 48; I Samuel, X, 15, etc.

Verset 9. Le mot פְּשָׁעַי ne peut former parallélisme avec נָבָל, quand même on lui assigne le sens de « les suites de mes transgressions » (Graetz); j'incline à lire מִכֹּל־שֹׁאֲפַי, « délivre-moi de tous ceux qui me dévorent, désirent ma

mort » (Psaumes, LVI, 2, 3; Amos, VIII, 4), sens qui cadre bien avec le verbe הַצִּילֵנִי.

Verset 10. Avant נאלמתי, il faut sous-entendre ידעת כי, « tu sais que je suis (comme) muet, que je ne pense plus ouvrir la bouche ». Le כי du second hémistiche se rapporte au verbe sous-entendu : « tu sais cela parce que c'est toi qui l'as fait, c'est toi qui m'as mis dans cet état ».

Verset 11. תִּגְרַת, « mêlée, dispute », ne convient guère à יָד, « main »; תְּנוּפַת יָד (Graetz, d'après Schulmann), ne dépasse pas l'idée de « menace »; je préfère מִתְּחֻזַּקְתְּ יָדֶךָ, « de la force de ta main, de tes coups » (cf. Isaïe, VIII, 11).

Verset 12. La patience est près d'échapper au poète qui, tout en reconnaissant qu'il n'y a pas d'homme qui soit pur de tout péché, s'étonne que la peine en soit si disproportionnée et arrive au point d'anéantir sans aucun ménagement tout son bien-être. L'allure de la phrase est exclamative : « Tu infliges (=as à infliger) des peines à l'homme pour (son) péché, et tu dissous, consumes ce qu'il a de plus précieux, comme le ver qui ronge (une étoffe)! » Mais ce nouveau Job s'arrête à temps sur la pente et se contente de soupirer sur la vanité de l'homme.

Verset 13. גֵּר est l'étranger qui séjourne temporairement dans un pays; תּוֹשָׁב est celui qui s'établit dans un seul endroit sans jouir complètement des droits de citoyen, le métèque ou étranger domicilié des Grecs. Pour ces deux classes d'étrangers, la loi prescrit un traitement des plus humanitaires (Lévitique, XXV, 6, 33); l'auteur demande à être traité comme eux et fait comprendre en même temps qu'il ne doit pas être moins favorisé à cet égard que tous ceux qui l'ont précédé dans la vie (אבותי).

Verset 14. Expression formelle, quoique affligée, du but qu'il poursuit : il désire seulement obtenir un répit (אַבְלִיגָה) avant de disparaître à jamais. Tout ce verset est emprunté à Job, x, 20-21, où il faut lire ישע au lieu de ישית.

TRADUCTION

2. Je me suis dit : Je veux retenir mes paroles,
Afin de ne pas pécher par ma langue ;
Je veux mettre un frein à ma bouche,
De peur que je ne me rende coupable d'offense envers lui.
3. Muet, je garde le silence,
Je me tais depuis longtemps ;
Mais la douleur me trouble le sens.
4. Mon cœur s'échauffe dans mon intérieur,
Ma pensée s'allume comme le feu,
Ma parole brûle sur ma langue.

*
* *

5. Fais-moi connaître, ô Yahwé, ma fin,
La durée de mes jours ;
Je veux savoir dans quelle mesure je suis éphémère.
6. Voici, tu as donné à mes jours la longueur d'une palme,
Ma durée est comme rien en face de toi ;
Certes, l'homme qui peine n'est que vanité.
7. Oui, l'homme marche dans les ténèbres ;
Oui, il se remue en vain,
Il amasse (des trésors) sans savoir qui les recueillera.

*
* *

8. Tu sais ce que j'attends, ô Seigneur,
Mon espérance t'est présente :
9. Délivre-moi de tous mes ennemis mortels,
Ne m'expose pas à subir l'insulte de l'impie.
10. (Tu sais) que les paroles me manquent,
Que je ne peux plus ouvrir la bouche,
Car c'est toi qui es l'auteur de mes souffrances.
11. Retire de moi la plaie que tu m'as infligée,
Par la violence de tes coups je me sens finir.

*
* *

12. (Quoi), tu as à corriger un homme pour un péché,
Et, à l'instar du ver rongeur, tu anéantis tout ce qu'il a de plus précieux?
Certes, tout homme n'est que vanité !
13. Écoute ma prière, ô Yahwé,
Prête l'oreille à ma supplique ;
Ne sois pas insensible à mes larmes,
Car je suis un hôte chez toi,
Un métèque comme tous mes ancêtres.

14. Ote-toi pour que je puisse respirer
Avant que je m'en aille et disparaisse.

L'attitude individualiste de ce poème est dépourvue de toute allusion historique ; sa dépendance du livre de Job prouve du moins qu'il est postérieur à l'exil de Babylone. D'autre part, l'absence d'idées eschatologiques empêche d'en abaisser la rédaction jusqu'à l'époque macchabéenne.

Psaume xl.

Verset 2. ויט אלי, « il s'est penché vers moi », sous-entendu משמים, « du ciel », qui est la demeure habituelle de la Divinité.

Verset 3. Les images de la fosse bruyante (בור שאון) et de la boue glissante (טיט היון) sont empruntées à la légende populaire des fleuves bourbeux et rugissants du Šeol. Voyez mon *Étude sur les croyances eschatologiques des anciens Sémites.*

Au lieu de כונן il serait peut-être mieux de lire וַיְכוֹנֵן.

Verset 4. Le suffixe de לאלהינו ne semble guère convenir ; lire simplement לאלהים.

Verset 5. Le contenu de ce verset est mis dans la bouche des serviteurs de Yahwé, qui reconnaîtront l'efficacité de sa protection, à l'opposé des fausses divinités imaginaires (רהבים) et de leurs prêtres qui se détournent de la vérité pour répandre les mensonges de leur dogme (שטים מאמת = שטי כזב אל־כזב).

Verset 6. Le poète expose ici les nombreuses bontés de Yahwé à son égard. Le pronom אתה ne semble pas primitif, mais la leçon עהה, proposée par Graetz, ne s'impose pas davantage ; je pense qu'il faut lire אֵתִי. Rétablissez de même la première personne du singulier אלי, au lieu du pluriel אלינו, qui est dû sans doute à לאלהינו du verset 4.

Quand on conserve la leçon massorétique אין ערך אליך, la phrase suivante reste sans aucun lien. Pour remédier à cet inconvénient, on est presque forcé de placer ces mots avant

נפלאותיך et le sens de l'ensemble sera : « Tu as fait de grandes choses avec moi, Yahwé mon Dieu ; nul ne peut se comparer à toi ; quant à tes miracles et à tes soins pour moi, si je voulais les annoncer par des paroles, ils seraient trop nombreux pour être énumérés. »

Verset 7. La leçon אזנים כרית לי est des plus exactes, car la locution *birit uzna*, mot à mot : « creusement des oreilles », dans le sens d' « intelligence, esprit éclairé », est des plus fréquentes en assyro-babylonien. On peut seulement se demander s'il ne faut pas lire כָּרִיתָ לִי, de la racine כָּרָא, « creuser. » En ce qui concerne l'affirmation que Dieu ne demande pas de sacrifices, elle prouve que le poète a vécu au temps de l'exil de Babylone, où les rites sacrificatoires avaient totalement cessé. Voyez nos remarques sur Psaumes, LI, 18. Les corrections proposées par Graetz sont aussi gratuites que compliquées et inhébraïques.

Verset 8. אז, « alors », c'est-à-dire dès lors ; l'impossibilité de remercier Dieu de ses bontés par de nombreux sacrifices a déterminé l'auteur à se consacrer au culte de Yahwé d'après les prescriptions morales des livres de la Loi et à le prêcher au grand public. La מגלת־ספר est visiblement le rouleau de la Loi ; cela semble résulter de l'expression כתוב עלי, « écrit pour moi », c'est-à-dire pour mon instruction. L'idée émise par Graetz de corriger עלי en סלה n'a pas le moindre fondement.

Verset 10. Par les mots אתה ידעת, le poète se défend d'avoir fait une promesse vaine, comme le font la plupart de ceux qui, une fois échappés au danger, retournent à leurs anciens errements.

Verset 12. L'appartenance de ce verset au passage précédent est rendue très vraisemblable par le parallélisme antithétique לא תכלא et לא אכלא du verset 10, ainsi que par l'emploi commun, dans un contexte nuancé, des mots חסדך ואמתך aux versets 11 et 12. Il n'y a donc pas de raison suffisante pour commencer ici, avec Graetz, un psaume nouveau.

Verset 13. A partir de ce verset jusqu'à la fin, le ton du poème diffère entièrement de celui du poème précédent qui est un chant joyeux de victoire et de dévotion La seconde partie est, au contraire, une demande pressante de secours contre des ennemis acharnés. De plus, les versets 14-18 forment à eux seuls, sauf quelques légères variantes, le psaume LXX. Il faut donc voir dans ce passage un psaume à part joint par erreur au psaume précédent. La lacune au début de ce dernier poème doit être comblée par le verset XLIII, 1, qui interrompt le contexte. On connaît déjà plusieurs autres exemples de dislocations analogues dans les psaumes précédents. — Pour לֹא יכלתי לראות, comparez psaume XXXVIII, 11.

Verset 14. Au lieu de רצה on est tenté de lire רוצה, ce qui serait parallèle au mot חושה dans la phrase suivante. La variante אלהים להצילני, psaume LX, 2, a perdu le verbe initial, mais le nom divin אלהים semble convenir mieux au parallélisme du verset.

Verset 16. L'expression ישמו על עקב בשתם offre une image bizarre et confuse ; la variante ישובו (psaume XL, 4) n'y apporte aucun soulagement ; il n'est pas facile non plus de changer בשתם en שִׁמְחָתָם (Graetz). Je me résigne à proposer provisoirement de lire יִשְׁתּוֹלְלוּ, « qu'ils soient stupéfiés » (comparez אשתוללו, psaume LXXVI, 6).

בשתם, « leur honte », naturellement la honte qu'ils infligent à l'homme pieux. — האמרים לי, le passage parallèle LXX, 5, supprime la préposition לי.

Verset 17. Au lieu de תשועתך, LXX, 5, a ישועתך.

Verset 18. Au lieu de יחשב לי, dont le sens cadre mal dans ce contexte, le psaume LXX, 6, donne חושה לי. De même la variante עזרי au lieu de עזרתי d'un autre verset semble être dans le vrai.

TRADUCTION

2. J'ai impatiemment attendu Yahwé
Et il s'est incliné vers moi
Et a entendu mon cri.

3. Il m'a tiré de la fosse rugissante,
De la vase du bourbier,
Et en plaçant mes pieds sur un rocher,
Il a assuré mes pas.

*
* *

4. Il a mis dans ma bouche un chant nouveau,
Une louange à Élohîm.
Beaucoup en le voyant se reprendront
Et se confieront en Yahwé ;
5. Heureux l'homme qui met sa confiance en Yahwé,
Et ne s'adresse point aux superbes
Ni à ceux qui dévient vers le mensonge.

*
* *

6. Tu as fait pour moi de grandes choses ;
Yahwé, mon Dieu, nul n'est comparable à toi.
Quant à tes merveilles et à tes attentions pour moi,
Si je me mettais à les annoncer, à les raconter,
Leur énumération dépasserait ma capacité.

*
* *

7. Tu n'as voulu ni victime, ni oblation,
Tu m'as ouvert les oreilles ;
Tu n'as demandé ni holocauste, ni propitiation.
8. Dès lors j'ai dit, voici, j'arrive
Avec le rouleau du livre écrit pour moi.
9. Je veux faire ta volonté, ô mon Dieu,
Et ta loi remplira mon intérieur.

*
* *

10. (Aussi) j'ai proclamé la justice dans la grande assemblée,
Et je n'ai depuis fermé mes lèvres ;
Toi, ô Yahwé, tu le sais bien.
11. Je n'ai pas caché ta justice au fond de mon cœur,
J'ai proclamé ta fidélité et ton salut,
Je n'ai point dissimulé ta miséricorde, ta vérité
En grande assemblée.

*
* *

12. Toi (aussi) ô Yahwé, ne me refuse pas ta miséricorde,
Que ta bienveillance et ta fidélité veillent toujours sur moi !

II = Psaume xliii, 1 et Psaume lxx.

1 (xliii, 1). Rends-moi justice, Élohîm, contre des gens impies,
Sauve-moi d'hommes faux et iniques,
2 (13). Car des malheurs sans nombre m'enlacent,
Mes adversaires m'ont atteint. et ils sont à perte de vue ;

Ils sont plus nombreux que les cheveux de ma tête,
Et le cœur me manque.
3 (14). Accours, ô Yahwé, pour me délivrer,
Yahwé, viens promptement à mon aide.
4 (15). Qu'ils soient tous couverts de honte et confondus,
Ceux qui en veulent à ma vie ;
Qu'ils soient ignominieusement repoussés,
Ceux qui me veulent du mal.
5 (16). Qu'ils soient stupéfiés à cause de leur sarcasme,
Ceux qui me crient : « Ah ! ah ! »
6 (17). Qu'ils soient dans l'allégresse et jubilent de joie,
Tous ceux qui te cherchent ;
Qu'ils répètent sans cesse : « Yahwé est grand »,
Ceux qui apprécient ton salut.
7 (18). Quant à moi, pauvre et misérable,
Que le Seigneur accoure vers moi ;
C'est toi qui es mon aide et mon libérateur,
O mon Dieu, ne tarde pas.

Le psaume XL porte le cachet de l'époque de la captivité de Babylone, notamment de sa période moyenne. Le poète, un de ces צוֹפִים inspirés qui se consacraient à propager le monothéisme parmi ses coexilés, après avoir échappé aux persécutions du parti polythéiste, a vu sa situation améliorée par la faveur publique, et cette circonstance stimule davantage son zèle. L'absence des sacrifices expiatoires, si vivement ressentie par les prédicateurs de la fin de l'exil, est attribuée par notre psalmiste à la volonté de Dieu ; l'ancienne doctrine : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice » (I Samuel, xv, 22) lui suffit. C'est que le but qu'il poursuit vise exclusivement à l'abolition du polythéisme, soutenu par des « superbes détracteurs de la vérité » (verset 5). Lorsque ce but fut à peu près atteint, les ṣophîm firent vibrer la corde patriotique et insistèrent particulièrement sur le retour dans la ville sainte et la reprise des sacrifices dont les rites imposants fortifiaient l'esprit populaire et lui donnaient une unité indestructible.

Dans le second psaume, indûment attaché au précédent, l'auteur se plaint de persécutions personnelles de la part d'adversaires qui tiennent Yahwé en peu d'estime. Ce psaume peut, dubitativement bien entendu, être placé un peu avant le

psaume XL, à un moment où la lutte contre le monothéisme sévissait dans toute son âpreté et où les fidèles de Yahwé se recrutaient encore parmi les « pauvres » et les « misérables ».

PSAUME XLI.

Verset 2. דַּל, « pauvre, humble », désigne ici le malade souffrant, sans impliquer l'idée d'une pauvreté matérielle. Le מַשְׂכִּיל est celui qui cherche à diminuer la souffrance du דַּל par des paroles d'amitié et de regret. La récompense de cet homme sympathique consistera dans la protection que Yahwé lui accordera quand il sera lui-même dans le malheur.

Verset 3. יְאֻשַּׁר, *qerî* וְאֻשַּׁר, dont le ו a un caractère conversif. Dans les deux cas le sens est le même : « Il sera heureux ». — Au lieu de תִּתְּנֵהוּ plusieurs anciennes versions, en conformité avec le contexte, offrent la bonne leçon יִתְּנֵהוּ.

Verset 4. La proposition כָּל־מִשְׁכָּבוֹ הָפַכְתָּ בַּחֳלִיוֹ, évidemment corrompue, puisqu'elle n'offre aucun sens, est difficile à établir. L'idée de Graetz, qui corrige כָּל en עַל, est assez vraisemblable à cause du parallélisme avec עַל עֶרֶשׂ דַּוִּי, mais l'ensemble de la traduction : *Auf seinem Lager, das Du in seiner Krankheit verwandelt*, ne peut pas prétendre à être intelligible. En faisant abstraction du ת de הָפַכְתָּ, le sens devient plus clair : « Sur son lit qu'il a renversé pendant sa maladie », c'est-à-dire qu'il a mis sens dessus dessous en se tordant de douleur.

Verset 5. Par l'expression אֲנִי אָמַרְתִּי, l'auteur indique clairement qu'il est lui-même le דַּל dont il était question au verset 2.

Le contexte exige de lire כִּי קִרְאָתִי לְךָ au lieu de כִּי חָטָאתִי לְךָ qui donne une idée étrangère à notre poème (Graetz).

Verset 6. Le suffixe de la première personne de לִי cadre mal avec les suffixes de la troisième personne du verbe יָמוּת et du substantif שְׁמוֹ qui suivent ; il faut donc lire לוֹ.

Verset 7. Le singulier des verbes de ce verset se rapporte à chacun des visiteurs; néanmoins l'emploi du pluriel aurait été plus correct. — Le changement de לוֹ en לִי (Graetz) n'est pas absolument nécessaire, Cette proposition est redondante comme celle de לְקַח־לוֹ, לֵךְ־לָךְ, etc.

Verset 8. Le second עלי est superflu et doit être rayé.

Verset 9. Les interprètes modernes prennent généralement le composé דבר־בליעל dans le sens de « scélératesse (*verruchtes*) », mais la conception d'un défaut moral ne convient guère dans ce contexte, où il s'agit d'une grave maladie. La vérité est que nous sommes ici en présence d'une expression mythologique léguée par l'antiquité. J'ai démontré ailleurs que le terme בְּלִיַּעַל désignait primitivement le Šeol hébreu comme un abîme qui retient éternellement les morts qui y sont descendus et ne les laisse plus remonter (בְּלִי־יָעַל) vers le pays des vivants. דבר בליעל est donc « une chose infernale », c'est-à-dire une maladie mortelle qui consume depuis longtemps son corps et qui arrivera bientôt à son terme. Ce sens d'ensemble permet de conserver la leçon ואשר au lieu de la changer, avec Graetz, en באשר. אשר a ici le sens de כִּי, « puisque, dès le moment ».

Verset 10. Le verbe הגדיל ne semble pas bien se rapporter à עקב; ce mot doit donc signifier ici quelque chose comme « ruse, joie maligne, ingratitude[1] ».

Verset 11. Le poète espère qu'étant rétabli il pourra se venger de ses ennemis. Ce trait le caractérise comme un chef de parti, jouissant d'une certaine autorité dans son milieu. Il me paraît inutile de changer ואשלמה en וְשַׁלֵּמָה (Graetz), afin d'innocenter l'auteur du désir de vengeance qui est pourtant si naturel aux personnes qui souffrent[2].

1. Je préfère maintenant lire הגביה au lieu de הגדיל et conserver à עקב son sens ordinaire.

2. Après une mûre réflexion, l'idée d'une vengeance convient peu au contexte, surtout à cause du verbe חנני qui fait pressentir des actes de reconnaissance de la part du malade. Le mieux sera donc de lire נְדָרַי, « mes vœux », au lieu de להם, « à eux »; cf. psaume LXI, 9.

Verset 13. Il faut prendre le verbe passé תמכת au sens futur et corriger ואני en ואתה, car les deux verbes suivants sont à la deuxième personne du singulier. Le mot בתמי explique la cause de la protection divine espérée. La traduction de Graetz « *Ich aber halte an meiner Schlichtheit fest* » est incapable de relier les deux moitiés du verset.

TRADUCTION

2. Heureux qui s'intéresse au malheureux,
   Aux jours mauvais, Yahwé le délivrera.
3. Yahwé le gardera et lui conservera la vie.
   Il le rendra heureux sur la terre,
   Et ne l'abandonnera pas à la merci de ses ennemis.
4. Sur son lit de douleur, Yahwé le soulagera,
   Sur ce lit qu'il a souvent renversé durant sa maladie.

*
* *

5. Je m'écriai : Yahwé, prends-moi en pitié,
   Guéris-moi, car c'est à toi que je m'adresse.

*
* *

6. Mes ennemis disent : il est au plus mal,
   Ce n'est pas trop tôt qu'il meure
   Et que son nom périsse !
7. Et si l'on me visite, on dissimule sa pensée,
   On fait provision d'infamie
   Qu'on débite en sortant.
8. Ensemble, tous ceux qui me haïssent chuchotent contre moi,
   Ils me veulent du mal :
9. Un mal infernal l'a envahi
   Et le voilà couché pour ne plus se relever.
10. Même un intime, en qui j'avais confiance
    Qui mangeait mon pain, lève le talon sur moi.

*
* *

11. Mais toi, Yahwé, aie pitié de moi,
    Rétablis-moi et j'accomplirai mes vœux.
12. A ceci je reconnaîtrai ta bienveillance,
    Que mon ennemi ne triomphera pas de moi.
    Quant à toi, tu me soutiendras à cause de ma piété,
    Et indéfiniment, tu me placeras en ta présence.

La dernière phrase du psaume semble indiquer que l'auteur était un chef sacerdotal ayant une fonction déterminée dans

le temple, mais l'époque à laquelle il a vécu ne peut être fixée dans l'état actuel de nos connaissances.

Psaume xlii.

Verset 2. A lire כְּאַיֶּלֶת au lieu de כְּאַיָּל, comme le prouve la forme féminine du verbe תְּעָרֹג. Le sens primitif de עָרַג semble être « faiblir, tituber »; cf. l'arabe عرج, « boiter »; l'éthiopien ዐርገ, « monter », semble également dériver de la marche titubante pendant l'ascension.

Verset 3. Le poète attend avec impatience le moment où il pourra faire le pèlerinage au temple de Jérusalem; c'est bien le sens de וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים; comparez Genèse, xxii, 14.

Verset 4. לֶחֶם, « pain », représente le repas en général. — Le sujet בְּאֹמְרָ est indéterminé et comprend la totalité des ennemis.

Verset 5. L'expression שָׁפַךְ נַפְשׁ signifie « défaillir, tomber en défaillance »; il faut donc attribuer à עָלַי le sens de אֵלַי ou בִּי « en moi ».

La leçon כִּי אֶעְבֹר בְּסֵךְ אַדִּיר n'offre aucun sens satisfaisant. J'admets avec Graetz la leçon בְּסֹד, « dans l'assemblée », mais sa proposition de lire מְשֹׁרְרִים au lieu de אַדִּיר est trop forcée; je préfère lire אַדִּרִים, « puissants ». Les puissants sont les chefs (cf. Néhémie, x, 30) qui conduisent le reste du peuple que le poète désigne parallèlement par הָמוֹן חוֹגֵג.

Verset 6. Malgré l'unanimité des textes reçus et des exégètes, la leçon אוֹדֶנּוּ ne saurait être primitive. La remarque de Graetz que le verbe הוֹדָה régit un double accusatif n'est pas de nature à dissiper l'obscurité. On s'attend ici à la forme אוֹדֶה לוֹ, etc., car ce verbe n'a jamais à la fois l'accusatif de la personne et celui de la chose. De plus, le verbe précédent הוֹחִלִי, au lieu de l'idée de louange et de remerciement, suppose plutôt celle de l'obtention de secours et de salut. Il me paraît très vraisemblable de lire partout dans ce refrain, au

lieu de אודנו, « je le louerai », יִרְאֵנִי, « il me fera voir ». Cette modification dispense de changer avec Graetz פָּנָיו en פָּנַי. Le mot אֱלֹהִי du verset suivant doit être rattaché à celui-ci.

Verset 7. Le pays du Jourdain et des pics de l'Hermon (חרמונים) est naturellement la Palestine ; la petite montagne (הר מצער) représente le mont Sion, qui est beaucoup plus bas que la montagne du nord. Graetz a, sans aucune raison, suspecté ces mots qu'il a pris comme une seconde désignation de l'Hermon. L'auteur rappelle le culte du temple qui se célébrait à Jérusalem et auquel il prenait part.

Verset 8. Le poète compare l'agitation que lui causent ses souffrances au rugissement des eaux abondantes (תהום) qui, en tombant par de nombreuses chutes, menacent de l'engloutir. Cette image semble avoir été provoquée par la mention du Jourdain qui, en quittant sa source située sur les hauteurs, se jette avec fracas dans le petit lac de Phialé.

Verset 9. L'idée de ce verset n'est pas bien claire ; je ne vois d'autre moyen d'y apporter un sens convenable que de lire אֲצַוֶּה יהוה חסדו au lieu de יְצַוֶּה יהוה חסדו. Dans le second hémistiche il faut lire avec Graetz שִׂיחָה « plainte » au lieu de שִׁירָה, « son chant ».

Verset 10. אל סלעי, mot à mot : « Dieu de mon rocher », signifie Dieu de mon salut. L'image est due à l'ombre du rocher qui sert d'abri pendant les fortes chaleurs de la journée.

Verset 11. ברצח ; le ב marque ici l'état : les railleries de ses ennemis sont écoutées par le poète la mort (רצח) dans l'âme, mot à mot dans les os (בעצמותי).

Verset 12. Dans ce refrain il faut naturellement rétablir les leçons du verset 6 et par conséquent joindre le ו de אֱלֹהִי au mot précédent en ponctuant פָּנָיו au lieu de פָּנַי.

Psaume xliii[1].

Verset 1. Le verbe שפט, « juger », a ici la nuance de « rendre justice ». — גוי signifie « gens » et forme parallèle avec איש[2].

Verset 2. Ce verset constitue une simple variante du verset 10 du psaume précédent et peut bien avoir été inséré dans ce passage par un scribe qui l'avait trouvé sur la marge de son manuscrit. En tout cas, les mots כי אתה ne se relient à rien et la leçon אומרה de la première variante est beaucoup préférable.

Verset 3. Graetz voit dans l'expression אורך ואמתך une allusion aux anciens oracles, dits אורים ותמים par lesquels le grand prêtre annonçait les événements prochains; mais les mots suivants : המה ינחוני, « ils me conduiront » n'y convient guère. Ce sont plutôt les qualités de l'esprit divin.

Verset 4. A lire probablement משכן au lieu de מזבח, « autel », qui se relie mal avec le verbe ואבואה. — La juxtaposition des synonymes שמחת גילי exprime l'idée de la joie suprême. — אלהים אלהי, mieux אלהים אל חי, comme plus haut psaume xlii, 3 (Graetz).

Verset 5. Ce verset n'est que le refrain du poème précédent dont il forme la conclusion naturelle.

TRADUCTION

2. Comme la biche soupire après les sources d'eau,
Mon âme soupire après toi, ô Élohîm.

*
* *

3. Mon âme à soif de toi, Élohîm, Dieu vivant :
Quand irai-je me présenter devant toi, ô Élohîm?

*
* *

4. Mes larmes me tiennent lieu de repas,
De jour et de nuit,

1. La compilation de ce psaume est purement artificielle; les versets qui le composent appartiennent en grande partie au psaume précédent, en partie à un autre psaume. Voyez les notes suivantes.

2. Ce verset doit être placé en tête de xi, 11; voyez plus haut, p. 117.

A force d'entendre dire sans cesse :
Où est ton Dieu ?

*
* *

5. Je me souviens et mon âme se liquéfie,
Je me souviens d'avoir marché avec l'assemblée des nobles
Jusqu'à la maison d'Élohim,
Pendant que la foule des pèlerins
Entonnait des chants de joie et d'actions de grâce.

*
* *

6. A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes ?
Espère en Élohim.
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

*
* *

7. Mon âme se livre au désespoir,
Parce que j'ai conservé ton souvenir,
Du pays du Jourdain, du Hermon
(Et surtout) de la petite montagne.

*
* *

8. (Ici), l'abîme appelle l'abîme,
Par la voix des canaux (souterrains)
Ses tourbillons et ses vagues ont tous passé sur moi.

*
* *

9. Le jour j'attends la bonté divine,
La nuit je présente ma supplique,
Ma prière au Dieu de ma vie.

*
* *

10. Je dis à Dieu, mon rocher,
Pourquoi m'as-tu abandonné ?
Pourquoi dois-je périr humilié
Par l'oppression de l'ennemi ?

*
* *

11. La mort envahit mes membres,
Lorsque mes adversaires me lancent leurs blasphèmes,
Lorsqu'ils me répètent incessamment :
Où est ton Dieu ?

*
* *

12. A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes ?
Espère en Élohim ;
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

*
* *

14 (XLIII, 2). Toi, Dieu, mon refuge
Pourquoi m'as-tu abandonné?
Pourquoi dois-je périr humilié
Par l'oppression de l'ennemi[1]?

*
* *

15 (XLIII, 3). Envoie-(moi) ta lumière, ta vérité,
Elles me conduiront,
M'amèneront à ta montagne sainte
Et à tes demeures.

*
* *

16 (XLIII, 4). Alors je m'approcherai de l'autel d'Élohîm,
Du Dieu qui fait mon extrême joie;
Et je louerai au son de la lyre,
Élohîm, Dieu vivant.

*
* *

17 (XLIII, 5). A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes?
Espère en Élohîm;
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

Le poète, membre de la classe sacerdotale, se souvient d'avoir conduit dans sa jeunesse la procession joyeuse des pèlerins qui se rendaient au temple de Jérusalem. Il exprime son profond chagrin de voir ce bonheur évanoui et d'être placé en face de la raillerie des païens qui lui demandent toujours : « Où est ton Dieu? » Son désespoir est cependant mitigé par l'espérance qu'il vivra assez longtemps pour prendre part au retour des exilés dans la ville sainte et à la restauration des cérémonies religieuses. Son poème date de la seconde période de l'exil.

PSAUME XLIV.

Verset 2. A remarquer le parallélisme explicatif du dernier mot de chaque hémistiche שמענו = אבותינו ספרו לנו, « nous avons entendu : nos ancêtres nous l'ont raconté » et בימיהם = בימי קדם « dans leur temps, dans le temps de l'antiquité ».

1. Variante très légère du verset 10, insérée ici par l'inadvertance d'un ancien scribe.

Verset 3. Le second hémistiche n'offre pas de sens satisfaisant, car תרע, « tu as maltraité », ne saurait former parallélisme avec הורשת, « tu as expulsé »; plus insupportable est encore la correspondance de ותטעם, « et tu les as plantés », dont le suffixe se rapporte à אבותינו, « nos ancêtres », avec ותשלחם, « et tu les as envoyés », dont le suffixe se rapporte à לאמים, « les peuples. » On pourrait au besoin corriger וַתִּטָּעֵם en ותתעם, « et tu les as fait errer, ou chasser »; alors le suffixe se rapportera également aux peuples; mais le verbe התעה paraît trop faible pour exprimer la destruction des Chananéens. Je préfère donc lire au lieu de תרע לאמים ותשלחם, « tu as maltraité les nations et tu les as renvoyées », תגרש לאמים ותשתלם, « tu as chassé les nations (étrangères) et tu y as planté nos ancêtres », ותשתלם est parfaitement parallèle à ותטעם.

Verset 4. Les suffixes pluriels des noms et des verbes de ce verset se rapportent aux ancêtres tout comme les suffixes du verset précédent.

Verset 5. Le titre מלכי, « mon roi », désigne Dieu comme le chef de son peuple, c'est-à-dire comme celui à qui doit incomber le devoir de le protéger et de le sauver de la main de ses ennemis. Il n'a d'ailleurs qu'à donner l'ordre (צוה) pour que le salut de la nation (ישועות יעקב) devienne une réalité[1].

Verset 6. La plupart des exégètes prennent les verbes de ce verset, qui sont à l'imparfait, avec le sens de futur, mais on peut se demander à quoi servent toutes les plaintes du poète contre les oppresseurs de son peuple si les opprimés ont l'espérance de repousser leurs ennemis en combattant. Je crois donc qu'il est plus conforme à l'esprit du poème de prendre ces

1. La présence du pronom הוא, qui indique que la première partie du verset forme une proposition : « Tu es mon roi, ô Élohim », semble laisser sans liaison suffisante l'impératif צַוֵּה, « ordonne »; puis, la locution צוה ישועה ne manque pas d'être insolite; on s'attend aux verbes קרב, פעל, השמיע, etc. Je penche à croire que צוה est ici l'altération de צור, « rocher »; cette correction a aussi l'avantage de ne point interrompre la pensée du contexte.

imparfaits avec le sens du passé. Ce passage forme la suite du sujet précédent qui s'occupe de l'histoire d'Israël aux temps anciens dont une petite partie seulement formait une époque de prospérité, mais à laquelle succédait bientôt une longue période d'humiliations et de souffrances qui n'a pas encore cessé.

Verset 7. Reprise de l'idée du verset 4; l'auteur, très indulgent envers les anciens et se substituant à eux, ajoute qu'ils n'avaient pas confiance en leur propre force quand ils livraient bataille à leurs ennemis.

Verset 8. La conjonction כִּי exprime ici l'idée du temps: lorsque tu nous sauvais de nos ennemis nous attribuions cette victoire à toi seul.

Verset 9. Les verbes הִלַּלְנוּ et נוֹדֶה doivent être entendus comme de simples passés et sans la nuance conditionnelle. Dans son optimisme pour l'antiquité, le poète se représente le peuple de cette époque comme s'il était toujours resté fidèle et plein de gratitude envers son Dieu.

Verset 10. Il s'étonne donc que la Divinité se soit montrée si peu constante à favoriser son peuple et surtout qu'elle ait poussé l'indifférence jusqu'à l'abandonner et à ne plus combattre pour lui. C'est la peinture exacte de la dernière époque du royaume juif où les défaites continuelles aboutissent au pillage et à la dispersion de la nation.

Verset 13. Le peuple à été livré gratuitement aux mains des étrangers: בלא הון; cf. חנם נמכרתם (Isaïe, LII, 3).

Verset 14. Au chagrin de se trouver loin de la patrie se joint la douloureuse humiliation d'entendre, sans pouvoir répliquer, les paroles méprisantes d'un ennemi implacable.

Verset 18. Le poète rappelle à l'appui de sa prière que, malgré ces souffrances extrêmes, le peuple est resté fidèle à son Dieu et ne songe pas à améliorer son état en renonçant à sa religion particulière qui en fait un point de mire aux peuples païens.

Verset 20. כִּי doit être pris avec le sens de אף כי: bien que tu nous aies rejetés dans le milieu de fauves (littéralement: cha-

cals, תנים) dont la cruauté est proverbiale, c'est-à-dire au milieu d'ennemis sans pitié dans la terre d'exil, et que de plus tu nous aies couverts de ténèbres, comme pour nous empêcher de chercher un refuge contre tant de maux, notre constance n'a pas été ébranlée un seul instant.

Verset 21. Dieu même peut nous rendre ce témoignage qu'il ne nous est jamais venu à l'idée de l'échanger contre le dieu triomphant de nos oppresseurs.

Verset 23. Au lieu de plier, nous nous exposons volontiers à un martyre incessant jusqu'à ressembler aux animaux destinés à l'abattoir.

Verset 24. Le poète, fidèle aux principes de la toute-puissance de Yahwé, ne peut expliquer cette indifférence que par une distraction momentanée, comme le sommeil chez l'homme, et lui demande de faire cesser cet état exceptionnel par le réveil de sa puissance. — לנצח, « à toujours », a ici le sens restreint de « longtemps ».

Verset 25. Prière de mettre fin à cette inactivité qui a l'air d'un véritable oubli.

Verset 26. L'abaissement a atteint le suprême degré ; le peuple ressemble déjà à un corps à moitié enfoncé dans la terre qui menace de le couvrir tout à fait.

Verset 27. Demande de secours et de délivrance.

TRADUCTION

2. Élohîm, de nos oreilles nous avons entendu,
Nos ancêtres nous l'ont racontée,
L'œuvre que tu as faite de leurs jours,
Aux jours de l'antiquité.

*
* *

3. Toi, de ta main, ayant chassé les peuples,
Tu les as plantés (dans leurs pays) ;
Ayant expulsé les nations,
Tu les y as fixés.
4. Car ce n'est pas par leur épée qu'ils ont conquis le pays,
Ce n'est pas leur bras qui leur a donné la victoire,
Mais c'est ton bras, ta droite
Et la lumière de ta face qui les ont favorisés.

*
* *

5. C'est toi qui es mon roi, ô Élohîm,
Le rocher de salut de Jacob.

*
* *

6. Par toi nous avons repoussé nos adversaires,
Par ton nom nous avons écrasé ceux qui se sont levés contre nous.
7. Car je n'ai pas confiance en mon arc
Et mon épée ne peut m donner la victoire.

*
* *

8. Lorsque tu nous a délivrés de nos adversaires
Et que tu as couvert de honte ceux qui nous haïssent,
9. Nous nous sommes incessamment glorifiés en Élohîm
Et nous avons toujours rendu grâce à ton nom.

*
* *

10. Cependant tu nous as délaissés et voués à l'opprobre,
Et tu n'as pas marché à la tête de nos armées.
11. Tu nous as fait reculer devant l'assaillant
Et nous sommes tombés en proie à nos ennemis.
12. Tu nous as réduits à l'état de bétail destiné à servir de nourriture
Et tu nous as dispersés parmi des nations.
13. Tu as vendu ton peuple sans même en demander le prix,
Sans exiger la moindre valeur en échange.
14. Tu nous as rendus un objet de honte pour nos voisins,
La risée et la raillerie pour ceux qui nous entourent.
15. Tu as fait de nous un symbole de bassesse au milieu des peuples,
Un objet de secouement de tête au milieu des nations.

*
* *

16. Ma honte est incessamment devant moi
Et la rougeur me couvre la figure,
17. Par la voix du railleur et du blasphémateur,
Par la présence de l'ennemi vindicatif.

*
* *

18. Tout cela nous a atteints et nous ne t'avons pas oublié,
Et nous ne sommes pas devenus infidèles à ton alliance.
19. Notre cœur ne s'est pas retourné en arrière
Et nos pas n'ont pas dévié de ta voie.

*
* *

20. Bien que tu nous aies repoussés dans le lieu des fauves,
Et que tu nous aies couverts de ténèbres,
21. Avons-nous oublié le nom de notre Dieu ?
Avons-nous levé nos mains vers un dieu étranger ?

22. Nous laissons à Élohîm lui-même d'en faire la recherche,
Car c'est lui qui connaît les pensées secrètes du cœur.
23. C'est plutôt pour toi que nous sommes incessamment égorgés,
Que nous sommes tombés au rang des brebis de l'abattoir.

*
* *

24. Lève-toi ! Pourquoi dors-tu, ô Seigneur ?
Éveille-toi, ne nous abandonne pas si longtemps.
25. Pourquoi détournes-tu ton visage ?
Oublies-tu nos peines et nos misères ?
26. Ah ! notre âme est abaissée jusqu'à la poussière,
Notre corps est déjà collé au sol.

*
* *

27. Lève-toi, ô notre secours,
Délivre-nous à cause de ta bonté.

Ce psaume est généralement considéré comme un produit de l'époque des luttes religieuses des Macchabées contre les généraux d'Antiochus Épiphane. Je suis fermement convaincu que c'est une erreur. La pensée dominante du poème est celle-ci : Dieu a tout fait pour Israël et Israël s'est toujours montré reconnaissant envers son Dieu. Cet optimisme systématique en faveur de l'antiquité une fois admis, toute la longue période depuis la conquête de la terre sainte jusqu'au règne du dernier roi judéen, constituerait, d'après le poète, une ère de prospérité matérielle et d'un accord parfait entre Israël et son Dieu. Yahwé seul a chassé les indigènes de la Palestine pour y établir ses ancêtres, et c'est lui qui marchait à la tête de leurs armées toujours victorieuses. Israël, de son côté, ne mettait jamais sa confiance dans sa force personnelle ni dans ses armes, mais uniquement en son Dieu, auquel il ne manquait pas de rendre publiquement hommage à l'occasion de chaque victoire qu'il gagnait sur l'ennemi. Cette époque glorieuse a été suivie d'une époque de décadence et de malheurs qui atteint maintenant son maximum. La rupture de l'ancien accord vient de la part de Yahwé ; conception grandiose, frisant le blasphème, que son patriotisme ardent a seul pu suggérer à notre psalmiste. A un moment donné, Israël se voit abandonné de son Dieu ; Dieu même le fait reculer devant les ennemis, le fait dépouiller, écraser et disperser au milieu des nations ; il le donne à tout le monde comme une chose sans valeur et en fait

un objet d'opprobre et de raillerie universelle, pendant que le peuple lui reste attaché de corps et d'âme et se laisse plutôt égorger que de l'oublier et de solliciter la faveur d'un autre dieu. Cette description ne convient pas au temps des Macchabées. Ceux-ci étaient presque toujours victorieux dans les batailles, ne vivaient point dans l'exil et avaient autant à lutter contre les juifs hellénistes que contre les païens. Alors, les chefs du peuple, les grands prêtres Jason et Ménélaüs en tête, favorisaient publiquement le paganisme et, sauf quelques milliers d'Hasidéens, la masse du peuple n'opposait pas de résistance sérieuse à l'introduction de la religion grecque. L'époque macchabéenne éliminée, on est conduit nécessairement à la dernière période de l'exil de Babylone, lorsque, après la séparation définitive de tout élément païen, le monothéisme devint la seule religion d'Israël, à tel point que le second Isaïe a pu le personnifier sous l'image du serviteur de Dieu qui, honni et méprisé du monde, est frappé et raillé sans pitié, accusé de tous les méfaits et livré à une mort ignominieuse. Toutes les autres descriptions du même auteur s'accordent à nous présenter l'exil de Babylone comme une époque de dure servitude et de graves souffrances (Isaïe, XIV, 1-3; XL, 2, 27; XLI, 11, 14; XLII, 22, 25; XLIII, 28; XLVII, 6, etc.); nous nous croyons donc autorisé à placer notre psalmiste à côté d'Isaïe II, à qui il a d'ailleurs emprunté certains tours de phrase comme שסו למו (verset 11) et שסוי (Isaïe, XLII, 24), ותכם עלינו בצלמות (verset 20) et יושבי חשך (Isaïe, XLII, 7).

PSAUME XLV.

Verset 2. מעשי, « mon œuvre », c'est-à-dire ma poésie, mot qui a la même signification en grec.

Verset 3. יפיפית, « tu es plus beau, meilleur que les autres ». — חן, « grâce », c'est-à-dire parole gracieuse et douce à l'égard du peuple.

Verset 4. Le poète conseille au roi de porter dans la solennité de son mariage cette épée qui lui a valu si souvent le titre

de גִּבּוֹר, « héros ». — Les deux derniers mots du verset sont encore les compléments directs du verbe חָגוֹר, « ceins ».

Verset 5. Le mot וְהַדֶּרֶךְ doit être retiré ; ce n'est qu'une dittographie du dernier mot du verset précédent. — Le mot רָכַב est inintelligible si l'on ne sait pas qu'en assyrien le verbe *rakabu* signifie « monter » en général ; il est donc ici l'équivalent de עָלָה.

Verset 6. Le poète dépeint le roi au moment de la victoire ; il se tient sur une hauteur, voyant au-dessous de lui les vaincus prosternés à terre et perçant de ses flèches aiguës les chefs des rebelles. C'est le vrai sens de ce verset dont la leçon est inattaquable, y compris celle de יִפְּלוּ, dont la correction en יַפִּילוּ (Graetz) trouble l'agencement du premier hémistiche et laisse le second sans liaison.

Verset 7. On considère d'ordinaire כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים comme כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים, « ton trône est un trône de Dieu » ; je préfère toutefois prendre אֱלֹהִים au vocatif avec le sens de « être divin », titre qui se donne aux juges (Exode, XXI, 6) et, à plus forte raison, au roi qui est le juge suprême du pays ; cf. אֵל גִּבּוֹר (Isaïe, IX, 5).

Verset 8. מֵחֲבֶרֶיךָ, la traduction ordinaire « plus que tes compagnons » (pluriel malgré le manque du י), peut se défendre en rappelant l'expression מִבְּנֵי אָדָם du verset 3. La correction ingénieuse de Graetz, וַיְבָרֶכְךָ (cf. Isaïe, XLIX, 7), est cependant assez séduisante.

Verset 9. L'expression מִן הֵיכְלֵי שֵׁן n'offre pas de sens convenable ; lire בְּמוֹ הֵיכְלֵי שֵׁן, « dans le palais d'ivoire ». — Les mots מִנֵּי שִׂמְחוּךָ résistent à toute interprétation ; résignons-nous provisoirement à la correction מְנִים, nom d'un instrument de musique mentionné avec עוּגָב dans psaume CL, 3, et qui semble désigner également un instrument joué surtout par des femmes.

Verset 10. Le mot בִּיקְרוֹתַיִךְ ne donne pas lieu au doute et l'idée de le changer en לִקְרָאתֵךְ (Graetz) aboutit à une banalité. La ponctuation exacte nous semble être בְּיִקְרוֹתַיִךְ, « parmi celles que tu chéris », c'est-à-dire parmi tes épouses de tout degré. La tradition massorétique hésite entre בִּיקְרוֹתַיִךְ et la leçon adoptée dans nos éditions. — A maintenir le groupe traditionnel בכתם אופיר, où le mot לבושה, « habillée, parée » est sous-entendu. La correction בְּכֶתֶם אוֹפִיר se heurte à cette considération qu'Ophir est bien un pays productif de l'or, mais non de couronnes.

Verset 11. La jeune reine à qui s'adresse le poète est une étrangère qui est appelée à quitter son peuple et sa famille pour devenir la compagne du roi. La leçon בִּתִּי pour בַּת (Graetz) est toute gratuite.

Verset 13. Il est indubitable que בַּת־צֹר est la reine même, appelée brièvement בַּת au verset 11. Les Septante traduisent comme s'il y avait והשתחוו לו בנות צר במנחה, « et les filles de Tyr se prosterneront devant lui avec des présents », mais השתחוה במנחה n'est pas hébreu et c'est à tort que Graetz se base sur cette leçon pour exécuter des remaniements violents. La leçon des Septante est simplement due au désir d'écarter l'idée que le psalmiste ait pu glorifier une princesse non juive.

Verset 14. Au lieu des mots inintelligibles כָּל־כְּבוּדָה, il faut lire כֻּלָּהּ כְּבוּדָה, « elle est toute pleine de parures »; comparez מטה כבודה (Ézéchiel, XXIII, 41), « lit paré ».

Verset 15. Lire ברקמות au lieu de לרקמות.

Verset 17. D'après le texte massorétique, le poète s'adresse au roi et non plus à la reine comme dans le verset précédent ; à ce point de vue il faut entendre le mot תחת avec le sens כְּמוֹ, « comme » ; cf. תחת אלהים (Genèse, XXX, 2). En faveur de cette interprétation semble témoigner la seconde partie du verset qui parle de la nomination des enfants comme chefs des territoires, attribution qui ne convient qu'au roi. Si au contraire ce verset forme la continuation de l'adresse à la reine,

il sera nécessaire de mettre les suffixes au féminin : אבתיך, בניך, השיתמו. Cependant, malgré la Pešitta et Graetz, je préfère me tenir sur la réserve.

Verset 18. A lire לכל au lieu de בכל : le poète cède en terminant à une légère vanité du métier et attribue à son chant la puissance de faire connaître le nom du roi à toutes les générations futures. Ce sens est beaucoup plus satisfaisant que la leçon יזכירו adoptée par les Septante et qui laisse inexpliqué l'adverbe על כן.

TRADUCTION

2. Mon cœur médite une bonne parole,
Je récite mon poème au roi;
Ma langue est prompte comme la plume d'un scribe habile.

*
* *

3. Tu es le plus beau des fils d'Adam,
La grâce distille de tes lèvres,
C'est pourquoi Élohîm t'a béni pour toujours.

*
* *

4. Ceins ton épée sur les reins,
O héros, c'est ta gloire, ta parure.
5. Monte sur le char pour la bonne cause,
Pénétré d'une sincère modestie,
Et que ta droite t'enseigne des actes héroïques !

*
* *

6. Que tes flèches affilées, pendant que les peuples sont à tes pieds,
S'enfoncent dans le cœur des ennemis du roi.

*
* *

7. Ton trône, ô juge, durera éternellement,
Le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture.
8. Tu aimes la justice, tu hais l'iniquité;
Voilà pourquoi Élohîm, ton Dieu, t'a oint
De l'huile de joie et t'a choisi.

*
* *

9. La myrrhe, l'aloès et le cassia exhalent de tous tes vêtements ;
Dans les palais d'ivoire les sons de musique t'égaient.
10. Les filles de rois se disputent tes louanges,
L'épouse se tient à ta droite,
Parée de l'or d'Ophir.

*
* *

11. Écoute, jeune fille, regarde, prête l'oreille
Et oublie ton peuple et la maison de ton père;
12. Que le roi désire ta beauté;
Il est ton seigneur, rends-lui hommage.

*
* *

13. Et toi, fille de Tyr, par des présents
Te salueront les riches du peuple.

*
* *

14. Elle est pleine de magnificence, cette fille de roi, à l'intérieur;
Son vêtement est fait de tissus d'or.
15. Parée de couleurs brillantes on la conduit auprès du roi,
Suivie de jeunes filles; on lui présente ses compagnes.
16. On les introduit avec joie et allégresse;
Elles entrent dans le palais du roi.

*
* *

17. Tes fils remplaceront (?) tes pères:
Tu les nommeras gouverneurs dans tout le pays.

*
* *

18. Je mentionne ton nom pour les générations futures;
Voilà pourquoi les peuples te loueront à tout jamais.

La description des qualités du roi convient le mieux à Ézéchias qui aurait épousé une princesse tyrienne. Les historiens ont passé sous silence ce point peu légal; il est cependant remarquable que le narrateur de II Rois, XXI, 1, donne seulement le nom de la mère de Manassé, fils d'Ézéchias, savoir: חפצי־בה, mais il ne mentionne pas le nom de son père. Serait-ce parce qu'elle était une étrangère?

Psaume XLVI.

Verset 2. La leçon נמצא מאד est évidemment corrompue et la correction נִמְצָא תָּמִיד (Graetz) laisse encore inexpliquée la forme masculine du participe. Le mieux sera de prendre le préfixe de נמצא pour l'indice de la première personne du pluriel et de suppléer la préposition בּוֹ, « nous trouvons toujours en lui une aide dans la détresse ».

Verset 3. בהמיר n'offrant pas de sens acceptable, il faut adopter la correction בְּהָמוֹג, proposée déjà par Krochmal.

Verset 4. Le suffixe de בגאותו, ainsi que celui de מימין, se rapporte à Dieu. — Avant סלה il manque peut-être le refrain qui se trouve aux versets 8 et 12. .

Verset 5. נהר פלגיו, inversion poétique pour פלגי נהר; l'auteur pense au courant d'eau souterrain qui alimente les puits et les sources de la ville de Jérusalem. Il exprime sa satisfaction de voir que, malgré la violence du tremblement de terre, les sources de Jérusalem, au lieu de tarir, ont continué à couler abondamment.

Verset 6. Le secours de Dieu est venu vers l'apparition du matin (לפנות בקר); alors toute crainte a cessé à Jérusalem.

Verset 7. Au contraire ce sont les autres peuples et les autres pays qui s'écroulent (מטו) en rugissant (המו) comme s'ils étaient renversés par une catastrophe générale.

Verset 9. Les « ruines » (שמות) personnifieraient les peuples tombés; cependant la leçon שם אותות (Graetz) convient mieux après מפעלות.

Verset 10. Par un optimisme propre aux poètes bibliques, l'auteur considère la catastrophe momentanément éprouvée par l'ennemi comme une nouvelle ère qui mettra fin à la guerre des peuples entre eux.

Verset 11. הרפו, « cessez », sous-entendu « toute crainte ». Ces paroles s'adressent aux habitants de la ville sainte et non aux peuples de la terre (Graetz).

TRADUCTION

2. Élohim est pour nous un abri, un refuge,
   En lui nous trouvons toujours une aide dans la détresse.

*
* *

3. Voilà pourquoi nous sommes sans crainte lorsque la terre se désagrège,
   Lorsque les montagnes glissent au milieu des mers.
4. Les eaux rugissent, se troublent;
   Par la (poussée) superbe (de Dieu) les montagnes s'ébranlent;

*
* *

5. Mais les flots du fleuve réjouissent la ville d'Élohim,
   La plus sainte des demeures du Très-Haut.

6. Élohîm est au milieu d'elle, elle reste inébranlable,
Élohîm lui vient en aide au point du jour.

*
* *

7. Les peuples rugissent, les royaumes s'affaissent;
Il fait entendre sa voix et la terre se liquéfie.
8. Yahwé Ṣabaot est avec nous,
Le Dieu de Jacob est notre citadelle.

*
* *

9. Allez voir les œuvres de Yahwé,
Les miracles qu'il a faits sur la terre.
10. Il a fait cesser la guerre jusqu'aux extrémités du monde,
Il a brisé les arcs, fracassé les lances;
Les chars de guerre, il les a brûlés par le feu.

*
* *

11. Rassurez-vous et apprenez que je suis Élohîm;
Je suis élevé au milieu des peuples,
Je suis élevé dans le monde.

*
* *

12. Yahwé Ṣabaot est avec nous,
Le Dieu de Jacob est notre citadelle.

Le psalmiste compare à un tremblement de terre la chute d'une grande puissance ennemie. Il cherche à calmer la terreur causée à Jérusalem par cette commotion violente qui menace de l'entraîner dans sa ruine, et prévoit le commencement d'une ère de paix universelle et profitable au développement de la nation. L'événement visé est probablement l'écroulement de la puissance assyrienne à la suite de la chute de Ninive (vers 606 av. J.-C.). L'invasion des Scythes jusqu'à la frontière d'Égypte, qui pouvait avoir les plus graves conséquences pour la Judée et sa capitale, n'a touché que la Philistie et s'est évanouie comme par miracle. C'était le moment d'espérer que les peuples, fatigués et affaiblis, inaugureraient désormais une ère de paix réparatrice.

Psaume xlvii.

Verset 2. תקעו כף, « frappez des mains » en signe de joie ; cf. Nahum, iii, 19 ; Graetz prend à tort ces mots pour une expression de regret.

Verset 4. Le verbe ידבר est unique; le contexte seul lui donne le sens de « soumettre » et la forme de l'imparfait doit indiquer ici un fait passé.

Verset 5. L'expression « il a choisi pour nous notre pays d'héritage » peut indiquer que les peuples vaincus avaient l'intention de transporter leurs prisonniers de guerre dans des pays étrangers si leur entreprise avait réussi. Il est cependant plus probable qu'il s'agit simplement de la conquête de la Palestine dans l'antiquité.

Verset 6. Au lieu de עָלָה, qui n'offre guère de sens dans ce contexte, il faut évidemment lire עֲלֵה, « monte, sois exalté ».

Verset 8. L'expression זמרו משכיל montre que משכיל désigne une espèce de poésie élogieuse comme le dithyrambe et l'ode.

Verset 10. A lire עם au lieu de עם. — מגני ארץ, « les boucliers de la terre », c'est-à-dire les protecteurs, les chefs du peuple.

TRADUCTION

2. Ensemble, ô peuples, battez des mains,
Exaltez Élohîm par le chant de cantiques,
3. Car Yahwé est sublime, majestueux,
Un grand roi sur la terre.

*
* *

4. Il nous a soumis les rois,
Il a placé les nations sous nos pieds.
5. Il nous a choisi un pays d'héritage,
La gloire de Jacob qu'il aime.

*
* *

6. Sois exalté, Élohîm, par la jubilation,
Yahwé, par le son du cor.

*
* *

7. Psalmodiez à Élohîm, psalmodiez;
Psalmodiez à notre roi, psalmodiez!
8. Car Élohîm est le roi de toute la terre,
Psalmodiez-(lui) un maskil.

*
* *

9. Élohîm gouverne les peuples,
Élohîm s'est assis sur son trône saint.

10. Les nobles des peuples se sont assemblés
Avec le Dieu d'Abraham.
A Élohîm appartiennent les protecteurs de la terre,
Il est le plus élevé.

Psaume commémorant la visite faite à Jérusalem par de nobles étrangers, probablement des satrapes, lesquels auraient, suivant la coutume, envoyé des offrandes au temple. De tels faits n'étaient pas rares; il est donc impossible de savoir si notre poème est le produit de l'époque perse ou de l'époque des Séleucides.

Psaume xlviii.

Verset 3. יפה נוף ne peut pas signifier « belle branche » (*schöner Zweig*, Graetz), mais « la plus belle des branches » ou plutôt « des provinces », le mot נוף ayant ces deux significations.

Verset 5. נועדו, « se sont concertés » pour agir ensemble et sont en effet passés (עברו) devant la ville.

Verset 6. נחפזו, « ils se sont empressés », sous-entendu « de partir ».

Verset 9. כאשר שמענו, « comme nous avons entendu », savoir « de nos ancêtres ».

Verset 10. דמינו, mot à mot « nous avons comparé », c'est-à-dire « nous avons médité ».

Verset 11. Il vaut peut-être mieux lire עד au lieu de על (Graetz).

Verset 13. הקיפוה, « marchez autour d'elle » pour inspecter le mur d'enceinte. — ספרו, « comptez (ses tours) », c'est-à-dire : complétez-en le nombre nécessaire.

Verset 14. לְחֵילָה est pour לְחֵילָהּ. Le substantif n'est pas ici חַיִל, « armée » (Graetz), mais חֵיל, « le second mur de la circonvallation » (Lamentations, ii, 8). — פסגו dénominatif de פִּסְגָּה, « hauteur, colline » ; il s'agit des murs qui entouraient le palais et qui faisaient souvent office de citadelles (Lamentation, ii, 7).

Verset 15. La phrase הוא ינהגנו על־מות n'offre guère de sens intelligible. J'estime qu'on peut sans faire violence au texte reçu supposer la chute de deux lettres et lire הוא ינהגנו על מנחות, « il nous conduit vers le repos », c'est-à-dire : il nous assure le repos en faisant réussir l'œuvre des fortifications. Pour l'expression, comparez על מי מנחות ינהלני (ps. xxii, 2).

TRADUCTION

2. Yahwé est grand et éminemment loué
Dans la ville de notre Dieu, (située sur) sa montagne sacrée.

*
* *

3. Un lieu au beau site, plaisir de toute la terre,
Est le mont Sion, côté nord, ville du grand roi.
4. Élohim dans ses palais
Prodigue sa protection.

*
* *

5. Voici, les rois s'étant concertés
Y ont passé ensemble.
6. A peine ont-il vu la ville qu'ils ont été stupéfiés;
Effrayés, ils se sont promptement retirés.

*
* *

7. Ils y ont été saisis de tremblement,
De douleurs comme la femme qui accouche.
8. C'était comme le vent de l'est
Qui brise le navire de Tharsis.

*
* *

9. Ce que nous avons entendu (de nos ancêtres)
Nous venons de le voir dans la ville de notre Dieu;
Qu'Élohim l'assure à tout jamais.

*
* *

10. Nous méditons, ô Élohim, ta bonté
Au milieu de ton sanctuaire.
11. Ton nom, ô Élohim, comme ta louange,
Est répandu sur toute la terre,
Ta droite est pleine de justice.

*
* *

12. Que le mont Sion se réjouisse,
Que les filles de Juda exultent
A cause de tes jugements, ô Yahwé.

*
* *

13. Faites des tournées dans Sion,
Marchez tout autour d'elle,
Comptez ses tours.

*
* *

14. Prêtez attention à son second mur,
Rehaussez ses palais,

*
* *

15. Afin que vous racontiez à la génération suivante
Que lui, Élohîm, est notre Dieu à tout jamais;
C'est lui qui nous conduit au repos.

Ce poème célèbre l'achèvement des fortifications de Jérusalem, laquelle joignit dès lors la magnificence de ses palais à la solidité de ses œuvres de défense. Il s'agit visiblement des travaux entrepris par Ézéchias, fait que semble rappeler l'expression ספרו מגדליה (cf. Isaïe, XVIII, 33, et XXII, 10). Les rois qui passent sans oser attaquer la ville sont les généraux de Sennachérib (*ibidem*, X, 8).

Psaume XLIX.

Verset 5. Le mot חידה ne vient pas de la racine חדד, « être aigu » (*Stachellied*, Graetz), mais de la racine חיד, l'arabe حيد, « déviation, détour », ce qui caractérise bien la nature imprévue de la devinette ou de la question mystérieuse.

Verset 6. A lire מימי רע au lieu de בימי רע, — Corrigez également יסבני en יפלני. Avec ce verset commence l'exposé de la philosophie pratique recommandée par le poète : l'homme n'a pas besoin de vivre dans des transes continuelles en prévision de temps de malheur où sa chute est inévitable.

Versets 7-10. La pensée dominante de ce passage est celle-ci : Ceux qui mettent une grande confiance dans leurs richesses ne sont même pas capables de sauver un frère malade; encore moins peuvent-ils s'assurer eux-mêmes contre la mort ou seulement prolonger leur existence. Donc, conclut philosophique-

ment l'auteur, il est inutile de se tourmenter longtemps avant l'arrivée de la crise inévitable.

Verset 11. Ce passage ne devient intelligible que lorsqu'on corrige כי נראה סכלים ימותו en כי יראה חכמים ימותו, « lorsque nous voyons mourir des insensés ». סכלים forme parallèle avec כסיל ובער. Ces insensés sont précisément ceux qui amassent des richesses pour les laisser aux autres.

Verset 12. A lire d'après les anciennes versions קברם ou קבריהם, « leurs tombeaux », au lieu de קרבם, « leur intérieur ». Après avoir accumulé des biens pour les autres, il ne reste aux riches tout au plus que la vaine gloire de donner leur nom aux monuments qui contiennent leurs tombeaux.

Verset 13. Ce verset forme un refrain qui revient avec quelques variantes au verset 21, et il est facile de voir que la leçon de ce dernier passage est relativement plus exacte. Il convient donc de rétablir dans les deux le mot אדם sans ו conjonction et וְלֹא יָבִין, « et manque de discernement », qui cadre bien avec le parallèle נדמו, « sont engourdis », au lieu de בַּל יָלִין, « ne reste pas la nuit », qui n'offre aucun sens dans ce contexte. Mais ces deux refrains identiques ont en commun une fausse leçon que personne, à ma connaissance, n'a relevée jusqu'à présent. Le mot ביקר, « dans l'honneur » ou même ביקרו, « dans son honneur », cadre aussi mal que possible, non seulement avec la leçon inexacte בל ילין, mais même avec ולא יבין, d'abord parce que le verbe בין exigerait לִיקָר, ensuite parce que l'idée de méconnaître son honneur est étrangère au sujet de notre psaume. Un regard jeté sur la traduction de Graetz, qui maintient la leçon de notre verset, suffirait seule à le prouver. Voici cette traduction : *Und der Mensch bleibt nicht in seiner Ehre, ist gleich den stummen Thieren*, « et l'homme ne reste pas dans son honneur, il est semblable aux animaux muets ». Outre l'incohérence des idées, il n'y est pas tenu compte de deux circonstances impossibles à négliger : ילין ne signifie pas « rester » en général, mais seulement « passer la nuit ». Puis, נדמו ne signifie jamais « être

muet ». A notre point de vue, au contraire, la cohésion de cette phrase ne laisse rien à désirer ; il faut seulement rétablir, au lieu de l'énigmatique בִּיקָר, le mot très connu בְּעִיר, « bétail » ce qui forme parallèle avec בְּהֵמוֹת : « L'homme est un bétail privé de discernement, il est pareil aux animaux dénués de raison. » La même pensée, revêtue des mêmes expressions, est exprimée par ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך (ps. LXXII, 22), verset où il faut également ponctuer בְּעֵר.

Verset 14. אחריהם, à sous-entendre הבאים, « ceux qui viendront après eux, leurs successeurs ». — Le verbe רצה, « vouloir, agréer », a ici la nuance de « consentir, être d'accord ».

Verset 15. מות est ici la personnification du Šéol ; chez les Grecs, Θάνατος était également un nom d'Hadès. — La phrase suivante וירדו בם ישרים לבקר, « et les justes les exploiteront le matin », sort entièrement de l'ordre des idées du contexte et, de plus, ne présente aucun sens satisfaisant. La considération que cette phrase doit contenir un nom parallèle à צאן, « menu bétail », m'a suggéré l'idée que le texte primitif devait porter comme dernier vocable כַּבָּקָר, « comme le gros bétail » ; il s'agit donc encore des morts descendus au Séol, remis entre les mains de ceux qui les exploiteront, ce qui implique la ponctuation וְיִרְדּוּ au futur. Les exploiteurs ne peuvent être autres que les démons, et il devient évident que les mots בם ישרים doivent être corrigés en במו שדים et l'ensemble lu et traduit comme il suit : וְיִרְדּוּ בְמוֹ שֵׁדִים כַּבָּקָר, « et les démons les exploiteront comme le gros bétail », naturellement pour les dévorer l'un après l'autre. L'habitude de dévorer les morts est attribuée au chef de l'Hadès (בכור מות) dans Job, XVIII, 13, et il va sans dire que ses subalternes n'ont pas d'autre nourriture.

La phrase suivante, où le mot שאל se lit clairement, doit se rapporter aux mêmes agissements démoniaques. L'agencement du parallélisme nous donne le moyen de rétablir la leçon correcte des deux premiers mots qui n'offrent pas de sens accep-

table. Le suffixe de מזבל לו ne pouvant se rattacher qu'à מות, il s'ensuit que le poète veut encore parler des génies malfaisants qui forment le cortège du souverain du Šéol, et comme ce souverain est intitulé מלך בלהות, « roi des spectres », dans Job, XVIII, 14, il devient manifeste que l'impossible לבלות שאל est l'altération de בַּלְהוֹת שאל, « les spectres du Šéol ». Enfin, comme l'action des spectres doit être exprimée par un verbe parallèle à וירדו de la phrase précédente, on est en droit de corriger ויצורם, qui est hors de situation, en וְיִצּוּדֵם, qui convient on ne peut mieux. Le sens de l'ensemble est par conséquent « et les spectres du Šéol, de leur demeure, les chasseront comme du gibier », toujours, bien entendu, pour en faire leur repas.

Sur les notions eschatologiques contenues dans ce verset, voyez mon *Étude sur les Inscriptions hétéennes de Zindjirli.*

Verset 16. יקחני, « il me retirera, m'enlèvera des profondeurs de l'abîme pour me placer en compagnie des Élohîm »; cf. כי לקח אותו אלהים (Genèse, v, 24).

Verset 17. A partir de ce verset l'auteur résume l'enseignement pratique qu'il vient de donner aux hommes. — אל־תירא ne convient guère, car la richesse des autres peut inspirer la jalousie, jamais la crainte. Lire אַל־תֵּרָא. — Le mot כבוד a souvent le sens de « richesse », de là l'adjectif כבד (Genèse, XIII, 2), « richement pourvu ». Ce sens revient aussi au verset 18.

Verset 19. Ce verset difficile est traduit par Graetz : *Denn er rühmt sich seines Lebens, und bekennt Dich nur, wenn Du ihm Gutes erweisest,* « car il se vante de sa vie et ne te reconnaît que lorsque tu lui fais du bien »; une telle allocution à Dieu est des plus étranges dans ce psaume, puis יברך ne saurait signifier « se vanter »; même la forme נפשו בחייו תתברך signifierait seulement « son âme se vante pendant sa vie », et non « de sa vie », sens pour lequel il faudrait תתגאה. A mon sentiment, on peut conserver la leçon reçue telle qu'elle est et considérer le second hémistiche comme une phrase incidente :

l'homme doit être content[1] pendant sa vie; il est sûr d'être applaudi par ses contemporains[2].

Verset 20. Le contexte oblige à placer ce passage avant le verset 19 et à lire יבא et יראה au lieu de תבא et יראו.

TRADUCTION

2. Écoutez ceci, tous les peuples de la terre,
Prêtez l'oreille, tous les habitants du monde.
3. Hommes de tous les rangs,
Riches aussi bien que pauvres.

*
* *

4. Ma bouche annoncera la sagesse,
Mes réflexions intimes, l'intelligence.
5. J'écouterai attentivement la parabole,
Je résoudrai mon énigme au son de la lyre.

*
* *

6. A quoi bon craindre les jours mauvais
Lorsque les faux pas me feront tomber?

*
* *

7. Ceux qui se confient en leurs biens
Et se vantent de leurs grandes richesses
8. Ne peuvent même pas racheter un frère,
Donner sa rançon à Élohîm ;
9. Même leur propre rançon est trop chère pour eux,
Inabordable à tout jamais,
10. Pour qu'ils vivent plus longtemps
Et ne voient pas la corruption.

*
* *

11. Lorsque nous voyons les sots mourir,
Périr les fous et les insensés,
Et laisser leurs biens aux autres.
12. Que leurs tombeaux sont leurs maisons pour toujours,
Leurs demeures dans tous les siècles,
Auxquelles ils ont donné leur nom sur la terre, (nous disons) :

*
* *

13. L'homme est un bétail sans intelligence,
Il ressemble aux quadrupèdes privés de raison.

---

1. Mot à mot : « Bénir son âme, se féliciter ».
2. Littéralement : « Et ils te loueront lorsque tu te feras du bien. »

*
* *

14. Cette manière d'agir est leur manie
Et leurs successeurs le reconnaissent eux-mêmes.

*
* *

15. Descendus dans le Séol comme des brebis, la Mort les paît,
Les démons les exploitent comme les bestiaux.
Les spectres du Séol les chassent de leurs demeures (comme le gibier).

*
* *

16. Élohim seul délivrera mon âme de la main du Séol
En m'enlevant (auprès de lui).

*
* *

17. Ne regarde donc pas lorsque quelqu'un s'enrichit,
Lorsque le luxe de sa maison grandit ;
18. Il n'en prendra rien en mourant,
Sa richesse ne le suivra pas.

*
* *

19 (20). Quand il atteindra le sort de ses ancêtres,
Il ne verra plus jamais la lumière.

*
* *

20 (19). (L'homme) doit être content durant sa vie ;
Il sera applaudi du bien qu'il se fait.

*
* *

21. L'homme est un bétail sans intelligence,
Il est pareil aux quadrupèdes privés de raison.

Ce poème appartient à la série des écrits sapientiaux, comme les Proverbes et le livre de Job, dont il partage les croyances relatives au sort des habitants du Séol. Ces croyances sont d'une rudesse archaïque très prononcée et reflètent les terreurs de l'Hadès égyptien et grec pré-homérique. L'eschatologie juive de l'époque alexandrine, spécifiée dans le livre d'Hénoch, est toute différente. Notre poème semble être contemporain du livre de Job, c'est-à-dire un peu antérieur à l'exil.

Psaume L.

Verset 1. L'accumulation des noms divins (אל אלהים יהוה) ainsi que l'appel à tous les habitants de la terre, de l'orient jusqu'à l'occident, a pour but de relever la valeur et le carac-

tère universel de la doctrine que le poète se propose de proclamer.

Verset 2. L'apparition de Dieu a lieu dans le temple de Sion, son siège glorieux.

Verset 3. Les verbes au futur de ce verset et du verset suivant doivent être entendus au temps présent, et non comme des subjonctifs (Graetz). — A lire וְלֹא au lieu de וְאַל, ainsi que le prouve le verbe נִשְׁעָרָה qu'il faut corriger en נִשְׁעֲרוּ.

Verset 4. לָדִין, mot à mot « pour juger », a ici le sens prégnant de « engager une discussion ».

Versets 5-6. Il faut intervertir l'ordre de ces versets, après avoir corrigé וַיַּגֵּידוּ en וְיַגִּידוּ. — Dieu est qualifié de שֹׁפֵט, « juge », c'est-à-dire suprême législateur.

L'enseignement est adressé aux hommes pieux qui croient faire alliance avec Dieu en lui apportant de nombreux sacrifices.

Verset 7. Cette classe, qui représente l'élite du peuple d'Israël et possède le vrai culte du Dieu unique, est invitée à faire attention aux paroles qui suivent.

Verset 8. Exposé de la théorie du poète : Dieu ne se plaint pas quand on ne lui apporte pas les sacrifices et les holocaustes au moyen desquels la plupart des hommes font réaliser le pardon des péchés. — לֹא נגדי, sous-entendu אשר.

Verset 9. לֹא אקח a ici le sens prégnant de « je n'ai pas besoin de prendre ». — פַּר avec le sens de pluriel : la terminaison יִם a été supprimée à cause des deux מ qui commencent le mot suivant.

Verset 10. בְּהָרְרֵי אֶלֶף, « sur des milliers de montagnes », non « sur des montagnes abondantes en bétail » (*auf den rinderreichen Bergen*, Graetz) : après בְּהֵמוֹת un mot synonyme serait superflu et l'auteur aurait dit : בְּהָרִים.

Verset 11. יָדַעְתִּי « je connais » tous les oiseaux des montagnes, c'est-à-dire je sais où ils se trouvent et, par conséquent, je pourrais m'en procurer si je le voulais ; זִיז, racine זוּז « se mouvoir ».

Verset 12. Les verbes ont ici un sens conditionnel : « Si j'avais faim, je n'aurais pas besoin de te le dire » afin que tu m'apportes un sacrifice.

Verset 13. La forme interrogative exprime ici la négation absolue : « Je ne mange pas de viande et je ne bois pas de sang. »

Verset 14. Le poète arrive ici à formuler sa doctrine. Elle tend à abolir tous les sacrifices expiatoires et à ne conserver que les sacrifices de grâce (שלמים) et les vœux faits librement (נדרים).

Verset 15. אחלצך doit être compris avec le sens « après que je t'aurai sauvé », tu m'honoreras (ותכבדני), savoir par les sacrifices de grâce et de promesse.

Verset 16. Le poète s'adresse maintenant à l'hypocrite qu'il qualifie sans ambages d'impie (רשע). Ce faux croyant ne fait que parler continuellement des commandements relatifs aux sacrifices, mais l'alliance de Dieu n'est pour lui qu'une affaire de paroles.

Verset 17. Dans son intérieur l'hypocrite déteste la morale et fait peu de cas des commandements de la Loi.

Verset 18-20. Il n'hésite même pas à commettre à l'occasion les crimes les plus abominables, le vol, l'adultère, la trahison, la médisance, naturellement dans l'espoir de se faire pardonner ses crimes au moyen de sacrifices qu'il a soin d'apporter avec l'arrière-pensée de s'acquérir un grand renom de sainteté par ses pratiques solennelles.

Verset 21. והחרשתי a un sens interrogatif : « Tu commets de pareils crimes et moi je garderais le silence ? » — La phrase דמית היות אהיה כמוך est des plus correctes et n'exige aucune émendation : « Crois-tu donc que je suis comme toi? » c'est-à-dire que je cacherais tes turpitudes par suite de la satisfaction extérieure que tu me donnes par ton attachement aux rites? certes, non. — Le complément sous-entendu du verbe אערכה, « j'exposerai », est « tes crimes ».

Verset 22. Le pluriel שכחי אלוה, « oublieux de Dieu »,

comprend l'ensemble des hypocrites qualifiés plus haut par רשע.

Verset 23. Le poète conclut en insistant encore une fois sur ce principe que le sacrifice de grâce seul est digne de la Divinité. — Au lieu de ושם דרך, qui n'offre point de sens acceptable, il faut lire וחם דרך, « celui dont la voie est parfaite. »

TRADUCTION

1. Le Dieu Elohîm-Yahwé parle
Et convoque l'univers ;
Depuis le coucher du soleil jusqu'à son lever.
2. Dans Sion, la couronne de beauté,
Élohîm apparaît ;
3. Notre Dieu arrive sans retard,
Le feu brûle devant lui,
Autour de lui rage la tempête.
4. Il fait appel aux cieux d'en haut
Et à la terre pour plaider contre son peuple :

*
* *

5. Assemblez-moi mes adorateurs dévoués,
Qui font alliance avec moi par le sacrifice ;
6. Et que les cieux annoncent ma justice,
Car Élohîm est le vrai juge.

*
* *

7. Écoute, mon peuple, je veux te parler,
Israël, je veux t'avertir,
Je suis Élohîm ton Dieu.
8. Je ne te réprimande pas pour tes sacrifices ;
Tes holocaustes sont trop souvent en face de moi.
9. Je n'ai pas besoin de prendre de ta maison des taureaux,
De tes parcs des boucs ;

*
* *

10. Car j'ai tous les animaux des forêts,
Des quadrupèdes sur des milliers de montagnes ;
11. Je sais où sont tous les oiseaux des montagnes,
Les bêtes des champs sont près de moi ;
12. Si j'avais faim, je ne serais pas forcé de te le dire,
Car le monde et ce qu'il contient est à moi ;
13. Est-ce que je mange la chair des taureaux,
Bois-je le sang des boucs ?

*
* *

14. Offre à Élohîm le sacrifice de grâce,
Acquitte au Très-Haut tes vœux.
15. Alors invoque-moi au jour de la détresse;
Je te délivrerai et tu m'honoreras.

*
* *

16. Quant à l'impie, Dieu lui dit :
Qu'as-tu à compter mes lois,
A porter mon alliance sur tes lèvres,
17. Pendant que tu détestes la morale
Et que tu rejettes mes paroles derrière toi?

*
* *

18. Si tu vois un voleur, tu l'applaudis,
Et tu t'associes aux adultères.
19. Tu te sers de la parole pour le mal,
Ta langue combine l'intrigue.
20. En t'asseyant tu médis de ton frère,
Tu cherches des fautes dans le fils de ta mère.

*
* *

21. Tu as fait ces choses et je me suis tu;
Crois-tu que je dissimule comme toi ?
Je te réprimande et te fais connaître ta valeur.

*
* *

22. Réfléchissez à cela, vous qui oubliez Dieu,
De peur que je ne frappe d'une manière irrémédiable.

*
* *

23. Celui qui offre le sacrifice de grâce m'honore;
Quant à celui dont la conduite est irréprochable,
Je lui ferai voir le salut d'Élohîm.

Le poète développe la thèse hardie de Jérémie, VII, 21-23. Les holocaustes et les sacrifices expiatoires sont inutiles, la morale est tout. Les rites du temple doivent se borner à l'offrande de grâce, תּוֹדָה, et à la prière. L'esprit formaliste qui prévalut après le retour de l'exil n'était pas fait pour adopter une théorie à laquelle le prophète Ézéchiel lui-même n'a pas pu adhérer, probablement par suite de la protestation unanime du sacerdoce, qui vivait de ces sacrifices. Notre psaume est donc antérieur à l'exil.

Psaume li.

Verset 2. La suscription qui attribue ce psaume à David se repentant de son crime commis avec la femme d'Urie n'a aucune valeur historique ; elle a sa source dans ce préjugé des anciens que presque tous les psaumes réfléchissent les événements de ce roi-poète.

Verset 3. Demande pressante de pardon ; il faut y voir l'effet d'une grande ferveur religieuse et nullement que le poète ait jamais commis un gros péché.

Verset 4. Le *ketib* הרבה doit se ponctuer הַרְבֵּה, « beaucoup », le *qeri* הרב aboutit à cette même signification par la forme verbale.

Verset 5. אדע « je connais (mes péchés) », c'est-à-dire j'en ai pleinement conscience.

Verset 6. לְךָ לְבַדְּךָ חטאתי ne veut pas dire ici « j'ai péché contre toi seul et non pas contre un autre », mais « en commettant les péchés j'ai eu l'intention d'offenser toi-même », et par conséquent l'injure doit te paraître d'autant plus lourde. למען doit être pris avec le sens de « au point que ». — בדברך est parallèle à בשפטך ; le premier de ces infinitifs exprime l'action de gronder et de réprimander par des paroles dures ; le second, celle de prononcer le jugement, la condamnation.

Versets 7-8. La locution adverbiale הן־הן signifie « s'il est vrai que... il est aussi vrai que ». Le poète met côte à côte deux principes qui sont vrais l'un et l'autre. Si, d'une part, le péché est inhérent à l'homme depuis sa naissance, il n'en est pas moins vrai que Dieu inspire à l'homme la conscience du bien (אמת) et lui offre le moyen d'arriver à la vertu qui est la vraie sagesse (חכמה). — טחות est synonyme de סתם, « fermé, caché » ; la racine en est טוח « enduire, couvrir d'argile ».

Verset 9. Le poète fait allusion à deux prescriptions légales relatives à la purification d'un homme contaminé par l'attouchement d'un cadavre, l'aspersion avec une botte d'hysope et le blanchissage des vêtements qu'il porte à ce moment (Nombres, XIX, 18-19). Le verbe כבס s'applique toujours au lavage des habits, mais jamais à celui du corps, idée qui est exprimée par le verbe רחץ.

Verset 10. Pour le poète le péché est une souillure de l'âme qui place son auteur dans la situation d'un homme légalement impur; les paroles de pardon sont donc pour lui des paroles de joie pareilles à celles qui réjouissent l'homme impur au moment où le prêtre lui adresse la formule sacramentelle : טהר אתה, « tu es pur ». — עצמות דכית, « les ossements que tu a broyés », c'est-à-dire la force morale que tu m'as enlevée en te retirant de moi.

Verset 11. Demande à Dieu d'effacer la dernière trace des péchés, de manière qu'il n'en soit plus question dans l'avenir.

Verset 12. Le pardon seul ne suffit pas, il faut encore que l'ancien pécheur recouvre un cœur pur et voie son esprit renouvelé pour la vertu par une faveur divine particulière.

Verset 13. Prière afin de ne pas être repoussé de la Divinité et de conserver l'esprit saint qui donne au pécheur la force suffisante pour se relever moralement.

Verset 14. Le poète désire le retour de la joie dont se sent animée toute personne qui peut compter sur le secours de Dieu. Avec la gaieté renaît l'esprit des actions nobles (רוח נדיבה) destinées à propager la vertu dans le monde.

Verset 15. Le poète promet de se consacrer à la conversion des pécheurs et de les attirer au culte de Dieu.

Versets 16-17. מדמים, « du sang », c'est-à-dire d'une condamnation à mort.

Verset 18. Il n'est pas question ici de l'inutilité des sacrifices en général, comme on le voit par les versets 20-21, qui demandent avec insistance le retour des rites sacrificatoires à Jérusalem; il s'agit donc uniquement de l'impossibilité légale de faire des sacrifices en dehors du temple de Jérusalem.

Verset 19. La considération que je viens de présenter montre suffisamment que l'idée de faire remplacer les sacrifices par le repentir seul ne peut pas appartenir à notre auteur ; il faut donc lire זִבְחִי au lieu de זִבְחֵי : « le sacrifice que je t'apporte ici, ô Élohim, est l'esprit brisé », c'est-à-dire mon esprit brisé et contrit.

Versets 20-21. Le poète demande la construction de la ville sainte et de l'ancien temple, alors les sacrifices légaux (זִבְחֵי צֶדֶק) seront de nouveau agréés par la Divinité, et le peuple, revenu à son ancienne prospérité, apportera avec joie de gros bétail (פָּרִים « taureaux ») sur l'autel. — עוֹלָה וְכָלִיל, le premier terme indique l'holocauste en général, le second désigne plus particulièrement le sacrifice apporté par le prêtre (Lévitique, VI, 16).

TRADUCTION

3. Aie pitié de moi, Élohim, conformément à ta bonté;
Conformément à l'abondance de ta miséricorde, efface mes péchés.
4. Lave-moi bien de mes défauts
Et purifie-moi de mes péchés.
5. Car j'ai conscience de mes crimes,
Mes fautes sont toujours présentes à mon esprit.
6. C'est toi que j'ai voulu insulter,
En faisant ce qui te déplaît ;
De sorte que tu auras raison de sévir,
Que tu seras justifié de m'infliger des peines sévères.

*
* *

7. Cependant, si je suis né dans le péché,
Et si ma mère m'a conçu dans la faute,
8. Il est aussi constant que tu aimes la vérité sincère,
Et que tu m'inspires secrètement la sagesse.

*
* *

9. Absous-moi par l'hysope et je deviendrai pur,
Lave-moi et je serai plus blanc que neige.
10. Fais-moi entendre la joie, l'allégresse,
Puissent exulter les os que tu as broyés.

*
* *

11. Cache ta face de mes péchés,
Efface tous mes crimes.

12. Crée-moi, Élohîm, un cœur pur,
Et renouvelle en moi un esprit prompt à te servir.
13. Ne me rejette pas de devant toi,
Et ne m'enlève pas ton esprit saint.
14. Restitue-moi la joie de ton salut,
Et appuie-moi par un esprit généreux.

*
* *

15. J'enseignerai aux criminels tes voies,
Et les pécheurs reviendront à toi.
16. Sauve-moi de la mort, Élohîm, Dieu de mon salut,
Ma langue chantera ta justice.
17. Seigneur, ouvre mes lèvres,
Et ma bouche annoncera ton éloge.

*
* *

18. Car tu ne veux pas que je t'offre (ici) un sacrifice,
(Ici) tu n'agréerais pas l'holocauste.
19. Mon sacrifice à moi, ô Élohîm, est l'esprit brisé,
Le cœur contrit et humilié ;
Élohîm, ne le dédaigne pas !

*
* *

20. Restaure par ta bonté Sion ;
Reconstruis les murs de Jérusalem,
21. Alors tu agréeras les sacrifices de justice,
L'holocauste et l'offrande sacerdotale,
Alors seront offerts des taureaux sur ton autel.

L'auteur se sent accablé sous le poids d'anciens péchés commis par lui envers Yahwé, et, voyant l'impossibilité de se les faire pardonner par les sacrifices légaux sur la terre d'exil, il demande à la Divinité d'accepter son repentir et sa contrition et promet de se consacrer désormais à la conversion des pécheurs. C'était probablement un de ces prêtres qui fonctionnaient dans des sanctuaires idolâtriques à Jérusalem avant l'exil (Ézéchiel, XLIV, 10-14) et rallié au monothéisme dans la captivité. La circonstance que, d'après l'espérance du poète, la reconstruction des murs de Jérusalem coïnciderait avec la restauration des rites sacrificatoires, prouve qu'il est antérieur au retour de Zorobabel, où les sacrifices précédèrent longtemps la construction des murs de la ville.

Psaume lii.

Versets 1-2. L'appartenance de ce psaume à David et la remarque que l'adversaire auquel il est fait allusion est l'Iduméen Doëg présentent une simple hypothèse de la part des éditeurs du livre des Psaumes et ne peuvent pas prétendre à l'autorité d'une tradition sérieuse.

Verset 3. L'idée de Graetz de changer, d'après quelques anciennes versions, le mots הגבור חסד אל en הַגֶּבֶר חֶסֶד אֵל, en prenant חסד avec le sens de « honte » : Pourquoi te vantes-tu de la méchanceté, ô homme, de l'opprobre pour l'innocent jour par jour (*was rühmst Du Dich der Schlechtigkeit, o Mann? der Schmähung für den Unschuldigen Tag für Tag*), n'est pas admissible. Il est plus simple de regarder la seconde moitié de ce verset comme une phrase incidente : « Pourquoi te vantes-tu, ô homme fort, du mal que tu as l'intention de faire à tes semblables? Ne sais-tu donc pas que la bonté de Dieu existe toujours et qu'elle peut les délivrer de ta main en te privant de ta puissance?

Verset 4. La ponctuation לְשׁוֹנֶךָ est inexacte; la langue est dépourvue de réflexion et ne saurait se rapporter à תחשוב. Il est évident que ce mot fait partie de la phrase suivante et doit être ponctué לְשׁוֹנְךָ. — L'attribut עשׂה רמיה est au vocatif.

Verset 7. Lire יְחָתֶךָ au lieu de יַחְתֶּךָ (Graetz).

Verset 8. Le mot ויראו ; lisez וְיָרֹנּוּ, « et ils chanteront » (Graetz).

TRADUCTION

3. Pourquoi te vanter du mal, ô héros !
   La bonté divine dure toujours.
4. Ta langue combine des complots,
   Elle est pareille à un couteau affilé ;
   O fabricant de duplicité !
5. Tu préfères le mal au bien,
   Le mensonge à la parole sincère.

6. Tu aimes toutes les paroles nuisibles,
   La langue de la ruse.
7. Aussi Dieu t'écrasera pour toujours,
   Il t'arrachera, te détachera de la tente,
   Et il te déracinera de la terre des vivants.
8. Les justes le verront et entonneront des cantiques
   Et se moqueront de lui :
9. Voilà l'homme qui ne prend pas Élohîm pour appui,
   Qui se confie dans la multitude de ses richesses,
   Qui s'abrite derrière ses possessions.
10. Quant à moi, je suis dans la maison d'Élohîm, frais comme l'olivier,
    Je me confie dans la bonté d'Élohîm à tout jamais.
11. Je te louerai toujours de ce que tu as fait,
    Et j'attends ton nom, si bon envers tes fidèles.

Le psalmiste est un prêtre établi dans les édifices du temple ; il a pour adversaire un homme puissant qui cherche à lui nuire par la calomnie et la ruse. Cette donnée est trop vague pour déterminer la date du poème.

Psaume liii.

Ce psaume n'est qu'une variante du psaume xiv. Les différences sont 1) השחיתו והתעיבו עול (verset 2) au lieu de השחיתו התעיבו עלילה (psaume xiv, 1) ; 2) emploi de אלהים à partir du verset 3, au lieu de יהוה ; 3) כלו סג יחדיו (verset 4) au lieu de הבל סר יחדיו (psaume xiv, 3) ; 4) manque de כל avant פעלי און (verset 5) ; 5) insertion des mots לא היה פחד (verset 6) ; 6) les mots כי אלהים פזר עצמות חנף, « Élohîm a dispersé les ossements de ceux qui t'assiégeaient », au lieu de אלהים בדור צדיק (xiv, 5) ; la phrase הבישחה כי אלהים מאסם (verset 6) au lieu de עצת עני תביש כי יהוה מחסהו (xiv, 6). Toutes ces variantes offrent des leçons inacceptables et sont dépourvues de valeur au point de vue critique.

Psaume liv.

Verset 2. Indication hypothétique de l'occasion à laquelle ce psaume aurait été écrit.

Verset 3. בשמך égale לְמַעַן שִׁמְךָ, « à cause, pour l'amour de ton nom »; inutile de changer ce mot en בְּיִמִינְךָ (Graetz), « par ta droite ». On dit bien en hébreu תּוֹשִׁיעֵנִי יְמִינֶךָ (psaume CXXXVIII. 7), jamais תּוֹשִׁיעֵנִי בִּימִינֶךָ. — הָדִינֵנִי, « rends-moi justice », non « défends-moi » (Graetz).

Verset 7. יִשִׁיב, *ketib* יִשּׁוּב; ces deux lectures sont inadmissibles; lisez הָשִׁיב, forme parallèle à הצמיתם : pour le point du צ comparez הִצְפִּינוּ (Exode, II, 3).

Verset 9. Le sujet du verbe הצילנו est le mot שִׁמְךָ du verset précédent.

TRADUCTION

3. Élohim, sauve-moi par ton nom,
   Et rends-moi justice par ta puissance.
4. Élohim, écoute ma prière,
   Prête l'oreille aux paroles de ma bouche.
5. Car des étrangers se sont levés contre moi,
   Des gens cruels m'en veulent à mort,
   Sans avoir égard à Élohim.
6. Voici, Élohim est mon guide,
   Le Seigneur est l'appui de mon âme.
7. Rends le mal à mes adversaires,
   Anéantis-les conformément à ta fidélité,
8. Je t'offrirai un sacrifice de vœux;
   Reconnaissant, je dirai que ton nom, Yahwé, est bon.
9. Car tu m'as délivré de toutes les détresses,
   Et mon œil a vu la chute de mes ennemis.

Même genre que le psaume LII et de date incertaine.

PSAUME LV.

Verset 4. Comme parallèle de קוֹל, « voix », ne peut pas servir le mot עָקַת, « oppression »; la correction זַעֲקַת (Graetz), « cri », se présente d'elle-même, mais il faut prendre ce mot dans le sens de « accusation », non de « cri furieux » (*Wuthgeschrei*, Graetz). — יָמִיטוּ, « ils font tourner », avec עַל, « faire tourner contre, charger, accuser ».

Verset 9. Au lieu de סעה il faut probablement lire סופה, « ouragan » (Graetz).

Verset 10. La figure פלג לשונם est empruntée au récit de la confusion des langues (Genèse, XI, 7, 9; comparez X, 25). — ראיתי, peut-être mieux : רָאִיתָ, « tu as vu », se rapportant à Dieu.

Verset 11. La pensée de ce verset est celle-ci : Mes adversaires, qui sont les chefs de la ville, font jour et nuit des tournées autour des murailles afin de voir s'il n'y a pas de brèches, tandis qu'ils font dominer l'iniquité dans l'intérieur.

Verset 14. L'ennemi puissant du poète appartenait à la même classe sacerdotale que lui et avait été, de plus, son confident.

Verset 15. נמתיק סוד, « nous nous sommes agréablement réunis », c'est-à-dire nous nous sommes rencontrés avec plaisir. — ברגש, « avec un bruit joyeux ».

Verset 16. ישי מות עלימו. La traduction de Graetz « que la mort fasse oublier leur iniquité » reposant sur la correction ישי מות עמלימו ne satisfait guère; je préfère corriger ישי en הַשִּׁי (= הַשִּׁיא), « excite la mort contre eux »; comparez psaume LXXXIX, 23. — Je considère les mots במגורם בקרבם comme deux variantes mises à côté l'une de l'autre. Pour במגורם, comparez כלי חמס מכרתיהם (Genèse, XLIX, 5).

Verset 19. Le passé פָּדָה ne convient pas; lisez פְּדֵה; la leçon בשלום n'offre aucun sens après le verbe פדה, bien qu'elle soit communément reçue. J'incline provisoirement à lire אלהים. — Le mot ברבים est inintelligible dans ce contexte; la correction כרבים (*wie Pfeilschlenderer waren sie mit mir*, Graetz), « ils ont été avec moi comme des archers », est beaucoup plus ingénieuse que vraisemblable.

Verset 20. Ce verset résiste à toute tentative d'explication raisonnable; c'est un composé de phrases incohérentes et incomplètes.

Verset 21. Description de la trahison commise par le chef de ses adversaires, ses hypocrisies et ses insinuations.

Verset 23. Cette sentence, invitant à la confiance en Dieu, ne semble pas être en situation ; de plus, le verbe יכלכלך paraît avoir ici le sens général de : « Il te soignera » ou « il aura soin de toi ».

TRADUCTION

2. Prête l'oreille, ô Élohîm, à ma prière,
Et ne te refuse pas à ma supplique.
3. Fais attention à moi et exauce-moi,
Car je rugis, contrit de mes plaintes.
4. A cause des menaces de l'ennemi,
De l'oppression des méchants
Qui m'accablent de fausses accusations,
Et me vouent une haine implacable.

*
* *

5. Mon cœur tremble dans mon intérieur,
Les affres de la mort m'envahissent ;
6. La terreur et le tremblement m'assaillent,
Et la peur me couvre.
7. Je me dis : Qui me donnera l'aile de la colombe ?
Je m'envolerais et je chercherais le repos.
8. Je voudrais déjà être parti au loin,
Passer la nuit dans le désert.
9. J'y trouverai promptement un refuge
Contre la violence du vent soufflant en tempête.

*
* *

10. Détruis-les, ô Seigneur, confonds leur langue ;
Car dans la ville je ne vois que violence et dispute.
11. Jour et nuit ils font le tour des murs,
Mais pratiquent dans l'intérieur la fraude et l'iniquité.
12. L'intérieur est rempli d'exaction,
Le mensonge et la ruse ne cessent pas dans ses rues.

*
* *

13. Ce n'est pas à un ennemi que je dois les injures,
Ce n'est pas un adversaire parvenu devant lequel je pourrais me cacher.
14. C'est toi, homme de mon rang,
Mon camarade, mon intime,
15. Homme qui avais toute ma confiance,
Avec qui je marchais sympathiquement dans la maison d'Élohîm.

*
* *

16. Suscite la mort contre eux,
Qu'ils descendent vivants au Šéol ;
Car leurs pensées intimes méditent le mal.

*
* *

17. J'adresse ma clameur à Élohîm,
Et Yahwé me délivre.
18. Le soir, le matin et à midi,
En gémissant je lui adressais ma plainte
Et il a écouté ma voix.
19. Il a tiré saine et sauve mon âme
De l'attaque qui me visait,
Car il m'a assisté[1] contre la multitude (de mes assaillants).

*
* *

20. Dieu, en m'écoutant les a humiliés,
L'Éternel les a écrasés[2],
Parce qu'ils n'ont pas changé de conduite,
Et n'ont pas craint Élohîm.

*
* *

21. Il a levé la main contre ceux qui étaient en paix avec lui,
Il a profané son alliance.
22. Ses paroles coulent plus doucement que le beurre,
Mais son cœur médite la guerre.
Ses paroles sont plus douces que l'huile,
Mais le venin est dans son intérieur.

*
* *

23. Remets à Yahwé tes soucis,
Car il te soutiendra,
Il ne permettra jamais la chute des justes.

*
* *

24. Toi, Élohîm, tu les feras descendre au puits de la corruption ;
Ces hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de la vie
Et moi je me confierai en toi.

Poème d'un caractère personnel. L'auteur sacerdotal est persécuté par ses collègues dont un ancien ami intime, probablement pendant les dernières luttes du paganisme avant l'exil.

Psaume lvi.

Verset 1. Les mots על יונת אלם רחוקים resteront probablement toujours mystérieux et toutes les tentatives faites pour dissiper les difficultés à l'aide des anciennes versions ont piteusement échoué.

1. A lire היה au lieu de היו.
2. Lisez וַיְעַנֵּם et סֶלָה au lieu de וְיַעֲנֵם et סֶלָה.

Verset 2. שאפני, « il a désiré à mon sujet », expression prégnante au lieu de שאף לבלעני, « (l'adversaire) a voulu me dévorer ».

Verset 3. Le mot מרום est inexplicable en ce lieu et la leçon ממרום proposée par Graetz n'y porte aucun remède.

Verset 6. דברי יעצבו, « ils tourmentent mes paroles », c'est-à-dire : y cherchent un sujet de calomnie en leur donnant une fausse interprétation.

Verset 7. Le mot כאשר est de trop et ne peut avoir pénétré dans le texte que par la distraction d'un scribe.

Verset 8. Les mots פלט למו n'offrent aucun sens imaginable. A lire probablement בַּלַּע לָמוֹ, « ruine-les ». La correction violente de על און, « pour leur crime », en אַל תְּתֵּן (Graetz), « ne donne pas », devient ainsi inutile.

Verset 9. נדי, parallèle à דמעתי, « mes larmes » ne saurait être interprété « mes pas (*meine Schritte*, Graetz) », mais doit être l'équivalent de נודי, « mon chagrin, ma tristesse ». — ספרתה, « tu as compté », c'est-à-dire tu en tiens compte. — בנאדך, « dans ton outre », c'est-à-dire dans le récipient qui reste continuellement en ta présence. — La particule interrogative הלא n'est guère en place ici Je conjecture la leçon הָבֵא, « reporte-la, enregistre-la ».

Verset 10. Les mots ביום אקרא interrompent l'allure de la phrase ; il faut les considérer comme des intrus accidentels.

Verset 11. Je m'abstiens de toute remarque sur ce verset, évidemment corrompu malgré l'apparence de sa simplicité.

Verset 14. La particule הלא semble être ici l'équivalent de גם ou אף, « et aussi ». L'idée de Graetz qui corrige בְּלֹא, « empêche », amène un désaccord de temps avec le verbe précédent הצלת, « tu as sauvé » ; il faudrait pour le moins בִּלֵּאתָ.

TRADUCTION

2. Aie pitié de moi, ô Élohim, car les hommes s'acharnent contre moi,
Sans cesse des combattants m'oppriment.

3. Mes adversaires ne cessent pas de m'attaquer,
La multitude me fait une guerre continuelle[1],
4. Mais le jour où je me sens envahi par la crainte,
Seigneur[2], j'ai confiance en toi.

*
* *

5. En Élohim j'entonne mon chant de louange[3],
En Élohim j'ai confiance, je suis sans crainte,
Le mortel, que peut-il me faire ?

*
* *

6. Incessamment ils travestissent mes paroles,
Toute leur pensée est de me nuire.
7. Lâchement ils se cachent,
Ils observent mes démarches ;
En suivant mes pas[4] ils attentent à ma vie.

*
* *

8. Confonds-les à cause de leur iniquité,
A cause de la multitude de leurs péchés,
Abaisse-les[5], ô Élohim.
9. Toi qui tiens compte de mon chagrin,
Place mes larmes dans ta coupe,
Enregistre-les dans ton livre.
10. Alors mes ennemis reculeront,
Alors je saurai qu'Élohim est pour moi.

*
* *

11. En Élohim j'entonne un chant de louange,
En Yahwé j'entonne un chant de louange.
12. Confiant en Élohim, je n'ai aucune crainte;
L'homme, que peut-il me faire ?

*
* *

13. Je te promets, Élohim, mes vœux ;
Je t'offrirai des actions de grâce.
14. Car tu as sauvé mon âme de la mort,
Mes pieds du trébuchement ;
Afin que je marche devant Élohim,
Dans la lumière de la vie.

Même caractère personnel que le psaume précédent; même date probable.

1. A lire תָּמִיד au lieu de מָרוֹם.
2. Lisez אדני au lieu de אני.
3. A lire רִנָּתִי au lieu de דִּבְרִי (cf. Psaumes, LXIII, 6).
4. Lire בַּאֲשֶׁר au lieu de כַּאֲשֶׁר
5. Faute de mieux, je suppose בְּרֹב עַוְלָם הוֹרֵדֵם au lieu de באף עמים הורד.

Psaume lvii.

Verset 3. גמר équivaut à גמל ; en assyrien de même les verbes *gamaru* et *gamalu* sont synonymes.

Verset 4. L'expression חרף שאפי est inintelligible ; je propose de lire מאף שאפי. J'ignore la cause de l'intrusion du mot כלה dans ce passage.

Verset 5. Au lieu de אשכבה on s'attend à תִּשְׁכַּב, la traduction du Targum, qui rend le mot לבאם, « lionceaux », par שלהוביז, « flammes », est simplement dégagée de לְהֹטִים, « flamboyants ». Mais j'ai de la peine à croire avec Graetz que cette figure soit correcte. Je préfère rétablir le membre de phrase incompréhensible להטים בני אדם en בְּנֵי אָדָם לְחֵמִים, « hommes combattants ».

Verset 6. Ni la leçon reçue רומה, « soit élevé », ni la leçon proposée par Graetz רוממה, « élève! » ne donne un sens satisfaisant. Le plus simple est de lire רוֹמְךָ, « ton élévation, ta gloire », parallèle à כבודך.

Verset 7. כפת ; mettre au pluriel כִּפּוֹת, parallèle à הכינו. — לפני ne semble guère convenir ; à lire probablement לְרַגְלַי.

Verset 8. נכון לבי, « mon cœur est prêt, bien disposé ».

Verset 9. L'expression עורה כבודי forme parallélisme avec נכון לבי ; il est donc probable que la leçon primitive était כְּבֵדִי, « mon foie, mon intérieur, mes entrailles », c'est-à-dire mes sentiments. Voyez nos remarques sur les psaumes vii, 6 et xvi, 9. — Effacez le ה de הנבל qui est la dittographie du ה final de עורה. — La leçon reçue אעירה שחר, qui ne peut signifier que : « Je réveillerai le matin », n'offre pas de sens bien clair. On pourrait strictement traduire aussi « je m'éveillerai à l'aube », puisque le verbe העיר est en même temps transitif et intransitif ; mais alors il faudrait sous-entendre les mots « pour te louer » qui forment la substance de la proposition. J'incline à corriger אעירה שחר en אָעִירָה שָׁיר, « j'éveillerai

le chant », c'est-à-dire le ton mélodieux de la lyre. Comparez Juges, v.

Verset 12. Même refrain que celui du verset 6; voyez le commentaire.

TRADUCTION

2. Aie pitié de moi, Élohîm, aie pitié de moi,
Car mon âme se confie en toi;
Je m'abrite à l'ombre de tes ailes,
Jusqu'à ce que la catastrophe soit passée.

*
* *

3. J'invoque le Dieu Très-Haut,
Le Dieu qui me comble de bien.
4. Du ciel il enverra
Et me sauvera de la rage de ceux qui veulent me dévorer,
Élohîm enverra sa bonté et sa vérité.

*
* *

5. Je suis couché au milieu des lionceaux,
Au milieu d'hommes batailleurs
Dont les dents sont des lances et des flèches,
Dont la langue est une épée affilée.

*
* *

6. Ta gloire est sur le ciel, Élohîm,
Ton honneur est sur toute la terre[1].

*
* *

7. Ils ont tendu une embûche à mes pas,
Mon âme s'était déjà penchée;
Ils m'ont creusé une fosse,
Mais ils y sont tombés eux-mêmes.

*
* *

8. Mon cœur est prêt, Élohîm,
Mon cœur est prêt, je chante, je psalmodie.
9. Éveille-toi, ma pensée,
Éveillez-vous, harpe et lyre,
J'entonnerai le chant.

*
* *

10. Je te louerai parmi les peuples, ô Seigneur,
Je te psalmodierai au milieu des nations.

---

1. Ce refrain serait mieux en place avant le verset 8.

11. Car ta bonté s'étend jusqu'au ciel,
Ta fidélité jusqu'aux nuages.

*
* *

12. Ta gloire atteint le ciel, Élohim,
Ton honneur est sur toute la terre.

Le poète exprime l'espérance d'échapper aux pièges de ses ennemis personnels. C'est trop vague pour fixer la date de la composition.

Psaume lviii.

Verset 2. אלם, « mutisme », s'emploie avec le sens adverbial de « silencieusement, intimement »; il en est de même de חרש, « sourdement, en secret », au propre : surdité. Le poète s'adresse aux juges et leur demande s'ils pensent sincèrement aux paroles de vertu que prononce leur bouche et si leur jugement est vraiment conforme à l'équité (מישרים).

Verset 3. Lire אַךְ au lieu de אַף; le sens en est : « mais, au contraire ». — בלב עולת תפעלון, mot à mot : « Dans le cœur vous pratiquez l'iniquité », c'est-à-dire vous falsifiez la justice de propos délibéré. — Les mots חמס ידיכם תפלסון ont toujours dérouté les exégètes. Les Septante et la Pešitta ont lu תְּסַלְּפוּן, ce qui embrouille davantage le sens. Il faut simplement sous-entendre le mot הון, « vous pesez le bien acquis par la violence et l'iniquité ».

Verset 4. Au lieu de זרו, lisez זָרוּ, ou plutôt סָרוּ, parallèle à תעו.

Verset 5. La forme à l'état construit חמת, avant la préposition למו, a pour but de faire assonance avec le חמת suivant. — חרש יאטם אזנו : « Sourd à l'oreille bouchée », figure naïve comparable à עקרה לא ילדה et בחולה ואיש לא ידעה, etc.

Verset 8. Dans ימאסו le א est superflu et la forme correcte est ימסו, « qu'ils fondent, se désagrègent ». — La particule כמו semble avoir le sens de « aussitôt » et le mot sous-entendu serait רֶגַע, « instant ». La correction de כמו en בָּמוֹ, sug-

gérée par le Targum et acceptée par Graetz, n'apporte aucun soulagement. Ce dernier exégète conjecture encore d'autres corrections violentes dans lesquelles nous ne pouvons pas le suivre.

Verset 9. Le mot unique שִׁבְלוּל est ordinairement traduit par « chenille », sens qu'il a dans le Talmud. Le terme suivant תָּמֵס, également unique, est pris comme un adverbe signifiant « d'une manière dirimante, fondante », comme si c'était un dérivé de la racine מסס = נמס; mais une telle dérivation ne semble pas avoir d'analogie en hébreu. Le mot est probablement corrompu. — Le pluriel du verbe חָזוּ peut être maintenu quand on considère le sujet נֹפֶל אִשֶּׁת comme un nom collectif.

Verset 10. Ce passage est un des plus désespérés des Psaumes. Les Septante traduisent : Πρὸ τοῦ συνιέναι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν τὴν ῥάμνον, ὡσεὶ ζῶντας ὡσαὶ ἐν ὀργῇ κατασίεται ὑμᾶς = V. *Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum, sicut viventes sic in ira absorbet eos.* Luther, de son côté, offre : *Ehe eure Dornen reif werden am Dornstrauche, wird sie ein Zorn so frisch wegreiszen.* Mais le verbe יבינו ne signifie jamais « mûrir » et ce verbe même ne convient guère à une plante aussi inutile que l'épine. Graetz corrige יבינו en יכינו et traduit la première phrase : *Ehe eure Töpfe die Stachelpflanze gar macht*, « avant que vos marmites cuisent la plante épineuse », en supposant qu'il s'agit du noyau qui se trouve dans cette plante ; mais une cuisine pareille sort absolument de l'ordinaire et on ne conçoit pas la raison qui a pu donner à ce noyau la place habituellement réservée à un aliment plus agréable. De plus, on est heurté par cet emploi imprévu du suffixe de la seconde personne du pluriel (סירתיכם), tandis que, jusqu'à présent celui de la troisième personne était uniquement de mise. Après une mûre réflexion, je suis arrivé à la conviction que la difficulté est le résultat d'une fausse position de quelques lettres dans les deux mots du milieu, jointe à certaines confusions des lettres similaires. Je propose donc de lire בְּטֶרֶם יָבִין יְסִירֵהוּ כְּמ(ו) אָטָד, « avant qu'il (l'impie) réfléchisse, il (Dieu) l'ôtera comme on ôte une épine ». En ce qui con-

cerne le second hémistiche je ne suis pas d'accord avec Graetz, en ce qu'il considère כמו חי comme une dittographie erronée d'une partie des mots suivants: חי est une altération de חַח, « ronce », mais je lis avec lui חָרוֹל au lieu de חָרוֹן. Le mot יִשְׁעָרֵנוּ doit être conservé et il convient mieux que la leçon יְשָׁעֲרֻכֶם d'après les Septante. Sous cette forme, le second hémistiche devient parfaitement parallèle au premier.

Verset 11. ירחץ, mot à mot « lavera », c'est-à-dire « trempera, mouillera ».

Verset 12. פרי, au propre « fruit », a ici la nuance de « récompense ».

TRADUCTION

2. Est-ce bien vrai que vous plaidiez sincèrement pour la justice,
   Que vous jugiez avec équité les fils des hommes?
3. Non, délibérément vous pratiquez l'injustice dans le monde,
   De vos mains vous pesez le prix de la violence.

*
* *

4. Les impies sont corrompus dès le sein de leur mère,
   Les faussaires dévient depuis leur naissance;
5. Leur venin est comparable au venin du serpent,
   Ils sont pareils à la vipère sourde,
   Dont l'oreille est depuis longtemps bouchée,
6. Qui n'entend pas la voix des incantateurs,
   Du maître expérimenté en adjurations.

*
* *

7. O Élohîm, casse leurs dents dans leur bouche;
   Broie, ô Yahwé, les canines de ces lionceaux.
8. Qu'ils se fondent, qu'ils s'écoulent comme l'eau;
   A peine auront-ils tendu (leur arc),
   Que leurs flèches s'émoussent aussitôt.

*
* *

9. Qu'ils périssent comme un vil insecte,
   Qu'ils ressemblent à l'avorton qui ne voit pas le soleil;
10. Que (Dieu) les ôte à l'improviste comme une épine,
    Qu'il les jette au gré du vent[1] comme une ronce, comme une ortie.

---

1. יְשַׁעֲרֵנוּ, peut-être mieux יְשַׁעֲרֵם.

*
* *

11. Que le juste se réjouisse en voyant la vengeance,
Que ses pieds baignent dans le sang de l'impie.
12. Alors l'homme dira : Il y a un prix pour le juste,
Certes, il y a un juge suprême dans le monde.

Vive attaque contre des juges pervers qui condamnent les innocents. La vigueur du style rappelle la meilleure époque de la littérature hébraïque. Le poème est sans aucun doute antérieur à la captivité de Babylone.

Psaume lix.

Verset 2. תְּשַׂגְּבֵנִי, « accorde-moi un refuge (משגב) »; cf. psaume xx, 2.

Verset 5. Ce verset n'exige aucun changement. L'expression עוּרָה לִקְרָאתִי désigne les préparatifs de la défense et non le jugement lui-même.

Verset 6. Après le verbe עוּרָה du verset précédent, l'emploi du synonyme הָקִיצָה dans ce passage a lieu d'étonner. A lire probablement הָחִישָׁה, « dépêche-toi ». Le verbe חוּשׁ au *hiphil* a le même sens que le *qal* חוּשָׁה Le changement de הַגּוֹיִם en הַגָּאִים ne semble pas possible d'après le verset 14. Il s'agit visiblement d'une armée assiégeant Jérusalem et composée de païens et d'israélites infidèles.

Verset 10. Ce verset forme un refrain qui revient au verset 18 avec plusieurs variantes. Au lieu de עֻזּוֹ אֵלֶיךָ אֶשְׁמְרָה, l'autre passage porte עֻזִּי אֵלֶיךָ אֲזַמֵּרָה, tandis que les mots אֱלֹהֵי חַסְדִּי, qui se trouvent en tête du verset suivant, font encore partie du refrain.

Verset 11 Avant le verbe יְקַדְּמֵנִי il manque le sujet, probablement אֱלֹהִים.

Verset 12. אַל תַּהַרְגֵם, « ne les tue pas ». La subite tendresse de l'auteur pour ses ennemis ne s'explique pas; lisez

אל תחנם, « n'aie pas pitié d'eux ». — פן ישכחו עמי, « afin que mon peuple n'oublie pas », sous-entendu « que c'est toi qui as détruit l'ennemi ». — הניעמו, « disperse-les, fais-les partir ». — הורידמו, « fais-les descendre », c'est-à-dire « abaisse-les ». — L'attribut מגננו appliqué à Dieu est fréquent dans les Psaumes et il me paraît inutile de le changer en מְגֵאוֹנָם (Graetz).

Verset 13. Le sujet parallèle חטאת פימו = דבר שפתימו demande sans aucun doute un verbe, mais je ne crois pas qu'il faille ajouter יִכָּשְׁלוּם comme le propose Graetz. Je préfère y rattacher le verbe suivant וילכדו, corrigé en יִלָּכְדוּם ou יִלָּכְדֵם.

Verset 14. Au lieu de כלה il faut lire כַּלֵּם, « détruis-les ». — משל ביעקב, inversion pour ביעקב משל.

Verset 15. Répétition littérale du verset 7.

Verset 16. Le membre de phrase אם לא ישבעו offre une idée trop plate pour être correct. Je propose de lire לְאֵכֶל עֲנָיִים; le verbe ישבעו commence une nouvelle phrase et cela permet de conserver la forme וילינו qui convient à לערב du verset précédent.

Verset 17. Il faut donner aux verbes de ce passage le sens du présent : « Pendant que les ennemis rôdent autour de la ville pour surprendre ceux qui sortent, j'entonne des cantiques de louange en ton honneur. »

TRADUCTION

2. Délivre-moi de mes ennemis, ô mon Dieu,
   Protège-moi contre mes adversaires.
3. Délivre-moi de ceux qui pratiquent l'iniquité,
   Sauve-moi des hommes sanguinaires.

*
* *

4. Car voici, ils se mettent aux aguets pour me priver de vie,
   Des ennemis implacables complotent contre moi,
   Sans la moindre faute de ma part, ô Yahwé.

*
* *

5. Sans cause, ils courent et se postent ;
Rends-toi près de moi et regarde.
6. Toi, Yahwé, Dieu Ṣabaot, Dieu d'Israël,
Dépêche-toi de demander compte à tous les peuples,
N'aie pas pitié de tous ces traîtres iniques.

*
* *

7. Ils retournent tous les soirs,
Ils aboient comme les chiens, ils font le tour de la ville.
8. Voici, ils se vantent avec leur bouche,
Leurs lèvres lancent des blasphèmes[1],
Croyant que personne ne les écoute.
9. Mais toi, Yahwé, tu ris d'eux,
Tu te moques de tous les peuples.

*
* *

10. Mon refuge, je t'adresse des psalmodies,
Car Élohîm est ma citadelle.

*
* *

11. Élohîm me prodigue sa bonté ;
Élohîm me fera voir la chute de mes adversaires.
12. N'aie pas pitié d'eux, mon peuple l'oublierait aussitôt ;
Disperse-les par ta puissance et abaisse-les,
Notre bouclier, ô Seigneur.

*
* *

13. Que le péché de leur bouche, la parole de leurs lèvres
Les prennent au milieu de leur arrogance,
A cause de la trahison et du mensonge qu'ils débitent.

*
* *

14. Détruis-les avec colère, détruis-les et ils ne seront plus,
Afin qu'ils sachent que le Dieu de Jacob
Commande jusqu'aux extrémités de la terre.

*
* *

15. Tous les soirs ils reviennent,
Aboient comme les chiens et font le tour de la ville.
16. Ils rôdent pour dévorer les humbles ;
Après s'être rassasiés ils passent la nuit.

---

1. Lisez חַרְפוֹת au lieu de חַרְבוֹת.

*
* *

17. Quant à moi, je chante ta puissance,
Je psalmodie ta bonté tous les matins,
Car tu as été un abri pour moi,
Un refuge le jour de ma détresse.

*
* *

18. Mon refuge, je t'adresse mes psalmodies,
Car Élohîm est ma citadelle,
Mon Dieu bienfaisant.

Ce psaume semble réfléchir les faits racontés dans le livre de Néhémie et relatifs aux machinations ourdies par les chefs des Samaritains ralliés à de nobles familles judéennes contre Néhémie, afin d'empêcher la reconstruction des murs de Jérusalem. Ces ennemis, composés de païens et de renégats, après avoir cherché à décourager les fidèles par des paroles de mépris (Néhémie, III, 33-35), se décidèrent à combattre de vive force les travailleurs et surtout leur chef Néhémie, au point que ce dernier fut obligé de préparer la défense et de faire garder la nuit toutes les entrées de la ville afin de prévenir les surprises, ce qui a causé un préjudice considérable à l'avancement des travaux et augmenté les peines des travailleurs. Les imprécations des versets 12-14 rappellent Néhémie, III, 36-37.

Psaume LX.

Verset 3. Le sens de תְּשׁוֹבֵב לָנוּ cadre passablement avec le contexte, bien qu'on s'attende à la forme simple שׁוּבָה. La correction נִבְאַשְׁתָּ בָּנוּ, « tu es devenu dégoûté de nous », n'est pas vraisemblable.

Verset 4. פִּצַּמְתָּהּ, « tu l'as broyée »; comparez éth. ፈጸመ፡, « achever, finir ». — רְפֵה = רְפָא, « répare, restaure », au propre « guéris ».

Verset 5. יַיִן תַּרְעֵלָה, « du vin qui est un poison », c'est-à-dire « intoxiquant ». Pour la forme comparez יַיִן הָרָקַח (Cantiques, VIII, 2).

Verset 6. Les mots נֵס לְהִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קָשֶׁט offrent une énigme qui paraît insoluble. La traduction des Septante, τοῦ

φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου = V. *ut fugiant a facie arcus*, comme s'il y avait לָנוּס מִפְּנֵי קָשֶׁת, n'est qu'une tentative désespérée. Il est beaucoup plus simple de corriger קשט en קָמִים et le reste devient aussi clair que possible : « Tu as donné à tes fidèles un drapeau pour s'y réfugier devant les adversaires. »

Verset 7. Le verbe הושיעה ne se lie guère avec ימינך. A lire probablement הוֹשִׁיטָה יְמִינְךָ, « étends ta main droite », ou peut-être הַטֵּה־נָא אָזְנְךָ. « prête, de grâce, ton oreille », ce qui cadre bien avec le verbe suivant וענני. « et exauce-moi ». Dans le premier cas, qui se recommande par le petit nombre des corrections, on lira ועזרני, « et aide-moi ».

Verset 8 Après אעלזה on peut sous-entendre בישועתך. On peut aussi modifier ce mot en אֶעְזְרָה, « je serai vainqueur », au propre « je serai secouru »; comparez I Chroniques, v, 20.

Verset 10. Au lieu des mots inintelligibles עָלַי פְּלֶשֶׁת il faut lire évidemment עֲלִי פְּלֶשֶׁת אֶתְרוֹעָע הִתְרוֹעָעִי, « je pousserai des cris de victoire sur la Philistie ».

Verset 11. A lire au lieu de מי נחני, au futur מִי יַנְחֵנִי, en conformité avec le verbe précédent מי יובלני.

TRADUCTION

3. Élohim, tu nous a délaissés, brisés ;
Après avoir été fâché, reviens vers nous.
4. Tu as ébranlé la terre de fond en comble,
Restaure ses cassures, car elle s'affaisse.

*
* *

5. Tu as fait voir à ton peuple des choses dures,
Tu nous as abreuvés de vin empoisonné.
6. Tu as donné à tes adorateurs un drapeau
Pour s'y abriter contre les adversaires;
7. Afin que tes amis restent indemnes,
Étends donc ta droite et aide-moi.

*
* *

8. Élohîm a dit dans son sanctuaire que j'aurai une grande joie,
Que je m'emparerai de Sichem,
Que je mesurerai la vallée de Succot ;
9. J'aurai Galaad, j'aurai Manassé,
Éphraïm sera l'appui de ma tête,
Juda sera mon gouvernement.
10. Moab sera mon bassin à laver,
Sur Édom je jetterai ma chaussure,
Sur la Philistie je pousserai des cris de triomphe.

*
* *

11. Ah ! qui me conduira à la ville fortifiée ?
Qui me mènera en Idumée ?
12. Voici, toi, Élohîm, tu nous as délaissés,
Et tu ne sors pas avec nos armées.

*
* *

13. Donne-nous ton aide contre l'ennemi :
Le secours de l'homme est vain.
14. Par Élohîm nous obtiendrons des succès ;
C'est lui qui écrasera nos adversaires.

Le ton général de ce psaume suppose l'existence d'une armée juive ayant à sa tête un commandant énergique à qui un oracle avait promis qu'il s'emparerait des pays de Galaad et de Manassé et que, avec l'appui d'Éphraïm et de Juda, il aurait facilement raison de Moab, d'Édom et de la Philistie. Au moment où l'expédition contre l'Idumée allait avoir lieu, une défaite imprévue semblait mettre en question le résultat de tant d'efforts. Les auteurs de la suscription, verset 2, placent cet événement pendant le règne de David, lorsque, après les victoires remportées sur les Araméens de Nahraïm et de Ṣoba, l'armée hébraïque, commandée par Joab, descendit vers le sud et battit les Iduméens à Gé-Mélaḥ (גי־מלח), probablement près du bord méridional de la mer Morte. Que pendant la marche du nord au sud une partie de cette armée ait pu subir une défaite par quelques ennemis héréditaires d'Israël, comme les Phéniciens et les Philistins, c'est une chose extrêmement possible. Et comme la langue de ce psaume n'offre pas des marques particulières d'une époque très tardive, la possibilité d'admettre la date supposée par les auteurs de la suscription ne saurait être de prime abord écartée. Depuis le temps de David jusqu'à la res-

tauration du temple par Judas Macchabée, on ne trouve aucune situation qui soit analogue à celle que suppose notre psaume. Après cette restauration, les détachements macchabéens parcoururent en combattant presque tous les pays qui sont nommés par le poète. Judas, ayant puni les Iduméens de l'Acrabatane, remporta des succès contre les Ammonites et fit une campagne heureuse en Galaditis. D'autre part, son frère Simon combattit avec succès les ennemis en Galilée et les poursuivit jusqu'aux portes d'Acco ou Ptolémaïs. Si l'on admet que notre psaume est l'écho de ces événements, la défaite dont le psalmiste se plaint serait celle que subit Joseph, fils de Zaccharie, près de la ville de Yamnia, où il est allé faire une campagne malgré l'ordre de Judas qui lui défendait d'entreprendre quoi que ce fût pendant son absence. Mais ni la mention de la promesse de la victoire faite par la Divinité (v. 8), ni le ton conquérant de l'expression לי גלעד ולי מנשה ne semblent convenir à ces événements. Les campagnes de Judas et de Simon dans ces contrées ne visaient nullement à la conquête, mais avaient exclusivement pour but de sauver et de ramener en Judée les coreligionnaires qui étaient sur le point d'être exterminés par les païens. Notre psaume répondrait plus facilement aux faits qui se sont passés dans la première année de la principauté de Jean Hyrcan. Antiochus Soter, voulant se venger des avantages que Simon, père d'Hyrcan, avait remportés sur lui, attaqua ce dernier et le contraignit à se retirer dans Jérusalem où il dut soutenir un long siège qui aboutit à un traité de paix. Antiochus ayant perdu la vie dans une bataille contre Arsace, roi des Parthes, Hyrcan marcha aussitôt avec son armée vers les villes de Syrie, mal pourvues de troupes grecques, emporta Madaba après un siège de six mois, prit les bourgs voisins du Jourdain ainsi que la ville de Sichem et soumit entièrement les Iduméens, qu'il obligea à se faire circoncire et à accepter le judaïsme. Dans cette hypothèse, on s'explique mieux la mention de l'oracle, parce que Jean Hyrcan était considéré par le peuple comme ayant le don de prophétie. Il faut reconnaître néanmoins que cette explication laisse encore bien à désirer. On comprend difficilement la mention de Galaad, de Moab et de la Philistie comme des puissances indé-

pendantes, et le silence absolu observé à l'égard de la puissance grecque suzeraine qui était la principale ennemie d'Israël. On ne voit guère pourquoi le psalmiste aurait passé sous silence le nom de יון qui est si fréquent dans la littérature de l'époque macchabéenne. La mention d'Éphraïm comme représentant une force respectable ne cadre pas non plus avec la situation de la Samarie d'alors, qui était occupée par des ennemis irréconciliables des autres Israélites. Par suite de ces raisons, la question concernant la date de notre psaume reste encore en suspens et ne pourra être résolue qu'avec l'aide de nouveaux documents.

Psaume lxi.

Verset 6. Le mot ירשת n'offre pas de figure convenable; lisez אֲרֻשַׁת, « désir » (Krochmal), as. *erishu*.

Verset 7. A corriger peut-être מלך, « roi », en עבדך, « ton serviteur ». Au lieu de כמו דר ודור lisez כְּמוֹ דֹר וָדֹר.

Verset 8. Lisez חֶמֶד au lieu de מן qui n'offre aucun sens acceptable.

TRADUCTION

2. Écoute, Élohim, ma plainte,
   Sois attentif à ma prière,
3. De l'extrémité du pays je t'invoque,
   Lorsque mon cœur tombe en défaillance,
   Et tu me guides vers le rocher qui m'élève.

*
* *

4. Car tu as été un abri pour moi,
   Une citadelle forte devant l'ennemi.
5. Je resterai sans cesse dans ta tente,
   Je m'abriterai sous les plis de tes ailes.

*
* *

6. Car toi, Élohim, tu as écouté mes vœux,
   Tu as accompli le désir de ceux qui adorent ton nom.

*
* *

7. Tu ajouteras des jours aux jours du roi (?);
   Que ces années durent pendant des générations.
8. Qu'il reste longtemps en présence d'Élohim,
   Que ta bonté et ta vérité le gardent toujours!

*
* *

9. Ainsi, je psalmodierai incessamment ton nom,
Lorsque j'acquitterai[1] mes vœux de jour en jour.

Si le mot מלך (7) est authentique, ce psaume pourrait avoir été composé par un poète qui avait accompagné le roi Ézéchias durant l'inspection que celui-ci aurait faite des forteresses situées sur les confins du royaume. Dans le cas contraire, la fixation d'une date quelconque serait matériellement impossible.

Psaume lxii.

Verset 2. Le mot דומיה est toujours un substantif, il est donc impossible de le considérer comme qualifiant נפשי. On peut tout au plus penser à דומיה, à l'état construit, ou bien effacer le ה et lire דומי, « attends », comme au verset 6. — Au lieu de ישועתי on trouve au verset 6 תקותי, leçon évidemment moins bonne.

Verset 3. Le mot רבה est inexplicable dans ce contexte et il manque aussi dans le passage identique du verset 7; c'est probablement l'altération du mot parasite סלה.

Verset 4. La première partie de ce verset est absolument incompréhensible; les traductions courantes sont de simples divinations : une racine הות est excessivement énigmatique, et la ponctuation תְּרָצְחוּ pèche à la fois contre la forme verbale et la ponctuation pausale, car il faudrait תְּרָצֵחוּ ou תִּרְצַחוּ. Je ne vois pour le moment aucun moyen de rétablir un texte intelligible[2]. La seconde partie du verset semble contenir l'idée que la puissance des méchants présage leur chute comme un mur qui est prêt à s'écrouler.

Verset 5. Les mots אך משׂאתו יעצו להדיח sont également inintelligibles pour moi et doivent contenir quelque altération. Le reste ne souffre pas de difficulté; il faut cependant lire בפיהם ou בפימו au lieu de בפיו.

1. A lire בְּשַׁלְּמִי au lieu de לשלמי.

2. Je rétablis maintenant : עד אנה תִּתְעַלְּלוּ על איש תְּרַצְּחוּ, « jusqu'à quand raillerez-vous l'homme que vous tuez? »

Verset 6. Répétition du verset 2 avec la variante de תקותי, leçon inférieure à celle de ישועתי qui figure au verset suivant.

Verset 7. Répétition du verset 3. Ces passages analogues constituent probablement un refrain.

Verset 8. Après על אלהים il faut suppléer le verbe « repose ». — L'expression מחסי באלהים ne se lie pas bien avec צור עזי; on écarte cet inconvénient en corrigeant ומחסי אלהים.

Verset 10. La forme במאזנים לעלות a le sens adverbial de : « Quand on veut les peser, connaître leur valeur exacte. »

Verser 12. עז לאלהים, « la puissance est à Élohîm », c'est-à-dire lui seul est puissant.

Verset 13. ולך אדני חסד, c'est-à-dire : toi seul es bienveillant. En rémunérant les hommes selon leurs œuvres, Dieu prouve aux uns sa puissance, aux autres sa bienveillance.

TRADUCTION

2. En Élohîm seul se confie mon âme,
   Mon salut vient de lui.
3. Lui seul est mon rocher, mon salut,
   Ma forteresse, je ne chancellerai pas.

*
* *

4. Jusques à quand raillerez-vous l'homme que vous tuez?
   Vous ressemblez tous à une muraille penchante, à une haie renversée.
5. Ils ne délibèrent que pour le pousser dans leur fosse[1], mais ils dissimulent leur pensée;
   Par la bouche ils bénissent, mais dans leur intérieur ils maudissent.

*
* *

6. En Élohîm seul espère, ô mon âme,
   Car mon salut vient de lui.
7. Lui seul est mon rocher, mon salut,
   Ma forteresse; je ne chancellerai pas.

*
* *

8. Sur Élohîm repose mon secours, mon honneur,
   Élohîm est le rocher qui me consolide et me protège.
9. Confiez-vous en lui en tout temps, ô peuple!
   Ouvrez-lui votre cœur, Élohîm est notre protecteur.

*
* *

10. Les fils de l'homme ne sont que de la vapeur, les humains sont vains,
    Si on les pèse avec la balance, ils équivalent tous au néant.

1. Lisez בשאתם au lieu de משאתו.

***

11. N'ayez donc pas confiance dans les biens injustement acquis,
Ne vous pavanez pas avec le fruit de vos rapines,
Si la richesse coule abondamment, n'y faites pas attention.
12. Élohîm a dit une parole, je l'ai entendue une seconde fois :
« La puissance appartient à Élohîm. »

***

13. La bienveillance aussi t'appartient, ô Seigneur,
Car tu rétribues tout homme selon sês œuvres.

Poème exprimant une confiance illimitée en Dieu et la vanité des biens injustement acquis. Ce caractère général ne donne aucune marque pour la date de la composition.

Psaume lxiii.

Verset 2. La phrase finale בארץ ציה ועיף בלי מים qui a donné à penser que le psalmiste, censément David, se trouvait alors dans le désert (verset 1), ne convient guère au contexte où il s'agit d'une soif spirituelle, c'est-à-dire d'un amour ardent pour la Divinité. Je n'hésite pas à corriger : כארץ ציה ועיף אֱלֵי מים, « comme la terre déserte et défaillante (a le désir) de l'eau[1] ».

Verset 3. Le verbe חזיתיך détruit l'idée de ce beau passage et devient tout à fait impossible en face du verbe לראות, qui exprime une espérance et non l'accomplissement d'un fait. Il est évident qu'il faut lire : אויתיך, « je te désire ». Par le terme בקדש, le poète entend sans aucun doute la ville de Jérusalem et particulièrement le sanctuaire de Yahwé.

Verset 4. Le premier hémistiche est le complément direct du second; il exprime la formule élogieuse annoncée par le verbe שבח.

Verset 6. Les mots juxtaposés שפתי רננות n'offrent pas de sens satisfaisant et encore moins peuvent-il être le complément direct de יהלל פי. Je propose de lire ושפתי תהלות תרננה, « et mes lèvres entonneront des cantiques de louange ».

1. Cette correction, je le vois à présent, a déjà été suggérée par Graetz.

Verset 7. אם a ici le sens affirmatif et équivaut à אמנם, « certes ».

Verset 8. Le verbe ארנן ne convient pas à בצל כנפיך qu suppose l'idée d'une recherche de protection ; j'incline à lire אקנן, « j'établis mon nid, je me mets à l'abri ».

Verset 9. Dans l'expression דבקה נפשי אחריך, le verbe דבק a le sens de רדף (Jérémie, XLII, 16).

Verset 10. Après והמה il faut suppléer אשר, « et ceux qui (me cherchent) ». Quant au mot לשואה, il faut le considérer avec les Septante comme un équivalent de לשוא, mais avec la nuance de « d'une manière imméritée, gratuitement ».

Verset 11. Le singulier du suffixe יגירהו est en désaccord avec les formes verbales ambiantes ; il faut lire יגירום, « on les renversera ». — L'expression מנת שעלים contient l'idée d'un extrême mépris : le renard étant un des plus faibles carnassiers.

Verset 12. L'apparition inattendue du roi, והמלך, est des plus étonnantes, et malgré l'accord de toutes les versions anciennes, ne peut pas être primitive. Je n'hésite pas à corriger והמלך en וחסדך, « et ton fidèle ». Le contexte exige également la correction de בו en בך, « en toi ».

TRADUCTION

2. Élohim, tu es mon Dieu, je te cherche,
Mon âme a soif de toi, ma chair soupire après toi,
Comme un sol aride et desséché (soupire) après l'eau.
3. Ainsi je désire te voir dans la ville sainte,
Pour contempler ta puissance et ta gloire.

*
* *

4. Car « ta bienveillance vaut mieux que la vie »,
Voilà la louange que profèrent mes lèvres.

*
* *

5. Là je te bénirai durant ma vie ;
Je lèverai mes mains en ton nom.
6. Tu rassasieras mon âme avec la graisse et l'huile
Et mes lèvres entonneront tes louanges.

*
* *

7. Certes, je te mentionnerai sur ma couchette,
Je penserai à toi pendant les veillées de la nuit.
8. Car tu as été une aide pour moi,
Je m'abriterai donc à l'ombre de tes ailes.

*
* *

9. Mon âme s'est attachée à toi,
Ta main droite me tient fermement.

*
* *

10. Ceux qui veulent gratuitement le mal
Rentreront dans les bas-fonds de la terre.
11. On les anéantira par l'épée,
Ils seront la proie des renards.

*
* *

12. Mais ton fidèle se réjouira en Élohim,
Tous ceux qui lui ont juré fidélité seront loués,
Car la bouche de ceux qui propagent le mensonge sera fermée.

Le psalmiste, un membre du sacerdoce éloigné de Jérusalem par suite des intrigues de ses adversaires, désire ardemment obtenir une fonction dans le temple et lance des imprécations contre ceux qui cherchent à le calomnier. Date incertaine.

Psaume lxiv.

Verset 2. Entendre בשיחי avec un sens verbal : « lorsque je me plains » (Septante). — Le mot פחד comporte ici le sens actif : « la peur qu'on me fait », c'est-à-dire les menaces.

Verset 4. Le verbe דרך ne saurait convenir à חץ : « la flèche est lancée » et non « tendue » comme l'arc. Considérant que le second complément du verbe est דבר מר, « chose amère », c'est-à-dire « poison », on est conduit à corriger הרו en דרכו : ils ont saturé leurs flèches de poison.

Verset 5. L'expression ולא יראו est contractée de ואלהים לא יראו, « et quant à Dieu ils ne le craignent pas », ce qui équivaut à l'expression moderne : « sans hésitation, sans scrupule ».

Verset 7. עולת=עוּלת. Le reste du verset תמנו חפש מחפש וקרב איש ולב עמק n'offre aucun sens imaginable.

Les Septante ont encore augmenté l'obscurité en joignant à ce verset les deux mots qui commencent le verset suivant : Ἐξέλιπον ἐξερευνῶντες ἐξερευνήσει. Πρὸς ἐλεύσεται ἀνθρώπος καὶ καρδιὰ βαθεῖα, καὶ ὑψωθησεται ὁ Θεός. = V. *Defecerunt scrutantes scrutinio : accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus.* On voit qu'ils ont lu תמנו חפש מחפש קרב איש ללב עמק וירם אלהים. La dernière phrase a été introduite dans la Pešitta (ܢܬܪܡܡ ܐܠܗܐ) à côté de ܘܢܕܐ ܒܣܢ (sous-entendu ܐܠܗܐ) qui répond exactement aux mots וירם אלהים du verset 8, d'après la leçon massorétique. Luther, après plusieurs tentatives de traduction littérale qui ne donnaient aucun sens raisonnable, s'est arrêté en désespoir de cause à la version suivante : *Die erdichten Schalkheit und halten es heimlich* (comme s'il y avait טמנו) *sind verschlagen und haben geschwinde Ränke*, phrase dans laquelle il reste fort peu du texte hébreu. En face du désarroi général il est permis de proposer une nouvelle conjecture תמו לחפשׂ מחפשׂ בקרב איש ולב עמק, « ils se sont décidés à scruter minutieusement (mot à mot : à rechercher une recherche dans) l'intérieur de l'homme et le cœur profond » ; en d'autres mots : ils espionnent les actes et même les pensées les plus intimes des hommes, afin de pouvoir les diffamer et les calomnier. Le sens de « décider » que j'attribue au verbe תמם se constate dans la phrase האם תמנו לגוע (Deutéronome, XVII, 28) qui ne peut signifier que : « Croyez-vous donc que nous sommes décidés à (= contents de) mourir? » Avec le sens ordinaire de « finir » il aurait fallu la négation האם לא תמנו. La même signification du verbe תם se constate également dans une inscription sidonienne et dans le passage du Pœnulus.

Verset 8. La ponctuation massorétique joint les mots חץ פתאם l'un à l'autre, de même les Septante qui ont la ponctuation bizarre חץ פתאם (Βέλος νηπίων = V. *Sagittæ parvulorum*). La dernière version laisse les mots suivants, היו מכותם, sans aucune liaison ; la première fait de חץ le sujet du verbe et l'ensemble porte *sagittæ parvulorum factæ sunt plagæ eorum*, ce qui ne brille guère par la clarté. Naturellement l'adverbe פתאם doit se joindre au verbe היו dont le sujet est מכותם : « Leurs plaies se firent, apparurent aussitôt. »

Verset 9. Les Septante paraissent avoir omis le mot עליו et ils traduisent : καὶ ἐξουθένησαν αὐτὸν αἱ γλῶσσαι αὐτῶν. La Vulgate admet la préposition précitée et traduit : *et infirmatæ sunt contra eos linguæ eorum.* On ne peut obtenir un sens convenable qu'en lisant ויכשילם בפימו לשונם, « leur langue, par leur bouche, les fera chanceler », c'est-à-dire leurs paroles haineuses causeront leur chute (Luther).

TRADUCTION

2. Écoute, Élohim, ma voix lorsque je me plains,
   Conserve ma vie en dépit des menaces de l'ennemi.
3. Préserve-moi du complot des méchants,
   Des machinations des faiseurs d'iniquités.

*
* *

4. Qui ont aiguisé leurs langues comme des épées,
   Qui ont enduit leurs flèches d'essence vénéneuse
5. Pour tirer en cachette sur l'innocent;
   Ils l'attaquent à l'improviste sans craindre (Dieu).

*
* *

6. Ils mettent à exécution leurs mauvais desseins,
   Ils se concertent à tendre des embûches;
   Ils se disent : qui peut les voir?

*
* *

7. Ils recherchent les fautes, ils tâchent de scruter minutieusement
   L'intérieur de l'homme et le fond de son cœur.

*
* *

8. Mais Élohim leur lancera une flèche
   Et aussitôt leurs plaies apparaîtront.
9. Leur propre langue les trahira[1],
   Tous ceux qui les verront reculeront avec horreur.

*
* *

10. Tous les hommes seront aussi frappés de crainte;
    Ils annonceront l'œuvre d'Élohim et ils la méditeront.
11. Le juste se réjouira en Yahwé et se confiera en lui;
    Et tous ceux qui ont le cœur droit seront universellement loués.

Plainte contre des calomniateurs implacables. Impossible d'en déterminer la date.

1. Mot à mot : « Dans leur bouche leur langue les fera chanceler. »

Psaume lxv.

Verset 2. D'après le contexte le mot דמיה doit signifier « est dû, convient », mais l'étymologie n'est pas facile à expliquer, surtout en présence du même mot dans le psaume xlii, 1, qui exige une signification différente.

Verset 4. L'expression דברי עונת forme une juxtaposition pléonastique, pareille à דבר רע du psaume précédent (v. 6). La lecture possible דברי עונת, « parleurs, accusateurs de péchés », est moins satisfaisante.

Verset 5. ישכן, mieux נשכן, parallèle à נשבעה.

Verset 6. Les Septante considèrent les mots נוראות בצדק comme une qualification de היכלך du verset précédent, mais la forme du pluriel s'y oppose décidément; de plus, le verset 6 ne peut pas commencer par תעננו. Le mieux sera peut-être de lire נוראות בצדקך עננו, « exauce-nous d'une manière merveilleuse par suite de ta justice ».

Verset 10. La forme ותשקקיה, visiblement dérivée de שקק, « désirer », n'offre pas un sens qui convienne au contexte; j'incline à rétablir ותשקיה, « tu l'arroses ». — Le suffixe de דגנם ne se rapporte à rien de ce qui précède; corrigez דגנה. — La leçon כן n'offre rien de satisfaisant; ponctuez כֵּן, infinitif précédant le verbe personnel תכינה.

Verset 12. La leçon massorétique עטרת שנת טובחך produit une image qui sort du contexte; encore moins vaut la lecture עֲטָרָה adoptée par les Septante (Εὐλόγησεις τὸν στέφανον τὸν ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητος = V. *Benedices coronæ anni benignitatis tuæ*). La traduction de Luther : *Du krönest das Jahr* (שנה pour שנת) *mit deinem Gut* est plus satisfaisante en apparence, mais néanmoins inadmissible, car l'année n'a rien à voir ici. Il faut simplement changer שנת en שדה : « tu as couronné le champ de ta bienveillance », c'est-à-dire de tes dons bienveillants. Le mot suivant doit se lire ומעגליו au lieu de ומעגליך.

Verset 14. כרים, « les prairies », racine כור. — יתרועעו, *hitpaël* de רוע, « pousser des cris joyeux ».

TRADUCTION

2. A toi est due la louange, ô Élohîm,
Elle t'est due dans Sion, où l'on t'offre les vœux.

*
* *

3. Toi qui exauces la prière, toute chair s'y adresse à toi.
4. Bien des fautes m'ont vaincu,
Mais toi tu pardonneras nos péchés.

*
* *

5. Heureux celui que tu choisis pour être près de toi;
Il s'établit dans tes cours et se rassasie des biens de ta maison,
Des biens du plus saint de tes palais.

*
* *

6. Par ta justice exauce-nous, Dieu de notre salut,
Protecteur de tous les confins de la terre et des mers éloignées.

*
* *

7. Toi qui as consolidé les montagnes par ta force,
Toi qui es ceint de puissance;
8. Qui apaises le rugissement des mers,
Le bruit de leurs ondes et le vacarme des nations.
9. Les habitants de la terre admirent tes merveilles ;
Tu fais éclater des chants à l'apparition du matin et du soir.

*
* *

10. Visites-tu la terre, tu l'arroses,
Tu l'enrichis grandement par le bassin d'Élohîm rempli d'eau,
Tu fais mûrir les céréales parce que tu veux réconforter le monde.

*
* *

11. Arrose ses sillons, adoucis les mottes sèches,
Fais-les fondre par la menue pluie, bénis les plantes.
12. Couronne[1] les champs de ta bienveillance
Et ses sentiers distilleront la graisse.
13. Les oasis du désert verdiront
Et les collines se ceindront d'allégresse.

*
* *

14. Les prairies se couvriront de menu bétail,
Les vallées se revêtiront de blé;
Tout le monde exultera et entonnera des cantiques.

Actions de grâces de la part des prêtres du temple pour l'abondante pluie qui avait réparé les dommages causés à l'agriculture par une longue sécheresse. La fréquence de ces sortes d'événements, en Palestine, empêche de déterminer la date du poème.

1. A lire עֲטַרְתָּ au lieu de עִטַּרְתָּ.

Psaume LXVI.

Verset 3. יכחשו לך איביך : « tes ennemis mentent à toi », c'est-à-dire : ils n'osent pas manifester leur hostilité envers toi.

Verset 6. שם doit être avec le sens de temps : « alors » (comparez XXXVII, 13), allusion au passage de la mer Rouge.

Verset 7. אל ירומו est au mode indicatif, malgré la présence de אל ; comparez אל יחסר המזג (Cantiques, VII, 3).

Verset 12. Le mot לרויה qui suit le verbe והוציאנו a déjà causé de l'embarras aux anciens traducteurs. Les Septante offrent l'atténuation καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν = V. *et eduxisti nos in refrigerium*, ce qui est modifié par Luther en : *aber du hast uns ausgeführet und erquicket*. Je pense avec la Pešitta que לרויה est dû à une altération de לרוחה : « mais tu nous a retirés dans un lieu vaste ou commode », ce qui constitue une image usitée dans la Bible.

Verset 16. מֵחַ, au pluriel מחים est un adjectif formé de מֹחַ, « moelle ». — קטרת a ici le sens de « morceau de graisse, grillé sur le feu ».

Verset 17. Comme adverbe פי a le sens de בפי, « par ma bouche ». — Au lieu de ורומם, le contexte exige ורומו, « et son exaltation ».

Verset 18. La leçon אם ראיתי ne saurait être exacte. Il faut lire אם ראה et rapporter le suffixe à אדני, ou bien lire שויתי, « j'ai placé ».

Verset 20. La phrase לא הסיר תפלתי וחסדו présente des incohérences aussi bien par suite de la différence entre la prière et la bienveillance, que par la divergence des suffixes, il faut lire sans aucun doute צדקתו וחסדו.

TRADUCTION

1. Saluez avec joie Élohim, habitants de toute la terre,
2. Psalmodiez son nom honoré,
   Joignez la glorification à sa louange.

3. Dites à Élohîm : Que tes œuvres sont merveilleuses,
Devant ta puissance tes ennemis se dérobent par la dissimulation.

*
* *

4. Prosternés, tous les hommes psalmodient,
Oui, ils psalmodient ton nom.

*
* *

5. Allez voir les œuvres d'Élohîm,
De celui qui fait d'étonnants prodiges pour les fils de l'homme.
6. Il a changé la mer en terre sèche,
Il a fait passer à pied (sec) le fleuve,
Là, nous nous sommes réjouis en lui.

*
* *

7. Dès l'éternité, il règne par sa puissance ;
Ses yeux regardent les peuples ;
Quelle défaite pour les impies !

*
* *

8. Bénissez notre Dieu, ô peuples,
Et élevez la voix de sa louange,
9. C'est lui qui a affermi notre âme dans la vie
Et n'a pas laissé chanceler notre pied.

*
* *

10. Car tu nous as éprouvés, ô Élohîm,
Tu nous as purifiés comme on purifie l'argent.
11. Tu nous as mis dans un cachot,
Tu nous as serré les reins avec un lien.

*
* *

12. Tu as placé un homme (vil) au-dessus de nos têtes,
Nous avons passé par le feu et l'eau,
Mais tu nous as fait sortir dans un espace large...

II

13. J'entrerai dans ta maison avec des holocaustes,
Je t'acquitterai les vœux
14. Que mes lèvres avaient promis,
Que ma bouche avait annoncés dans ma détresse.

*
* *

15. Je t'apporterai des holocaustes gras,
Avec des morceaux grillés de béliers ;
Je préparerai des bœufs, des boucs.

*
* *

16. Venez, écoutez, vous tous qui craignez Élohîm,
Je vous raconterai ce qu'il a fait pour moi.

17. C'est Élohîm que ma bouche proclame ;
Son exaltation est toujours sur ma langue.

*
* *

18. S'il avait remarqué une tache dans mon cœur,
Le Seigneur ne m'aurait pas écouté.
19. Mais Élohîm m'a exaucé,
Il a fait attention à la voix de ma prière.

*
* *

20. Béni soit Élohîm qui ne m'a jamais laissé manquer
Ni de sa justice, ni de sa bienveillance.

L'unité de ce psaume est bien douteuse. Le passage 1-12 exprime la reconnaissance du peuple envers Dieu qui l'a sauvé après l'avoir éprouvé par de grandes souffrances que lui infligea un chef tyrannique, à la grande joie des renégats, situation qui convient bien à la fin de l'exil de Babylone (versets 12 et 7, avec Isaïe, XLIII, 2 et LXV, 2 et suiv.). La seconde partie, versets 13-20, a un ton personnel, celui d'un riche particulier qui apporte au temple d'abondants sacrifices pour avoir été sauvé d'un grand danger. Il va sans dire qu'un sujet pareil peut appartenir à toute la durée du temple.

Psaume LXVII.

Verset 3. לדעת, « pour savoir », c'est-à-dire pour que l'on sache.

Verset 5. Le mot בארץ ne convient guère dans ce contexte, lisez בצדק, « avec justice ».

TRADUCTION

2. Élohîm nous fera grâce et nous bénira,
Il nous montrera toujours une face brillante
3. Afin que sa justice soit connue dans le monde,
Son salut au milieu de toutes les nations.

*
* *

4. Les peuples te loueront, ô Élohîm,
Les peuples te loueront autant qu'ils sont.

*
* *

5. Les nations se réjouiront et entonneront des cantiques,
Car tu juges les peuples avec équité
Et tu diriges les nations avec justice.

*
* *

6. Les peuples te loueront, ô Élohîm,
Les peuples te loueront autant qu'ils sont.

*
* *

7. La terre a donné ses produits,
Élohim, notre Dieu, nous a bénis.
8. Élohim nous a bénis
Et tous les confins de la terre le vénéreront.

Le sujet de ce psaume est trop général pour que l'on puisse lui assigner une date même approximative. Les appels aux autres peuples de s'associer à la louange du Dieu d'Israël se présentent fréquemment chez les anciens prophètes.

Psaume LXVIII.

Le livre des Psaumes est regardé avec raison comme un des moins satisfaisants des écrits bibliques au point de vue de la correction textuelle, et le psaume LXVIII est généralement placé à la tête des textes les plus altérés et les plus disloqués de ce livre. Une nouvelle recherche sur un sujet aussi ardu ne risque donc pas de paraître superflue. Telle est la considération qui m'a engagé à donner suite à la tentative présente, faite indépendamment de tous les travaux analogues qui ont vu le jour dans les derniers temps soit en France, soit à l'étranger, et que je n'ai jamais eus sous les yeux. Ainsi avertis, les lecteurs de cet essai voudront bien remédier eux-mêmes au manque de citations, en le comparant aux traductions données dans les ouvrages de mes prédécesseurs, auxquels ils attribueront naturellement la priorité dans tous les cas où nos vues seraient d'accord. Ma seule ambition est de comprendre l'auteur et de contribuer autant qu'il m'est possible à la fixation de la date du poème. Tant mieux si d'autres sont parvenus au même

résultat avant moi; mes conclusions en seront d'autant plus certaines.

TRIPLE DIVISION DU PSAUME

La plus légère attention fait voir dans le psaume LXVIII trois divisions bien distinctes, sans compter le premier verset, qui a été ajouté très tardivement à titre de suscription, comme c'est le cas de la majorité des psaumes. Ces divisions sont : le prologue, l'épilogue et la partie moyenne.

Le prologue forme un passage continu, d'une clarté parfaite : versets 2 à 7. Demande à Dieu d'anéantir les ennemis pervers qui sont en voie d'envahir la Judée (v. 2 et 3). Cet acte de suprême justice comblera de joie les justes (v. 4 et 5), qui y verront la preuve matérielle que Dieu a soin des faibles et des déshérités de la terre (v. 6), qu'il procure un domicile aux abandonnés, délivre les captifs, et qu'il n'est sévère que pour les impies (v. 7).

L'épilogue forme également un passage continu, mais le sens y est beaucoup moins clair, à cause de quelques mots obscurs et de formes évidemment incorrectes qui s'y sont glissés : versets 29 à 36. Demande à Dieu de renouveler les actes de vigueur de l'antiquité (v. 29), ce qui forcera les rois à lui rendre hommage (v. 30) ; spécification précise des ennemis contre lesquels Dieu doit sévir (v. 31) et des rois dont on attend les hommages (v. 32) ; appel aux autres royaumes de la terre à célébrer ensemble la victoire accordée à Israël (v. 33 à 36).

La partie moyenne contient la majeure partie du psaume : versets 8 à 28. L'esprit de suite y fait entièrement défaut, mais on remarque que quelques versets se relient entre eux pour former de petits groupes isolées qui se suivent dans un désordre visible. On sent que cette regrettable dislocation est due à l'insouciance des scribes, et l'on se met à espérer qu'en modifiant la disposition actuelle des groupes, on pourrait remédier au mal et rétablir l'harmonie primitive du poème. Les remarques suivantes s'efforceront d'atteindre ce but. Chaque groupe de la IIIe division y est désigné par une lettre de l'alphabet en guise de numéro d'ordre.

III *a* se compose des versets 8 et 9.
III *b* — 10 et 11.
III *c* — 12, 13, 14.

Le verset 15 ne montre aucun lien avec les versets environnants.

III *d* se compose des versets 16 et 17.
III *e* — 18 et 19.
III *f* — 20 et 21.
III *g* — 22, 23 et 24, mais v. 24 se rattache plus étroitement à 22.
III *h* — 25, 26, 27 et 28, mais ce dernier se rattache mieux à v. 25.

Voilà l'état actuel du texte ; le décousu est trop flagrant pour l'attribuer à l'auteur, qui a mis un ordre remarquable dans les passages formant les deux autres divisions du psaume. Faut-il l'attribuer à des interpolations réitérées de versets hétéroclites? C'est peu vraisemblable. On ne saurait recourir à ces sortes d'hypothèses que dans le seul cas où le rétablissement d'un texte intelligible serait d'une impossibilité absolue. Heureusement nous n'en sommes pas encore à cette extrémité.

QUADRUPLE SUBDIVISION DE LA PARTIE MOYENNE

Une longue réflexion sur cette partie du psaume m'a fait acquérir la conviction que le poète entend parler de trois montagnes différentes qu'il envisage comme le théâtre de trois événements faisant époque dans l'histoire d'Israël, savoir : le Sinaï, mentionné dans III *a* et III *e;* le mont צַלְמוֹן, nommé au verset 15 et qui revient dans III *d* sous la désignation de הַר בָּשָׁן, « mont de Basan[1] »; le mont d'Élohîm, הַר אֱלֹהִים, qui est sans aucun doute le mont Sion, c'est-à-dire Jérusalem, ville expressément nommée au verset 30 et indiquée par le

1. On sait que le mont Hermon forme la limite septentrionale du pays de Basan (Deutéronome, III, 8).

terme général נַחֲלָתֶךָ, « ton héritage », au verset 10. En rangeant dans un ordre convenable les groupes et les versets qui racontent les choses relatives à chacune de ces montagnes, l'ordre de l'ensemble se rétablira de lui-même et l'ancienne obscurité fera place à une clarté parfaite.

Les versets relatifs au Sinaï sont très faciles à grouper en un passage bien déterminé. On n'a qu'à réunir III *a* et III *e;* l'ensemble donne un sens des plus satisfaisants. Les points que le poète y décrit sont les suivants : marche de la Divinité dans le désert (v. 8), terreur du monde et du Sinaï (v. 9), les chars divins avec leur cortège (v. 18), ascension et triomphe de la Divinité (v. 19). La scène décrite est d'un ordre purement guerrier.

La scène du Çalmon a les mêmes allures belliqueuses, mais le peuple de Dieu, Israël, y intervient comme triomphateur reconnaissant. L'épisode est introduit par le verset 15, dont le début : בפרש שדי מלכים, forme un beau parallèle avec le début du passage précédent, בצאתך לפני עמך. A cette introduction du verset 15 se rattachent, on ne peut mieux, les quatre versets de III *h* dans l'ordre établi ci-devant. L'objet de la description est : défaite des rois sur le Çalmon (v. 15), apparition des légions divines devant le peuple (v. 25), défaite de l'ennemi par les tribus israélites (v. 28), célébration de la victoire (v. 26), actions de grâces (v. 27).

Les scènes qui précèdent appartiennent à la haute antiquité d'Israël ; celle qui se joue sur le Sion et à Jérusalem est contemporaine du poète. Le présent n'est pas brillant. Le pays, s'attendant à une invasion imminente, est affligé d'une sécheresse extrême, et, par suite, menacé d'une terrible famine, mais le psalmiste espère que ces calamités passeront bientôt. Convaincu que la « montagne de Dieu » vaut bien la montagne de Basan (III *d* ou v. 16 et 17), il passe au plus pressé et demande une pluie fertilisante pour réconforter le sol (v. 10) et l'humble bestiole qui y habite (v. 11). Sa foi est si robuste qu'il se répand aussitôt en expressions de reconnaissance envers Dieu (III *f* ou versets 20 et 21).

Après avoir écarté la crainte de la famine, le psalmiste,

quelque peu prophète, cherche à prévoir les suites de l'invasion imminente qui menace l'existence de la nation. Le pressentiment du danger a délié la langue des prophètes et surtout des prophétesses, ils proclament des événements terrifiants qui doivent se passer à l'arrivée de l'immense armée ennemie. Le psalmiste coupe court à leur clameur en leur opposant un oracle récent (v. 13) qui annonce non seulement que les envahisseurs seront repoussés et dépouillés (v. 14) par le peuple de Dieu devenu invincible (v. 15), mais que l'écrasement parfait des ennemis (v. 22 et 24) produira cet heureux résultat de faire revenir ceux qui avaient été violemment arrachés de leur patrie (v. 23). Ces versets, il est facile de le voir, affirment simplement que la prière contenue dans la première partie du psaume sera exaucée, circonstance qui atteste l'authenticité de la partie moyenne du psaume.

Grâce à cette mise en place des groupes ou des versets disloqués, la marche des idées se déroule d'une façon naturelle et logique, et l'ensemble du poème acquiert une unité harmonieuse.

CRITIQUE VERBALE DU TEXTE

Nous pouvons maintenant passer à l'examen des mots ou des formes difficiles qui pullulent dans notre texte et qui rendent parfois obscurs des passages entiers. Je citerai les versets suivant l'ordre traditionnel des éditions massorétiques.

Verset 2. La forme de la deuxième personne, תִּנְדֹּף, n'est guère satisfaisante ; il vaut mieux lire יְהִנָּדֵפוּ, d'après les Septante et la Vulgate.

Verset 10. Les mots inintelligibles נחלתך ונלאה doivent se rétablir נחלתך כי נלאה, « quand ton héritage languit ». Le scribe massorétique a oublié l'un des deux כ du groupe et confondu י avec ו.

Verset 13. וּנות בית n'a aucun sens, puisque נות est « demeure », et non « celle qui demeure ». La traduction « la belle de la maison » est peu conforme à l'usage. L'image de la co-

lombe qui figure dans le verset suivant donne à penser que la lecture exacte est וְיוֹנַת בֵּיתָ, « la colombe de la maison ».

Verset 14. שפתים, « pierres de l'abattoir » (Ézéchiel, XL, 43).

Verset 15. La corruption des mots בה חשלג בצלמן est évidente. Il faut corriger בְּהַר הַשֶּׁלֶג בְּצַלְמוֹן, « sur le mont de neige, sur le Çalmon ». Le mont de neige est le טוּר תַּלְגָּא du Targum, c'est-à-dire l'ancien Hermon, le Djebel-el-Sheikh de nos jours. Le nom צלמון, avec l'article, הצלמון, se trouve aussi chez Ptolémée sous la forme de Ἀσάλμανος, altéré dans nos éditions en Ἀλσάδαμος et Ἀλσάλαμος.

Verset 18. Le raphé de בם semble indiquer que les massorètes hésitaient entre la leçon אדני et celle de יהוה.

Verset 22. Le mot שׂעיר sera traité à part plus loin.

Verset 23. Le Basan avec ses taureaux sauvages (psaume XXII, 13) figure le péril inéluctable, les profondeurs de la mer, la mort certaine.

Verset 24. מחץ a le double sens de frapper et d'agiter; cf. l'arabe مَحَضَ et مَحَّضَ.

מאויבים. Comme la construction מחץ מ n'est guère vraisemblable, il faut restituer בדם אויבים. La chute des lettres בד a été causée par les finales similaires du mot précédent כלבין.

מנהו. Le suffixe singulier se rapporte à l'ĕnigmatique שעיר du verset précédent : « qui viennent de lui, de sa part, à sa suite ».

Verset 25. הליכות, « démarches », a ici le sens concret de « cortège ».

Verset 27. Au lieu de אדני ממקור, qui ne donne aucun sens satisfaisant, il faut lire אלהים מִקְוֵה, « Élohîm, espérance (d'Israël) ».

Verset 28. רדם = רִדֵּה אוֹתָם, « serra de près (les ennemis), les abattit » (Lamentations, I, 13).

Sous רגמתם, « leur lapidation », on doit entendre le lancement des flèches.

Verset 29. Lire, avec les Septante, צִוָּה אֱלֹהִים, au lieu de צִוָּה אֱלֹהִיד, et עֻזֵּךְ au lieu de עוּזָּה.

Verset 30. Le מ de מֵהֵיכָלֵךְ marque la direction, la tendance : « du côté de, vers » (Genèse, XIII, 11).

Verset 31. L'expression חַיַּת קָנֶה sera discutée plus loin conjointement à שֵׂעָר.

La leçon בְּעַגְלֵי עַמִּים n'offrant rien de satisfaisant, je pense qu'il faut lire נִגְעֲלֵי עַמִּים, « les plus souillés des peuples ». Le prophète Nahum applique l'épithète נִגְאֲלָה, « souillée », à Ninive, mais l'orthographe avec א au lieu de ע est moins bonne.

מִתְרַפֵּס, au propre « qui foule aux pieds », signifie au figuré « rejeter, dédaigner ».

רְצֵי כֶסֶף, « sommes d'argent » (cf. mischnique מַרְצָה מָעוֹת), désigne les rançons que les peuples vaincus paient pour conserver leur vie.

בְּזַּז doit être corrigé en בַּזֵּז, « disperse »; l'impératif est nécessaire à cause de גְּעַר.

חַיַּת קָנֶה ET שֵׂעָר

Les ennemis contre lesquels le psalmiste demande du secours à Dieu pour son peuple sont indiqués au verset 22 par le mot que la Massore lit שֵׂעָר et qui n'a que la signification de « cheveu », mais on sent combien une phrase telle que : « Dieu brisera le crâne de cheveux qui persistent dans des crimes », est peu vraisemblable sous la plume du poète sublime à qui nous devons le psaume. Même en considérant, contre la Massore, comme étant en connexion d'état construit avec מְהַלֵּךְ, « le crâne de cheveux de celui qui persiste dans ses crimes », on n'échappe pas à de sérieuses difficultés, entre autres, celles qui résultent du changement subit du nombre et du caractère parasite et encombrant du mot שֵׂעָר; l'expression simple : le crâne de celui qui, etc., conviendrait beaucoup mieux, puisque la pousse des cheveux sur la tête est commune à tous les êtres

humains et même aux animaux. Il n'y a que deux moyens d'obvier à ces difficultés : ou corriger שְׂעָר en רָשָׁע et traduire « le crâne de l'impie », ou bien regarder le mot שער, non comme un nom commun, mais comme un nom propre, notamment comme le nom de la nation ennemie dont l'auteur prévoit l'anéantissement. La première conjecture, bien qu'elle se recommande par sa grande simplicité, me paraît peu apte à expliquer la cause de l'altération, car le mot רשע est trop élémentaire pour qu'un scribe, quelque ignorant qu'il fût, eût pu le remplacer par un mot plus ambigu. La seconde conjecture, au contraire, semble mieux expliquer la cause de l'erreur et présenter en même temps cet avantage de laisser intacte l'ordonnance des lettres.

Conduit sur ce nouveau terrain, on est tout d'abord tenté de lire שָׂעִיר et d'y voir, conformément à la synonymie classique de שׂעיר et אדום (Genèse, xxxii, 4; xxxvi, 8, 10), la nation des Iduméens, qui, malgré sa parenté étroite, était restée l'ennemi le plus acharné d'Israël jusqu'au jour de sa conversion, qui lui a été imposée de force par les Macchabées. Toutefois, cette idée ne se soutient pas après quelque réflexion. Les Iduméens n'ont jamais formé une puissance assez forte pour mettre en danger à eux seuls l'existence d'Israël. Les poètes de tous les temps sont pleins d'indignation au sujet des cruautés excessives dont les Iduméens se rendaient coupables à l'égard d'Israël, peuple frère, mais l'histoire n'a connaissance d'aucune invasion iduméenne en Palestine qui fût de nature à menacer l'existence de Jérusalem et du temple. Pendant le règne troublé de Joram, fils de Josaphat, roi de Juda, une bande armée d'Arabes pénétra dans Jérusalem, pilla le palais et enleva en guise d'otages les fils et les femmes du roi (Chroniques, II, xxi, 16, 17; xxii, 1), mais ces Arabes venaient du sud de la Philistée et n'étaient pas des Iduméens. Il est, du reste, tout à fait impossible de rattacher l'objet de notre psaume à l'événement dont il s'agit, qui était tout passager et ne concernait qu'un roi antipathique aux prophètes. De plus, s'il s'agissait des Iduméens, le poète n'aurait pas manqué d'insister sur la rupture, de leur part, des liens fraternels qui devaient les rattacher à

Israël (Amos, I, 9). En un mot, tout dans notre psaume est défavorable à l'idée que les ennemis qui y sont mentionnés aient été les Iduméens, et nous sommes obligés de chercher une autre nation sous le mot שעיר.

La lumière nous viendra peut-être de l'autre épithète que le poète applique aux ennemis d'Israël au verset 31, savoir : חית קנה, « bête des roseaux ». Dans l'Asie antérieure, deux pays seulement étaient célèbres pour leur richesse en plantes arundinacées : l'Égypte et la Chaldée. Le premier possédait et exploitait, pour divers usages, les tiges du papyrus, soit pour en tirer des rouleaux à écrire, soit pour en fabriquer des barques légères en vue de la navigation fluviale. En Chaldée, les roseaux abondaient dans les vastes marais que traverse l'Euphrate, au point d'y former d'épaisses forêts, et servaient principalement, en même temps que les briques, comme matériaux de construction. Mais l'embarras du choix ne se manifeste pas dans le cas présent. Pour notre psalmiste, l'Égypte, loin d'être l'ennemi dont il souhaite la perte, est, au contraire, chaudement appelée et impatiemment attendue pour se rallier à Dieu (v. 32). Bon gré mal gré, l'expression חית קנה ne peut viser que la Chaldée. Mais quel est l'animal désigné par « bête des roseaux »? Ce n'est certainement ni le crocodile, ni l'hippopotame; ces amphibies n'appartiennent pas à la faune de la Babylonie; ce ne peut être que le sanglier. La dernière ombre de doute sur cette interprétation disparaît en comparant l'expression tout à fait limpide de Psaumes, LXXX, 14, où les envahisseurs sont appelés חזיר מיער, « porc de forêt ». Même sans le témoignage de ce verset, l'identification que nous suggérons s'impose par le nom assyrien du sanglier : *shahu sha qane*, littéralement : « porc des roseaux ». C'est aussi cet animal impur qui est sans doute désigné dans la prière du psaume LXXIV, 19 : אל תתן לחית נפש תורך, « ne livre pas au fauve la vie de ta tourterelle » (cf. la « colombe » de notre psaume), bien que le mot קנה ou יער y soit supprimé. En face de ce fauve sauvage et malfaisant, se place admirablement l'épithète d'Israël, חיתך, « ta bestiole », l'animalcule consacré à toi, Dieu, et que tu chéris tout particulièrement.

Maintenant, étant donné que l'ennemi visé par le poète est la Babylonie, il devient inéluctable de rapporter à ce dernier pays le mot énigmatique שׁעך du verset 22 ; mais alors la solution de l'énigme se présente aussitôt à l'esprit, grâce à la légère correction de שִׁנְעָר en שִׁנְעָר, *Sennaar*, et on obtient ainsi le nom hébreu usuel de l'ensemble de la Babylonie. Je dois cependant faire remarquer que, quand même on préférerait la correction רָשָׁע discutée plus haut, l'ennemi auquel le poète fait allusion serait toujours la Babylonie.

TRADUCTION DU PSAUME

Après la discussion précédente concernant l'agencement des versets et le sens des mots difficiles ou altérés, nous faisons suivre ci-dessous la traduction du poème d'après l'ordonnance établie plus haut. Néanmoins, nous indiquerons les numéros d'ordre des versets d'après le texte massorétique, afin d'en faciliter la comparaison aux lecteurs de l'original.

2. Qu'Élohim se lève,
Que ses ennemis se dispersent,
Et que ses adversaires disparaissent de sa présence!
3. Comme la fumée qui est chassée,
Ainsi soient-ils chassés ;
Comme la cire qui fond au feu,
Ainsi périssent les impies devant Élohim !
4. Mais que les justes se réjouissent,
Qu'ils exultent en présence d'Élohim
Et que leur joie soit complète !
5. Chantez en l'honneur d'Élohim,
Psalmodiez en son nom,
Exaltez celui qui chevauche sur l'empyrée,
Son nom est Yâh ;
Manifestez votre joie en sa présence :
6. « Élohim, qui trône dans sa demeure sainte,
« Est le père des orphelins,
« Le défenseur des veuves.
7. « Élohim donne un foyer à ceux qui sont seuls au monde,
« Il délivre les prisonniers enchaînés ;
« Les impies seuls sont plongés dans la désolation. »

*
* *

8. Élohîm, quand tu marchas devant ton peuple,
Quand tu t'avanças dans le désert,
9. La terre trembla, les cieux dégouttèrent,
Le célèbre Sinaï (trembla)
A la face d'Élohîm, Dieu d'Israël.
18. (Alors on vit) des myriades de chars d'Élohîm,
Accompagnés de milliers d'anges,
Et toi, Seigneur, au milieu d'eux,
Sur le Sinaï, dans le lieu le plus saint.
19. En montant en haut, tu fis des captifs ;
Tu reçus les hommages de l'humanité ;
Les rebelles mêmes durent se rallier (à toi),
Yâh Élohîm !

*
* *

15. Quand (plus tard), ô Tout-Puissant, tu brisas les rois
Sur le mont de Neige, sur le Çalmon,
25. Ils virent (de nouveau) tes légions en marche, ô Élohîm,
Légions dignes de toi, mon Dieu,
Mon roi, qui trônes dans le lieu le plus saint.
28. Là, Benjamin le cadet abattit (les ennemis),
Les princes de Juda leur lancèrent des flèches,
Ainsi que les princes de Zabulon et ceux de Nephtali.
26. Alors les chantres se mirent au premier rang,
Les musiciens suivirent de près,
Au milieu de jeunes femmes jouant du tambourin.
27. Tous réunis, ils bénirent Élohîm,
Élohîm, l'espérance d'Israël.

*
* *

16. La montagne d'Élohîm vaut bien la montagne de Basan ;
O monts élevés (et toi) montagne de Basan !
17. Ne regardez pas avec mépris, ô monts élevés,
La montagne où Élohîm aime à demeurer
Et où Yahwé demeurera à tout jamais.
10. Accorde-nous, Élohîm, une pluie bienfaisante ;
Chaque fois que ta possession languit,
C'est toi qui la réconfortes.
11. C'est ta bestiole qui y habite ;
Procure gracieusement le nécessaire
A celui qui en est privé, ô Élohîm.
20. Béni soit le Seigneur,
Jour par jour il prend soin de nous ;
Dieu est notre salut.
21. Oui, Dieu est pour nous un Dieu de salut,
Le Seigneur Élohîm tient les issues par lesquelles on échappe à la mort.

*
* *

13. Le Seigneur vient d'émettre un propos :
O dames qui annoncez l'arrivée d'une grande armée !
14. « Les rois des armées seront repoussés, repoussés,
« Et la colombe de la maison en partagera le butin.
15. « Tandis que vous (ô guerriers) serez couchés entre les pierres de « l'abattoir,
« Les ailes de la colombe conserveront leur éclat argenté,
« Ses ailerons, leur jaune doré. »
22. Mais Élohîm écrasera la tête de ses ennemis,
Le crâne de Sennaar[1] qui persiste dans ses crimes.
24. De sorte que ton pied s'agitera dans le sang ;
Que la langue de tes chiens (se délectera) dans le sang
Des ennemis venus à sa suite.
23. Le Seigneur a dit :
« Je ferai revenir de Basan (ceux qui y périssent),
« Je les ferai revenir des profondeurs de la mer. »

*
* *

29. Mande-nous, Élohîm, ton secours puissant,
Renouvelle avec force ce que tu as jadis fait pour nous.
30. Vers ton palais à Jérusalem
Les rois t'apporteront des présents.
31. Traque la bête des roseaux, la horde de brutes,
La plus souillée des nations,
Qui refuse les rançons d'argent ;
Disperse les peuples avides de carnage !
32. Les princes d'Égypte arriveront,
L'Éthiopie tendra vite ses mains vers Élohîm.
33. Royaumes de la terre, chantez en l'honneur d'Élohîm,
Psalmodiez au Seigneur,
34. A celui qui habite au sommet des cieux éternels,
Qui est prêt à faire éclater sa foudre puissante.
35. Rendez gloire à Élohîm,
Sa magnificence se montre sur Israël
Et sa toute-puissance dans les cieux.
36. Élohîm, tu seras redoutable à cause de tes sanctuaires ;
Le Dieu d'Israël donnera au peuple une victoire glorieuse :
Qu'Élohîm soit béni !

LES ALLUSIONS AU PASSÉ D'ISRAEL

Le poème dépeint avec des couleurs brillantes deux événements glorieux de la haute antiquité qu'il représente comme

1. Ou : « de l'impie ».

des théophanies ou plutôt comme des scènes épiques dont Yahwé est le principal héros.

La première a son dénouement sur le Sinaï : Dieu, à la tête de son peuple, marche dans le désert, et, après avoir répandu dans la nature entière la crainte et le tremblement devant sa toute-puissance, il monte sur cette montagne, entouré de ses chars et de ses troupes célestes, pour y célébrer son triomphe, en faisant défiler devant lui les captifs et en recevant les hommages de l'humanité. Ce serait trop abuser du bon sens que de s'imaginer que le poète fait allusion à un événement inconnu dans l'histoire d'Israël. Non, il a simplement changé en marche triomphale la scène législative du Sinaï, mentionnée dans l'Exode et le Deutéronome. En ce faisant, notre poète a suivi l'exemple de deux célèbres prédécesseurs : Débora (Juges, v, 4, 5) et Habakuk (III) ; et l'on peut dire, en général, que les prophètes ont ouvert la voie sur laquelle l'aggada rabbinique devait s'engager pour changer les récits bibliques suivant des préoccupations très différentes de celles des narrateurs. Du reste, les points saillants du récit pentateutique sont respectés. La marche guerrière de Dieu à la tête de son peuple (v. 8) est la colonne de nuée et la colonne de feu dans lesquelles Yahwé marchait jour et nuit devant le peuple, d'après l'Exode, XIII, 21, 22. Le tremblement du Sinaï, généralisé en ébranlement du ciel et de la terre (v. 9), est celui qui est raconté dans l'Exode, XIX, 18. Enfin, la proclamation de la Loi de la part de Dieu et l'acceptation unanime de la part du peuple, décrites dans Exode, XIX, 20 ; XX, 19, sont envisagées comme une présentation de captifs soumis et rendant hommage à la puissance irrésistible du vainqueur (v. 19). Le seul élément étranger ajouté par le poète est le cortège belliqueux de chars divins et d'anges, qui font défaut dans le sobre récit de l'Exode. Mais dans cette innovation même, il a été devancé à la fois par Habakuk et par l'auteur du Deutéronome, XXXIII, 2, passage qu'il faut traduire : « Yahwé vint du Sinaï, leur apparut éclatant du Séir ; il resplendit du mont Pharan ; arriva avec[1] des my-

1. La leçon מִרִבְבֹת קֹדֶשׁ, au lieu de מִרְבְּבֹת ק׳, est attestée en Palestine par le livre d'Hénoch, qui est de l'époque macchabéenne. Les Septante

riades sacrées ayant à sa droite le feu éternel » (אֵשׁ עוֹלָם, au lieu de אֵשׁ דָּת לָמוֹ)[1].

La liberté parfaite dont le poète fait usage à l'égard de l'antique scène du Sinaï nous met à même de comprendre la scène parallèle qu'il fait évoluer sur le mont Çalmon ou Hermon. Dans toute l'histoire d'Israël, on ne signale qu'un seul événement qui ait eu pour théâtre cette montagne « de neige », savoir, l'expédition guerrière de Josué dans laquelle ce commandant de l'armée israélite battit et anéantit la coalition des rois chananéens du nord de la Palestine. Le passage du livre de Josué, XI, 11, 1-9, relatif à ces faits, est d'une tenue assez sèche et raccourcie, et la mention du יבוסי au 3e verset a lieu d'étonner. On sent que l'épisode se passait pendant que Josué était occupé à conquérir le nord de la Palestine formant le royaume schismatique d'Éphraïm, qui est cordialement détesté par les prophètes de Yahwé. Le narrateur primitif ou peut-être le rédacteur définitif du livre semblait craindre que les miracles accomplis dans la conquête du nord ne nuisissent considérablement au caractère de sainteté attaché à Jérusalem et au territoire de Juda. Il a donc pris le parti d'atténuer autant que possible le côté merveilleux de cette victoire. C'est d'ailleurs la même répugnance qui lui a fait omettre, dans le chapitre XVI, la description détaillée du territoire d'Éphraïm et de la demi-tribu de Manassé. Mais ce qui reste du texte primitif suffit pour montrer la grande importance de cette bataille, qui a été livrée dans la région immédiate du mont Hermon, car les « eaux de Mérom » (מי מרום) près desquelles campaient les armées chananéennes désignent difficilement le lac Hulé : un terrain aussi marécageux convient peu au déploiement des chars de guerre qui faisaient la force principale des Chananéens. Ce sont plutôt les torrents et ruisseaux qui descendent de la montagne par suite de la fonte des neiges qui couvrent son sommet. Il y a

ont lu ברבבת (σὺν μυριάσι), bien qu'ils aient transcrit קָדֵשׁ (Κάδης), au lieu de קֹדֶשׁ.

1. Les Septante ont lu אלהים עמו, « les anges avec lui » (ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ).

plus, la version des Septante a encore conservé l'expression de l'ancien texte indiquant que les Israélites, ne pouvant lutter en rase campagne contre les terribles chars de guerre, prirent position sur la montagne même et surprirent de là les masses ennemies campées dans la plaine. En effet, aux paroles du verset 7 du texte massorétique : « Josué et tous les hommes de guerre qu'il avait près de lui se présentèrent subitement devant eux près des eaux de Mérom et se jetèrent sur eux », les Septante ajoutent « sur la montagne (ἐν τῇ ὀρεινῇ = בהר) ». C'était d'ailleurs la tactique ordinaire des Israélites dans leurs guerres contre les habitants de la Palestine (Juges, IV, 6; Samuel, I, VII, 5-7; XXVIII, 4). On ne s'étonnera donc pas que le psalmiste ait représenté cette victoire de l'Hermon comme une apparition de Yahwé, entouré de ses légions célestes (v. 15 et 25). Mais, à la différence de la scène du mont Sinaï, où le peuple ne joue qu'un rôle passif, celle de l'Hermon fait intervenir l'élan guerrier des tribus. Benjamin et Juda du royaume du sud, Zabulon et Nephtali du royaume du nord (v. 19) figurent les deux grandes divisions du peuple hébreu. Le nom antipathique d'Éphraïm est évité à dessein[1]. Le poète ajoute ensuite de son propre fonds la célébration de la victoire avec musique et danses, divertissements qui se pratiquent chez tous les peuples au retour de l'armée victorieuse (v. 28); comparez Exode, XV, 20; Juges, XI, 34; Samuel, I, XVIII, 6.

DATE ET ORIGINE ANTI-JÉRÉMIQUE DU PSAUME

D'après les termes mêmes du poème, expliqués précédemment, il ne subsiste plus le moindre doute qu'il a été composé à l'époque babylonienne, mais toutefois avant la destruction du

1. On dirait que le poète, pris plus tard d'un scrupule, a cherché à réparer cette omission dans le psaume LXXX, où il ne mentionne que les Joséphites Éphraïm et Manassé, auxquels il joint la tribu également rahélide de Benjamin (v. 3). Ce revirement de sympathie se comprend aisément : après la destruction de Jérusalem, la royauté davidique avait beaucoup perdu de son prestige et l'idéal poétique s'était transporté sur l'époque du règne de Saül, où les trois tribus qui viennent d'être nommées avaient la suprématie sur la tribu de Juda.

temple, notamment à un moment où la Judée, quoique affligée d'une sécheresse extraordinaire, disposait encore d'assez de ressources pour espérer que sa résistance à l'invasion imminente serait couronnée de succès, du moins jusqu'à l'arrivée de l'armée auxiliaire composée d'Égyptiens et d'Éthiopiens. Cette perspective est légèrement voilée dans le verset 32, qui a l'air de parler d'un événement postérieur à la victoire espérée; mais la sympathie pour ces royaumes est manifeste, et le sentiment du poète se devine aisément. Pourvu que l'on puisse remporter un premier succès et arrêter pendant quelque temps l'armée envahissante, le secours promis par l'Égypte arrivera, pense-t-il, à point pour achever sa déroute et la chasser du pays. Ces traits caractérisent, on ne peut mieux, les dernières années du règne de Sédécias, années marquées par l'activité ardente et les souffrances du prophète Jérémie. Celui-ci fait une description terrifiante de l'approche de l'invasion (Jérémie, IV, 5-31) et se lamente sur la sécheresse dont souffrait alors le pays, fléau qu'il considère comme une punition bien méritée qui ne disparaîtra pas aussitôt (*ibidem*, XIV, 1-10). Ce sont les mêmes faits envisagés différemment par deux hommes dont l'un est un optimiste, l'autre un pessimiste. Une opposition encore plus radicale se fait jour dans les deux écrivains à l'égard de la politique étrangère : le psalmiste est sympathique à l'Égypte-Éthiopie et déteste profondément la Babylonie, cette bête des roseaux, la plus souillée des nations; Jérémie, au contraire, insiste sur la félonie et la lâcheté des Égyptiens (*ibidem*, XXXVII, 7) et recommande comme l'unique moyen de salut la soumission aux Babyloniens; il n'hésite même pas à décerner au roi Nabuchodonosor le titre de serviteur de Yahwé (*ibidem*, XXV, 9; XXVII, 6). Le fait, pour être quelque peu inattendu, est pourtant réel : l'auteur de notre psaume appartient au parti, nous allions dire à la coterie, qui combattait avec acharnement le prophète Jérémie et ses partisans, lesquels étaient mal vus des chefs tout-puissants à la cour du faible Sédécias. Cette grave scission dans le parti prophétique a certainement hâté la ruine de l'État; c'était comme un triste prélude des dissensions analogues qui devaient amener la ruine de la nationalité juive six siècles plus tard. Dans leur lutte in-

sensée, chaque parti lançait à la face de l'autre l'injure de « faux prophètes ». D'après Jérémie, XXVII, 16 ; XXVIII, 17, le parti qui lui était opposé, sous la direction d'Ananias, fils d'Azur, annonçait la destruction prochaine de la puissance babylonienne et le retour des captifs et des vases sacrés du temple. Or, notre psalmiste prédit absolument la même chose ; son oracle annonce la destruction totale de l'armée babylonienne sur les campagnes de la Judée (versets 13-15, 22, 24) et le retour des captifs de leur séjour périlleux (v. 23). La similitude est si grande qu'on est tenté de voir dans l'auteur de notre psaume cet Ananias même, l'adversaire personnel de Jérémie ; mais, quoi qu'il en soit de ce point de détail, il demeure indubitable que le poème que nous étudions tire son origine du parti anti-jérémique et à peu près discrédité par les historiens postérieurs. Il va sans dire que la valeur du poème si ardemment patriotique, non seulement n'est pas diminuée par cette origine, mais qu'il en acquiert un nouveau titre à notre respect et à notre admiration. Que l'auteur en soit Ananias en personne ou un de ses amis, nous pouvons sans forfaire à la sympathie immense que nous ressentons pour Jérémie, lui dire en toute conscience : « Paix à tes cendres et honneur au courage malheureux de tes partisans ! »

LE PSAUME ET LA CRITIQUE DE L'HEXATEUQUE

La date certaine de notre psaume, antérieure de quelques années à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, ajoute un nouveau document pour la solution de la question de savoir si l'*Hexateuque* est antérieur ou postérieur à la captivité. Je dis l'*Hexateuque* et non le *Code lévitique*, parce que depuis une dizaine d'années il s'est formé une nouvelle école qui, laissant loin derrière elle la théorie de Graf, affirme hardiment que tous les écrits bibliques, depuis la Genèse jusqu'aux prophéties d'Hosée, d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel, sont des apocryphes fabriqués après le retour de la captivité sur le fonds de quelques lambeaux de vieux textes ou de traditions plus anciennes. Cette école, il est vrai, est loin d'avoir prouvé ce

qu'elle affirme tout gratuitement, à mon sens; je considère sa tendance comme peu scientifique, puisqu'elle croit pouvoir se passer non seulement de la comparaison avec les autres littératures et religions sémitiques, mais même de la langue des livres sur lesquels elle se prononce. Dans de telles conditions, ces critiques se sont fait une position aussi facile qu'inexpugnable; au lieu de preuves historiques et linguistiques qui tombent sous le contrôle de la science rigoureuse et positive, ils opèrent avec des considérations personnelles ou avec des sentiments divinatoires qui échappent à l'analyse. C'est contre ces tentatives que la production d'un document portant clairement et distinctement la date d'avant la destruction du temple a une valeur inappréciable. Notre psaume non seulement connaît les événements racontés dans l'Exode et le livre de Josué, mais il en a fortement remanié la forme : la législation sur le Sinaï, qui, d'après le récit primitif, était une affaire entre Dieu et Moïse, y devient une scène de conquêtes héroïques, décorée d'anges et d'une cérémonie triomphale. La victoire remportée par Josué sur les Chananéens près de l'Hermon devient à son tour la suite ou plutôt le second acte du même drame. La priorité de la forme beaucoup plus simple et moins recherchée des récits de l'Hexateuque frappera tous ceux qui cherchent la vérité sans parti pris. Notre psaume confirme, en outre, la véracité des luttes intérieures de l'école prophétique mentionnées dans le livre de Jérémie, dont il atteste en même temps l'authenticité. C'en est assez pour démontrer la fausseté des tentatives qui ont pour objet de faire verser dans la pseudépigraphie les ouvrages les plus authentiques de la Bible.

Psaume LXIX.

Verset 4. מְיַחֵל, faute évidente pour מְיַחֵל, « d'attendre ».

Verset 5. Toutes les anciennes versions rattachent la particule אז au verbe אשיב, mais cela n'offre pas de sens satisfaisant. Il vaut mieux lire מאז et reporter ce mot au verbe précédent גזלתי, « ce que je n'ai jamais volé, je dois le restituer ».

Verset 14. On regarde ordinairement עת רצון comme un

adverbe de temps : « à un moment propice »; il convient beaucoup mieux d'y voir l'objet de תפלתי : « quant à moi, la prière que je t'adresse, ô Yahwé, veut obtenir (de toi) un moment favorable ».

Verset 15 Le mot משׁוֹנאי ne peut figurer entre מטיט et ממעמקי מים; il faut évidemment lire מִשּׁוֹאָה, « de la fosse ».

Verset 17. L'expression כי טוב חסדך n'offre point de parallélisme avec la comparaison suivante כרב רחמך; on est tenté de corriger כְּגֹדֶל חסדך, « d'après la grandeur de ta bienveillance ».

Verset 19. Je ne crois pas qu'on puisse attribuer à למען le sens antithétique de « en dépit » ; je propose de lire מֵעֹשֶׁק אֹיְבַי, « de la violence de mes ennemis »; cf. psaume CXIX, 134.

Verset 20. Le mot צוֹררי ne va pas très bien dans ce contexte; le parallélisme avec חרפתי, etc., exige plutôt צרותי, mes angoisses, mes souffrances ».

Verset 21. ואנושה ; la racine נוש est une variante de אנש, « être faible » ; comparez l'éthiopien ንእሰ ፡, « être petit, dans l'âge de l'enfance ».

Verset 23. Impossible d'admettre l'exactitude de la leçon ולשלומים, mot visiblement destiné à former parallélisme avec שלחנם ; la lecture adoptée par les Septante, וּלְשִׁלּוּמִים suivi de la conjonction (καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκανδαλου = V. *et in retributiones et in scandalum*), ne remédie à rien. J'incline à proposer la correction וּמִשְׁכְּנוֹתָם, « et leurs demeures ».

Verset 27. Le psalmiste est partisan de la doctrine d'après laquelle les maux qui accablent les justes ont pour but de leur faire expier les anciens péchés commis plus ou moins involontairement par eux. D'après ce principe, les persécuteurs de ces derniers sont doublement coupables : d'abord, par leur iniquité elle-même; en second lieu, par la cruauté particulière qu'ils déploient en augmentant les souffrances des gens qui sont déjà frappés par la Divinité. — Le verbe ספר, régissant la préposition אל, a le sens de « ajouter, augmenter ».

Verset 28. אל יבאו, « qu'ils n'entrent pas », c'est-à-dire qu'ils ne participent pas.

Verset 31. בתודה, « par un cantique d'action de grâces »; il ne s'agit pas ici du sacrifice de ce nom, comme on le voit au verset suivant.

Verset 32. משור פר juxtaposition équivalant à משור ומפר. — מקרן מפרים autre juxtaposition équivalant à בעל קרנים ופרסות; pour ces formes verbales, voyez Lévitique, XI, 3-7, et Deutéronome, XIV, 4-8.

Verset 33. Au lieu de רָאוּ lisez רְאוּ et וּשְׁמְחוּ au lieu de ישמחו, en conformité avec le suffixe de לבבכם.

Verset 34. אסיריו est une expression elliptique pour אסירי תקותו, ceux qui sont liés par l'espérance qu'ils ont en lui.

TRADUCTION

2. Sauve-moi, Élohim, car les eaux sont montées jusqu'à l'âme.
3. Je suis enfoncé dans la vase profonde sans pouvoir me tenir,
Je suis entré dans le fond des eaux
Et les vagues débordent sur moi.

*
* *

4. Je suis las de crier, ma gorge s'est séchée,
Mes yeux se consument dans l'attente de mon Dieu.

*
* *

5. Mes ennemis gratuits sont plus nombreux que les cheveux de ma tête,
Les ennemis qui sans cesse veulent ma perte sont innombrables,
Je suis obligé de rendre ce que je n'ai jamais pris.

*
* *

6. Élohim, tu connais mes fautes,
Mes culpabilités ne te sont pas cachées.
7. Que ceux qui espèrent en toi ne soient pas honteux de moi, Seigneur Yahwé Ṣabaot,
Que ceux qui te recherchent ne rougissent pas de moi, Dieu d'Israël.

*
* *

8. Car c'est pour toi que j'ai supporté la honte,
Que la rougeur m'a couvert la figure.
9. Je suis devenu un étranger pour mes frères,
Un intrus pour les fils de ma mère.

*
* *

10. Car le zèle pour ta maison me consume,
Et je suis accablé des blasphèmes qu'on t'adresse.

*
* *

11. Si en jeûnant je pleure isolé, on m'en fait des reproches;
12. Si au lieu d'un habit, je me revêts d'un sac,
Je deviens pour eux l'objet de sarcasmes.
13. Ceux qui sont assis à la porte s'entretiennent de moi,
Je suis le sujet des chansons des buveurs de vin capiteux.

*
* *

14. Quant à moi, la prière que je t'adresse, ô Yahwé, sollicite un moment de répit;
Élohim, exauce-moi par ta grande bonté;
Ton secours est le seul réel.

*
* *

15. Retire-moi de la vase pour que je n'y enfonce entièrement,
Je veux être sauvé de la fosse et des eaux profondes.
16. Puissent les vagues ne pas m'entraîner,
Puisse le marais ne pas m'engloutir;
Que le gouffre ne ferme pas sur moi son issue.

*
* *

17. Exauce-moi, ô Yahwé, selon la grandeur de ta bienveillance,
Conformément à ta miséricorde, tourne-toi vers moi.
18. Surtout ne cache pas ta face à ton serviteur,
Car je suis à bout; exauce-moi sans retard.

*
* *

19. En t'approchant de moi, tu me sauveras;
Délivre-moi de la violence de mes ennemis.
20. Tu sais que je suis un objet de honte, de mépris et d'opprobre,
Toutes mes souffrances te sont présentes à l'esprit.

*
* *

21. La honte a brisé mon cœur et je suis tombé malade,
J'attends en vain qu'on vienne m'apporter des condoléances,
Je cherche des consolateurs, mais je n'en trouve pas.

*
* *

22. Au contraire, on mêle mon repas d'absinthe;
Quand j'ai soif on me donne du vinaigre à boire.

*
* *

23. Puisse leur table leur servir de piège,
Puissent leurs demeures devenir des filets pour eux.
24. Que leurs yeux soient privés de la vue,
Défais toujours les liens de leurs reins.

*
* *

25. Verse sur eux ton courroux, que ta colère les atteigne ;
26. Que leurs palais soient déserts,
Qu'il n'y ait pas d'habitants sous leurs tentes.

*
* *

27. Car ils ont persécuté ceux que tu as déjà frappés,
Et ils ajoutent à la douleur de ceux que tu as déjà transpercés
28. Ajoute leur peine sur peine,
Et qu'ils ne participent pas à ta justice.

*
* *

29. Qu'ils soient effacés du livre de la vie
Et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes.

*
* *

30. Quant à moi, pauvre et souffrant,
Ton salut, Élohîm, me rendra les forces,
31. Je louerai le nom d'Élohîm par les cantiques,
Je le magnifierai par des actions de grâces,

*
* *

32. Cela plaira mieux à Yahwé qu'un bœuf,
Qu'un taureau pourvu de cornes et de sabots.

*
* *

33. Regardez, ô humbles, et réjouissez-vous,
Vous qui recherchez Élohîm (voyez) et votre cœur revivra.
34. Car Yahwé exauce les pauvres,
Il ne méprise pas ceux qui s'attachent à lui.

*
* *

35. C'est lui que loueront le ciel et la terre,
Les mers et tout ce qui fourmille en elles.

*
* *

36. Car Élohîm délivrera Sion,
Reconstruira les villes de Juda ;
On s'y établira comme dans un héritage.
37. Les descendants de ses serviteurs en prendront possession
Et ceux qui aiment son nom s'y établiront à demeure.

Peinture admirable des persécutions subies pendant l'exil de Babylone, de la part des partisans de l'idolâtrie, par les fidèles yahwéistes qu'Isaïe II appelle « ceux qui portent le deuil de Sion », אבלי ציון (Isaïe, LXI, 3). Le psalmiste met dans la bouche de l'ardent patriote qu'il présente comme un type des expressions dans lesquelles les sentiments de dévouement au but sacré côtoient ceux de la haine extrême contre les traîtres

de la cause nationale. Il ne connaît qu'une chose possible, le retour prochain dans l'ancienne patrie.

Psaume lxx.

Ce Psaume a déjà été analysé plus haut où il est indûment rattaché au Psaume xl et affecté de certaines variantes que j'ai expliquées à l'occasion.

Psaume lxxi.

Les trois premiers versets de ce psaume sont identiques aux versets 2 et 3 du psaume xxxi, sauf que le texte est ici beaucoup moins correct. Les différences sont les suivantes : 1° au lieu de חצילני וחפלטני on y lit seulement פלטני ; 2° après אונך il y a encore מהרה, suivi de הצילני au lieu de והושיעני ; 3° enfin, la phrase inintelligible לצור מעון לבוא תמיד צויח y est orthographiée לצור מעוז לבית מצודות. On peut donc supposer que notre psaume commençait primitivement par le quatrième verset.

Verset 4. Le mot חומץ est unique dans la Bible, mais il se trouvait originairement dans Isaïe, xvi, 4, où il faut lire חמץ au lieu de המץ. La forme חמץ rend la prononciation populaire de la racine חמם, dont le ם est emphatisé par l'influence du ח.

Verset 6. Phrase imitée du psaume xxii, 10-11, où figure la leçon plus correcte גחי au lieu de גזי qu'on lit dans ce verset.

Verset 7. Le mot כמופת n'est pas admissible dans ce contexte ; il faut probablement lire כלימה, « objet de honte, d'opprobre ».

Verset 10. Je ne pense pas que la leçon שמרי נפשי ait la signification péjorative qui est exigée dans ce verset ; je préfère שׂטני נפשי, « ceux qui sont hostiles à mon âme ».

Verset 13. Après יבשו le verbe יכלו ne convient guère ; lire plutôt יִבָּלְמוּ.

Verset 21. וחסב; le verbe סבב a souvent le sens de שוב.

Verset 22. Lisez אודה au lieu de אודך; le complément direct en est אמתך.

TRADUCTION

1. Je me réfugie vers toi, ô Yahwé, puissé-je ne jamais devenir un objet de honte ;
2. Sauve-moi par ta justice,
Incline vers moi ton oreille et viens à mon aide.
3. Sois pour moi un rocher protecteur,
Une citadelle pour me sauver ;
Car tu es mon roc et ma forteresse.

*
* *

4. Mon Dieu, sauve-moi de la main du méchant,
Du poing de l'inique et du violent.
5. Car tu es mon espérance, ô Seigneur,
Yahwé, tu es mon refuge depuis mon enfance.

*
* *

6. Sur toi je me suis appuyé dès ma naissance ;
Depuis que j'ai quitté les flancs de ma mère tu es mon sauveur,
De toi j'ai toujours fait l'objet de ma louange.

*
* *

7. Je suis devenu une horreur pour plusieurs,
Mais toi tu es mon protecteur invincible,
8. Ma bouche est pleine de tes louanges,
J'annonce tout le temps tes œuvres magnifiques.

*
* *

9. Ne me rejette pas au moment de la vieillesse,
Ne m'abandonne pas lorsque mes forces s'évanouissent.
10. Car mes ennemis ont proféré une parole (méchante) ;
Ceux qui me guettent se sont entendus tous.

*
* *

11. Ils disent : Élohîm l'a abandonné,
Courez, vous le prendrez, car personne ne le sauvera.
12. Élohim, ne t'éloigne pas de moi,
Dieu, vole à mon secours.

*
* *

13. Que les adversaires de mon âme soient honteux,
Que ceux qui me veulent du mal soient couverts de honte et d'opprobre.
14. Quant à moi je ne cesserai pas d'espérer,
J'augmenterai encore tes louanges.

*
* *

15. Ma bouche racontera ta justice,
Annoncera tout le temps ton salut;
Car je ne saurai jamais en achever le récit.

*
* *

16. Je promulguerai les hauts faits du Seigneur,
Yahwé, je mentionnerai ta justice seule.
17. Élohîm, tu m'as instruit dès mon enfance,
Et jusqu'à présent j'ai annoncé tes prodiges.

*
* *

18. Aussi, Élohîm, tu ne m'abandonneras pas jusqu'à la dernière limite de la vieillesse,
Afin que j'annonce ta puissance à toute la génération,
Ta puissance à la génération naissante.

*
* *

19. Ta justice, ô Élohîm, va jusqu'au ciel,
C'est toi, Élohîm, qui fais des prodiges; qui te ressemble ?

*
* *

20. Après m'avoir fait sentir d'innombrables souffrances tu m'as rappelé à la vie
Et tu m'as fait remonter des abîmes de la terre.
21. Tu as augmenté mon ancienne prospérité,
Et tu m'as abondamment consolé.

*
* *

22. Aussi, je loue ta vérité par le tambourin, ô mon Dieu,
Je te psalmodie avec la lyre, ô saint d'Israël.

*
* *

23. Lorsque je te psalmodie, mes lèvres exultent
Ainsi que mon âme que tu as délivrée.
24. Ma langue promulgue tout le temps ta justice,
Car ceux qui me veulent du mal sont voués à la honte et au mépris.

Prière d'un vieux prêtre persécuté par de puissants ennemis. Il n'y a aucune base pour déterminer l'époque du poème.

Psaume LXXII.

Verset 1. La souscription לִשְׁלֹמֹה est tirée de la mention de מֶלֶךְ et de בֶּן מֶלֶךְ et ne comporte pas de réminiscence historique. — מִשְׁפָּטֶיךָ, « tes jugements », c'est-à-dire la faculté de prononcer des jugements.

Verset 2. ועניך, mieux ועניו, « et ses pauvres », c'est-à-dire les pauvres de ton peuple.

Verset 3. L'expression וגבעות בצדקה donne une image incohérente; en considération du parallélisme évident entre הרים et גבעות, il est presque sûr que שלום doit avoir un terme parallèle, ce qui semble autoriser à lire ברכה au lieu de בצדקה; ישא ברכה est une expression très fréquente.

Verset 5. Au lieu de יראוך le contexte exige יִירָאֻהוּ, « on le craindra, on l'adorera ». — עם שמש, « avec le soleil », c'est-à-dire aussi longtemps que le soleil existera. — לפני ירח, « devant, en présence de la lune », c'est-à-dire aussi longtemps que la lune apparaîtra.

Verset 6. גז, l'herbe, après avoir été fauchée, a besoin de la pluie pour repousser. — La phrase כרביבים זרזיף ארץ est obscurcie par le mot זרזיף qui ne revient nulle part ailleurs. Il me paraît plus simple de lire כרביבים יְרֻוּ ארץ, « comme la menue pluie qui sature la terre ».

Verset 7. Le second hémistiche ne correspond en rien au premier; il est visiblement corrompu, mais je n'ai pour le moment aucune proposition satisfaisante à faire pour le rétablir[1].

Verset 9. ציים, « navigateurs », ne saurait former parallèle avec איבין, « ses ennemis »; à lire צרים, « adversaires ».

Verset 12. משוע, « qui crie, qui se plaint ». — אין־עזר לו est une expression désignant l'homme qui n'est secouru par personne.

Verset 14. דמם, « leur sang », équivaut ici à נפשם, d'après le principe הדם הוא הנפש (Deutéronome, XII, 23).

Verset 15. ויחי forme poétique pour ויחיה; le sujet en est le pauvre. Il est même vraisemblable que ce verbe fait encore partie du verset précédent.

1. Après une nouvelle réflexion, je lis, en partie avec Krochmal, יפרח בימיו צדק וְרֹב שלום עד בלי ירח, « que la justice fleurisse de ses jours, que la paix croisse jusqu'à l'absence de la lune (= à tout jamais) ».

Verset 16. La signification de פִּסָּה est obscure; le contexte demande quelque chose comme « abondance », mais l'étymologie n'y est pas favorable à première vue, car le verbe פס offre plutôt une idée de manquement et de disette. Une nouvelle réflexion montre cependant que le sens réel de la racine פסס est « verser, faire couler ». De là, d'une part, « écouler, manquer »; de l'autre, « couler, abonder ». Les mots בראש הרים interrompent la marche de l'idée et le verbe ירעש ne peut se rattacher à פרי. La même incohérence affecte la phrase suivante ויציצו מעיר כעשב הארץ. Je ne vois aucun moyen de rétablir un texte intelligible.

Verset 17. ינון, forme *niphal* de la racine נון, « être nombreux, grand », d'où les mots sémitiques נונא (aram.), *nunu* (as.), نون, « grand poisson, cétacé »; ce mot n'a été conservé dans la Bible que comme nom propre : נוֹן ou נוּן.

Versets 18-20. Versets ajoutés plus tard par les copistes.

TRADUCTION

1. Élohîm, accorde ton jugement au roi,
   Ta justice au fils du roi.
2. Pour qu'il juge ton peuple avec justice, tes pauvres avec équité.
3. Qu'il juge les humbles, sauve les pauvres et accable l'inique.

*
* *

4. Que les montagnes portent la paix au peuple et les collines la justice.
5. Qu'ils le vénèrent comme le soleil, comme la lune en toute génération.
6. Qu'il ressemble à la pluie humectant l'herbe coupée,
   Aux gouttelettes qui saturent le sol.

*
* *

7. Que le juste fleurisse dans son règne, que la paix abonde à jamais.
8. Qu'il gouverne d'une mer à l'autre,
   Du fleuve jusqu'aux confins de la terre.

*
* *

9. Que les adversaires s'agenouillent devant lui,
   Que ses ennemis lèchent la poussière.

*
* *

10. Que les rois de Tarsis et des îles lui apportent des cadeaux,
    Que les rois de Šaba et Saba lui présentent des hommages.
11. Que tous les rois se prosternent devant lui,
    Que tous les peuples lui fassent soumission.

*
* *

12. Car il sauve le pauvre qui réclame,
L'indigent que personne n'assiste.
13. Il a pitié du faible et de l'humble,
Il sauve les âmes des pauvres.

*
* *

14. Il les délivre de la violence et de la rapacité
Et il met un prix élevé pour leur sang.
15. Il fait vivre le pauvre et lui donne l'or de Šaba
Et le pauvre prie pour lui toujours
Et le bénit tout le temps.

*
* *

16. Que la terre abonde en champs de blé,
Qu'au sommet des montagnes les produits brillent[1] comme le Liban,
Que le bétail pullule[2] comme l'herbe de la terre.

*
* *

17. Que son nom dure éternellement, qu'il brille comme le soleil,
Que tous les peuples le bénissent et le félicitent.

Poème composé vraisemblablement en l'honneur d'Ézéchias lorsqu'il monta sur le trône. Le psalmiste espérait que ce règne inaugurerait une époque glorieuse comme celle de Salomon, mais dans un sens plus favorable aux aspirations du parti monothéiste qui avait beaucoup à souffrir sous les gouvernements précédents.

Psaume LXXIII.

Verset 1. Le mot ישראל équivaut ici à l'expression צדיק ou חסיד. Lire avec Ewald et Schorr לַיָּשָׁר אֵל au lieu de לישראל. — La phrase est disposée comme s'il y avait :

אך טוב לישר אל
אך טוב אלהים לברי לבב

L'idée est celle-ci : Il faut être un homme très pieux, doué d'un cœur parfaitement pur pour croire fermement à la bonté divine; malheureusement, le psalmiste, comme il l'avoue lui-même, ne possède plus cette foi inébranlable, et c'est pourquoi sa conscience se révolte à la vue de la prospérité des méchants.

1. A lire יופיע au lieu de ירעש.
2. Je suppose ויפרצו בְּעִיר au lieu de ויציצו מֵעִיר.

Verset 2. ואני marque le contraste de ses sentiments avec ceux des vrais fidèles. — נטיו רגלי, sous-entendu מדרכך. — שפכו, « ont dérivé, dévié »; l'image est empruntée à l'eau versée qui se disperse dans toutes les directions.

Verset 3. Comme parallélisme à קנאתי, le verbe ארא semble trop faible; je propose de lire אתאוה, « je désire ardemment ».

Verset 4. Tous les mots de ce verset כי אין חרצבות למותם ובריא אולם sont garantis par les anciennes versions, mais l'interprétation n'en reste pas moins très difficile. Les Septante donnent: Ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνάνευσις ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῶν, καὶ στερέωμα ἐν τῇ μαστίγι αὐτῶν = V. *Quia non est respectus morti eorum, et firmamentum in plaga eorum*, phrase qui, outre la traduction absolument fausse de חרצבות par ἀνάνευσις = *respectus*, ne dit absolument rien d'intelligible. La Pešitta est plus exacte pour חרצבות, mais l'ensemble de sa traduction ܠܐ ܒܫ ܘܬܩܦ ܒܡܟܝܬܗ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܛܢ ܒܡܘܬܗ fournit également une phrase incohérente. Luther, qui suit les rabbins, établit pour la première fois un sens supportable en traduisant: *Denn sie sind in keiner Gefahr des Todes, sondern stehen fest wie ein Palast*, « car ils ne sont dans aucun danger de mort, mais se tiennent fermes comme un palais ». Ce n'est cependant que le résultat d'une simple divination qui ne tient aucun compte des exigences grammaticales. Après mûre réflexion, je suis arrivé à la conviction que notre verset ne demande qu'une très légère modification pour rétablir un sens excellent. Mon point de départ est la certitude, attestée par les phrases ambiantes, que la terminaison du mot אולם représente le suffixe de la troisième personne du pluriel, et que le substantif אול, même sans le modifier en איל, mais par le seul rapport avec בריא, doit signifier « force ». Quant au reste du verset, on n'a qu'à séparer le mot impossible למותם en deux mots למו תם, dont l'un appartient au premier hémistiche et l'autre au second. La traduction littérale sera donc: « car il n'y pas de liens pour eux, leur force est intacte et solide ». En d'autres termes: les méchants sont exempts des souffrances qui enlacent et ser-

rent fortement les autres, de manière qu'ils restent toujours indemnes et vigoureux[1].

Verset 6. שית, « parure », est le complément direct du verbe יעטף dont le sujet est חמס, « violence, rapacité ».

Verset 7. Le sens de la phrase יצא מחלב עינמו laisse beaucoup à désirer, car l'augmentation de la graisse ne fait nullement ressortir les yeux. Les Septante ont visiblement supposé la leçon יצא כְּמֵחֵלֶב עֲוֹנֵמוֹ : Ἐξελεύσεται ὡς ἐκ στέατος ἡ ἀδικία αὐτῶν = V. *Prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum;* la Pešitta offre à peu près de même ܘܢܦܩ ܐܝܟ ܐܪܟܐ ܟܘܠܗܘܢ, « leur iniquité sortit comme de la graisse ». Luther s'arrête à la traduction : *Ihre Person brüstet sich wie ein fetter Wanst,* « leur personne se pavane comme un ventre adipeux », sens qui est à peine indiqué dans le texte. Non moins inintelligible est le second hémistiche עברו משכיות לבב, pour lequel nous avons les indications peu satisfaisantes des anciens : διῆλθον εἰς διάθεσιν καρδίας = V. *transierunt in affectum cordis.* La Pešitta donne ܘܥܒܕܘ ܐܝܟ ܐܪܥܝܬܐ ܕܠܒܐ, supposant la leçon עבדו au lieu de עברו. De même Luther : *sie thun was sie nur gedenken,* « ils font tout ce qu'ils pensent », mais cette traduction va à l'encontre de ce fait que le verbe עבד ne signifie jamais « faire » en hébreu. Je ne trouve pour le moment aucune solution qui soit capable de rendre à ce verset le sens clair qu'il devait avoir primitivement.

Verset 8. Il est impossible d'attribuer au verbe ימיקו le sens de « penser, réfléchir », que supposent les Septante et la Pešitta : διενοήθησαν, *cogitaverunt,* ܐܬܚܫܒܘ. Les rabbins et Luther pensent à la racine מוק, « détruire » : *sie vernichten alles.* Je crois plutôt que ימיקו est une altération de יעמיקו, de עמק, « être profond »; le composé יעמיקו וידברו ברע signifie donc « en bas ils profèrent le mal », ce qui forme un excellent parallélisme avec le second hémistiche עשק ממרום ידברו, « se tenant en haut, ils profèrent des paroles iniques ».

1. Je vois maintenant que cette correction a déjà été proposée par Graetz.

Verset 10. לכן ישוב עמו הלם ומי מלא ימצו למו, encore une phrase remplie d'incohérence, quoique transmise avec peu de variantes par les anciennes versions. Les Septante donnent : Διὰ τοῦτο ἐπιστρέψει ὁ λαός μου ἐνταῦθα καὶ ἡμέραι πλήρεις εὑρεθήσονται ἐν αὐτοῖς = V. *Ideo convertetur populus meus hic, et dies pleni invenientur in eis*, supposant ainsi ויומי pour ומי et ימצאו au lieu de ימצו. La Pešitta efface ומי et prend מלא pour un adverbe (ܡܠܐ). Luther offre par une simple divination : *Darum fällt ihnen ihr Pöbel zu, und laufen ihnen zu mit Haufen wie Wasser*, « à cause de cela se joint à eux leur populace et ils accourent à eux en groupes comme l'eau ». Je ne sais pas comment remédier à toutes ces difficultés[1].

Verset 12. Le ו marque ici une antithèse : « voici, ceux-là sont des méchants qui jouissent d'une tranquillité éternelle ». Avant השגו חיל, il faut suppléer pour la deuxième fois הנה־אלה רשעים : « regardez, ces méchants-là sont arrivés à la fortune ».

Verset 13. Le mot נקיון désignait primitivement une substance qui servait à enlever les taches ; puis, il a pris par métonymie le sens figuré de « pureté, innocence ». La même évolution a été effectuée par le mot בר qui anciennement se distinguait à peine de בריח.

Verset 15. Ce passage est absolument inintelligible bien qu'il soit transmis par tous les anciens conformément à la leçon massorétique : אם אמרתי אספרה כמו הנה דור בניך בגדתי. En désespoir de cause, les Septante traduisent : Εἰ ἔλεγον. Διηγήσομαι οὕτος· ἴδου τῇ γενεᾷ τῶν υἱῶν σου ἠσυνθέτηκα = V. *Si dicebam : Narrabo sic ; ecce nationem filiorum tuorum reprobavi*, phrase où l'insignifiance se juxtapose à l'erreur de voir dans בגדתי un verbe transitif. La Pešitta se tire d'embarras par un moyen héroïque en rattachant le premier hémistiche du verset 15 au second du verset 16 et en abandonnant tout ce qu'il y a au milieu : ܐܢ ܐܡܪ̈ܬ ... ܠܐ ܐܫܟ̈ܚ ... ܠܐ ܐܫܟ̈ܚ. Luther écrit librement et largement : *Ich hätte auch schier so gesagt wie sie, aber siehe, damit hätte ich verdammt alle deine Kinder, die je*

1. Je pense maintenant que ce verset doit être lu : לכן ועזב עמי אלהים ומי מלא ימצאו למו.

gewesen sind, « j'aurais presque dit comme eux, mais, voici, par cela, j'aurais condamné tous tes enfants qui ont jamais existé ». Si je ne me trompe le remède est bien simple : on n'a qu'à mettre הִנֵּה avant כִּמוֹ et la clarté du verset ne laisse plus rien à désirer : « si je disais : je veux énumérer (tous mes doutes; ponctuer אֲסַפְּרָה, en pause) voici, je serais aussi infidèle que la génération de tes enfants (c'est-à-dire la génération actuelle) ».

Verset 16. זֹאת se rapporte à la prospérité des méchants énoncée au verset 12. — עָמָל, « peine », au figuré « chose pénible, difficile ».

Verset 17. Sous la désignation de מִקְדְּשֵׁי אֵל l'auteur n'a certainement pas pensé au temple ou aux oratoires ordinaires, mais aux réunions piétistes, où les espérances d'outre-tombe faisaient souvent l'objet des entretiens et où l'on a fini par élaborer le système eschatologique que les légendes talmudiques ont largement développé. C'est dans ces collèges que le psalmiste a reçu la gnose qui lui expliquait le sort final des impies, אָבִינָה לְאַחֲרִיתָם.

Versets 18-19. Description de la chute des méchants dans les profondeurs du Šéol et leur anéantissement subit.

Verset 20. בְּעִיר, les Septante ajoutent un suffixe ἐν τῇ πόλει σου = *in civitate tua*, mais l'idée même d'une ville ne convient nullement en cet endroit; il faut sans aucun doute corriger בְּעִיר en כְּעֹוּר, « comme la balle, la menue paille, la bourre », עוֹר est synonyme de מֹץ (Daniel, II, 35); l'arabe غُوَّار (pl. غواوير) a le même sens.

Versets 21-22. Les formes futures des verbes ont le sens passé. L'idée fondamentale est celle-ci : aujourd'hui que je suis initié au mystère, je sens que mes doutes et mes révoltes intérieures étaient le résultat de mon ignorance absolue, בַּעַר, mieux בְּעֵר, parallèle à בְּהֵמוֹת.

Verset 25. Après מִי לִי il faut sous-entendre עִמָּךְ qui se trouve au second hémistiche.

Verset 26. צוּר לִבָּבִי, « rocher de mon cœur », c'est-à-dire : mon soutien.

Verset 28. Le mot טוב appartient aussi bien au premier qu'au second hémistiche. — Au lieu de מלאכותיך on s'attend à נפלאותיך. Les Septante donnent la périphrase suivante : τοῦ ἐξαγγεῖλαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών = V. *ut annunciem omnes prædicationes tuas* (מַלְאַכְתֶּיךָ) *in portis filiæ Sion*, phrase tirée du ps. IX, 15. Le verset semble s'être terminé par les mots עד עולם ou ועד לעולם.

TRADUCTION

1. Certes, Él est bon pour l'homme intègre,
   Certes, Élohim est bon pour ceux qui ont le cœur pur.

*
* *

2. Quant à moi, mes pieds ont presque fléchi,
   Mes pas ont peu manqué de dévier ;
3. Car j'ai envié les malins,
   J'ai désiré le bonheur des méchants.

*
* *

4. Aucun lien ne les serre,
   Leur vigueur persiste intacte et solide ;
5. Ils ne participent pas aux vicissitudes humaines,
   Et ne partagent point les souffrances des autres.

*
* *

6. C'est pourquoi l'orgueil les pare comme un collier,
   L'iniquité les enveloppe comme un vêtement orné ;
7. La graisse couvre leur face,
   Les pensées de leur cœur sont pleines d'arrogance [1].

*
* *

8. Ils délibèrent à fond le mal,
   Ils débitent hautement l'iniquité.
9. Ils dirigent leur bouche contre le ciel,
   Leur langue parcourt la terre.

*
* *

10. C'est pourquoi mes contemporains [2] abandonnent Élohim,
    Et trouvent aussitôt la plus grande prospérité [3].

*
* *

11. Ils disent : Comment (croit-on) que Dieu le sait,
    Que le Très-Haut est doué d'intelligence ?

---

1. Je lis maintenant : וצבה חלב פנמו גבהו משכיות לבם.
2. Littéralement : « mon peuple ».
3. Mot à mot : « et trouvent l'eau d'un (fleuve) plein ».

12. Voici, ces impies jouissent d'une paix éternelle,
Voici, ces impies sont arrivés à la prospérité.

*
* *

13. C'est en vain que je cherche à avoir le cœur pur,
Que je m'efforce d'avoir les mains nettes,
14. Je suis néanmoins incessamment en peine,
Mes tourments se renouvellent tous les matins.

*
* *

15. Si je voulais exposer (toutes ces réflexions),
Je serais déjà aussi infidèle que la génération présente;
16. J'ai bien voulu connaître cette (énigme),
Elle m'a paru inaccessible.

*
* *

17. Jusqu'à ce que je fusse entré dans les sanctuaires de Dieu.
(Là) j'ai compris le sort final des méchants.
18. Certes, tu les places sur un bord glissant
Puis, tu les précipites dans le gouffre.

*
* *

19. Qu'ils sont vite anéantis !
Ils se sont évanouis plus rapidement que les spectres.
20. Comme un rêve au réveil, Seigneur [tu les fais disparaître],
Comme de la balle tu rejettes avec mépris leur double.

*
* *

21. Lorsque mon cœur s'aigrissait,
Et que je me donnais des points aux reins,
22. Je n'étais qu'un bétail sans intelligence,
Un quadrupède en ce qui te concerne.

*
* *

23. Car je suis toujours près de toi,
Tu me tiens la main droite;
24. Tu me guides par ton conseil,
Et tu me mèneras à l'honneur.

*
* *

25. Je n'ai pour moi personne dans le ciel
Et je ne veux pas d'autre que toi sur la terre.
26. Ma chair et mon cœur seront consumés,
Mais Élohîm sera le rocher de mon cœur et mon lot pour toujours.

*
* *

27. Car ceux-là seuls périssent qui sont éloignés de toi,
Tu anéantis quiconque se détourne de toi.
28. Quant à moi, je suis heureux de la proximité d'Élohîm,
De ce que j'ai mis ma confiance dans le seigneur Yahwé [à tout jamais].

Le psalmiste pose carrément la question relative à l'existence d'une providence morale. La prospérité des méchants d'une part, les souffrances imméritées des justes de l'autre, sont si évidentes que beaucoup de ses contemporains abandonnent la foi de leurs ancêtres pour vivre heureux. Lui-même, rongé par le doute et la jalousie, est bien près de les imiter : sa vertu est cependant sauvée par la doctrine enseignée dans le collège sacerdotal et concernant les rétributions d'outre-tombe. Les méchants sont placés sur un bord glissant et précipités dans un abîme insondable, où leur double avili est anéanti sans retour. Les justes, au contraire, se tiennent constamment à proximité de Dieu, jouissent de sa direction et sont menés à l'honneur. Ces croyances sont identiques à celles énoncées au psaume XLIX, qui spécialisent davantage le sort des habitants du Šéol ; du dogme de la résurrection des morts il n'y a aucune trace dans ces deux poèmes. Comme ce dogme semble avoir été très répandu vers 170 avant l'ère vulgaire (Sirach, XLVIII, 11), ces psaumes sont antérieurs à cette dernière date. C'est tout ce qu'on peut affirmer pour le moment. La mention du temple (17) défend déjà de le placer à l'époque macchabéenne, tandis que la prospérité parfaite des méchants empêche de penser à la période suivante. Grâce à ces limites assez étroites, l'idée que notre psaume soit quelque peu antérieur à la destruction du premier temple a beaucoup de chances d'être exacte.

PSAUME LXXIV.

Verset 1. לנצח, « si longtemps ».

Verset 2. Avant les deux premiers verbes, il faut sous-entendre le relatif אשר, qui forme parallélisme avec זה du second hémistiche ; il faut de plus placer גאלת après ישבט נחלתך.

Verset 3. L'expression הרימה פעמיך a paru aux Septante tellement bizarre qu'ils ont changé פעמיך en ידיך : ἔπαρον τὰς χεῖράς σου = *leva manus tuas*, tandis qu'ils traduisent le complément indirect למשאות נצח par ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν εἰς τέλος = *in superbias eorum in finem*. Luther devine plutôt qu'il ne traduit : *tritt auf sie mit Füssen und stosse sie gar zu*

Boden. Le second hémistiche reste, d'après toutes ces versions, sans la moindre liaison avec le premier; Septante : Ὅσα ἐπονηρεύσατο ὁ ἐχθρὸς ἐν τοῖς ἁγίοις σου = V. *Quanta malignatus est inimicus in sancto;* Luther : *Der Feind hat alles verderbet in Heiligthum.* Je crois pouvoir remédier à ces inconvénients en corrigeant, d'une part, לְמַשְּׁאוֹת en לְהַשְּׁאוֹת; d'autre part, en plaçant אויב avant הרע. Alors le sens du verset devient des plus clairs : « Lève tes pieds (accours vite) pour ruiner éternellement tout ennemi qui a commis des méfaits dans le sanctuaire. »

Verset 4. Par la phrase שמו אותתם אתות, il ne faut pas comprendre l'introduction des statues des dieux étrangers (Luther), mais la consultation des augures et des devins qui prétendaient reconnaître des pronostics favorables.

Verset 5. L'interprétation de ce verset a présenté aux anciens d'énormes difficultés. En ajoutant la négation qui ne se trouve pas dans le texte massorétique, les Septante offrent la phrase inintelligible : Καὶ οὐκ ἔγνωσαν, ὡς εἰς τὴν εἴσοδον ὑπεράνω· ὡς ἐν δρυμῷ ξύλων ἀξίναις = V. *Et non cognoverunt sicut in exitu super summum; quasi in silva lignorum securibus.* Beaucoup plus claire est la traduction de Luther : *Man sieht die Æxte oben her blicken, wie man in einen Wald hauet,* « on voit apparaître les haches en haut, comme on coupe dans une forêt », mais le texte hébreu s'y prête à peine. La cause de cette difficulté réside dans la forme évidemment corrompue יודע. Quand on la change en יְרֵעוּ, on obtient un parallélisme parfait avec שאגו du verset précédent, et l'ensemble de la phrase reprend sa clarté primitive quand on considère le substantif קרדמות comme le complément direct du verbe précédent, ainsi : « Ils poussent des cris comme ceux qui portent en haut les haches contre un fourré d'arbres. » En d'autres termes : Ils font entendre dans le sanctuaire des cris pareils à ceux que poussent les bûcherons lorsqu'ils lèvent leurs haches pour couper les branches épaisses des arbres.

Verset 8. En ponctuant נִינָם, les Massorètes, comme les Septante, ont vu dans ce mot le substantif נִין, « fils, proche

parent », mais il vaut mieux ponctuer נִינֵם, « détruisons-les », racine ינה; comparez חרב היונה (Jérémie, XLVI, 16). — Le pluriel כל־מועדי אל n'implique pas l'existence de plusieurs sanctuaires de Yahwé, soit à Jérusalem, soit dans le reste de la Judée. Encore moins peut-on en induire que le psalmiste considérait les hauts lieux ou במות comme des sanctuaires légitimes. Tout au plus serait-il possible d'entendre sous cette expression des oratoires particuliers où certains groupes de fidèles tenaient leurs réunions. Mais l'esprit général de ce psaume ne favorise guère une pareille supposition, et il est plus probable qu'il s'agit des diverses divisions intérieures du temple lui-même.

Verset 9. L'expression אתותינו לא ראינו forme antithèse avec שמו אותתם אתות du verset 4 : Tandis que les ennemis ont trouvé les pronostics favorables, nos pronostics, à nous, se font attendre en vain, puisqu'il n'y a plus de prophète ou n'importe quel autre personnage qui puisse annoncer quand l'époque malheureuse prendra fin.

Verset 11. Le sens de ce verset a été absolument méconnu par les anciens traducteurs; les Septante : Ἱνατί ἀποστρέφεις τὴν χεῖρά σου καὶ τὴν δεξιάν σου ἐκ μέσου τοῦ κόλπου σου εἰς τέλος; = V. *Ut quid avertis manum tuam et dextram tuam de medio sinu tuo in finem?* Luther : *Warum wendest du deine Hand ab, und deine Rechte von deinem Schoss so gar?* « Pourquoi détournes-tu ta main et ta droite de ton sein si complètement? » Notons que l'expression « retirer la main du sein » signifie en hébreu « entrer en action, faire cesser l'inaction »; or, c'est précisément la fin de l'inaction divine seule que le psalmiste a pu solliciter; comparez les locutions si fréquentes : « Éveille-toi, pourquoi dors-tu? » et « pourquoi nous as-tu abandonnés? » D'ailleurs la suite de ce psaume réclame clairement l'action divine en faveur de son peuple. La vérité est que les mots תשיב et כלה sont corrompus de תשים et כלאה. La construction de la phrase est elliptique pour :

לבה תשים ידך [בחיקך]
וימנך מקרב חיקך כלה

« pourquoi mets-tu la main dans ton sein? Quant à ta droite, retire-la de ton sein ».

Verset 12. Développement du contraste entre l'inactivité présente et l'activité salutaire de Dieu aux époques anciennes.

Versets 13-17. D'après le contexte, on s'attend à la mention plus ou moins sommaire des miracles faits par Dieu pour le salut de son peuple, depuis l'exode jusqu'à la conquête de la terre promise. Au lieu de cela, on trouve une série de prodiges relatifs à la navigation (13-14) et à la création du monde (16-17). Le verset 15 seul se rapporte, par son premier hémistiche אתה בקעת מעין ונחל, au miracle du rocher qui fit jaillir de l'eau (Exode, XVII, 6; Deutéronome, XX, 11), et par son second hémistiche אתה הובשת נהרות איתן, au passage de la mer Rouge et du Jourdain. Le reste du psaume présente au contraire un lien étroit avec le sujet des versets 10-12. Ces circonstances significatives permettent de conclure que les versets 13, 14, 16, 17, ont appartenu primitivement à un psaume tout différent, qui contenait la description des œuvres de Dieu dans la nature. On les aurait introduits ici par mégarde dans notre psaume pour combler les lacunes qui s'y trouvaient, car le verset 15 ne peut avoir constitué que la partie moyenne des miracles dont le poète avait à faire le récit.

Verset 18. Il est malaisé de prendre le pronom זאת pour une sorte de résumé préalable de l'objet du reste du verset et de traduire avec la plupart des exégètes : « Rappelle-toi ceci. » Je crois urgent de corriger גְּאֵת, « rappelle-toi l'insolence de l'impie qui a blasphémé Yahwé ».

Verset 19. חית, forme archaïque pour חיה. Ce mot symbolise l'ennemi du peuple, mentionné sous l'image d'une tourterelle, תור. — Le second חית semble être synonyme de נפש; cf. psaume CXLIII, 3.

Verset 20. La locution הבט לברית est peu claire en elle-même, et l'on ne voit guère ce qu'elle a à faire ici; j'incline beaucoup à lire הַרְאֵ גְּבוּרֹתֶיךָ, « fais connaître tes œuvres puissantes »; comparez להודיע את גבורתו, psaume CVI, 8. — L'idée généralement attribuée au second hémistiche : « car

les lieux obscurs de la terre sont remplis de demeures d'iniquité » n'est guère satisfaisante, et quoi qu'on dise, le mot מחשכים est insupportable dans ce contexte, où il doit être plutôt question des puissants tyranniques de la terre.

Verset 23. Avant עולה il faut sous-entendre un pronom relatif : « Le bruit de tes ennemis qui monte toujours. »

TRADUCTION

1. Pourquoi, Élohim, (nous) as-tu abandonnés depuis si longtemps?
Pourquoi cette colère inextinguible contre les brebis de ton pâturage?
2. Rappelle-toi la communauté que tu t'es jadis appropriée,
Ta tribu d'héritage que tu as rachetée,
Le mont Sion où tu as habité.

*
* *

3. Lève tes pieds pour écraser sans relâche
Tous les ennemis qui ont commis des méfaits dans le lieu saint.
4. Tes adversaires ont poussé des cris dans ta résidence préférée,
Ils y ont vu leurs pronostics confirmés.

*
* *

5. Ils y ont hurlé comme les bûcherons qui portent leurs haches sur un fourré,
6. Puis, ils ont abattu ses frises à coups de pic et de coin;
7. Ils ont brûlé par le feu ton sanctuaire,
Ils ont profané, en la rasant, la demeure de ton nom.

*
* *

8. Dans leur cœur ils se sont dit : Anéantissons-les tous ensemble,
Brûlez toutes les maisons de Dieu dans le pays!

*
* *

9. Nos pronostics à nous, nous ne les voyons pas;
Il n'y a plus de prophète, et nul de nous ne sait combien de temps cela durera.
10. Jusques à quand, ô Élohim, l'ennemi insultera-t-il, blasphémera-t-il ton nom avec persistance?
11. Pourquoi te croises-tu les bras? Retire donc ta main droite de ton sein!

*
* *

12. Cependant, Élohim, ô mon roi, depuis l'ancien temps,
Tu as souvent fait des œuvres de salut dans le monde.
13. Par ta puissance tu as broyé la mer,
Tu as écrasé les têtes des monstres sur les eaux.

*
* *

14 (XXXIX, 11). Tu as frappé à mort l'orgueilleux,
Par ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis;
15. Tu as fait jaillir des sources et des ruisseaux,
Tu as fait tarir les fleuves éternels.

*
* *

18. Rappelle-toi l'orgueil de l'ennemi qui outrage Yahwé,
Le peuple pervers qui insulte ton nom.

*
* *

19. Ne livre pas à la brute le corps de ta tourterelle,
Ne néglige pas trop longtemps la vie de tes pauvres,
20. Fais connaître ta puissance, car les lieux sombres de la terre sont remplis de trésors acquis par la violence.

*
* *

21. Que le pauvre ne se retourne pas couvert de honte,
Que l'humble et le besogneux louent ton nom.

*
* *

22. Lève-toi, Élohîm, défends vigoureusement ta cause,
Rappelle-toi l'opprobre que l'impie a versé sur toi sans relâche,
23. N'oublie pas la voix de tes adversaires,
Le hurlement toujours montant de ceux qui t'opposent la révolte.

Le poème mentionne clairement la destruction du temple par le feu, mais ne fait aucune allusion à des persécutions religieuses, ni à des agissements de la part des renégats nationaux. Le poète se rappelle encore la rage qui animait les démolisseurs des ornementations du sanctuaire. Ce sont des ennemis qui veulent tout détruire et rien conserver. Une pareille description ne convient qu'à la destruction du temple par les Babyloniens. Au temps d'Antiochus Épiphane, le temple a été à peine entamé, il a été seulement changé en un temple païen. Par cette raison, on est conduit à croire que la plainte de notre psalmiste se rapporte à la destruction du temple salomonien par l'armée de Nabuchodonosor.

Psaume LXXV.

Verset 2. Corrigez d'après les Septante les mots évidemment corrompus וקרוב et ספרו en וקראנו et ספרנו, ou plutôt

en קראנו et וספרנו. — A partir de cet endroit, le sujet des verbes est indiqué par la première personne du singulier.

Verset 3. La leçon généralement admise par les anciens traducteurs, כי אקח מועד, n'offre de sens plausible qu'à la condition que la phrase soit mise dans la bouche de Dieu, ce qui cadre parfaitement avec le second hémistiche.

Verset 4. Le « moi » de la phrase épique אנכי תכנתי עמודיה, « c'est moi qui ai consolidé ses colonnes », se rapporte également à Dieu : et comme les piliers ne peuvent consolider qu'un édifice branlant, et non un mur dont la matière se décompose et tombe en morceaux, il est sûr qu'il faut lire נמטים (pl. de נמוט), « la terre et tous ses habitants sont ébranlés, chancellent ».

Verset 5. Suite des paroles de Dieu, mais le suffixe personnel du verbe doit sans aucun doute être modifié. Voyez la remarque finale.

Verset 6. La figure תדברו בצואר עתק contient une grave incohérence ; il faut nécessairement בגרון au lieu de בצואר, car עתק est un substantif, et, comme tel, il ne peut que former le complément direct du verbe תדברו. Ajoutons que les Septante avaient déjà corrigé ce mot en ביהוה, mais c'était seulement un pis-aller peu favorisé par la suite ; cf. I Samuel, II, 3, où גבהה (synonyme de גאוה), forme parallélisme avec עתק.

Verset 7. L'obscurité de ce verset est due à la chute du mot איש après les particules כי לא ; le complément du verbe être sous-entendu est le mot שפט du verset suivant. Le sens général est : Ce n'est pas un homme d'ici ou de là qui est le juge, mais Dieu seul distribue la fortune d'après sa volonté. — ממדבר הרים, « du désert des montagnes », est une expression trop insignifiante et trop vague pour former parallélisme avec l'orient et l'occident ; je lis sans hésitation וְלֹא מֵעֲרָבָה וְהָרִים, « ni de la plaine ni des montagnes ».

Verset 9. ויין חמר, « et un vin qui a fermenté » et a par conséquent acquis sa qualité enivrante. Il est de plus מלא מסך,

« rempli d'un mélange », bien entendu d'un mélange désagréable et toxique. — יגר, *hifʿil* de נגר, « couler » : Dieu versera de cette boisson aux impies. — אַךְ שמריה est trop hyperbolique ; lire אַף שמריה, « (ils en boiront) même la lie, jusqu'à la lie ».

Verset 10. Le pronom אני est absolument hors du cadre, puisque, d'après le verset 2, les louanges sont proclamées par plusieurs ; on est donc obligé de mettre au pluriel les verbes et de corriger נַגִּיד et נְזַמְּרָה au lieu de אגיד et אזמרה.

Verset 11. Impossible de voir dans le sujet du verbe אגדע autre chose que la Divinité, mais le verset est absolument isolé et manque de tout lien avec le verset précédent.

Remarque finale. Malgré la clarté complète de chaque verset, l'ensemble de ce psaume n'offre ni une suite d'idées, ni un exposé raisonnable d'un sujet quelconque. La cause de cette incohérence doit être dans le désordre où se trouvent actuellement les versets du texte reçu, et qui ne peut provenir que de l'insouciance des anciens scribes. Heureusement, ici comme au psaume LXVIII, l'ordre primitif des versets peut se rétablir en procédant avec méthode et précaution. En voici la suite véritable : 2, 5 (en lisant אָמַרְתָּ au lieu de אמרתי), 6, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 10. Après cette restitution, le psaume recouvre le sens le plus satisfaisant.

TRADUCTION

2. Nous te rendons grâce, Élohim, nous te rendons grâce,
Nous avons acclamé ton nom, proclamé tes miracles.

*
* *

5. Tu as dit aux railleurs : Ne raillez pas ;
Aux impies : Ne levez pas trop la tête !
6. Ne levez pas votre corne trop haut ;
Ne parlez pas en raidissant le cou.

*
* *

3. Je prendrai un moment et je ferai un jugement équitable :
4. La terre et tous ses habitants sont plongés dans l'impuissance,
Je redresserai bientôt ses piliers chancelants.

*
* *

7. Car ce n'est pas (un homme) de l'orient ou de l'occident,
Ni de la plaine, ni des montagnes.
8. Élohîm seul est le vrai juge
Qui relève l'un et abaisse l'autre.

*
* *

9. Car Yahwé a un calice dans la main
Dont le vin fermente, se remplit d'écume.
Il en verse à flots, mais c'est la lie seule
Que les impies du monde boiront,
Videront jusqu'à la dernière goutte.
11. J'abattrai toutes les cornes des méchants,
Celles du juste s'élèveront bien haut.

*
* *

10. Quant à nous, nous ne cesserons pas de le proclamer,
D'entonner des cantiques en l'honneur du Dieu de Jacob.

Ce poème semble être une peinture exacte des sentiments qui animaient les patriotes juifs après les premières victoires remportées par les Macchabées d'une manière si inattendue sur l'armée gréco-syrienne et les renégats nationaux qui l'accompagnaient. L'abattement prolongé des fidèles avait déjà fait place à la conviction que Dieu s'était enfin décidé à remettre en ordre l'état bouleversé du monde, lequel avait l'air d'être sorti de ses gonds et en voie de s'écrouler. Ces victoires, gagnées par une poignée de gens paisibles ignorant l'art de la guerre, et sans le moindre secours du dehors, s'imposaient nécessairement comme une manifestation du Juge suprême pour redresser les torts trop longtemps tolérés et restés impunis.

Psaume lxxvi.

Verset 2. נודע, « il s'est fait connaître », c'est-à-dire il s'est rendu glorieux.

Verset 3. שלם est un abrégé poétique de ירושלים, nom composé dont le premier élément n'est pas encore expliqué d'une manière satisfaisante, et dont le second élément, malgré la prononciation traditionnelle שָׁלַיִם, représente sans aucun doute l'adjectif שָׁלֵם. La forme préhébraïque fournie par les

tablettes babyloniennes d'El-Amarna est *Ursalimmu*, en syriaque אורשלם.

Verset 4. קשת — רשפי; le mot רשף, « étincelle », désigne aussi les traits et les flèches.

Verset 5. La forme passive נאור ne saurait signifier « celui qui éclaire », comme le pensent les Septante. Il est également peu vraisemblable de changer נאור en נורא, étant donné que la sentence אתה נורא figure au verset 8. Peut-être y avait-il primitivement יהוה. — Au lieu de מהררי טרף, qui offre une métaphore bizarre, les Septante avaient mis מהררי עולם, « des montagnes éternelles », mais l'idée même de faire une comparaison entre Dieu et les êtres inorganiques est trop insignifiante pour être assignée à notre psalmiste. En conservant la leçon du texte reçu pour le second mot, il sera plus simple de modifier מהררי טרף en מִכְּפִרֵי טֶרֶף, « tu es plus puissant que les lions de proie (= rapaces) », c'est-à-dire les puissants ennemis qui cherchent à faire de nous leur proie.

Verset 6. אשתוללו, orthographe fautive pour השתוללו, « ils furent étourdis, privés de connaissance ».

Verset 7. Le mot רכב, désignant exclusivement « le char », ne peut pas former le sujet de נרדם (Luther traduit naïvement : *Sinket in Schloff beides Ross und Wagen*). Les Septante, avec un sentiment plus juste, ont corrigé נרדם ורכב וסום en נרדמו רכבי סום : Ἐνύσταξαν οἱ ἐπιβεβηκότες τοὺς ἵππους = V. *Dormitaverunt qui ascenderunt equos*. Il faut néanmoins conserver l'épellation massorétique, mais en ponctuant נִרְדַּם וְסוּס (ou וְרַכָּב) וְרֹכֵב, « se sont endormis et le cavalier et le cheval ».

Verset 8. מאז אפך a déjà embarrassé les Septante qui offrent : ἀπὸ τῆς ὀργῆς σου = מפני אפך. La Vulgate calque purement les mots hébreux : *ex tunc ira tua;* dans tous les cas, ce composé ne peut pas signifier « lorsque tu es en colère » (*wenn du zürnest*, Luther) ; le mieux sera de lire מֵעֹז אַפֶּךָ, « à cause de la force de ta colère ».

Verset 9. Les verbes יראה ושקטה présentent des idées incompatibles l'une avec l'autre ; lisez ראתה ושקטה, « la terre le vit et se calma ».

Verset 10. Avant בקום il faut encore sous-entendre le verbe שקטה du verset précédent.

Verset 11. Ce verset résiste à toute explication rationnelle. La version des Septante : Ὅτι ἐνθύμιον ἀνθρώπου ἐξομολογήσεταί σοι, καὶ ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἑορτάσει σοι = V. *Quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi, et reliquiæ cogitationis diem festum agent tibi*, repose sur le changement de חֲמַת et חֻמַּת en מחשבת, « pensée, méditation », et de תחגר en יחגו לך, mais le sens de la phrase n'en est pas beaucoup plus clair. La version de Luther : *Wenn Menschen wider dich wüthen, so legst du Ehre ein ; und wenn sie noch mehr wüthen, bist du auch noch gerüstet*, « lorsque des hommes ragent contre toi, tu imposes de l'honneur ; et s'ils ragent encore davantage, tu es aussi encore mieux préparé », est digne du sagace agadiste qui l'a inspirée, mais le sens commun n'y gagne pas grand' chose. La corruption du texte étant hors de doute, je propose de le rétablir comme il suit : כִּי חֲמַת אָדָם תּוֹרֶד שְׁאֵרִית חֲסָם תְּחַנֵּן, « car tu abaisses la rage de l'homme (puissant) et tu traites avec miséricorde le petit reste des fidèles ». La teneur de ce verset est une variante de celle du verset précédent, et l'ordre des mots est strictement parallèle. La sentence « tu abaisses la rage de l'homme (puissant) » explique la phrase parallèle : « Lorsque Élohîm se lève pour faire jugement », et « tu traites avec miséricorde le reste des fidèles » exprime par un autre tour le membre de phrase « pour sauver tous les humbles de la terre ».

Verset 12. כל סביביו est peu satisfaisant ; lisez כל חסידיו, « tous ses fidèles ». — Par מורא, le poète semble viser le temple de Jérusalem en vertu d'un jeu de mots sur le nom de la montagne de Moria.

Verset 13. Le verbe יבצר comporte dans ce passage le sens de « diminuer, abaisser », qui est très fréquent en araméen.

TRADUCTION

2. Élohîm s'est fait connaître en Judée; en Israël son nom est grand;
3. Il a planté sa tente à Salem, sa demeure à Sion;
4. Là il a brisé les traits de l'arc, le bouclier, l'épée et la guerre.

*
* *

5. O Yahwé, tu es plus puissant que (tous) les lions rapaces;
6. Les féroces guerriers ont été abasourdis, endormis (dans la mort);
Les plus braves ont vu leurs bras tomber inertes.
7. Devant ton indignation ont été plongés dans le sommeil (éternel)
Le cavalier avec sa monture.

*
* *

8. Tu es terrible; qui peut résister à la force de ta colère?
9. Tu as annoncé le jugement du ciel; la terre l'apprit et se calma;
10. Car Élohîm s'est levé pour faire justice, pour sauver les humbles de la terre;
11. Car tu apaises la violence des hommes, tu prends en faveur le reste des fidèles.

*
* *

12. Prononcez des vœux et acquittez-les en faveur de Yahwé votre Dieu!
Que tous ses fidèles apportent des dons au lieu majestueux!
13. Il abaisse l'insolence des nobles; il se montre terrible aux rois de la terre.

Notre psaume fait clairement allusion à la destruction d'une nombreuse armée, composée en grande partie de cavalerie, sur le sol de la Judée, fait qui ne peut s'appliquer qu'à la destruction de l'armée assyrienne, commandée par Sennachérib. Mais la question de savoir juste à quelle époque notre poème a été composé n'est pas facile à décider, et il est encore possible qu'il soit contemporain du soulèvement des Macchabées. La chute miraculeuse de l'armée du despote assyrien qui mettait la Judée à deux doigts de sa perte a été à l'ordre du jour dans les harangues des chefs de ces patriotes, et il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce qu'un poète en eût fait le sujet d'une action de grâces pour encourager les combattants. Ce n'est, toutefois, qu'une possibilité peu vraisemblable.

Psaume lxxvii.

Verset 2. La vocalisation וְהָאִזִּין montre que les massorètes y ont vu un impératif, au lieu d'un passé conformément aux

anciennes versions qui ont lu הָאֲזִין, ce qui va à l'encontre de la teneur du psaume, où la prière est encore loin d'être exaucée. Il faut donc nécessairement suppléer le verbe אצעקה à la fin du second hémistiche, après avoir enlevé le ו de והאזין : « Je lève ma voix vers Dieu et (je crie) : Fais attention à moi ! »

Verset 3. L'expression ידי לילה נגרה offre une image incohérente. Les Septante supposent la leçon יָדִי לַיְלָה נֶגְדָּה, ταῖς χερσίν μου νυκτὸς ἐναντίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐπατήθην = V. *manibus meis nocte contra eum et non sum deceptus.* Luther rend נגרה par *ausgetreckt*, « étendue », sens que le verbe ne comporte nullement. La Pešitta suit une voie toute différente : ܘܐܝܕܝ ܠܠܝܐ ܠܐ ܐܬܚܫܒ ܠܗ, comme s'il y avait ידי לילה נגדה (en prenant le verbe נגד avec le sens araméen de « frapper »). Il est loisible de suivre la leçon des Septante, mais, afin de faire disparaître la contradiction entre les deux phrases *et non sum deceptus* et *renuit consolare anima mea*, il faut rattacher ולא תפוג au second hémistiche et placer immédiatement le mot נפשי qui se trouve à la fin du verset : « mais mon âme n'est pas soulagée, elle refuse de se consoler ».

Verset 4. La plupart des traducteurs se sont mis dans l'embarras parce qu'ils ont considéré אלהים comme complément direct de אזכרה. En fait, le mot אלהים est au vocatif et le verset tout entier ne demande plus aucune explication.

Verset 5. La phrase אחזת שמרות עיני est difficile. Les Septante donnent : Προκατελάβοντο φυλακὰς πάντες οἱ ἐχθροί μου (עֵינַי), tandis que la Vulgate revient partiellement à la leçon massorétique : *anticipaverunt vigilias oculi mei.* J'incline à lire à la première personne אָחַזְתִּי, « j'ai tenu serrées les paupières de mes yeux ». C'est un mouvement instinctif d'une personne qui se sent envahie par un étourdissement.

Verset 7. Le mot נגינה ne saurait exprimer les pensées tristes dont il s'agit dans ce passage. Il faut rétablir sans aucun doute מגינתי, « mon chagrin » (Lamentations, III, 65). — ויחפש רוחי, « et mon esprit scrute », c'est-à-dire réfléchit profondément à la solution de la triste énigme.

Verset 11. Les anciens traducteurs se sont lancés dans une fausse voie en donnant au verbe חלה le sens de « commencer » et au mot שנות le sens de « changer ». Les Septante : Καὶ εἶπα· νῦν ἠρξάμην, αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑφίστου = V. *Et dixi : Nunc cœpi, hæc mutatio dextræ excelsi;* Luther : *Aber doch sprach ich : Ich muss das leiden, die rechte Hand des Höchsten kann alles ändern.* « Pourtant j'ai dit : Je dois supporter cela, la main droite du Très-Haut peut tout changer. » En réalité, חלותי est l'infinitif de חלה, « demander, désirer, solliciter », et שנות est le pluriel de שנה : « Je dis: Mon désir est (de revoir) les années de la droite du Très-Haut », c'est-à-dire les anciens temps où Dieu s'est manifesté dans le monde avec toute sa puissance.

Verset 12. Lire avec le *ketib* אזכיר au lieu du *qeri* אזכור.

Verset 15. אתה האל, « tu es le vrai Dieu »; les mots suivants עשה פלא sont au vocatif.

Verset 18. Au lieu de זרמו מים עבות les Septante ont lu עבות זרמי מים : πλῆθος ἤχους ὕδατων = *multitudo sonitus aquarum*, membre de phrase qu'ils rattachent au verset précédent. L'ordre des mots du texte massorétique est beaucoup plus correct ; cependant je préfère ponctuer זָרְמוּ au *qal;* comparez זרמתם, xc, 5. — חצציך = חציך, « tes flèches »; cf. עמיך pour עמיך.

Verset 20. La remarque ועקבותיך לא נודעו vise à exclure toute conception matérialiste de l'apparition divine au passage de la mer Rouge : la présence de la Divinité était réelle, mais sans la moindre manifestation accessible à la vue humaine.

TRADUCTION

2. De ma voix je crie vers Élohim,
   De ma voix (je crie) vers Élohim : Fais attention à moi!

*
* *

3. Au jour de mon angoisse, j'ai recherché le Seigneur,
   Durant la nuit, j'ai les mains tendues vers lui,
   Mais mon âme ne trouve aucun soulagement,
   Elle est inaccessible à toute consolation.

*
* *

4. Je rappelle mes souvenirs, ô Élohim, et je rugis,
Je me répands en paroles et mon esprit faut.

*
* *

5. Je serre les paupières de mes yeux,
Je frissonne, sans prononcer on mot.

*
* *

6. Je réfléchis aux jours anciens,
Aux époques de la haute antiquité.

*
* *

7. J'entonne ma plainte pendant la nuit,
J'entame une conversation avec mon cœur,
Et mon esprit éclate en interrogations :

*
* *

8. Le Seigneur (nous) abandonnera-t-il pour toujours,
Et ne (nous) accordera-t-il plus sa faveur?

*
* *

9. Sa miséricorde va-t-elle (nous) faire éternellement défaut?
Est-ce une décision à tout jamais irrévocable?
10. Dieu a-t-il oublié (sa) clémence (habituelle)?
Emporté de colère, a-t-il étouffé ses sentiments de miséricorde?
11. Ensuite je me dis, voici l'objet de ma supplication :
(Le retour des) années de la droite (= la puissance) du Très-Haut.

*
* *

12. Je rappellerai les actes de Yah,
En méditant tes miracles de jadis.
13. Je présenterai toutes tes œuvres
Et je m'entretiendrai de ta manière d'agir.

*
* *

14. Élohim, ta marche est conforme à ta sainteté.
Quel est le dieu dont la grandeur puisse se comparer à celle d'Élohim?
15. Tu es le Dieu qui fait des prodiges,
Tu as fait connaître ta puissance au milieu des nations.

*
* *

16. Par ton bras, tu as délivré ton peuple,
Les enfants de Jacob et de Joseph.

*
* *

17. Les eaux t'ont vu, ô Élohim,
Les eaux t'ont vu et ont frémi;
Les abîmes se sont agités.

*
* *

18. Les nuages ont versé de l'eau à flots.
Les espaces supérieurs ont fait entendre un bruit (immense).
Et les flèches ont pris une course (vertigineuse).

*
* *

19. L'éclat de la foudre est apparu dans l'atmosphère,
Les éclairs ont illuminé l'univers ;
La terre s'est ébranlée et s'est mise à trembler.

*
* *

20. Tu marchais dans la mer,
Les eaux immenses formaient ta route,
Mais personne n'a pu distinguer tes pas.

*
* *

21. Comme on conduit des brebis, tu as conduit ton peuple
Par la main de Moïse et d'Aaron.

Le poète sollicite le renouvellement des miracles accomplis par la Divinité à l'époque glorieuse de l'Exode pour la délivrance de son peuple, qu'elle confia à la conduite de Moïse et d'Aaron. Le ton du psaume exprime l'impatience et le profond découragement que l'on constate dans la prière du second Isaïe (LXIII, 7-LXIV) ; on ne se trompera guère en plaçant notre poème dans les dernières années de l'exil de Babylone.

Psaume LXXVIII.

Verset 4. Avant מספרים il faut sous-entendre אשר יהיו, « qui seront conteurs, qui voudront raconter ».

Verset 9. Sur la succession de deux substantifs à l'état construit dans נושקי רומי קשת, comparez נהרי נחלי דבש (Job, XX, 17). Le sens de la phrase הפכו ביום קרב a été toujours compris comme s'il s'agissait d'une trahison pendant la bataille, mais le contexte y est absolument contraire, puisqu'il n'y est question que de fréquentes manifestations de mécontentement à la suite de manque de nourriture. Il faut simplement placer le verbe הפכו à la fin de la phrase : « Les fils d'Éphraïm, ces habiles tireurs d'arc, au jour de la bataille se sont détournés (de l'obéissance) ».

Verset 15. Le pluriel תהמות est considéré ici comme un singulier et se rattache ainsi à l'adjectif רבה.

Verset 22. בישועתו, « dans son secours », c'est-à-dire qu'il leur apporterait lui-même la nourriture qui leur manquait.

Verset 36. ויפתוהו, « ils le flattaient », sous-entendu la plupart du temps כל היום.

Verset 41. Le verbe התוו, « ils marquèrent », ne convient guère dans ce contexte ; il vaut mieux lire avec la Vulgate המרו, *exacerbaverunt*.

Verset 42. ידו équivaut à עזו, « sa puissance ».

Verset 47. La signification du mot חנמל est obscure ; les anciennes versions y voient le givre.

Verset 48. La présence du mot ברד au début de ce verset et du verset précédent ne semble guère admissible ; de plus, le parallélisme avec רשפים, « rayons, flamme », fait supposer un météore igné. Je penche à lire ברק au lieu de ברד.

Verset 50. L'expression יפלס נתיב répond exactement à la locution française : Donner libre carrière à quelque chose.

Verset 54. A partir de ce verset, le psalmiste reprend l'histoire de son peuple depuis la conquête de la Palestine jusqu'au règne de David.

Verset 57. קשת רמיה, « un arc traître » ; c'est celui qui, au lieu de lancer la flèche en avant, la pousse en arrière et transperce son archer.

Verset 60. אהל שכן באדם, « la tente qu'il a plantée parmi les hommes », à sous-entendre « pour la première fois ».

Verset 61. Le poète fait allusion à la destruction du temple de Silo, opérée probablement par les Philistins qui occupaient une grande partie de la Palestine, vers la fin de l'époque des Juges. En même temps, le poète semble avoir en vue la captivité de l'arche sainte dans le pays des Philistins.

TRADUCTION

1. Fais attention, ô mon peuple, à ma doctrine,
   Prête l'oreille aux paroles de ma bouche !
2. Je me mettrai à réciter des paraboles,
   J'énoncerai des énigmes primordiales,
3. Que nous avons entendues et apprises,
   Celles que nos pères nous ont contées.

4. Nous ne cacherons rien à leurs enfants de la récente génération
Afin qu'ils répètent les louanges de Yahwé,
Les actes puissants et prodigieux qu'il a accomplis.
5. Il a fixé une règle de conduite à Jacob,
Il a érigé une doctrine à Israël
Qu'il a prescrit de transmettre à leurs enfants,
6. Afin que la plus tardive génération puisse l'apprendre,
Que les enfants à venir puissent la transmettre à leurs descendants;
7. Pour qu'ils mettent en Élohîm leur confiance,
Pour qu'ils n'oublient pas les œuvres de Dieu
Et qu'ils observent ses commandements ;
8. Afin qu'ils ne ressemblent pas à leurs ancêtres,
Race rebelle et insolente,
Race dont le cœur n'a jamais connu la droiture
Et dont l'esprit n'a point été fidèle à Dieu.

*
* *

9 Les enfants d'Éphraïm, ces fameux tireurs d'arc
Lui tournèrent le dos au jour de combat.
10. Ils n'observèrent pas l'alliance d'Élohîm
Et ils refusèrent de marcher d'après sa loi.
11. Ils oublièrent ses œuvres
Et les prodiges dont il les fit témoins.
12. En présence de leurs ancêtres il fit des miracles,
Dans le pays d'Égypte, aux champs de Tanis.
13. Il sépara la mer et il la leur fit traverser
En soulevant l'eau comme un mur.
14. Par un nuage, il les guida le jour,
Par l'éclat du feu, toute la nuit.
15. Il fendit les rochers dans le désert
Et il les abreuva comme le grand abîme.
16. Il fit jaillir du rocher des eaux courantes
Et fit couler de l'eau comme les fleuves.

*
* *

17. Cependant ils continuèrent à lui manquer de respect
Et à se révolter contre le Très-Haut sur la terre aride.
18. Dans leur cœur ils mirent Dieu à l'épreuve
En exigeant de la nourriture selon leur goût.
19. Ils se concertèrent contre Élohîm en disant :
Dieu pourra-t-il nous donner un festin dans le désert?
20. C'est vrai qu'en frappant le rocher les eaux coulèrent
Et les ruisseaux se mirent à déborder,
Mais pourra-t-il aussi nous fournir du pain,
Pourra-t-il aussi pourvoir son peuple de viande?
21. Ayant entendu cela, Yahwé fut pris d'indignation;

Un feu fut allumé en Jacob,
Et le courroux divin se déchaîna contre Israël,
22. Parce qu'ils ne crurent pas en Élohîm
Et n'eurent pas confiance en son salut.

*
* *

23. Il commanda aux nuées d'en haut
Et fit ouvrir les portes du ciel.
24. Il fit pleuvoir sur eux la manne pour leur servir de nourriture
Et leur fournit du blé céleste.
25. Chacun d'eux mangea du pain en abondance,
Il leur envoya des provisions à satiété.
26. Il fit partir le vent de l'est à travers les cieux,
Par sa puissance il conduisit le vent vers le sud.
27. Il fit pleuvoir sur eux d'innombrables quantités de chair
Et d'immenses multitudes de volatiles.
28. Il les fit tomber au milieu de son camp,
Autour de de ses établissements.
29. Ils en mangèrent et furent bien rassasiés
Et il donna satisfaction à leur gourmandise.

*
* *

30. Ils ne s'étaient pas encore détournés de leur gourmandise,
Leur nourriture se trouvait encore dans leur bouche,
31. Que le courroux d'Élohîm s'enflamma contre eux.
Organisa un massacre parmi les plus forts
Et voua à l'extermination la jeunesse d'Israël.
32. Malgré cela ils continuèrent à pécher
Et ne crurent point à ses miracles.
33. Alors il les condamna à une vie inerte,
A des années pleines d'angoisses.
34. Ce n'est qu'en face de la mort qu'ils l'invoquèrent,
Qu'ils revinrent à rechercher Dieu,
35. Qu'ils se rappelèrent qu'Élohîm est leur rocher
Et le Dieu Très-Haut leur rédempteur.
36. Ils le flattèrent par leur bouche
Et par leur langue ils exprimèrent des mensonges.
37. Mais leur cœur ne fut pas sincère à son égard
Et ils furent infidèles à son alliance.
38. Mais lui se montra miséricordieux,
Il leur pardonna leurs péchés et ne les détruisit pas.
Bien souvent il retint sa colère
Et il ne donna pas libre cours à toute son indignation.
39. Il se rappela qu'ils sont des êtres de chair,
Un souffle qui part et ne revient pas.
40. Combien de fois ne le provoquèrent-ils pas au désert
(Ne) l'affligèrent-ils pas en pays de désolation?

*
* *

41. Ils se reprirent à éprouver Dieu
Et ils tentèrent le Saint d'Israël.
42. Ils ne se souvinrent plus de sa puissance,
Du jour où il les sauva de l'ennemi.
43. Lorsqu'il manifesta ses miracles en Égypte,
Ses prodiges dans la campagne de Tanis,
44. Il changea en sang les fleuves (des Égyptiens),
Rendit imbuvables leurs liquides.
45. Il suscita contre eux des fauves qui les dévorèrent
Et des grenouilles qui infestèrent leur pays.
46. Il livra leurs récoltes aux hannetons,
Leur bien péniblement acquis aux sauterelles.
47. Il ruina les vignes par la grêle,
Leurs palmiers par les insectes rongeurs.
48. Il livra leurs troupeaux à la grêle,
Leurs bêtes domestiques aux bolides.
49. Il les accabla par sa colère brûlante,
Par la rage, la fureur et l'angoisse,
Par l'attaque d'anges mauvais.
50. Il laissa libre cours à sa colère,
Il ne sauva pas leur âme de la mort,
Il livra leur vie à la peste.
51. Il frappa tout premier-né en Égypte,
Toute force prépondérante sous les tentes de Cham.
52. Il fit sortir son peuple comme des brebis,
Comme un troupeau il les conduisit au désert.
53. Il les guida en sécurité sans être molestés
Et la mer couvrit leurs ennemis.
54. Il les amena vers son territoire sacré,
Vers cette montagne que sa main avait acquise.
55. Il chassa devant eux des nations,
Il les fit distribuer en lots d'héritage,
Et établit dans leurs tentes les tribus d'Israël.

*
* *

56. De nouveau ils se mirent à provoquer Élohîm, le Très-Haut,
Et n'observèrent pas les conditions de son alliance.
57. En abjurant, ils devinrent aussi infidèles que leurs ancêtres;
Ils se retournèrent comme l'arc entre les mains d'un perfide.
58. Ils l'irritèrent par leur culte sur les hauteurs
Et le rendirent jaloux par leurs idoles.
59. Élohîm les entendit et en fut indigné,
Et il conçut un suprême dégoût d'Israël,
60. Il abandonna le tabernacle de Silo,
La tente qu'il habite parmi les hommes.

61. Il voua à l'exil le symbole de la puissance,
Laissa son joyau entre les mains de l'ennemi.
62. Il livra son peuple à l'épée
Et se montra irrité contre son héritage.
63. Le feu consuma ses jeunes gens
Et ses vierges n'atteignirent pas leurs fiançailles.
64. Ses prêtres tombèrent par l'épée
Et ses veuves ne purent même pas pleurer leur mort.

*
* *

65. Finalement le Seigneur s'éveilla comme quelqu'un s'éveille d'un profond sommeil,
Comme un héros au sortir de son ivresse.
66. Il fit reculer ses adversaires en arrière,
Il les couvrit d'un opprobre éternel.
67. Il abandonna la tente de Joseph
Et ne fit pas son choix dans la tribu d'Éphraïm.
68. Il choisit la tribu de Juda,
Le mont Sion qu'il aime.
69. Comme les hauteurs, il construisit son sanctuaire,
Comme la terre, il le fonda pour l'éternité.
70. Il choisit son serviteur David ;
Il l'enleva des enclos de bétail.
71. Il le ramena de chez les jeunes brebis,
Pour exercer le métier de pasteur près de Jacob, son peuple
Et près d'Israël, son héritage.
72. Et (David) les soigna selon la sincérité de son cœur
Et les dirigea par son expérience intelligente.

Pendant que le psaume précédent limite sa partie narrative à la sortie d'Égypte, qu'il peint comme une époque où la puissance de Yahwé s'était manifestée au monde pour l'amour de de son peuple (11-21), ce psaume-ci a trait à l'époque subséquente divisée en trois périodes, dont les deux premières, savoir le séjour au désert (9-31) et la conquête du pays y compris le gouvernement des Juges et la royauté de Saül, sont caractérisées comme entachées de la plus noire ingratitude du peuple, provoquant de fréquentes et sévères répressions de la part de Dieu (53-64). La troisième période, celle où la réconciliation se rétablit entre Yahwé et son peuple, s'arrête aux débuts de la dynastie davidique, pendant lesquels fut érigé le temple sur le mont Sion, comprenant par conséquent les règnes de David et de Salomon (65-72). On est ainsi porté à croire que le

psaume LXXVII vise à glorifier la classe sacerdotale, et le psaume LXXVIII la famille davidique. S'il en était ainsi, nos deux psaumes se placeraient convenablement, l'un peu de temps avant l'exil, l'autre après le retour de la captivité, époque à laquelle régnait une grande rivalité entre le pouvoir sacerdotal, représenté par le grand-prêtre Josué, fils de Josadac, et le pouvoir civil, confié par les Perses à Zorobabel, fils de Sealtiel, descendant de David. Les prophètes du temps sont intervenus pour apaiser cette fâcheuse rivalité (Zacharie, III, 1-10; IV, 6-14; VI, 10-13); les auteurs de nos poèmes auraient appartenu aux deux partis que les efforts des prophètes cherchaient à réconcilier en faveur de la paix intérieure.

PSAUME LXXIX.

Verset 9. לְמַעַן שִׁמֶךָ. Le mot שֵׁם a ici le sens de נֶפֶשׁ : « pour toi-même ».

Verset 11. Après הוֹתָר il faut sous-entendre לְחַיִּים; cf. הַנּוֹתָר, parallèle à הַכָּתוּב לְחַיִּים (Isaïe, IV, 3). Les בְּנֵי תְמוּתָה sont ceux qui sont près de périr par les souffrances de l'exil.

TRADUCTION

1. Élohîm, les païens sont entrés dans ton héritage,
   Ont profané ton temple sacré,
   Et changé Jérusalem en ruines.
2. Ils ont donné les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel,
   Les corps de tes fidèles aux animaux de la terre.
3. Ils ont versé leur sang autour de Jérusalem
   Et personne ne leur a donné la sépulture.
4. Nous sommes devenus un sujet de honte pour nos voisins,
   La risée et l'opprobre de ceux qui nous entourent.

*
* *

5. Jusques à quand, ô Yahwé, resteras-tu irrité?
   Jusques à quand ton indignation brûlera-t-elle comme le feu?
6. Verse ta colère sur les païens qui ne te connaissent point,
   Et sur les royaumes qui n'invoquent pas ton nom;
7. Car il ont consumé Jacob,
   Et mis en ruines sa demeure.

*
* *

8. Ne nous compte pas les anciens péchés ;
Puisse ta miséricorde nous arriver sans délai,
Car nous sommes à bout de force.
9. Viens à notre aide, Dieu notre salut,
Pour l'honneur de ton nom ;
Sauve-nous et pardonne nos péchés
Pour l'amour de toi-même,
10. Afin que les païens ne disent pas : Où est leur Dieu?
Puisse se manifester au milieu des païens, à nos yeux,
La vengeance du sang versé de tes serviteurs.

*
* *

11. Puisse te parvenir le cri de détresse du prisonnier ;
Par la grandeur de ton bras conserve ceux qui sont voués à la mort,
12. Et rends à nos voisins une septuple rémunération
Des injures dont ils t'ont comblé, ô Seigneur.

*
* *

13. Et nous ton peuple, agneaux de ton pâturage,
Nous te louerons éternellement ;
Nous raconterons tes louanges de génération en génération.

Le psaume fait allusion à une prise de Jérusalem pendant laquelle le temple a été profané, la ville ruinée et les alentours jonchés de cadavres restés sans sépulture. Comme il n'y est fait aucune mention d'une persécution religieuse ni d'impies indigènes favorisant les entreprises des païens, on est en droit de supposer avec de Wette qu'il ne s'agit pas de la profanation du temple sous le règne d'Antiochus Épiphane, mais de la prise antérieure de cette ville par les Chaldéens, prise après laquelle le temple a encore subsisté pendant un mois. Voyez, du reste, mes remarques au psaume suivant qui semble peindre les premières péripéties de ce siège mémorable

Psaume lxxx.

Verset 3. Au lieu de לפני il faut lire כְּלִפָנַי, « comme devant » ; le poète fait allusion aux guerres des premières conquêtes de la Palestine, dirigées par le Joséphite Josué. Il ajoute les Benjamites parce que cette tribu occupa le premier territoire conquis (Josué, xviii, 11-28).

Verset 8. Ajouter יהוה au début du refrain comme au verset 20.

Verset 16. כנה et בן désignent les jeunes rameaux qu'on plante dans le vignoble. — Effacer le mot על.

Verset 18. איש ימינך et בן אדם répondent aux deux images du verset 8 et désignent visiblement le prince davidique (Psaumes, LXXXIX, 20).

TRADUCTION

2. O pasteur d'Israël, prête l'oreille,
Toi qui conduis Joseph comme on conduit des brebis,
Toi qui demeures au-dessus des keroubim, montre-toi!
3. (Comme jadis) devant Éphraïm, Benjamin et Manassé,
Réveille ta vaillance et viens à notre secours.

*
* *

4. Élohîm Ṣabaot, exauce-nous,
Fais reluire ta face et nous serons sauvés.

*
* *

5. Yahwé Élohîm Ṣabaot,
Jusques à quand repousseras-tu la prière de ton peuple?
6. Tu les a nourris avec du pain pétri de pleurs
Et tu les a abreuvés de larmes à pleine mesure.
7. Tu as fait de nous un sujet de dispute pour nos voisins
Et nos ennemis nous accablent de railleries.

*
* *

8. Yahwé Élohîm Ṣabaot, exauce-nous,
Fais briller ta face et nous serons sauvés.

*
* *

9. Tu as retiré d'Égypte une tige de vigne,
Après avoir chassé des peuples tu l'as plantée;
10. En sa faveur tu as défriché le sol
Et elle prit racine et remplit la terre.

*
* *

11. Son ombre a couvert les montagnes
Et ses branches ont grandi comme des cèdres puissants.
12. Ses plants se sont étendus jusqu'à la mer,
Ses jeunes rameaux jusqu'aux fleuves.

*
* *

13. Pourquoi as-tu abattu ses haies?
Pourquoi l'as-tu laissé dévaster par tous les passants?
14. Le sanglier la brise en fouillant
Et les insectes des champs la rongent.

15. Élohim Ṣabaot, reviens, je te prie,
Regarde du ciel et vois,
Et prends soin de cette vigne.

*
* *

16. La plante que ta droite a plantée,
La tige que tu as fortifiée pour être ta propriété,
17. Elle est maintenant brûlée par le feu, à moitié consumée,
Devant ta figure menaçante elles périssent.

*
* *

18. Appuie de ta main l'homme qui se tient à ta droite,
Le fils d'Adam que tu as encouragé.
19. Afin que nous ne soyons pas forcés de reculer loin de toi,
Fais-nous vivre et nous invoquerons ton nom.

*
* *

20. Yahwé Élohim Ṣabaot, exauce-nous;
Fais briller ta face et nous serons sauvés.

La description reflète la dernière agonie de Jérusalem avant d'être prise par les Chaldéens. Les assiégés, ayant à leur tête le roi Sédécias, désespéraient déjà de pouvoir prolonger la résistance sans pourtant vouloir se rendre à l'ennemi d'après le conseil de Jérémie. Le psalmiste appartenait vraisemblablement au parti adversaire de ce prophète et était partisan de la guerre à outrance comme l'auteur du psaume LXVIII (voyez plus haut le commentaire de ce poème). La désignation de l'ennemi par חזיר מיער dans les deux psaumes donne même à penser qu'ils émanent d'un même auteur.

PSAUME LXXXI.

Verset 4. כסה est l'occultation complète de l'ancienne lumière lunaire et la première apparition de la nouvelle lune qui donnait lieu à une fête chez tous les anciens peuples (cf. Proverbes, VII, 20). La célébration de la néoménie est prescrite par le Pentateuque et fut généralement observée dès le règne de Saül (I Samuel, XX, 18). L'opinion presque générale qui voit dans כֶּסֶה ou כֵּסֶא la désignation de la pleine lune remonte à Aquila, qui traduit *παυσελήνη*; de là le כסא syriaque ayant le même sens; le mot est d'ailleurs emprunté à l'hébreu.

Verset 6. Le nom de יהוסף = יוסף complète la triade des noms nationaux des Hébreux.

Verset 8. בסתר רעם, allusion à la scène du Sinaï pendant laquelle le peuple fut pris de terreur devant les coups de tonnerre et l'éclat des éclairs (Exode, xx, 18). — L'épreuve aux מי מריבה fait allusion au récit des Nombres, xx, 7-13.

Verset 16. יכחשו לו, « se seraient dérobés devant lui, n'auraient pas osé lui résister » (Psaumes, LXVI, 3). — Le suffixe de עתם se rapporte au peuple comme au verset 15 : « Leur (bon) temps aurait duré toujours· »

Verset 17. A corriger ויאכילם et ישביעם d'après la construction du contexte.

TRADUCTION

2. Entonnez des cantiques à Élohîm, notre force,
Poussez des cris de joie en l'honneur du Dieu de Jacob.
3. Élevez des psalmodies, battez des tambourins,
Joignez l'harmonie de la lyre à celle de la harpe,
4. Sonnez du cor dans la néoménie
Pendant l'occultation qui précède le jour de notre fête;
5. Car c'est une loi pour Israël,
Une observance pour le Dieu de Jacob.

*
* *

6. Il l'établit comme témoignage en Joseph
Quand il sortit du pays d'Égypte,
Peuple à la langue incompréhensible.

*
* *

7. Alors j'ai enlevé le fardeau de ton épaule,
J'ai ôté les menottes de tes mains.
8. Tu m'as appelé dans ta détresse et je t'ai sauvé,
Je t'ai répondu des profondeurs du tonnerre,
Je t'ai éprouvé sur les eaux du Mériba.

*
* *

9. Écoute, mon peuple, je te préviens,
(Écoute), Israël, si tu veux m'obéir;
10. Qu'il n'y ait pas chez toi de dieux étrangers,
N'adore pas les divinités d'autre race;
11. Je suis Yahwé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte;
Demande tout ce que tu veux, je te donnerai satisfaction.

*
* *

12. Mais mon peuple n'a pas écouté ma voix,
Israël m'a refusé l'obéissance,

13. Alors je l'ai renvoyé suivre ses mauvais instincts,
Se conduire selon ses caprices.

*
* *

14. Si mon peuple m'avait écouté,
Si Israël avait suivi mes voies,
15. J'aurais aussitôt abaissé ses ennemis
Et mis la main sur ses adversaires.
16. Les ennemis de Yahwé se seraient évanouis devant lui
Tandis que son bonheur aurait toujours duré.
17. Je l'aurais nourri du meilleur blé
Et je l'aurais rassasié du miel des rochers.

Ce psaume est un poème liturgique destiné à être chanté dans le temple au premier jour de chaque mois (ראש חדש). Il n'y a aucune allusion aux fêtes qui, dans les mois de Nisan ou de Tišrî, tombaient le 15 comme la fête de Pâque et celle des Tabernacles. Il ne semble pas non plus qu'il s'agisse tout particulièrement du premier jour du mois de Tišrî devenu, depuis l'époque macédonienne (?), le jour de l'an (ראש השנה) chez les Juifs. Le ton du poème est strictement légal; il n'y est pas tenu compte de la joie populaire pendant la fête; au contraire, l'état de la nation ne paraît pas seulement manquer d'indépendance (15), mais aussi d'une aisance confortable. Il est certainement postérieur au retour de l'exil de Babylone.

Psaume lxxxii.

Verset 2. Le second אלהים désigne les juges (Exode, xxi, 6, *passim*).

Verset 6. L'image des bases du monde désigne la justice qui maintient l'ordre, c'est une conception fréquente dans la Bible.

Versets 6-7. Remarquez l'antithèse entre אלהים et אדם et בני עליון et השרים; ce dernier mot est altéré de הסוררים, « les rebelles ».

Verset 8. Lisez תמשל au lieu de תנחל (Graetz).

Traduction

1. Élohîm est présent dans l'assemblée divine,
Il juge au milieu des Élohîm.

*
* *

2. Jusques à quand prononcerez-vous des sentences injustes,
Montrerez-vous de la partialité en faveur des coupables?
3. Rendez justice au pauvre, à l'orphelin,
Donnez raison à l'indigent et au malheureux,
4. Protégez le pauvre et le nécessiteux,
Délivrez-les de la main des méchants !

*
* *

5. Ah! ils ne savent pas et ne réfléchissent point,
Ils marchent dans les ténèbres,
Et laissent s'ébranler tous les fondements de la terre.

*
* *

6. Je m'étais dit que vous étiez des Élohîm,
Que vous étiez tous les enfants du Très-Haut;
7. Mais vous mourrez comme le simple mortel
Et vous tomberez comme le dernier des rebelles.

*
* *

8. Lève-toi, Élohîm, juge la terre,
Car toi seul tu exerces le gouvernement sur tous les peuples.

Vive attaque contre des juges prévaricateurs. Le poète les menace d'une chute prochaine, ce qui semble indiquer une certaine vigueur morale dans le pouvoir central. La date du poème reste néanmoins très incertaine.

Psaume lxxxiii.

Verset 6. Au lieu de לֵב qui n'offre pas de sens satisfaisant, lisez כֻּלָּם « eux tous ».

Verset 10. A lire עֵין־חֲרֹד au lieu de עֵין־דֹּאר (Graetz); cf. Juges, vii, 1.

Verset 11. Le suffixe de שִׁיתֵמוֹ n'a pas de raison d'être, lire שִׁיתָה.

Verset 13. אשר a ici le sens de « parce que » (כי, יען אשר); le verbe אמרו a pour sujet les peuples ennemis énumérés aux versets 7-9 et constitue un rappel au même verbe du verset 5.

Verset 19. L'adverbe לבדך doit être joint au second hémistiche et vocalisé לְבַדֶּךָ.

TRADUCTION

2. Élohîm, ne te retiens pas,
Ne te tais pas et ne te retire pas, ô Dieu !
3. Car voici, tes ennemis poussent des rugissements
Et tes adversaires lèvent haut la tête.
4. Ils se concertent perfidement contre ton peuple,
Ils délibèrent la perte de tes protégés,

*
* *

5. Ils disent : Allons, effaçons-les du rang des peuples
Et que le nom d'Israël ne soit plus mentionné.
6. Certes, ils s'entendent tous ensemble,
C'est contre toi qu'ils font alliance.
7. Les nomades de l'Idumée et les Ismaélites,
Moab et les Hagréens,
8. Gebâl, Ammon et Amalec,
La Philistée avec les habitants de Tyr.
9. Assur s'est aussi joint à eux ;
Il est devenu le bras droit des enfants de Lot.

*
* *

10. Traite-les comme tu a traité Madian,
Qu'ils soient pareils à Sisara, à Jabin près du torrent de Cison,
11. Qui ont été exterminés à En-Dor,
Sont devenus le fumier du sol.
12. Traite leurs princes comme ʿOrêb et Zeêb,
Comme Zebah et Salmouna et tous leurs chefs.
13. Parce qu'ils ont dit : Emparons-nous
De la demeure d'Élohîm.

*
* *

14. Assimile-les, ô mon Dieu, à un fétu poussé par l'ouragan,
A une paille emportée par le vent,
15. Comme le feu qui consume la forêt,
Comme la flamme qui dévore les montagnes,
16. Ainsi chasse-les par ta tempête
Et détruis-les par ton cyclone.
17. Couvre leur face de honte
Pour qu'ils recherchent ton nom, ô Yahwé !
18. Qu'ils rougissent et s'évanouissent à tout jamais,
Qu'ils soient couverts d'opprobre et perdent contenance
19. Pour qu'ils sachent que ton nom est Yahwé,
Que toi seul es supérieur dans toute la terre.

Le poème sollicite le secours de Dieu à l'occasion d'une terrible coalition des peuples voisins de la Palestine contre Israël.

Ces peuples ennemis sont énumérés : 1° sans un ordre strictement géographique, du sud à l'est, Iduméens, Ismaélites, Moabites, Hagaréens, Gabaliens, Ammonites, Amalécites; 2° à l'occident, Philistins et Tyriens; 3° au nord, Assur qui met un important appoint de troupes à la disposition des Moabites et des Ammonites. Les exégètes modernes Hitzig et Olshausen, suivis par Graetz, appliquent cette description à la situation du peuple juif après l'inauguration du temple par les Hasmonéens. Le premier livre des Macchabées raconte que les peuples limitrophes, en apprenant cette nouvelle, résolurent d'anéantir toute la race de Jacob (v, 1), absolument comme l'expose notre psaume aux versets 4-6. Les peuplades particulièrement hostiles contre lesquelles Juda et ses frères eurent à combattre, étaient les fils d'Ésaü en Idumée et dans l'Acrabatène (*ibid*, v. 3), les enfants d'Ammon (6), les peuples d'au delà du Jourdain à Galaad (9) jusqu'au nord, les habitants de Bosor et de Karnaïn (26) et finalement aussi les habitants d'Acco, de Tyr, de Sidon et les païens de la Galilée (14-15), ainsi que les Philistins (66); donc en grande partie identiques à celles qui sont nommées dans notre psaume. Toutefois la mention d'Assur faisant cause commune avec les Moabites et les Ammonites forme un sérieux obstacle, car la correction de אשור en גְּשׁוּר (Graetz), territoire voisin du mont Hermon (Josué, XII, 5) ne suffit pas : il faut encore expliquer la présence des Amalécites qui n'ont certainement plus existé à l'époque des Macchabées. Puis, le verset 13 semble indiquer qu'il s'agit d'une attaque combinée contre la Judée et Jérusalem (נאות אלהים), et non contre les Juifs du dehors. Peut-être faut-il penser aux formidables ravages causés en Judée au temps de Joachim par l'invasion de bandes pillardes d'Iduméens, de Moabites et d'Ammonites, probablement à côté d'autres tribus moins importantes, conduites par l'avant-garde des Chaldéens (גדודי כשדים), consignée dans II Rois, XXIV, 2, passage dans lequel l'expression לְהַאֲבִידוֹ résume dans une effrayante synthèse la teneur du verset 5 de notre psaume. On m'objectera que ce passage offre le nom de אֲרָם (Sept. Συρία), mais cette forme repose sur un anachronisme : le royaume d'Arâm avait

depuis longtemps disparu et la leçon אֱדֹם s'impose d'elle-même. Par contre, la désignation des Chaldéens au début de leur empire par *Assur*, vient de ce qu'ils étaient le peuple frère des Assyriens, dont ils venaient à peine de se séparer. C'est par la même raison que le nom de Mèdes fut donné par les Grecs aux premiers Perses qui sont venus à leur connaissance.

Psaume lxxxiv.

Verset 2. יְדִידוֹת est un substantif synonyme de יְדִידוּת, « agrément ».

Verset 3. Au lieu de ירננו, « chantent », le contexte exige יערגו, « soupirent (Psaumes, xlii, 2) ».

Verset 4. Sous-entendre שָׁם après שחה et ואני אמצא avant את מזבחותיך.

Verset 5. La particule עוד a ici la signification de לעד, « toujours, sans cesse ».

Verset 6. Après אדם est sous-entendu אשר. — Les מסלות sont les routes des pèlerins (Jérémie, xxxi, 21).

Verset 7. La vallée de Baka se trouvait sur la route près de Jérusalem ; elle était pourvue d'une source (מעין) et de réservoirs (à lire בְּרֵכוֹת au lieu de בְּרָכוֹת) où les pèlerins trouvaient de l'eau à boire (à lire יְשִׁתוּהוּ au lieu de ישיתוהו qui ne cadre en rien avec le contexte). — יעטה, « revêt », désigne l'idée de remplir jusqu'au bord, en parlant de l'eau.

Verset 8. חַיִל est à ponctuer חֵיל, « boulevard, œuvre de défense autour des murs, rempart ».

Verset 11. « Les tentes de l'iniquité » est visiblement une épithète de la terre de l'exil.

TRADUCTION

2. Que tes demeures sont agréables,
O Yahwé Ṣabaoth !

3. Mon âme languit et se consume après les parvis de Yawhé,
Mon cœur et ma chair soupirent après le Dieu vivant.
4. L'oiseau trouve aussi une maison,
L'hirondelle a un nid où elle pose ses petits,
Moi, je (veux trouver) tes autels, Yahwé Ṣabaoth,
Mon roi et mon Dieu.
5. Heureux ceux qui habitent dans ta maison
Et te louent sans cesse;
6. Heureux l'homme qui trouve un appui près de toi,
Heureux ceux qui traversent les sentiers (sacrés),
7. Ceux qui passant par la vallée de Baka,
De la source qui les désaltère,
Des réservoirs que la pluie printanière remplit jusqu'aux bords;
8. Après être allés de boulevard en boulevard,
Se présentent devant Élohîm à Sion.

***

9. Yahwé Élohîm Ṣabaoth, écoute ma prière,
Prête l'oreille, Dieu de Jacob.
10. Regarde, Élohîm, notre protecteur,
Et tourne tes yeux vers ton oint.
11. Car un jour dans tes parvis vaut mieux que mille (ailleurs),
Je préfère me tenir au seuil de la maison de mon Dieu
Que de séjourner sous les tentes de l'iniquité.
12. Car Yahwé Élohîm est un soleil et un bouclier;
Yahwé prodigue les grâces, les honneurs,
Il ne retire pas le bonheur de ceux qui marchent dans la sincérité.
13. Yahwé Ṣabaoth, heureux l'homme qui se confie en toi.

C'est le chant d'un lévite prêt à se rendre de Babylone à Jérusalem pour occuper une fonction près du temple. Il exprime l'ardent désir de s'y trouver le plus tôt possible, peint d'avance la joie qu'il ressentira en traversant la vallée de Baka, de se désaltérer à la source et aux réservoirs destinés aux pèlerins, puis de faire le tour de la ville sainte pour contempler ses magnifiques boulevards et pour arriver finalement à la cour du temple. Il termine par une prière en faveur du protecteur du peuple, de l'oint du seigneur à qui il était probablement redevable de cette invitation et qui est visiblement le grand prêtre. Ce trait caractérise bien l'époque postérieure au retour de la captivité et la disparition de la royauté. Le poète pourrait bien être un contemporain de Néhémie. Le style plein d'incohérences grammaticales n'annonce pas une époque plus ancienne.

Psaume LXXXV.

Verset 2. Le verbe שוב a ici et au verset 3 un régime direct ou lieu d'un régime indirect שוב ל comme cela arrive souvent en hébreu.

Verset 4. השיבות מחרון אפך offre un solécisme inintelligible ; lisez חִשַּׂכְתָּם מחרון אפך, « tu les as sauvés (cf. Psaumes, LXXVIII, 50) ».

Verset 9. Ce passage forme le point tournant du scepticisme précédent. Le poète est prévenu par une voix intérieure qu'il n'y a pas lieu de s'alarmer, vu que Dieu a les meilleures dispositions pour favoriser la renaissance de son peuple et de son pays.

Verset 14. Dieu, précédé par la justice comme puissance directrice, se met déjà en route pour revenir chez ses fidèles.

TRADUCTION

2. Yahwé, tu as repris en faveur ton pays,
   Tu es revenu aux exilés de Jacob.
3. Tu as pardonné les péchés de ton peuple,
   Tu as couvert tous leurs défauts.
4. Tu as retenu toute ta colère,
   Tu as renoncé à ton grand courroux.
5. Reviens vers nous, ô Dieu de notre salut
   Et fais disparaître ton irritation contre nous.
6. Nous en voudras-tu pour toujours,
   Feras-tu durer ta colère de génération en génération ;
7. Ne reviendras-tu donc pas pour nous faire vivre,
   Afin que ton peuple se réjouisse en toi ?
8. Fais-nous voir, ô Yahwé, ta miséricorde
   Et accorde-nous ton salut.

*
* *

9. J'entends déjà ce que le Dieu Yahwé dit :
   Il annonce la paix à son peuple et à ses fidèles,
   Pourvu qu'ils ne retournent pas à leurs errements.
10. Certes, son secours est près de ceux qui le craignent,
    Afin que la gloire s'établisse dans notre pays ;
11. La miséricorde et la fidélité se rencontrent,
    La justice et la paix se mettent en harmonie ;

12. La fidélité semble pousser de la terre,
La justice paraît se manifester du ciel.
13. Yahwé accordera la prospérité
Et notre pays offrira ses produits.
14. En faisant marcher devant lui la justice,
Il met déjà les pieds sur la route (du retour).

Le poète était un de ceux qui, rapatriés en Palestine, trouvaient que l'état du peuple et du pays ne répondait pas aux espérances exaltées que les prophètes avaient fait concevoir au moment du retour de l'exil. Son scepticisme s'éveillant, il se demande si, contre toute attente, Dieu persiste encore à être fâché contre son peuple. Mais ses doutes sont rapidement réprimés par son patriotisme. Il recommence à espérer, et il croit déjà entendre une voix intérieure lui annonçant la faveur divine apportant la gloire et la prospérité matérielle à la nation. Le psalmiste doit être antérieur à la restauration accomplie par Néhémie.

Psaume lxxxvi.

Verset 2. L'expression « car je suis fidèle » équivaut, dans l'esprit des psalmistes, à celle de « je ne me suis jamais tourné vers un autre dieu »; חסיד était le terme technique qui désignait les monothéistes inébranlables,

Les versets 8 et 9 expriment le *credo* du חסיד : l'incomparabilité des dieux des autres peuples avec Adonaï d'Israël et la conviction que les païens rendront un jour hommage au dieu vrai.

TRADUCTION

1. Yahwé, prête l'oreille et écoute-moi,
Car je suis pauvre et nécessiteux.
2. Conserve mon âme, car je suis pieux,
Sauve, ô mon Dieu, ton serviteur qui se confie en toi.
3. Accorde-moi ta grâce, ô Seigneur,
Car c'est toi que j'invoque tout le temps.
4. Réjouis l'âme de ton serviteur,
Car vers toi, ô Seigneur, je porte mon âme,
5. Parce que toi, ô Seigneur, tu es bon et indulgent,
Plein de bonté pour tous ceux qui t'invoquent.

6. Écoute, Yahwé, ma prière,
Et fais attention à la voix de mes supplications.
7. Je t'invoque au jour de mon angoisse,
Car tu m'as déjà souvent exaucé.

*
* *

8. Il n'y a pas de pareil à toi parmi les Élohim, ô Seigneur,
Et rien n'est comparable à tes œuvres.
9. Tous les peuples que tu as faits
Viendront et se prosterneront devant toi, Seigneur,
Et rendront hommage à ton nom.
10. Car tu es grand et prodigieux
Toi, Élohîm, seul.

*
* *

11. Enseigne-moi, ô Yahwé, ta voie pour que je marche dans ta vérité ;
Détermine mon cœur à respecter ton nom.
12. De tout mon cœur je te louerai, Seigneur, mon Dieu,
Et j'honorerai ton nom éternellement.
13. Car ta bonté est grande à mon égard ;
Tu as sauvé mon âme du fond du Šéol.
14. Élohîm, les impies se sont levés contre moi,
La bande des méchants a guetté mon âme,
Sans faire cas de ta présence.
15. Toi, Seigneur, Dieu clément et miséricordieux ;
Magnanime, plein de bonté et de justice,
16. Tourne-toi vers moi et prends-moi en pitié,
Accorde ta puissance à ton serviteur
Et sauve le fils de ta servante.
17. Manifeste en ma faveur un signe de ta bonté,
Pour que mes ennemis le voient et en rougissent, sachant
Que c'est toi, ô Yahwé, qui m'as aidé et consolé.

Prière d'un caractère individuel sans la moindre allusion au temple ni à l'état de la nation. L'espérance exprimée par le poète que tous les peuples reviendront un jour à l'adoration d'Adonaï découle des anciens prophètes et ne donne pas de prise pour fixer la date de ce psaume.

Psaume lxxxvii.

Verset 1. Avant יסודתו il manque le mot אַשְׁרֵי, « heureux », qui a été absorbé par שיר.

Verset 2. Les autres demeures de Jacob sont les autres vil-

les de la Judée que les rapatriés avaient occupées après leur arrivée.

Versets 4-5. Le passage qui va d'ici jusqu'à la fin du psaume a toujours formé une *crux interpretum*. Je crois que la difficulté est moins grave qu'on ne le pense. D'abord la clarté de ce verset revient en plaçant après כּוּשׁ les mots יֵאָמֵר לָהֶם qui doivent nécessairement former antithèse avec ולציון יאמר du verset suivant. La même antithèse se déroule entre זה ילד שם indiquant la naissance d'un seul individu et איש ואיש ילד בה, « homme et homme (= des hommes et des hommes, une multitude d'hommes) y est né ». Le verset 6 répète la même idée en substituant à la parole des hommes l'inscription des naissances dans le registre de Yahwé, mais le début de la phrase est seul conservé et la fin a été omise en vertu d'un « etc. » sous-entendu. Enfin, au verset 7, le mot יהללוך a été absorbé par כחוללים, et מעיני est une simple altération de רַעְיֹנַי, « mes pensées ». Grâce à ces modifications peu radicales, le psaume ne laisse plus rien à désirer.

TRADUCTION

1. Heureux celui qui a son établissement sur les montagnes sacrées !
2. Yahwé aime mieux les portes de Sion
   Que toutes les autres demeures de Jacob.
3. On te prodigue des titres respectueux, ô ville d'Élohîm !
   Je mentionnerai l'Égypte et la Babylonie à ceux qui me connaissent,
4. Regardez la Philistée et Tyr avec l'Éthiopie :
   (A propos d'elles on dit) : Un tel y est né ;
5. Mais à propos de Sion on dit : Des hommes et des hommes y sont nés
   Et le Très-Haut lui-même l'a consolidée.
6. Yahwé inscrira dans le registre des nations :
   « Un tel y va naître » ;

[6 *bis*. Mais à propos de Sion il écrira :
[« Des hommes et des hommes y vont naître »].

7. Les chantres se joignent aux musiciens (pour te louer) ;
   Toutes mes pensées sont dirigées vers toi.

Le psalmiste félicite les gens qui s'établissent à Jérusalem et chante le rapide repeuplement de la ville sainte, à laquelle il compare les pays environnants dont la population n'augmente

que très lentement. Il considère ce fait comme la preuve d'une faveur particulière de la part de Dieu et la base du respect que Sion doit inspirer à toute la nation. On peut y voir l'effet des mesures prises par Néhémie dans le même but (Néhémie, XI, 1-2).

PSAUME LXXXVIII.

Verset 2. Au lieu de בלילה il faut lire כלילה ou ולילה et la phrase revient à יום ולילה צעקתי.

Verset 6. חפשי, « libre », n'offre pas de sens convenable dans ce contexte. Graetz lit כמתים נמשלתי, ce qui fait parallélisme avec כמו חללים. Peut-être est-il plus simple de lire נַפְשִׁי au lieu de חָפְשִׁי et במו au lieu de כמו (cf. Job, XXXVI, 14).

Verset 8. סמכה ne convient pas à חמה; la correction מָסְכָה (Graetz) est inadmissible, le verbe מסך ne signifiant pas « verser sur quelque chose ». Mieux se recommande la leçon שָׁטְפָה, de שטף, « inonder, se déverser »,

ענית est impossible; lisez עִנּוּנִי, « m'ont opprimé, martyrisé ».

Verset 15. אפונה ne signifie rien, à lire וְאֵין פּוּגָה, « sans cesse »; cf. Lamentations, II, 18.

Verset 19. La leçon מחשך avec *shin* peut se défendre par le מחשכים du verset 7, et dans ce cas il serait préférable de mettre מְיֻדָּעִי au singulier. La correction מֶנִּי חָשָׂךְ (Graetz) n'est pas indispensable.

TRADUCTION

2. Yahwé, Dieu de mon salut,
Jour et nuit je pousse des cris vers toi
3. Que ma prière arrive en ta présence;
Prête l'oreille à ma supplique.
4. Car mon âme est rassasiée de maux
Et ma vie baisse déjà vers le Šéol.
5. Je suis semblable à ceux qui descendent dans la fosse,
Je suis comme un homme qui est à bout de forces.

6. Mon âme est déjà parmi les morts, au milieu des cadavres transpercés
Qui sont couchés dans le tombeau dont tu as perdu le souvenir
Et qui sont retranchés de ta portée.

*
* *

7. Tu m'as posé dans la fosse la plus profonde,
Dans les lieux ténébreux, dans les abîmes.
8. Ta colère s'est déversée sur moi
Et toutes tes vagues m'ont abîmé.
9. Tu as éloigné de moi mes connaissances,
Tu m'as rendu un objet d'horreur pour eux;
Je suis obligé de me tenir enfermé sans oser sortir
10. Mon œil s'est affaissé par la misère;
Je t'invoque, ô Yahwé, tous les jours
Je lève mes mains vers toi.

*
* *

11. Tes prodiges sont-ils destinés aux morts,
Les mânes se lèveront-ils pour te louer?
12. Raconte-t-on ta bonté dans le tombeau,
Ta fidélité dans le royaume du néant?
13. Ta puissance se manifeste-t-elle dans les ténèbres.
Ta bienveillance dans le règne de l'oubli?

*
* *

14 C'est vers toi, Yahwé, que je crie,
Que ma prière se dirige tous les matins.
15. Pourquoi, Yahwé, abandonnes-tu mon âme,
Caches-tu ta face de moi?

*
* *

16. Je suis pauvre et agonisant depuis la jeunesse,
Je subis sans cesse l'effet de ta terreur.
17. Ta colère m'a débordé,
Tes terreurs m'ont achevé.
18. Elles m'entourent constamment comme l'eau,
Toutes me poursuivent d'un commun accord.
19. Tu as éloigné de moi l'ami, le camarade,
L'obscurité est mon seul compagnon.

Le poète, affligé d'une constitution maladive, a été mis en prison et abandonné par ses amis. Il recourt à la miséricorde de Dieu pour être délivré de ces maux. Le caractère individuel de cette prière empêche d'en déterminer la date. Toutefois la vigueur du style et le soin du parallélisme indiquent une époque antérieure à Néhémie.

Psaume lxxxix.

Très peu de passages corrompus. — Verset 3. בהם, lisez באדם. — Au lieu de רבה qui n'offre pas de sens, lisez רַב הוּא, groupe qu'il faut rattacher au second hémistiche. — Remplacer les versets 11 et 13 par les versets 16 et 17 du psaume lxxiv. — Verset 20. Lire נָזֶר pour עֶזֶר. — Verset 38. Au lieu de ועד בשחק lire כַּשַּׁחַק | וְעֵד. — Verset 35. Corriger מטהרו en עַטַרְתּוֹ. — Verset 51. Corriger עבדיך en עַבְדְּךָ. — Corriger כל רבים en כְּלִמּוֹת. — Verset 53. Lire אוֹיְבֶיךָ au lieu de אוֹהֲבָךְ.

TRADUCTION

2. Je chanterai toujours la bienveillance de Yahwé,
   Je proclamerai ta fidélité de génération en génération.
3. Tu as dis que ta bienveillance durera éternellement,
   Que ta fidélité restera ferme comme le ciel parmi les hommes :
4. J'ai conclu un pacte avec mon élu,
   J'ai fait un serment à David, mon serviteur.
5. je ferai durer ta race jusqu'à l'éternité
   Et j'établirai ton trône pendant toutes les générations.

*
* *

6. Les cieux louent tes prodiges, ô Yahwé,
   Et ta fidélité subsiste dans l'assemblée des saints.
7. Car qui donc dans le ciel peut se comparer à Yahwé,
   Qui lui ressemble parmi les fils des Élim?
8. Él est exalté par la multitude des saints
   Il est plus grand et plus respectacle que tous ceux qui l'entourent.

*
* *

9. Yahwé Dieu Ṣabaoth, qui est comparable à toi,
   O Tout-Puissant, ô Yah,
   Tes fidèles sont autour de toi.
10. Tu commandes la superbe de la mer :
    Ses ondes s'élèvent-elles, tu les calmes.
12. A toi appartient le ciel et aussi la terre ;
    Tu as fondé le monde et tout ce qu'il contient.

lxxiv, 16. A toi appartient le jour, à toi la nuit.
C'est toi qui as consolidé le (petit) luminaire et le soleil

LXIV, 17. Tu as établi tous les confins de la terre,
L'été et l'hiver c'est toi qui les a formés.

*
* *

14. A toi la vigueur, la toute-puissance ;
Ta main est forte, ta droite est levée.
15. La justice et l'ordre sont la base de ton trône,
La bonté et la vérité marchent devant toi.

*
* *

16. Heureux le peuple qui connaît le cri de triomphe,
Qui marche à la lumière de ta face.
17. Ils se réjouissent constamment de ton nom
Et ils sont fiers de ta justice.
18. Car tu es la gloire de ton peuple
Et par ta volonté leur corne se dresse haut.
19. Car notre protecteur appartient à Yahwé
Et notre roi au Saint d'Israël

*
* *

20. Jadis, dans une vision, tu as parlé au sujet de ton fidèle en disant :
Je mets la couronne sur un héros,
J'ai élevé un homme choisi du milieu du peuple.
21. J'ai trouvé David, mon serviteur,
Je l'ai oint avec mon huile sacrée.
22. C'est l'homme que j'appuierai,
Que je fortifierai par mon bras.
23. Aucun ennemi n'osera le provoquer,
L'adversaire inique ne tentera pas de l'opprimer
24. Je broierai ses ennemis en les chassant loin de lui
Et je frapperai ceux qui le haïssent.
25. Ma fidélité et ma bienveillance seront toujours avec lui
Et sa puissance croîtra en mon nom.
26. Je lui ferai mettre la main sur l'océan,
Je poserai sa droite sur les fleuves.
27. En m'invoquant il me dira : « Tu es mon père,
Mon Dieu et le rocher de mon salut. »
28. Et moi je ferai de lui l'aîné du monde,
Le plus élevé des rois de la terre.
29. Je lui conserverai toujours ma bonté,
Mon pacte lui restera inébranlable.
30. Je ferai durer éternellement sa race,
Son trône durera autant que le ciel.
31. Si ses enfants abandonnent ma loi,
Et ne suivent pas mes prescriptions;
32. S'ils profanent mes observances,
Et ne gardent pas mes commandements,

33. Je leur ferai expier leurs péchés par un coup de verge,
Leurs crimes par des fléaux,
34. Mais je ne leur retirerai pas ma bienveillance
Et je ne renoncerai pas à ma fidélité;
35. Je ne romprai pas mon alliance
Et je n'enfreindrai pas la promesse faite.
36. Une fois que j'ai juré par ma sainteté
Pourrais-je fausser le serment fait à David?
37. Sa race restera toujours
Et son trône demeurera en ma présence comme le soleil;
38. Il durera éternellement comme la lune.
Immuable comme les espaces célestes.

*
* *

39. Mais toi tu l'as abandonné avec dégoût,
Tu t'es montré implacable envers ton oint.
40. Tu as faussé l'alliance de ton serviteur,
Tu as profané sa couronne en la jetant à terre.
41. Tu as démoli tous ses remparts,
Tu as brisé toutes ses citadelles.
42. Tous les passants l'ont dépouillé,
Il est devenu un objet de honte pour ses voisins.
43. Tu as fait lever la droite de ses adversaires,
Tu as réjoui tous ses ennemis.
44. Tu as fait reculer le tranchant de son épée,
Et tu ne l'as pas soutenu dans la bataille.
45. Tu as aboli sa couronne,
Tu as jeté par terre son trône.
46. Tu as abrégé les jours de sa jeunesse,
(Et) tu l'as couvert d'opprobre.

*
* *

47. Jusques à quand, ô Yahwé, te cacheras-tu,
Jusques à quand ta colère brûlera-t-elle comme le feu?
48. Souviens-toi, Seigneur, combien peu dure le monde,
Combien sont fugitifs les enfants de l'homme que tu as créés.
49. Qu'il n'y a personne parmi les vivants qui ne voie pas la mort,
Qui puisse sauver son âme du pouvoir du Šéol.
50. Où sont tes anciennes bontés, ô Seigneur!
Celles que tu as jurées à David par ta fidélité.
51. Rappelle-toi, Seigneur, la honte de ton serviteur;
Que je porte dans mon sein les injures des peuples
52. Qui ont blasphémé tes amis, ô Yahwé,
Qui ont blasphémé le dernier rejeton de ton oint.

Cette prière a toute l'apparence d'avoir été composée par un poète du cortège de Zorobabel ou bien par Zorobabel lui-

même, lorsque, arrivé au déclin de l'âge, il vit avec regret que les promesses de royauté qui lui avaient été données par les prophètes se faisaient attendre trop longtemps. Le ton est pressant et plein d'amertume comme celui de Job, mais plus retenu et moins personnel. Il couronne dignement la fin de la dynastie davidique et lui prête la splendeur agitée du soleil mourant.

Psaume xc.

Verset 1. L'expression מעון ne semble pas convenir dans ce contexte ; on corrige facilement מָעוֹז (= מָעֹז), « refuge ».

Versets 2-4. Le fond de la pensée de l'auteur semble être celui-ci : Dieu, qui existe depuis l'éternité, agit envers l'homme avec une lenteur qui, pour lui, n'est qu'un instant, mais qui absorbe néanmoins presque la vie entière de ce dernier. Pour quelque péché inconnu il lui inflige une peine en apparence légère, mais qui l'accable néanmoins presque toute sa vie, de façon que, lorsque le pardon lui est accordé, il lui reste fort peu de temps pour vivre heureux. Il serait donc désirable que le pardon arrivât plus tôt puisque, en fin de compte, ce sont les serviteurs de Yahwé qui en pâtissent le plus.

Verset 3. La forme דכא paraît équivaloir ici à דִּכְוִי, « broiement, abattement ».

Verset 5. Le verbe זרמתם ne peut signifier que « tu les as inondés », mais cette image ne va pas avec celle du sommeil qui suit immédiatement. Lire חַיֵּיהֶם, « leur vie à eux ».

Verset 7. עלמנו pourrait au besoin être le passif de עלם, « être caché » ; il est cependant plus vraisemblable qu'il faut entendre חטאת עלמנו ; comparez עונות נעורי (Job, xiii, 26).

Verset 9. La leçon massorétique כמו הגה ne peut signifier que « comme un son » (Job, xxxvii, 2) ; le poète ne se plaint pas ici de la brièveté de la vie, mais des longues souffrances qui la remplissent presque entièrement. Je préfère donc lire במו הגה, « dans la plainte amère » ; cf. Ézéchiel, ii, 10.

Verset 10. Le ב de בהם a le sens partitif de « quelquefois ». — Au lieu de ורהבם, qui offre un mot inconnu רַהַב, « arrogance » et convient peu au contexte, on ferait peut-être mieux de lire וְרֻבָּם, « dont la plus grande partie ». — La phrase כי גז חיש ונעפה est très obscure et les anciennes versions reposent sur des corrections inadmissibles, ainsi que celle de Graetz qui lit כי גזו חיש מעלינו ונָסָפָה, correction qui introduit la plainte de la courte durée de la vie qui ne se trouve nulle part dans ce psaume. J'incline à proposer la lecture כְּעָנָן חָשׁ בְּיוֹם סָפָה « semblable au nuage qui s'envole rapidement au jour de la tempête ».

Verset 11. מי יודע, « qui peut connaître, mesurer ». — וכיראתך עברתך n'offre aucun sens imaginable ; la conjecture de Graetz ואך יראיך ישיבו עברתך est trop violente et fait surgir une pensée qui détruit toute liaison avec le sujet suivant. La solution de cette difficulté me paraît plus simple ; il faut lire מִי יוֹדֵעַ répond à מי ראה ; וּמִי רָאָה כְּעֶבְרָתֶךָ et עז אפך à עברתך du premier hémistiche.

Verset 12. Ce verset a une apparence peu précise, mais l'obscurité est infiniment grossie dans la traduction de Graetz qui, sous prétexte que הבא לבב ne se trouve pas ailleurs, pense que le mot נביא est le nom qui signifie « prophète » et que le psalmiste fait allusion au passage où le second Isaïe promet aux fidèles une très longue vie (Isaïe, LXV, 20), mais sa lecture למלאות ימינו כן הודיע נביא לבב חכמה pèche contre la grammaire comme sa traduction. « Dass wir unsere Tage vollenden werden, so hat kundgethan ein Prophet weisen Herzens » n'a rien d'hébreu ; il faudrait au moins נביא חכם לבב. A mon avis למנות ימינו est une expression elliptique pour לִמְנוֹת חסרון ימינו, « à combler la lacune de nos jours » (Ecclésiaste, I, 15), c'est-à-dire à réparer le mal dont nous avons souffert jusqu'à présent ; quant à l'expression הבא לבב, elle se trouve dans Proverbes, XXIII, 12, et il n'est pas étonnant qu'elle figure également dans notre passage.

TRADUCTION

1. Seigneur, tu es notre refuge de génération en génération.
2. Avant que les montagnes fussent nées,
   Que la terre et l'univers fussent engendrés
   Et aussi d'éternité en éternité tu existes et tu existeras, ô El.

*
* *

3. Tu réduis l'homme jusqu'à l'extrémité
   Et tu dis : Retournez, fils de l'homme.
4. Car mille ans sont à tes yeux
   Comme le jour d'hier qui passe,
   Comme une veille de la nuit.

*
* *

5. Leur vie à eux n'est que (durant) le sommeil ;
   Le matin (l'homme) passe comme la verdure.
6. (Il ressemble à la plante) qui fleurit et grandit le matin
   Et qui le soir se flétrit et se dessèche.

*
* *

7. C'est ainsi que nous disparaissons par ta colère
   Et que nous sommes troublés par ton courroux.
8. Tu as toujours nos péchés devant les yeux,
   Nos défaillances devant la lumière de ta face.

*
* *

9. Tous nos jours s'en vont au milieu de ton indignation.
   Nous passons nos années dans le gémissement.
10. Le nombre de nos années va parfois jusqu'à soixante-dix,
    Tout au plus jusqu'à quatre-vingts
    Dont la majeure partie n'est que peine et désillusion
    Comme le nuage qui s'approche rapidement au jour de la tempête.

*
* *

11. Qui peut mesurer la rigueur de ta colère
    Et qui a vu une indignation semblable à la tienne?
12. Apprends-nous donc à refaire nos jours
    Et nous t'apporterons un cœur sage.

*
* *

13. Reviens, ô Yahwé, ne tarde point
    Et sois plus doux avec tes serviteurs.

*
* *

14. Rassasie-nous le matin de ta bienveillance
    Et nous chanterons et nous nous réjouirons pendant les jours qui nous sont destinés.
15. Réjouis-nous en compensation des jours où tu nous as affligés,
    Des années pendant lesquelles nous avons éprouvé le malheur.

***

16. Puisse ton œuvre se manifester sur tes serviteurs,
Ta magnificence sur leurs enfants.
17. Puisse la bienveillance de Yahwé notre Dieu se poser sur nous
Et consolider l'œuvre de nos mains (*bis*).

Le poète exprime l'impatience qui s'était emparée des fidèles en voyant que les jours heureux qu'ils étaient en droit de voir tardaient à venir. La colère de Dieu durera-t-elle encore? N'ont-ils pas déjà assez souffert pour que le compte des anciens péchés soit à tout jamais réglé? Si les choses vont avec une telle lenteur, leur vie tout entière passera bientôt sans qu'ils aient eu un peu de satisfaction, car la vie humaine est enfermée dans des limites très étroites et ne dépasse que rarement soixante-dix ou quatre-vingts ans. Ces sombres réflexions conviennent bien à la première génération des exilés retournés en Palestine, lorsque, au lieu des espérances enthousiastes créées par Isaïe II, ils virent la reconstruction de Jérusalem, cette œuvre essentielle de la restauration nationale, entravée par le gouvernement perse, et le peuple retombé dans la misère par suite du manque de vivres et de toutes les autres ressources (Aggée, I, 4-6). Le psalmiste est selon toute apparence un contemporain de Zorobabel.

Psaume xci.

Verset 1. Rétablir אֲשֶׁרֵיךָ au commencement du verset.

Verset 2. Lire אֹמֵר au lieu de אֹמַר.

Verset 9. Lire אמרתה au lieu de אתה (Graetz).

Verset 14. Les versets 14, 15 et 16 constituent une phrase mise dans la bouche de Dieu.

TRADUCTION

1. (Heureux toi) qui restes à l'abri du Très-Haut,
Qui séjournes à l'ombre du Tout-Puissant;
2. Qui dis à Yahwé : « Tu es ma protection, ma forteresse,
Le Dieu en qui j'ai confiance! »

*
* *

3. Car il te sauvera du piège tendu,
   De la peste meurtrière ;
4. Il te couvrira de ses ailerons ;
   Tu trouves un refuge sous ses ailes ;

*
* *

   Sa fidélité sera pour toi un bouclier et une cuirasse.
5. Tu n'as rien à craindre des frayeurs de la nuit,
   De la flèche qui s'élance le jour ;
6. De la peste qui sévit dans les ténèbres,
   De la mortalité qui fait des ravages à midi.

*
* *

7. Des milliers tomberaient près de toi,
   Des myriades à ta droite,
   Elle n'approchera pas de toi ;
8. Tu n'auras qu'à regarder ce qui se passe
   Et qu'à voir la punition des méchants.

*
* *

9. Car tu as dit : Yahwé est mon protecteur,
   Parce que tu as pris le Très-Haut pour ton refuge.

*
* *

10. Aucun mal ne t'arrivera,
    Aucun accident ne s'approchera de ta tente ;
11. Car il t'a recommandé à ses anges
    Pour qu'ils te gardent partout où tu vas.
12. Ils te porteront sur les bras,
    De peur que ton pied ne se heurte contre une pierre.
13. Tu marcheras sur des lions et des vipères,
    Tu fouleras des lionceaux et des monstres.

*
* *

14. Car (Dieu dira) : « Il s'est attaché à moi, je le sauverai,
    Je serai pour lui un rempart parce qu'il connaît mon nom.
15. M'appellera-t-il, je lui répondrai,
    Je le soutiendrai dans la tribulation,
    Je le sauverai en le glorifiant.
16. Je le rassasierai de longs jours
    Et je lui ferai contempler mon salut.

Le poète félicite l'homme qui met toute sa confiance en Dieu et ne vise pas un personnage particulier. L'image de la guerre et de la peste est si fréquente qu'il est impossible de s'arrêter à une époque plutôt qu'à une autre. Cependant le dernier verset qui parle de longévité et de l'apparition du salut semble indiquer les environs du retour de la captivité.

Psaume xcii.

Verset 8. L'expression כמו עשב forme parallélisme avec להשמדם et n'est pas l'attribut du verbe בפרח. Les massorètes ont déjà compris ainsi, et c'est pourquoi ils ont mis une barre disjonctive après רשעים.

Verset 11. Le verbe בלחי n'offre pas de sens convenable; Graetz recommande la leçon מלחי כח בשמן רענן, ce qui supposerait que le psalmiste abusait quelque peu des huiles aromatiques. Il me paraît plus simple de lire בְּלֹחִי כשמן רענן (Genèse, xviii, 12), « ma vieillesse ressemble à l'huile fraîche ».

Verset 12. בשורי à lire probablement בְּשׁוּרָי. — Le groupe בקמים עלי מרעים est peu correct au point de vue grammatical. Graetz corrige בקמים en בקום, mais ne remédie point au sens général du verset, car sa traduction : « Mon œil regardera mes adversaires ; lorsque les méchants se lèveront contre moi, mon oreille s'en apercevra » (*Blicken wird mein Auge auf meine Widersacher, so Boshafte wider mich aufstehen, wird mein Ohr vernehmen*), ne signifie pas grand' chose, car on voit toujours l'ennemi qui attaque. Il me paraît sûr que, à l'instar du verbe ראה ב, la variante הביט ב signifie « voir la chute de quelqu'un ». Pour le reste du verset, on peut se tirer d'embarras soit en corrigeant במרעים הקמים עלי, soit en conservant בקמים עלי, en corrigeant מרעים en רעות ou נקמות. Dans le premier cas on traduira le second hémistiche : « Au sujet des méchants qui m'attaquent, mes oreilles entendront leur (anéantissement) » ; dans le second : « Contre ceux qui m'attaquent, mes oreilles entendront des vengeances. »

Verset 15. ינובון, « seront productifs » ; le substantif dérivé de ce verbe est תנובה « fruit, produit » ; la correction יגברון (Graetz) est inutile.

Verset 16. Le mot עורי fait partie du premier hémistiche, contrairement à la notation massorétique où le mot יהוה est pourvu de l'accent disjonctif qui marque la moitié de l'hémistiche.

TRADUCTION

2. Il est bon de louer Yahwé
Et de psalmodier à ton nom, ô Très-Haut ;
3. D'annoncer le matin ta bienveillance,
Ta fidélité pendant la nuit ;
4. Sur le ᶜ*asor* et sur le *nébel*,
Sur le *higgayon* avec le *kinnor*.

*
* *

5. Car tu m'as réjoui, ô Yahwé, par tes œuvres ;
Je vais chanter les œuvres de ta main.
6. Que tes actions sont grandes, ô Yahwé !
Que tes pensées sont infiniment profondes !

*
* *

7. L'insensé les ignore.
L'infatué ne peut les comprendre.
8. La floraison des méchants ressemble à celle de l'herbe ;
Si les malfaiteurs s'épanouissent
C'est pour la perte éternelle.

*
* *

9. Toi seul es éternellement sublime, ô Yahwé !

*
* *

10. Car voici, tes ennemis, ô Yahwé !
Car voici, tes ennemis périront,
Tous ceux qui pratiquent l'iniquité se désagrégeront ;
11. Mais tu as élevé ma corne comme celle du reêm,
Tu as fait ma vieillesse fraîche comme l'huile.
12. Et mon œil a vu la chute de ceux qui me haïssent,
Mes oreilles ont entendu la défaite de mes adversaires iniques.

*
* *

13. Le juste fleurit comme le palmier,
Il grandit comme le cèdre dans le Liban.
14. Les fidèles sont transplantés dans la maison de Yahwé,
Fleurissent dans le parvis de notre Dieu ;
15. Dans la grande vieillesse ils produisent encore,
Ils sont pleins de sève et de verdeur.

*
* *

16. Afin de proclamer que Yahwé est droit,
Que mon rocher est exempt de défaut.

Le psalmiste est un lévite âgé, mais frais et robuste. Il a été témoin de la chute de ses nombreux ennemis qui révo-

quaient en doute la puissance de Yahwé et trouvaient que sa justice même n'était pas à l'abri de reproches. Ce scepticisme outré coïncide avec celui dont la description est donnée dans Malachias, II, 17, et III, 14-15; il est donc vraisemblable que notre poète a vécu à la même époque.

Psaume XCIII.

Verset 1. Le second לָבַשׁ est superflu et dérange l'équilibre du distique. — תכון, la présence de la deuxième personne est insupportable dans ce contexte; il faut donc corriger תכון en תִּכֵּן, « il a établi »; cf. אנכי תכנתי עמודיה (Psaumes, LXV, 4).

Verset 3. דכים, probablement pour דכאם, de דכא, nom tiré de דָּכָא, « comprimer, serrer ».

Verset 4. Au lieu de אדירים משברי ים, on s'attend à משברי ים אדירים. Ce phénomène explique peut-être l'incohérence signalée plus haut au verset 12 du psaume XCII, de manière que la leçon massorétique y serait correcte.

Verset 5. נַאֲוָה; cette ponctuation semble plus correcte que la forme ordinaire נָאוָה, la racine étant אוה.

TRADUCTION

1. Yahwé règne, se couvre de magnificence,
Yahwé se couvre et se ceint de puissance,
Et le monde se consolide et ne chancelle plus.

*
* *

2. Ton trône reste ferme depuis longtemps,
Tu existes depuis l'éternité.

*
* *

3. O Yahwé, les fleuves ont élevé,
Les fleuves ont élevé leurs voix,
Les fleuves élèvent leur rugissement!

*
* *

4. Plus que le bruit des grandes eaux,
Plus que les ondes puissantes de la mer,
Yahwé est puissant dans le ciel.

*
* *

5. Tes promesses sont très fidèles
Au sujet de ta maison, demeure de sainteté ;
Yahwé, que ce soit pour longtemps !

Ce psaume fait partie du groupe commençant par יהוה מלך, composé de trois psaumes dans l'ordre suivant : XCIII, XCVII, XCIX. Ce groupe forme la suite de trois psaumes contenant un appel aux chantres et dont l'ordre primitif était visiblement XCV, XCVI, XCVIII. Le psaume C clôt la série entière.

PSAUME XCIV.

Verset 6. אלמנה וגר. Ordinairement אלמנה est associé avec יתום ; l'exception paraît causée par un besoin métrique. — ירצחו ; le *piel* marque l'idée de répétition, d'usage.

Verset 7. Les méchants mettent en doute la puissance de Yahwé, sans toutefois nier son existence ; ce sont donc des mécréants nationaux.

Verset 10. Après דעת il faut suppléer יֵדַע הֲלֹא.

Verset 13. מִימֵי, fausse leçon pour מֵימֵי (Graetz).

Verset 15. Au lieu de צדק, lisez צֶדֶק. — ואחריו כל ישרי לב est inintelligible. Graetz suppose à la fin le verbe ילכו ; j'incline plutôt à corriger : ואחריה לכל ישרי לב.

Verset 19. La leçon ברב n'offre pas de sens satisfaisant si on y voit l'infinitif de רבב, « être nombreux » ; je préfère y voir l'infinitif de la racine ריב. Il s'agit des doutes exagérés qui mènent au désespoir.

Verset 20. היחברך est pour היחבר לך, « peut-il s'unir à toi ? », c'est-à-dire « se comparer à toi ». — עמל signifie ici « iniquité, corruption morale ».

Verset 21. L'expression ודם נקי ירשיעו me paraît injustifiable ; corrigez : ואדם נקי ירשיעו.

TRADUCTION

1. Dieu de vengeance, Yahwé,
Dieu de vengeance, manifeste-toi.
2. Lève-toi, ô juge de la terre,
Rends aux superbes selon leurs actions.

*
* *

3. Jusques à quand les impies, ô Yahwé,
Jusques à quand les impies se réjouiront-ils?
4. Ils proclament et annoncent l'iniquité,
Tous les malfaiteurs s'entendent entre eux.

*
* *

5. Ils oppriment ton peuple, ô Yahwé,
Ils martyrisent ton héritage.
6. Ils tuent la veuve et le prosélyte,
Ils massacrent les orphelins.
7. Ils disent : Yahwé ne voit point,
Le Dieu de Jacob est privé d'intelligence.

*
* *

8. Réfléchissez, ô les plus insensés du peuple !
Quand raisonnez-vous juste, ô dévoyés?
9. Celui qui a tendu (l'oreille de l'homme) n'entendrait-il pas ?
Celui qui a créé l'œil ne verrait-il pas ?
10. Celui qui discipline les peuples manquerait-il de punir (les coupables) ?
Celui qui instruit l'homme manquerait-il de connaissance?

*
* *

11. Yahwé connaît les pensées de l'homme,
(Il sait) qu'elles ne sont que vanité.

*
* *

12. Heureux l'homme que tu instruis, ô Yah,
A qui tu enseignes ta loi.
13. Tu lui procures la paix pendant les mauvais jours,
En attendant que la fosse soit creusée pour le méchant.

*
* *

14. Car Yahwé n'abandonne pas son peuple
Et ne rejette pas son héritage.
15. Car le droit reviendra au juste
Et tous ceux qui ont un cœur droit sont assurés d'un avenir.

*
* *

16. Qui m'assiste contre les méchants?
Qui se met de mon côté contre les acteurs d'iniquités?
17. Si Yahwé n'était pas mon secours,
Mon âme aurait déjà séjourné dans le royaume du silence.

*
* *

18. Lorsque je me dis : Mon pied a glissé,
Ta bienveillance, ô Yahwé, me soutient,
19. Lorsque mes soucis se multiplient dans mon intérieur,
Tes consolations réconfortent mon âme.

*
* *

20. Le trône de l'iniquité peut-il se comparer à toi ?
Celui qui transforme l'injustice en loi (le peut-il) ?
21. Ceux qui s'attaquent à l'âme du juste
Et condamnent l'homme innocent (le peuvent-ils) ?

*
* *

22. Yahwé est pour moi un asile,
Mon Dieu, mon rocher protecteur.
23. Il leur retournera leur iniquité,
Yahwé notre Dieu les exterminera (*bis*) à cause de leur méchanceté.

Ce psaume est l'écho fidèle d'un état de persécution enveloppant tous les serviteurs de Yahwé, dont le sang est versé à flots sans aucun ménagement pour l'âge, le sexe et l'origine. Les persécuteurs ne sont pas des étrangers, mais des Judéens iniques protégés par un gouvernement de malheur. Les fidèles crient vengeance et espèrent que Yahwé n'abandonnera pas ceux qui méritent seuls d'être appelés son peuple et son héritage. Cette explosion extraordinaire de haine et de persécution contre le yahwéisme eut lieu sous le gouvernement de Manassé et fut reprise au temps de Joachim (Jérémie, XXII, 3). Il est à présumer que notre psalmiste était un contemporain de ce dernier.

Psaume XCV.

Verset 4. Le nom מחקרים, comme la forme simple חקר, signifie « dernière profondeur », et forme antithèse avec תועפות, qui désigne « les sommets les plus hauts ».

Verset 7. La particule אם après היום n'a aucune raison d'être ; corriger : עַם, « ô peuple ». — Lisez בקולי au lieu de בקולו.

TRADUCTION

1. Allons, chantons en l'honneur de Yahwé,
Poussons des cris de joie au rocher de notre salut.

2. Présentons-nous devant lui avec des actions de grâces,
Célébrons-le par des cantiques.
3. Car Yahwé est un grand Dieu,
Un grand roi entre tous les Élohîm.
4. Il dispose des fondements de la terre ;
A lui appartiennent les cimes des montagnes ;
5. A lui la mer qu'il a faite,
Le continent que ses mains ont formé.
6. Venez, courbons-nous,
Prosternons-nous devant Yahwé notre créateur.
7. Car il est notre Dieu
Et nous sommes le peuple qu'il conduit de sa main,
Le troupeau de son pâturage.

*
* *

Aujourd'hui, ô peuple, écoutez ma voix.
8. Ne vous obstinez pas comme à Mériba,
Comme au jour de Massa dans le désert,
9. Où vos ancêtres m'ont mis à l'épreuve.
Ils m'ont éprouvé, mais ils ont vu aussi mon œuvre.

*
* *

10. Pendant quarante ans j'ai rejeté la génération,
J'ai dit : C'est un peuple au cœur perverti,
Qui ne connut jamais mes voies,
11. Au sujet duquel j'ai juré dans ma colère
Qu'il n'entrera pas dans le lieu de mon repos.

Invitation aux lévites de faire de la musique sacrée et au peuple de se mettre à genoux dans le parvis du temple. Il ne faut pas revenir à l'ancien entêtement qui a fait rejeter toute la génération sortie d'Égypte, laquelle fut empêchée d'entrer dans la terre promise. Le poème a été sans doute composé pendant l'inauguration du temple de Zorobabel.

Psaume xcvi

Verset 2. מיום ליום équivaut ici à בכל יום, « chaque jour ».

Verset 10. Lire תִּכֵּן au lieu de תִּכֹּן, comme dans le psaume xciii, 1, qui contient le même hémistiche.

Verset 12. Lire אָז au lieu de אָת.

TRADUCTION

1. Chantez à Yahwé un nouveau cantique,
Chantez à Yahwé, tous les habitants de la terre.
2. Chantez à Yahwé, bénissez son nom,
Annoncez de jour en jour son salut.
3. Proclamez parmi les peuples sa gloire,
Dans toutes les nations ses miracles.
4. Car Yahwé est grand et souverainement louable,
Il est terrible pour tous les (autres) Élohîm.
5. Car tous les dieux des peuples sont des vanités,
Yahwé seul a fait les cieux.
6. La majesté et la magnificence se tiennent devant lui;
La gloire et la splendeur séjournent dans son sanctuaire.

*
* *

7. Donnez à Yahwé, ô familles des peuples!
Donnez à Yahwé honneur et gloire;
8. Donnez à Yahwé la gloire digne de son nom,
Apportez des cadeaux et entrez dans ses parvis.
9. Prosternez-vous devant Yahwé avec une crainte sacrée,
Tremblez devant lui, tous les habitants de la terre.
10. Annoncez au milieu des nations : « Yahwé règne! »
Le monde se consolide et ne s'ébranlera jamais,
Car il jugera les peuples avec équité.

*
* *

11. Les cieux se réjouiront, la terre exultera,
La mer et tout ce qui la remplit poussera des cris de joie,
12. La campagne et tout ce qu'elle contient tressaillira d'allégresse;
Les arbres de la forêt feront entendre des cantiques,
13. Devant Yahwé qui arrive,
Qui arrive pour juger la terre;
Il jugera le monde avec justice
Et les peuples avec son impartialité.

Invitation à tous les peuples de la terre d'abandonner leurs faux dieux et de rendre un culte à Yahwé dans l'attente du jour du jugement où tout le monde sera rémunéré selon ses œuvres. Le poème est inspiré d'Aggée, VI, 6-9.

Psaume XCVII.

Verset 4. Le verbe האירו est employé intransitivement : « ses éclairs brillèrent » ; cf. CXVIII, 27.

Verset 11. Au lieu de אור זרוע, qui offre une image peu commune, les Septante lisent אור זוֹרֵחַ, « une lumière brille ». — Le pluriel ישרי לב recommande la leçon לִיצדיקים au lieu de לִצדיק.

Verset 12. זכר est le synonyme de שם ; c'est aussi le cas dans la poésie assyrienne.

TRADUCTION

1. Yahwé règne, la terre exulte,
   Les îles innombrables manifestent leur joie.
2. La nuée et le brouillard sont autour de lui,
   La justice et le droit forment la base de son trône.
3. Un feu marche devant lui
   Et consume ses adversaires d'alentour.
4. Ses éclairs illuminent le monde,
   La terre le voit et tremble ;
5. Les montagnes se fondent comme la cire devant Yahwé,
   Devant le Seigneur de toute la terre.

*
* *

6. Les cieux annoncent sa justice,
   Tous les peuples voient sa gloire.
7. Les adorateurs d'idoles rougissent,
   Ceux qui se vantent des vanités,
   Tous les dieux se prosternent devant lui.
8. Sion l'entend et s'en réjouit,
   Les filles de Juda exultent
   Par suite de tes jugements, ô Yahwé.
9. Car toi, Yahwé, tu es supérieur à tout,
   Tu es incomparablement plus haut que tous les Élohîm.

*
* *

10. Vous qui aimez Yahwé, haïssez le mal,
    Il garde les âmes de ses fidèles,
    Il les sauve de la main des méchants.
11. La lumière est semée au profit du juste
    Et la joie au profit de ceux qui ont le cœur droit.
12. Réjouissez-vous, ô justes, en Yahwé,
    Et faites des actions de grâces à son nom sacré.

Chant sur le règne de Dieu que le poète voit venir précédé d'éclairs et de tremblements de terre. Fin de l'idolâtrie. Joie suprême des justes.

Psaume xcviii.

Verset 1. Au lieu de הושיעה לו je préfère lire הושיעה לנו.

TRADUCTION

1. Chantez à Yahwé un nouveau cantique,
   Car il a fait des miracles ;
   Sa droite et son bras sacré nous ont procuré la victoire.
2. Yahwé a annoncé son salut,
   Aux yeux des nations il a manifesté sa justice ;
3. Il a renouvelé sa bonté et sa fidélité à la maison d'Israël,
   Tous les confins de la terre ont vu le salut de notre Dieu.

*
* *

4. Poussez des cris de joie en l'honneur de Yahwé,
   Tous les habitants de la terre ;
   Faites entendre des cantiques et des psalmodies.
5. Psalmodiez à Yahwé sur le kinnor,
   Sur le kinnor accompagné de mélodies.
6. Par les trompettes et les cors
   Poussez des cris de joie devant le roi Yahwé.

*
* *

7. Que la mer et tout ce qu'elle contient
   Fasse entendre des exclamations.
8. Que les fleuves fassent entendre des applaudissements,
   Que les montagnes résonnent d'une seule voix
9. Devant Yahwé qui arrive pour juger la terre.
   Il jugera le monde avec justice et les peuples avec équité.

Même sujet. Tous les peuples rendent témoignage de la fidélité de Dieu pour Israël et admirent le salut qu'il lui a fait parvenir. Proximité du gouvernement divin qui fera de nouveau régner la justice dans le monde.

Psaume xcix.

Verset 1. Comme le verbe נוט, peu différent de נוד, est intransitif, il faut lire מיושב כרובים au lieu de יושב כרובים.
Verset 4. Le mot ועז n'offre pas de sens à cet endroit. Je

ne crois pas non plus qu'on puisse, en lisant וְעָז, le joindre au verset précédent ; il faut peut-être corriger אַתָּה.

Verset 7. Après חק il faut sous-entendre אשר.

Verset 8. La correction וְנַחְתָּם au lieu de ונקם (Graetz) ne satisfait pas, car ce verbe implique l'idée d'un blâme que le psalmiste n'a pas pu avoir. Je préfère corriger וְקִנֵּא.

TRADUCTION

1. Dieu règne, les peuples tremblent
   Devant celui qui habite (parmi) les chérubins, la terre s'ébranle.
2. Yahwé est grand dans Sion,
   Il est au-dessus de tous les peuples.
3. Tous les peuples louent son nom :
   « Il est grand, majestueux et saint. »

*
* *

4. Tu es un roi qui aime la justice,
   Tu as consolidé l'équité,
   Tu as pratiqué la suprême justice en Jacob.
5. Exaltez Yahwé notre Dieu ;
   Agenouillez-vous devant l'escabeau de ses pieds ;
   Il est saint.

*
* *

6. Moïse et Aaron étaient parmi ses prêtres,
   Samuel était parmi ceux qui invoquaient son nom ;
   Ils invoquaient Yahwé et il leur répondait ;
7. Il leur parlait entouré d'une colonne de nuages ;
   Ils observaient ses témoignages et la loi qu'il leur avait donnée.
8. Yahwé, notre Dieu, tu leur répondais,
   Tu étais pour eux un Dieu indulgent
   Et jaloux de faire réussir leurs œuvres.

*
* *

9. Exaltez Yahwé notre Dieu ;
   Prosternez-vous sur sa montagne sacrée,
   Car Yahwé notre Dieu est saint.

Même sujet. Bienveillance témoignée par Dieu à Israël. Rappel aux faveurs accordées jadis à Moïse et à Aaron, fondateurs du sacerdoce, ainsi qu'à Samuel, type des serviteurs de Dieu. Le poète se tait sur la dynastie davidique.

Psaume c.

Verset 3. Le *qerî* ולו est seul exact; le *ketîb* ולא semble vouloir repousser l'idée que la prospérité du peuple à ce moment ait été le résultat des efforts du peuple lui-même.

TRADUCTION

1. Poussez des cris de joie en l'honneur de Yahwé,
   Vous, tous les habitants de la terre !
2. Adorez Yahwé avec joie,
   Présentez-vous devant lui avec des cantiques.
3. Sachez que Yahwé est le vrai Dieu;
   Il nous a faits et nous lui appartenons;
   Nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage

*
* *

4. Entrez dans ses portes avec des actions de grâces,
   Dans ses parvis avec des chants de louanges.
   Louez-le, bénissez son nom,
5. Car Yahwé est bon,
   Sa bienveillance dure éternellement
   Et sa fidélité de génération en génération.

Chant de clôture. Invitation à l'adoration.

Psaume ci.

Verset 2. L'interrogation מתי convient fort peu au contexte où il s'agit des vertus domestiques de l'auteur. Je pense que c'est l'altération de אמה. Au verset 6, le parallèle de תמים est également נאמן.

Verset 3. Au lieu de l'abstrait דְּבַר et עֲשֹׂה, il faut ponctuer דֹּבֵר et עֹשֵׂה.

Verset 4. D'après l'analogie du verset précédent, il faut lire עקש לבב au lieu de לֵבָב עִקֵּשׁ.

Verset 6. מלושני ne saurait se justifier. Il faut donc lire מַלְשִׁינִי.

TRADUCTION

1. Je chanterai ta bienveillance et ta justice,
   Je psalmodierai devant toi, ô Yahwé.
2. Je me tiens dans la voie de la sincérité,
   La vérité arrive jusqu'à moi;
   Je marche pieusement dans l'intérieur de ma maison.
3. Je ne place pas devant mes yeux un objet abominable;
   Je déteste l'œuvre de l'abjuration,
   Qui n'a aucune prise sur moi;
4. L'homme au cœur tortueux est obligé de s'éloigner de moi,
   Je n'ai pas de rapports avec les méchants;
5. Celui qui médit en secret de son semblable, je le repousse;
   L'homme arrogant et stupide, je ne puis le souffrir.
6. Mes yeux sont tournés vers les fidèles pour me servir de compagnons;
   Celui qui marche dans la voie parfaite, je le prends à mon service.
7. L'homme rusé ne demeure pas dans l'intérieur de ma maison,
   Le menteur ne se présente pas devant mes yeux.
8. Tous les matins je détruis tous les méchants du pays,
   Afin d'exterminer de la ville de Yahwé tous ceux qui pratiquent l'iniquité.

On voit par le verset 8 que l'auteur du psaume était un chef puissant de Jérusalem. S'agit-il d'un roi zélé, comme Ézéchias et Josias, ou seulement d'un gouverneur comme Zorobabel et Néhémie? Il est difficile de se prononcer.

Psaume cii.

Verset 1. Le *qal* עטף a le même sens que התעטף, « défaillir »; cf. Lamentations, II, 11.

Verset 4. A l'exemple du parallèle כמוקד, il faut lire כעשן au lieu de בעשן.

Verset 5. כי, mieux עד כי, « au point que ».

Verset 8. Le verbe שקדתי, « j'ai veillé », semble résumer la comparaison aux oiseaux du désert qui ne dorment pas la nuit. L'expression בודד = מתבודד marque bien un état d'isolement extrême.

Verset 10. כי אפר כלחם אכלתי, la symétrie du verset

exigerait כי אפר בלחם אכלתי, « car je mange mon pain mêlé de poussière ».

Verset 11. Au lieu de נשאתני, « tu m'as élevé », qui ne convient pas au contexte, il faut lire probablement כי נשיתני, « car tu m'as oublié ».

Verset 12. L'épithète נטוי ne convient guère à צל; il faut corriger נסו, « passèrent, s'enfuirent ».

Verset 15. Le verbe יכוננו est pris ici dans le sens de recevoir avec grâce, avec un plaisir particulier.

Verset 18. ערער est un arbuste du désert qui ne porte aucun fruit.

TRADUCTION

1. Prière du pauvre qui se sent défaillir
Et épanche sa plainte devant Yahwé.
2. Yahwé, écoute ma prière,
Fais arriver près de toi ma supplique.
3. Ne cache pas ta face devant moi,
Au jour de ma détresse incline l'oreille vers moi,
Le jour où je t'invoque hâte-toi de me répondre.
4. Car ma figure est flétrie comme par la fumée,
Mes os sont brûlés comme par le feu.
5. Mon cœur est frappé comme l'herbe fanée,
Au point que j'oublie de manger mon pain.
6. A force de gémir mes os se sont attachés à ma chair.
7. Je ressemble au pélican du désert,
Je me plains comme le hibou dans les ruines.
8. Je vis dans l'isolement
Comme l'oiseau solitaire sur un toit.

*
* *

9. Mes ennemis m'insultent toute la journée,
Mes railleurs se sont conjurés contre moi.
10. Car je mange la poussière avec le pain,
Et je mêle mes larmes à ma boisson,
11. A cause de ta colère inexorable
Par laquelle tu m'as oublié et rejeté.
12. Mes jours se sont enfuis comme l'ombre
Et moi je suis desséché comme l'herbe.
13. Mais toi, Yahwé, tu demeures éternellement
Et ton existence persiste de génération en génération.

*
* *

14. Lève toi, aie pitié de Sion;
C'est le moment de la reprendre en faveur, car le temps est arrivé
15. Car tes serviteurs soupirent après ses pierres
Et s'attachent avec passion à sa poussière.
16. Puissent les nations voir les manifestations de Yahwé
Et tous les rois de la terre ta gloire,
17. Lorsque Yahwé aura reconstruit Sion,
Lorsqu'il aura réapparu dans sa gloire,
18. Qu'il se sera tourné vers la prière des désespérés
Et n'aura pas repoussé leur supplique.

*
* *

19. Cela sera inscrit à la dernière génération
Et le peuple futur louera Yah.
20. Parce qu'il contempla de sa sainte hauteur,
Parce qu'il regarda du ciel sur la terre
21. Pour entendre les sanglots du prisonnier,
Pour délivrer ceux qui sont conduits à la mort,
22. Afin de proclamer à Sion le nom de Yahwé
Et ses louanges à Jérusalem,
23. Lorsque les peuples se réuniront ensemble
Et les royaumes pour adorer Yahwé.

*
* *

24. Il a abattu ma force par un dur travail [1],
Il a abrégé mes jours;
25. Je dis : O mon Dieu, ne m'enlève pas la moitié de ma vie,
Toi dont les années se perpétuent de génération en génération
26. Jadis tu as fondé la terre,
Et les cieux sont l'œuvre de ta main.
27. Ils périront, mais toi tu resteras;
Tous s'useront comme un habit,
Tu les changeras comme un vêtement et ils passeront
28. Mais toi tu subsistes
Et tes années n'ont pas de fin.

*
* *

29. Puissent les enfants de tes serviteurs rester ;
Puisse leur race se consolider en ta présence !

Prière d'un patriote ardent vivant dans les derniers temps de la captivité de Babylone. Animé du haut idéal qu'Isaïe II a su attacher au retour dans la patrie, le psalmiste, âgé de trente à trente cinq ans, mais doué d'une santé fragile, demande de

1. Lire בְּפַרְכִּי au lieu de בַּדֶּרֶךְ.

ne pas mourir avant cette époque heureuse, où Sion et Jérusalem non seulement seront rétablies dans leur ancienne splendeur, mais formeront le centre du monothéisme pour tous les peuples de la terre.

Psaume ciii.

Verset 5. Le substantif עדיך ne convient guère comme complément direct de המשביע ; la correction עניכי ne vaut guère mieux à cause de la forme abstraite ; il faut absolument יְמֵיכִי, « tes jours ».

TRADUCTION

1. Bénis Yahwé, ô mon âme,
   Et vous tous, mes viscères, (bénissez) son nom sacré.
2. Bénis Yahwé, ô mon âme,
   Et n'oublie pas toutes ses bontés.
3. C'est lui qui pardonne tous tes péchés,
   Qui guérit toutes tes infirmités,
4. Qui délivre de la fosse ta vie,
   Qui t'entoure de bienveillance et de miséricorde,
5. Qui rassasie de biens tes jours
   Afin que tu reviennes à la jeunesse comme l'aigle.

*
* *

6. Yahwé pratique la bienfaisance
   Et la justice envers tous ceux qui sont opprimés;
7. Il fit connaître ses voies à Moïse,
   Aux enfants d'Israël ses œuvres.
8. Yahwé est puissant et miséricordieux,
   Il est magnanime et de bonté infinie.
9. Il ne revendique pas longtemps
   Et il ne garde pas constamment rancune.
10. Il n'a pas agi avec nous selon nos péchés,
    Il ne nous a pas rendu à proportion de nos crimes.
11. Car autant que le ciel est élevé sur la terre,
    Autant sa bonté est infinie à l'égard de ceux qui le craignent;
12. Aussi loin que l'orient est de l'occident,
    Il a éloigné de nous l'effet de nos péchés.
13. Comme un père qui a pitié de ses enfants,
    Yahwé a eu pitié de ceux qui le craignent.

*
* *

14. Car il connaît notre nature,
Il sait que nous sommes poussière.
15. La durée de l'homme ressemble à celle de l'herbe,
Il fleurit comme les fleurs des champs.
16. Le vent le traverse, il s'évanouit
Et sa place ne se reconnaît plus.
17. Mais la bienveillance de Yahwé se maintient un temps infini sur ceux qui le craignent
Et sa justice passe aux enfants des enfants,
18. Pour ceux qui observent son alliance
Et qui ont soin de pratiquer ses commandements.

*
* *

19. Yahwé a fondé son trône dans les cieux,
Mais sa puissance gouverne tout.
20. Bénissez Yahwé, vous ses messagers;
Vous les vaillants en force qui accomplissez ses ordres;
Vous qui êtes prêts à recevoir de nouveaux ordres.
21. Bénissez Yahwé, toutes ses troupes,
Ses serviteurs qui accomplissez sa volonté.
22. Bénissez Yahwé, toutes ses œuvres,
Dans tous les lieux de son gouvernement;
Mon âme, bénis Yahwé.

Énumération des bontés de Yahwé et de sa miséricorde envers ses serviteurs depuis l'époque de Moïse. Les anges et les autres créatures sont aussi invités à louer Yahwé. Le psalmiste semble postérieur au prophète Zacharie.

Psaume civ.

Verset 2. Le verbe עטה a ici le sens de « étendre », circonstance qui le rend apte à former parallélisme avec נוטה. Le poète fait allusion à la création de la lumière d'après la Genèse.

Verset 3. Les hautes chambres, עליות, sont ce que l'auteur de la Genèse appelle רקיע; le poète les imagine comme des édifices solides pourvus de poutres et à plusieurs compartiments. — Les nuages et le vent étaient depuis longtemps personnifiés dans la mythologie sémitique sous la forme d'un dieu

ailé, Raman chez les Babyloniens; de là est née la métaphore כנפי רוח, « les ailes du vent ».

Verset 4. La position grammaticale de רוחות et אש להט est assez ambiguë : les anciens interprètes y trouvaient l'idée que les anges ont une substance ignée et aérienne. Les modernes prennent au contraire les mots מלאכיו et משרתיו dans le sens de למלאכיו et למשרתיו et n'y voient que la notion prosaïque que le vent et le feu sont les serviteurs de la Divinité. Le contexte paraît plus favorable à l'ancienne exégèse.

Verset 5. Les bases de la terre sont visiblement les colonnes qui soutiennent le globe dont parle l'auteur de Job; cf. auss Psaumes, LXXV, 4.

Verset 6. כסיתו, mieux כסיתה, parce que תהום est régulièrement du genre féminin ; l'élément qui couvre (l'abîme) est naturellement l'eau, mentionnée au second hémistiche. La position primitive du globe terrestre au milieu des eaux est admise ici comme dans la Genèse.

Verset 10. Les מעינים sont les eaux jaillissantes des ruisseaux et des sources.

Verset 11. Avant ישברו il faut sous-entendre בם.

Verset 12. Le mot עפי signifie « feuillage » comme en araméen.

Verset 13. Au lieu de מעשיך on s'attend à מעשיו, conformément à מעליותיו.

Verset 14. Sous la dénomination עשב, « herbe », le poète entend les premières pousses de blé confié à la terre par suite du labour de l'homme, qui aboutit à la production du pain.

Verset 15. Le mot ויין est un second complément du verbe להוציא, ce que les massorètes ont indiqué par un trait séparatif. Entre ce mot et ישמח, il faut suppléer אשר ; de même après ולחם.

Verset 17. Le mot ברושים interrompt l'allure de la phrase. J'incline à corriger בראשם. Comme parallèle à חסידה, on s'attend plutôt à נשרים qu'à צפרים, car ce sont surtout les aigles qui nichent dans les cèdres (Graetz).

Verset 18. Avant הרים il faut sous-entendre le verbe עשה, par lequel débute le verset suivant; de même au commencement du second hémistiche.

Verset 19. La forme du *qal* ידע ne dit pas grand' chose; il vaut mieux lire יְדַע, « il a prescrit, déterminé ».

Verset 20. Le retour à la deuxième personne du verbe est déterminé par la considération du verset 24.

Verset 21. ולבקש est pris dans un sens égal à ויבקשו.

Verset 22. L'accord avec תשח (20) oblige à ponctuer תְּזָרַח au lieu de תִּזְרַח.

Verset 26. Le masculin יהלכון semble attester que le pluriel אניות se ramène à אני et non à אניה[1]. — La particule שם est sous-entendue avant לויתן, et le pronom זה doit être pris dans le sens relatif. Les massorètes semblent avoir sous-entendu שם après יצרת. — Le suffixe de בו se rapporte naturellement à ים du verset précédent.

Verset 29. יבהלון, « ils sont terrifiés », parce qu'ils se sentent privés de protection. — תסף, contraction de תאסף.

Verset 32. Le poète termine sa description par des phénomènes extraordinaires qui affectent la masse du globe terrestre tout entier et qui commandent le respect de la part des créatures.

Verset 35. Les pécheurs incorrigibles qui dédaignent de voir le doigt de Dieu dans les merveilles de la nature sont, pour notre psalmiste, le seul obstacle au règne de Dieu sur la terre; il souhaite donc leur disparition.

TRADUCTION

1. Mon âme, bénis Yahwé!
Yahwé, mon Dieu, que tu es grand!
Tu revêts la majesté et la magnificence.

---

1. Après réflexion, je vois que אניות ne peut former parallélisme avec לִוְיָתָן; il faut évidemment lire תַּנִּינִים, « gros poissons »; cf. Isaïe, XXVII, 1; la forme masculine du verbe ne présente plus aucune difficulté.

2. Tu déroules la lumière comme un vêtement;
Tu étends le ciel comme un voile;
3. Tu as charpenté tes celliers au milieu des eaux;
Tu fais des nuages ton coursier de monte;
Tu te promènes sur les ailes du vent.
4. Tu fais des vents tes messagers,
Du feu flamboyant tes serviteurs.
5. Tu as fondé la terre sur ses bases
De manière qu'elle ne s'affaissera jamais.
6. Tu as couvert l'abîme comme d'un vêtement.
Les eaux stationnaient sur les montagnes,
7. Elles s'enfuirent devant ta menace,
Elles se sauvèrent vite devant le bruit de ton tonnerre.
8. Elles montaient sur les montagnes, descendaient dans les vallées
Vers l'endroit que tu leur avais déterminé.
9. Tu as posé une limite qu'elles ne peuvent pas franchir
Afin qu'elles ne recouvrent plus la terre.

*
* *

10. Tu fais surgir des sources dans les lits des torrents
Qui coulent au milieu des montagnes.
11. Elles abreuvent tous les animaux des champs,
Les fauves y apaisent leur soif;
12. Près d'elles demeurent les oiseaux du ciel
Qui font entendre leurs chants au milieu des branches.

*
* *

13. Tu arroses les montagnes de tes hauteurs,
Du fruit que tu produis la terre se rassasie;
14. Tu fais pousser le foin pour le bétail,
L'herbe pour les travaux des hommes;
Tu fais sortir le pain de la terre
15. Et le vin qui réjouit le cœur de l'homme,
Qui fait briller sa figure plus que l'huile,
Et le pain qui soutient le cœur de l'homme.

*
* *

16. Ils sont rassasiés, ces arbres de Yahwé,
Les cèdres du Liban qu'il a plantés,
17. Dans lesquels nichent les oiseaux.
La cigogne a sa maison dans les cyprès;
18. Les montagnes élevées sont occupées par les chevreuils,
Les rochers servent d'abri aux lapins.

*
* *

19. Tu as fait la lune pour les fêtes,
Tu prescris le coucher du soleil.

20. Tu amènes les ténèbres et il fait nuit ;
Alors tous les animaux de la forêt s'agitent,
21. Les lions rugissent pour avoir leur proie
Et pour demander à Dieu leur nourriture.
22. Au lever du soleil ils se retirent
Et s'accroupissent dans leur tannière.
23. L'homme sort alors pour ses affaires
Et pour son travail jusqu'au soir.

*
* *

24. Que tes œuvres sont nombreuses !
Tu les as toutes faites avec sagesse,
La terre est remplie de tes biens.
25. Voici la mer, elle est grande et vaste ;
Il y a des reptiles sans nombre,
Des bêtes petites et grandes.
26. Là marchent les monstres,
Les cétacés que tu as créés pour qu'ils s'y divertissent.
27. Tous ces êtres t'attendent,
Pour que tu leur donnes la nourriture à temps.
28. Lorsque tu la leur donnes, ils acceptent avec avidité ;
Lorsque tu ouvres ta main, ils sont rassasiés de bien.
29. Lorsque tu caches ta face, ils perdent leur énergie ;
Lorsque tu retires leur souffle, ils expirent
Et retournent à leur poussière.
30. Envoies-tu de nouveau ton esprit, ils reprennent leur existence
Et tu renouvelles la face de la terre.
31. Lorsque tu regardes la terre, elle tremble,
Lorsque tu touches les montagnes elles font surgir la fumée.

*
* *

32. Que la gloire de Dieu reste éternellement,
Que Yahwé se réjouisse de ses œuvres.
33. Je chanterai à Yahwé durant ma vie,
Je psalmodierai à mon Dieu pendant que j'existe
34. Puisse ma parole lui être agréable.
Je me réjouis en Yahwé.
35. Les pécheurs disparaîtront de la terre
Et les méchants s'évanouiront bientôt.
Mon âme, bénis Yahwé !

Glorification de la grandeur de Yahwé se manifestant dans la création et dans le gouvernement du monde. Même époque que celle du psaume précédent.

Psaume cv.

Verset 9. Après ושבועתו il faut suppléer אשר נשבע.

Verset 15. Les titres de משיחים et נביאים, que le poète donne aux patriarches, sont empruntés à la Genèse, xxiii, 5, et xx, 7.

Verset 16. L'expression מטה לחם repose sur un développement populaire de משען לחם (Isaïe, iii, 1).

Verset 22. בנפשו, « à sa volonté » = ברצונו. — Le verbe יחכם ne forme pas de parallèle convenable avec אסר, « mettre en prison »; je crois donc nécessaire de corriger יוכיחם, « il les châtie ».

Verset 28. Au lieu du pluriel מרו, il faut le singulier מרה, qui se rapporte à חשך.

Verset 30. Au lieu de שרץ, le contexte exige la forme factitive השריץ.

Verset 40. Le verbe שאל a ici le sens affaibli de « vouloir ».

Verset 41. Lire au singulier הלך, au lieu de הלכו, le sujet étant נהר.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, invoquez son nom,
   Proclamez ses œuvres au milieu des nations.
2. Chantez-lui, psalmodiez-lui,
   Entretenez-vous de tous ses miracles.
3. Félicitez-vous par son nom sacré,
   Que le cœur de ceux qui cherchent Yahwé soit joyeux!
4. Recherchez Yahwé et sa puissance,
   Cherchez toujours sa face.
5. Rappelez les miracles qu'il a faits,
   Ses prodiges et les jugements de sa bouche.
6. Vous, race d'Abraham son serviteur,
   Fils de Jacob, ses élus!

*
* *

7. Il est Yahwé, notre Dieu,
Son gouvernement s'exerce sur toute la terre.
8. Il se souvint de son pacte éternel,
De la promesse qu'il avait donnée pour des milliers de générations :
9. (L'alliance) qu'il conclut avec Abraham
Et le serment qu'il fit à Isaac ;
10. Qu'il transmit comme un droit à Jacob,
Comme un pacte éternel à Israël :
11. « Je te donnerai le pays de Chanaan,
Qui deviendra le lot de votre héritage. »
12. (Il dit cela) lorsqu'ils étaient en petit nombre,
Lorsqu'ils avaient commencé à peine à y séjourner ;
13. Lorsqu'ils erraient de nation en nation,
D'un état à un autre.
14. Il ne permit à personne de les violenter
Et il châtia des rois à cause d'eux :
15. Ne touchez pas à mes saints
Et ne faites pas de mal à mes prophètes.

*
* *

16. Il produisit la famine sur la terre,
En brisant tout soutien de pain ;
17. Il envoya devant eux un homme,
Joseph fut vendu comme esclave ;
18. On mortifia ses pieds avec des chaînes,
Son corps fut chargé de fers,
19. Jusqu'au moment où son ordre arriva,
Où la parole de Yahwé l'a innocenté.
20. Il envoya un roi pour le délier,
Un gouverneur de peuples pour le délivrer,
21. Qui fit de lui un seigneur pour sa maison,
Et un directeur sur tous ses biens,
22. L'autorisant à emprisonner ses nobles à volonté
Et à faire des réprimandes à ses vieillards.

*
* *

23. Israël vint en Égypte
Et Jacob séjourna dans le pays de Cham.
24. Il multiplia son peuple extrêmement
Et le fit plus nombreux que ses adversaires.
25. Lorsque leur cœur arriva à haïr son peuple,
A chercher des chicanes à ses serviteurs,
26. Il envoya Moïse son serviteur
Aaron qu'il avait élu,
27. Qui ont propagé ses miracles
Et ses prodiges sur la terre de Cham.

28. Il envoya les ténèbres pour les priver de lumière
Et les ténèbres ne lui ont pas refusé obéissance.
29. Il changea leurs eaux en sang
Et fit périr leurs poissons.
30. Il fit pulluler leur sol de grenouilles,
Pénétrant jusqu'au salon du roi.
31. Il dit et une foule de bêtes arriva,
Des insectes remplirent tout leur territoire.
32. Il changea leur pluie en grêle,
Il fit descendre du feu flamboyant sur leur terre.
33. Il frappa leurs vignes et leurs figuiers
Et il brisa les arbres de leur territoire.
34. Il dit et les sauterelles surgirent,
(Ainsi que) les insectes rongeurs sans nombre,
35. Qui dévorèrent toute l'herbe dans leur pays
Et consumèrent les fruits de leur sol.
36. Il frappa tout premier-né dans leur pays,
Les prémices de toute leur force.
37. Il les fit sortir (son peuple) avec de l'argent et de l'or ;
Il n'eut pas d'infirmes dans leurs tribus.
38. Les Égyptiens se réjouirent de leur exode,
Car ils étaient effrayés de leur puissance.

***

39. Il étendit un nuage en guise de voile,
(Alluma) le feu pour illuminer la nuit.
40. Il commanda et les cailles arrivèrent,
Et il rassasia (son peuple) de pain céleste
41. Il ouvrit la roche et l'eau jaillit,
Des ruisseaux coulèrent dans les terres arides ;
42. Car il se rappela la sainte promesse,
Qu'il fit à Abraham son serviteur.
43. Il fit sortir son peuple avec joie,
Ses élus sous l'éclat des cantiques.
44. Il leur donna le pays d'autres peuples
Et ils héritèrent des biens gagnés par les nations étrangères,
45. Afin qu'ils gardent ses commandements
Et qu'ils observent ses enseignements. Alléluia.

Les quinze premiers versets de ce psaume sont cités dans I Chroniques, XVI, comme ayant été chantés par David au moment où il fit entrer l'arche sainte dans Jérusalem. Il ne peut donc pas être postérieur à la seconde moitié du IVe siècle avant l'ère vulgaire.

Psaume cvi.

Verset 3. Corrigez עשה en עֹשֵׂי, en accord avec שמרי.

Verset 4. L'expression ברצון עמך a le sens prégnant בעת אשר תרצה את עמך.

Verset 7. L'hémistiche final וימרו על ים בים סוף n'offre pas de sens convenable et l'on est choqué par la répétition de ים dans la même phrase. Il faut visiblement corriger en וימרו על יה בים סוף. Le poète fait allusion à l'Exode, xiv, 11, 12.

Verset 15. רזון, « consomption », de רזה, « maigre » ; il s'agit de la mortalité qui suivit la descente des cailles (Nombres, xi, 33).

Verset 19. L'histoire de l'adoration du veau d'or est antérieure à la révolte de Coré, mais le poète l'a réservée pour la fin dans le but d'y rattacher l'histoire de l'idolâtrie qui s'est perpétuée jusqu'à la captivité de Babylone.

Verset 25. La phrase וירגנו באהליהם est presque littéralement tirée du Deutéronome, i, 27.

Verset 27. Au lieu de ולהפיל, qui ne peut pas former parallèle avec ולזרותם, il faut corriger וּלְהָפִיץ comme dans Ézéchiel, xx, 23, d'où ce verset est littéralement tiré. — L'affirmation que, dans le désert, Dieu avait décidé de disperser le peuple dans des pays étrangers, fait allusion aux malédictions prononcées pendant le séjour dans le voisinage du Sinaï (Lévitique, xxvi, 33), où figure également le verbe זרה.

Verset 30. ויפלל, « il fit l'office du juge », פלילים ; allusion au récit des Nombres, xxv, 7, 8.

Verset 43. Corriger בעצתו au lieu de בעצתם, qui ne convient nullement; le suffixe se rapporte à Dieu.

Verset 44. רנתם. Le mot רנה désigne à la fois le chant de joie et celui de la plainte.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance dure éternellement.

2. Qui peut raconter les actes puissants de Yahwé,
Qui peut énumérer toutes ses louanges?
3. Heureux ceux qui observent la justice,
Qui pratiquent la vertu en tout temps.
4. Souviens-toi, Yahwé, lorsque tu penseras avec plaisir à ton peuple,
Visite-moi par ton salut ;
5. Pour que je puisse voir le bonheur de tes élus,
Me réjouir de la joie de ton peuple,
Prendre part dans le triomphe de ton héritage.

*
* *

6. Nous avons péché ainsi que nos ancêtres,
Nous avons dévié, pratiqué le mal.
7. Nos ancêtres en Égypte ne comprirent pas tes miracles,
Ne firent pas attention à ta prodigieuse bienveillance
Et ils se révoltèrent contre Yah près de la mer des Joncs.
8. Il les sauva (néanmoins) pour l'amour de son nom,
Afin de faire connaître sa puissance.
9. Il apostropha la mer des Joncs qui se dessécha ;
Et il les conduisit dans les abîmes comme dans une plaine.
10. Il les sauva de la main de l'adversaire
Et les délivra de la main de l'ennemi.
11. Les eaux couvrirent leurs adversaires,
Pas un seul n'en resta.
12. Alors ils crurent à ses paroles
Et chantèrent ses louanges.

*
* *

13. Mais bientôt ils oublièrent ses œuvres,
Ils perdirent patience d'attendre son avis.
14. Ils eurent une envie immodérée dans le désert
Et éprouvèrent El dans la solitude.
15. Il accomplit leur demande,
Mais il suscita une maigreur dans leur âme.
16. Ils furent jaloux de Moïse dans le camp,
(Jaloux) d'Aaron, le saint de Yahwé.
17. La terre s'ouvrit et engloutit Datan,
Et elle se referma sur la horde d'Abiram ;
18. Le feu prit dans leur assemblée,
La flamme consuma les impies.

*
* *

19. Ils firent un veau (d'or) à Horeb
Et ils se prosternèrent devant une image fondue ;
20. Ils échangèrent l'objet de leur gloire
Contre l'image d'un bœuf qui se nourrit d'herbes.
21. Ils oublièrent El leur sauveur,
Qui fit de si grandes choses,

22. Des miracles dans le pays de Ham,
Des actes prodigieux sur la mer des Joncs.
23. Il les aurait anéantis si Moïse, son élu, ne se fût entremis
Pour faire reculer sa colère (et empêcher) la destruction.

*
* *

24. Ils méprisèrent la terre de délices,
Ils n'eurent pas confiance en sa parole.
25. Ils se disputèrent dans leurs tentes
Et n'écoutèrent pas la parole de Yahwé,
26. Qui leva la main en jurant
De les abattre dans le désert.
27. De disséminer leur race parmi les peuples
Et de les disperser dans tous les pays.

*
* *

28. Ils s'attachèrent à Baal-Peor
Et mangèrent les sacrifices (offerts aux) morts.
29. Lorsqu'ils l'indignèrent par leurs œuvres,
(Au point que) la mortalité se déclara au milieu d'eux,
30. Phinéas se leva et fit acte de justicier
Et la mortalité fut arrêtée.
31. Cet acte lui fut compté comme un mérite,
De génération en génération à tout jamais.
32. Ils irritèrent Dieu sur les eaux de Mériba
Et Moïse eut à souffrir à cause d'eux,
33. Car ayant son esprit indisposé,
Il fit une déclaration (inconvenante) par ses lèvres.

*
* *

34. (Plus tard) ils n'anéantirent pas les peuples
Que Yahwé leur avait désignés.
35. Ils se mêlèrent avec les nations
Et apprirent leurs pratiques.
36. Ils adorèrent leurs idoles,
Qui furent pour eux une pierre d'achoppement.
37. Ils sacrifièrent leurs fils
Et leurs filles aux démons.
38. Ils versèrent du sang innocent,
Le sang de leurs propres enfants,
Qu'ils immolèrent aux idoles de Chanaan,
Et la terre fut souillée par le sang.
39. Ils se souillèrent par leurs œuvres
Et ils se pervertirent par leurs pratiques.

*
* *

40. Yahwé se fâcha contre son peuple
Et prit en abomination son héritage.

41. Il les livra à la main des nations
Et leurs adversaires eurent la haute main sur eux.
42. Leurs ennemis les opprimèrent
Et ils furent humiliés sous leurs mains.
43. Plusieurs fois il les sauva,
Mais eux, ils persistèrent dans leur conduite
Et ils furent abaissés par suite de leurs péchés.
44. Alors, ayant regardé leur détresse,
Ayant entendu leur plainte,
45. Il leur tint compte de son alliance
Et il se calma par suite de l'abondance de sa bonté;
46. Et il fit d'eux un objet de compassion
Aux yeux de tous ceux qui les avaient exilés.
47. Sauve-nous, Yahwé, notre Dieu,
Rassemble-nous du milieu des peuples,
Afin que nous puissions louer ton nom saint,
Nous glorifier de tes louanges.

Poème composé pendant l'exil de Babylone. L'état supportable des captifs, auquel le verset 46 fait allusion, semble coïncider avec le règne d'Amel-Marduk, qui relâcha de prison Joachin, roi de Juda, le logea dans le palais et lui accorda une pension viagère (II Rois, xxv, 27-30).

Psaume cvii.

Verset 3. Le mot ים, « mer », qui désigne ordinairement l'occident, signifie dans notre passage « le sud »; c'est que notre poème a égard à la position de la Babylonie dont le sud est limité par le golfe Persique. On peut cependant lire יָמִין.

Verset 4. Les massorètes relient ensemble les mots בישימון דֶּרֶךְ, qui ne disent rien à l'esprit. Il vaut mieux rattacher דרך au second hémistiche et ponctuer דֶּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב.

Verset 17. Le mot אולים ne peut se relier avec מדרך פשעם. Les Septante traduisent : ἀντιλάβετο αὐτῶν ἐξ ὁδοῦ ἀνομίας αὐτῶν. Vulg. *suscepit eos de via iniquitatis eorum;* ont-ils lu הֹבְלָם? Peut-être y avait-il primitivement מְרֻדִּים מִפִּשְׁעָם, « tourmentés par leurs crimes », ce qui est bien parallèle au membre de phrase suivant.

Verset 20. Au lieu de וימלט il faut lire וימלטם.

Verset 39. Le verbe וימעטו est insupportable après le verbe précédent ימעיט. Il faut sans doute lire ויבעטו, « s'ils donnent des ruades, s'ils se révoltent »; cf. Deutéronome, XXXII, 15. — עצר, « presse, serrement », signifie ici « surabondance, excès ».

Verset 40. Ce verset est emprunté à Job, XII, 24.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
2. Ainsi disent ceux qui ont été rachetés,
   Qu'il sauva de la main de l'adversaire
   Et qu'il rassembla de plusieurs pays divers,
3. De l'Orient et de l'Occident
   Du Nord et du Sud.
4. Ceux qui errent dans le désert, dans la solitude,
   Sans trouver le chemin qui conduit à une ville habitée ;
5. Affamés et altérés,
   Leur âme faut dans leur corps.
6. Ils invoquent Yahwé dans leur détresse
   Et il les sauve de leur embarras ;
7. Il leur fait trouver le chemin droit,
   Pour aller à une ville habitée.
8. Ceux-là louent la bonté de Yahwé
   Et proclament ses prodiges aux fils de l'homme,
9. Car il a rassasié l'âme défaillante,
   Il a rempli de biens l'âme affamée.

*
* *

10. Ceux qui restent dans les plus profondes ténèbres,
    Chargés de souffrances et de fers,
11. Parce qu'ils ont rejeté les paroles d'El,
    Et ont repoussé l'avis du Très-Haut,
12. Il a abattu leur cœur par la peine;
    Ils ont trébuché sans que personne vînt à leur secours.
13. Et ils crièrent vers Yahwé dans leur détresse.
    Il les retira de leur angoisse,
14. Il les fit sortir des ténèbres épaisses
    Et brisa leurs liens.
15. Ceux-là proclament la bienveillance de Yahwé
    Et ses miracles aux fils de l'homme,
16. Car il brisa les portes d'airain
    Et cassa les verrous de fer (de leur prison).

*
* *

17. Les insensés souffrent par suite de crimes
Et sont tourmentés à cause de leurs péchés ;
18. Leur âme repousse toute nourriture
Et ils arrivent jusqu'aux portes de la mort.
19. Mais s'ils invoquent Yahwé dans leur détresse,
Il les sauve de leurs angoisses ;
20. Il envoie son ordre qui les guérit
Et il les retire des fosses où ils étaient tombés.
21. Alors ils proclament la bienveillance de Yahwé
Et ses miracles devant les fils de l'homme ;
22. Ils apportent des offrandes d'actions de grâces
Et racontent ses œuvres au milieu de cantiques.

*
* *

23. Ceux qui naviguent sur la mer,
Qui font des affaires dans les grandes eaux,
24. Ceux-là voient les œuvres de Yahwé
Et ses merveilles dans les profondeurs.
25. Le veut-il, une tempête s'élève
Et les vagues soulevées s'agitent.
26 Tantôt elles montent vers le ciel,
Tantôt elles descendent dans les abîmes.
L'âme (des navigateurs) se liquéfie à force de souffrir.
27. Ils tournent et s'agitent comme des gens ivres
Et toute leur science se perd en vains efforts.
28. S'ils invoquent Yahwé dans leur détresse,
Il les retire de leurs angoisses.
29. Il change la tempête en accalmie
Et les vagues s'apaisent.
30. Ils se réjouissent de la tranquillité
Et il les conduit au but de leur voyage.
31. Alors ils proclament la bienveillance de Yahwé
Et ses miracles aux fils de l'homme.
32. Ils l'exaltent dans l'assemblée des peuples
Et le louent dans le lieu où siègent les vieillards.

*
* *

33. Il change les fleuves en désert
Et les sources d'eau en terre aride,
34. (Il change) la terre fertile en sol improductif
A cause de la méchanceté de ses habitants.
35. Il change de même le désert en nappe d'eau
Et la terre aride en sources jaillissantes.
36. Il y établit des gens affamés,
Qui y fondent une ville habitée,

37. Qui y ensemencent les champs,
Y plantent des vignes
Qui produisent du fruit en abondance.
38. En les bénissant ils se multiplient excessivement
Et il ne permet pas que le nombre de leurs bestiaux diminue.
39. Mais s'ils regimbent, ils sont abaissés
Par la violence du malheur et de l'affliction.

*
* *

40. Il couvre de honte les arrogants
Et il les égare dans la solitude privée de routes.
41. Mais il délivre le pauvre de la misère
Et il en multiplie les familles comme des brebis.
42. Les hommes droits voient ces choses et s'en réjouissent
Et l'iniquité ferme sa bouche.

*
* *

43. Qui est assez sage pour observer ces faits
Qui manifestent la bienveillance de Yahwé?

Cantique composé peu de temps après le retour de l'exil de Babylone, bien que la désignation du « sud » par יָם, « mer », ne soit pas absolument certaine. Ceux qui doivent louer Yahwé tout particulièrement sont ceux qui voyagent dans le désert (4-9), les prisonniers délivrés (10-16), les malades guéris (17-22), les navigateurs sur mer (23-32). Le poète semble faire allusion à la décadence des colonies (phéniciennes?) jadis prospères (33-40), qu'il compare au succès de la colonisation palestinienne (41-42).

Psaume cviii.

Verset 2. Au lieu de אַף כְּבוֹדִי, qui ne donne aucun sens imaginable, il faut lire sans hésitation אֵל כְּבוֹדִי.

Verset 5. Après מֵעַל, le parallèle וְעַד ne peut subsister ; lire partout עַד.

Verset 6. Au lieu de רוּמָה, lisez רוּמָךְ, ce qui rétablit le parallélisme avec כְּבוֹדֶךָ.

Versets 8-14, Tout ce passage n'est qu'une copie presque littérale du psaume lx, 7-14, insérée par un scribe distrait.

TRADUCTION

2. Mon cœur est prêt, ô Élohim!
Je vais chanter et psalmodier, Dieu de ma gloire!
3. Éveillez-vous, nébel et kinnor,
Je m'éveille à l'aube.
4. Je te loue parmi les peuples, ô Yahwé,
Et je te psalmodie au milieu des nations.
5. Car ta bonté est plus vaste que le ciel,
Ta fidélité dépasse les nuages.
6. Ton élévation dépasse le ciel, ô Élohim,
Ta gloire est sur toute la terre.

Variante du psaume LVII, 8-12.
Le reste est un extrait du psaume LX, 7-14.

PSAUME CIX.

Verset 2. פי רשע ne peut pas précéder פי מרמה; lire certainement פִי רְשָׁעַ.

Verset 3. Le *qal* סבבוני ne saurait avoir pour complément direct דברי שנאה; corrigez סִבְּבוּנִי.

Verset 4. ואני תפלה ne signifie rien; lisez plutôt ואני חולה; cf. 16 et 24.

Verset 6. הפקד עליו רשע ne présente aucune idée précise. Il faut évidemment corriger הפקד עליו מרשיע, « mets-le sous le pouvoir d'un accusateur ». Le parallélisme est bien formé par le synonyme de שטן.

Verset 19. La forme כבגד prouve qu'il faut lire וכמזח au lieu de ולמזח.

Verset 28. קמו ויבשו constitue une incohérence; lire יִבָּלְמוּ וְיֵבֹשׁוּ.

Verset 31. L'expression להושיע משופטי נפשו ne saurait être admise. Corrigez להושיע משופטיו נפשו; le nom נפשו remplace simplement אותו.

TRADUCTION

1. Dieu de mes louanges, ne reste pas tranquille,
2. Car (les méchants) ouvrent contre moi leur bouche artificieuse,
   Ils parlent avec moi le langage du mensonge.
3. M'entourent de paroles de haine
   Et m'attaquent sans raison.
4. Ils payent de haine mon amitié,
   Pendant que je suis malade.
5. Ils me rendent le mal pour le bien,
   La haine pour l'amitié.

*
* *

6. Ordonne contre lui un juge sévère
   Et que l'accusateur se place à sa droite;
7. Qu'il soit déclaré coupable dans son procès
   Et que sa prière n'ait aucun effet ;
8. Que ses jours soient peu nombreux,
   Qu'un autre s'empare de son emploi;
9. Que ses fils deviennent orphelins
   Et sa femme veuve;
10. Que ses enfants errent réduits à la mendicité
    El qu'ils implorent la pitié de l'intérieur de leurs ruines.
11. Que le créancier s'empare de tout ce qu'il possède
    Et que des étrangers gaspillent son bien amassé à grand' peine;
12. Que personne ne soit touché de compassion pour lui
    Et que nul n'ait pitié de ses orphelins;
13. Que sa postérité soit anéantie;
    Que son nom soit effacé à la prochaine génération.
14. Que les crimes de ses pères persistent dans le souvenir de Yahwé
    Et que le péché de sa mère ne soit pas effacé;
15. Qu'ils restent toujours en présence de Yahwé
    Et qu'il retranche leur souvenir de la terre,
16. Parce qu'il n'a jamais pensé à faire le bien,
    Mais qu'il a plutôt poursuivi le pauvre et le nécessiteux,
    Même celui qui a le cœur brisé, afin de l'achever.

*
* *

17. Il aima la malédiction et elle vint vers lui,
    Il refusa la bénédiction et elle s'est éloignée de lui;
18. Il voulut se revêtir de la malédiction comme de ses vêtements,
    Et elle pénétra comme l'eau dans son intérieur
    Et comme l'huile dans ses os.
19. Qu'elle soit pour lui comme un vêtement qu'il met
    Et comme une ceinture qu'il porte toujours.
20. Voilà quel sera le sort de mes adversaires de la part de Yahwé,
    De ceux qui disent du mal de moi.

*
* *

21. Et toi, Yahwé Seigneur, agis avec moi pour l'amour de ton nom,
Ta bienveillance est douce, sauve-moi.
22. Car je suis pauvre et nécessiteux
Et mon cœur est frappé à mort dans mon intérieur.
23. Je marche comme l'ombre à son déclin,
Je me secoue comme une sauterelle;
24. Mes genoux chancellent à cause du jeûne
Et mon corps est privé de sève;
25. Je suis pour eux un objet de honte,
Lorsqu'ils me voient ils secouent la tête.

*
* *

26. Aide-moi, Yahwé mon Dieu,
Sauve-moi conformément à ta bienveillance,
27. Afin qu'ils sachent que cela vient de ta main,
Que c'est toi qui l'as fait, ô Yahwé.
28. S'ils maudissent, toi, tu béniras,
Ils seront couverts de honte et d'opprobre
Et ton serviteur s'en réjouira.
29. Que mes adversaires soient couverts de rougeur
Et enveloppés d'opprobre comme d'un vêtement.
30. Je louerai Yahwé incessamment par ma bouche
Et je proclamerai ses louanges dans les multitudes.
31. Car il a assisté les nécessiteux
Pour sauver leur âme de ceux qui les oppriment.

Poème d'un caractère très personnel. L'auteur se répand en terribles malédictions contre ses persécuteurs, acharnés à le déshonorer par de fausses accusations. Il semble répercuter les violentes commotions du temps de Jérémie.

Psaume cx.

Ce poème a eu la malchance d'être nommé le psaume messianique par excellence. Les écrivains du Nouveau Testament, les docteurs du Talmud et les critiques de l'école de M. Havet sont unanimes à ce sujet, et cependant il est facile de montrer que c'est là une opinion des plus mal fondées. Il sera aisé de s'en convaincre; mais avant tout, il est indispensable d'analyser consciencieusement le contenu de ce court poème et de rétablir quelques leçons, plus ou moins obscurcies ou altérées, qui empêchent de comprendre le sens de l'ensemble.

Ce psaume commence par l'expression hautement prophétique נאם יהוה, qui le caractérise comme un oracle, annoncé personnellement au roi régnant, que le prophète aborde en lui donnant le titre de אדני, « mon Seigneur ». Il faut une grosse dose de bonne volonté et de facilité pour croire que c'est le produit d'un prophète imaginaire, délivrant des oracles au futur Messie. Mais poursuivons notre analyse. Dieu invite le roi juif à s'asseoir à sa droite, jusqu'à ce qu'il ait accompli l'entière soumission de ses ennemis. Pour bien dompter ces ennemis, Yahwé lui enverra de Sion un sceptre puissant, par lequel il imposera sa domination aux adversaires les plus récalcitrants. Le verset 3 prévoit que le peuple apportera de riches présents au roi le jour où il célébrera son triomphe et sera revêtu de ses plus beaux vêtements, particulièrement consacrés à son usage, comme l'étaient ordinairement les habits des prêtres et des rois. Les six premiers mots de ce verset ne réclament aucune correction ; on ne peut pas dire la même chose de l'autre moitié, formée par les cinq mots suivants מרחם משחר לך טל ילדתך, qui sont visiblement très altérés. Fidèle au procédé, le seul autorisé, suivant moi, de respecter autant que possible la charpente générale de la leçon massorétique, je propose de lire מֵרֶחֶם מְשָׁחֵךְ שֶׁמֶן יַקְרָתֵךְ, « dès le sein (de ta mère) Dieu t'a oint de l'huile de ta dignité ». La confusion des lettres similaires ר et ך, ר et ד, ט et מ, ל et ן, ל et ק (par suite de l'abaissement irréfléchi du trait supérieur) se présente souvent dans le texte hébreu, et n'a pas besoin d'être particulièrement justifiée. Le seul changement quelque peu notable est celui de ש et les lettres לך, mais il faut observer que, après la corruption du reste, les scribes se virent obligés d'en tirer des mots intelligibles, et que l'admission de ces lettres à la place des traces désordonnées et effacées du ש primitif est parfaitement excusable. Au verset 4, le poète fait mention d'un serment divin établissant le roi כהן à tout jamais, sur le modèle de l'ancien roi de Jérusalem, Malki-Çédeq, prêtre du Dieu très haut et roi de Salem, à qui l'ancêtre de la nation, Abraham, avait offert la dîme en échange

de sa bénédiction (Genèse, XIV, 18-20). Le terme כהן est employé ici sur le précédent du passage indiqué de la Genèse, où le titre sacerdotal est supérieur à celui de la royauté. Ici, au contraire, il désigne un sacerdoce purement honorifique résultant de l'onction avec l'huile sainte, sans jamais être mis en œuvre dans la réalité. Le même ordre d'idées est exprimé dans Zacharie, VI, 13, où Zorobabel, qui, d'après ce prophète, devait retourner de Babylone pour s'asseoir sur le trône royal, est honoré de la qualification de כהן. Les trois versets de la fin se rapportent à la défaite que Dieu infligera aux rois hostiles. Au verset 6 il semble manquer le monosyllabe גיא, « vallée », dont la chute s'explique par le mot précédent et très analogue גוים : « il a rempli (lire מִלֵּא au lieu de מָלֵא) la vallée de cadavres ». Le reste parle de la défaite infligée au chef (ראש) d'un grand pays, qui vient de loin se désaltérer dans le lit des torrents qu'il trouve sur sa route, et qui fait de cette façon de s'approvisionner d'eau l'objet d'un orgueil démesuré et d'une attitude provocante. C'est le sens propre et fréquent de l'expression ירים ראש (Psaumes, III, 4).

TRADUCTION

Yahwé dit à mon Seigneur :
« Reste à ma droite jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis
A te servir de marchepied. »
De Sion, Yahwé t'enverra le sceptre puissant que tu dois tenir;
Manie-le à ton aise au milieu de tes ennemis.
Ton peuple t'apportera de libres hommages le jour de ton triomphe
Où tu seras revêtu de parures sacrées.
Dès le sein de ta mère Dieu t'a oint
De l'huile consacrant ta haute dignité.
Yahwé a fait un serment irrévocable :
Tu seras Cohen à tout jamais, à la façon de Melchisédec.
Le Seigneur, à ta droite, frappera les rois, au jour de sa colère;
Il exercera la justice au milieu des nations;
Il remplira la vallée de cadavres;
Il frappera le chef qui domine sur la grande terre,
Et qui, parce qu'il boit sur sa route l'eau des torrents, lève orgueilleusement la tête.

Le style de cette composition rappelle en quelque sorte celui du psaume XLV. L'expression נאם יהוה לאדני n'est pas sans une réminiscence de אמר אני מעשי למלך. La teneur du verset 2, ayant pour objet le sceptre par lequel le roi domptera ses ennemis, est, en fin de compte, une simple variante de XLV, 6, dans lequel le roi dompte ses ennemis au moyen de ses flèches aiguës. La consécration par l'huile sainte dont parle le verset 3 a son précédent dans XLV, 8 ; l'expression de בהדרי קדש semble constituer un bref résumé de XLV, 9. Mais, tandis que le psaume XLV se termine par la description des filles de rois qui forment la suite honorifique de la dame du palais, décrite comme une fille de Tyr (בת־צור), destinée à fournir des princes occupant les plus hautes fonctions du royaume, notre psaume se termine sur un ton bien différent et exprime la fermeté inébranlable de l'autorité à la fois religieuse et politique du roi et de la défaite des peuples coalisés et conduits par un grand chef puissant et orgueilleux. C'est dans ce dernier trait que réside la possibilité de déterminer la date du poème. En effet, la description convient, on ne peut mieux, à l'échec subi par Sennachérib en Judée, à la suite du fléau mystérieux qui décima ses guerriers, sans le moindre effort de la part d'Ézéchias. C'est à ce roi que le poète a pu dire sans exagération au nom du Très-Haut : « Tiens-toi tranquille à ma droite, moi seul je frapperai les rois au jour de ma colère. » Ces rois ne sont autres que les chefs d'armée de Sennachérib, au sujet desquels le prophète Isaïe met dans la bouche du roi d'Assyrie la fière déclaration que voici : « Certes, mes chefs tous ensemble sont des rois » (Isaïe, x, 8). Le chef du grand pays est naturellement Sennachérib, qui porte le titre de grand roi, roi d'Assur, roi des quatre régions. Parmi les actions dont ce conquérant se vantait devant les gens d'Ézéchias, l'histoire a noté celle de s'être approvisionné d'eau potable dans les puits qu'il avait fait creuser lui-même[1] (אני

1. Ces expressions résument, au fond, les paroles mêmes de Sennachérib : « Je gravis les montagnes comme un *rêm*, je m'assis sur les rochers pour délasser mes genoux et je bus à ma soif de leurs eaux débordantes et jaillissantes » (*Kim arme... çirushshun eli ashar birkâa*

קרתי ושחיתי מים, *ibidem*, XXXVII, 25), naturellement dans les lits des torrents, où l'eau se trouve relativement à peu de profondeur. Cela répond exactement à מנחל בדרך ישתה. Je crois donc que l'identification du héros du psaume CX avec le roi Ézéchias peut être regardée comme suffisamment établie, du moins aussi longtemps qu'on ne nous fournira pas les preuves du contraire. Dans aucun cas, l'exégèse scientifique et positive ne saurait se contenter de l'image mythique du Messie, qu'y ont introduite, en désespoir de cause, les partisans de l'hypothèse de Havet.

Quant au psaume XLV, modèle partiel de celui que nous étudions, il est naturellement plus ancien. La mention d'épouses étrangères et surtout d'une princesse tyrienne, devenue épouse principale du roi, semble bien faire allusion à des alliances matrimoniales conclues par un des prédécesseurs d'Ézéchias avec les rois voisins, mais il est difficile de préciser davantage, car ces sortes d'alliances, mal vues des prophètes[1], sont passées sous silence dans les livres historiques, ordinairement très réservés au sujet des incartades de la dynastie davidique.

Psaume CXI.

Verset 1. ועדה est une forme allégée de ועדתם.

Verset 2. חפציהם ne vient pas du participe חָפֵץ, comme on l'admet depuis quelque temps (Olshausen, Hupfeld, Graetz), mais, comme l'admettaient les anciens, de חֵפֶץ avec la signification de « but » (cf. Isaïe, LIII, 10). Le passif דרוש exprime l'idée de conformité, de coïncidence, idée qui, en néo-hébreu, s'exprime par הספיק לצרך (Ecclésiastique, XXXIX, 16, 33).

manahtu ishâ çir aban shadî ushibma mêshu nâdi haçuti ana çummeya lu ashti. Sm., *Sennacherib*, p. 81).

1. Le psalmiste se contente de l'espoir que ces femmes étrangères s'attacheront à la nationalité juive (v. 11). L'expression תחת אבותיך יהיו בניך, etc. (v. 17) conviendrait très bien au roi עזיה ou עזריה dont le père et le grand-père ont été massacrés par le peuple (II Rois, XII, 21-22; XIV, 19-20).

Verset 3. צדקתו, naturellement dans le sens actif, « justice qu'il rend aux autres ».

Verset 4. L'expression זכר עשה לנפלאותיו n'offre pas de sens bien clair. Graetz, admettant qu'il s'agit d'une commémoration fixée par écrit ou par un jour de fête, traduit : « Dieu a fixé une commémoration pour ses miracles, afin que l'on sache que le Seigneur est clément et miséricordieux » (« Andenken hat Er gestiftet für seine Wunder, dass der Herr gnädig und baremhärzig ist »), mais la phrase est trop entortillée pour être naturelle. La difficulté disparaît quand on lit : זכר עשו לו נפלאתיו, « ses miracles lui ont fait une renommée » (שם = זכר).

Verset 6. L'obscurité de ce verset vient de l'expression כח הגיד qui a l'air assez étrange. Comparez cependant la locution synonyme הגיד גבורה = הגיד זרע (Psaumes, LXXI, 18). — לתת n'est pas le complément direct de הגיד, mais a le sens d'un gérondif : « en donnant »; cf. Genèse, II, 3.

Verset 8. Au lieu de l'adjectif ישר, mettez le substantif יֹשֶׁר.

Verset 10. שכל טוב est synonyme de חן, « grâce, faveur » (Graetz). — Le suffixe de תהלתו se réfère à יהוה.

TRADUCTION

1. Alléluia. Je louerai Yahwé de tout mon cœur,
   Dans l'assemblée des justes, je l'exalterai.
2. Les œuvres de Dieu sont grandes,
   Elles sont claires pour tous ceux qui veulent les approfondir.
3. Ses actes sont pleins de majesté et de beauté,
   Sa justice dure éternellement.
4. Ses miracles lui ont fait une renommée;
   Yahwé est clément et miséricordieux.
5. Il procure la nourriture à ceux qui le craignent,
   Il se rappelle toujours son alliance.
6. Il prouva à son peuple ses actes puissants
   En lui donnant l'héritage des nations.
7. Les œuvres de ses mains sont conformes à la vérité et à la justice,
   Tous ses commandements sont inébranlables.

8. Ils sont fixés pour un temps sans fin,
Ils sont faits d'après la vérité et le droit.
9. Il accorda la délivrance à son peuple,
Il ordonna pour toujours son alliance,
Son nom est saint et respectable.
10. Le principe de la sagesse est la crainte de Yahwé,
Elle inculque le bon entendement à tous ceux qui la pratiquent;
Sa louange reste éternellement.

Hymne postexilique, mais assez proche du retour (8). Les rapatriés avaient déjà occupé les anciens territoires abandonnés (6) et joui de quelques années d'abondance (4) d'après la promesse du prophète Zacharie (VIII, 12).

PSAUME CXII.

Verset 4. וצדיק, troisième adjectif sans sujet. La Pešitta corrige לצדיק, « pour le juste »; il vaut mieux lire לחנון.

Verset 5. Le sens du second hémistiche a été méconnu jusqu'à présent. Graetz remarque avec raison que la traduction vulgaire : « Il soutient ses paroles ou ses affaires dans la justice » n'est pas admissible, mais sa correction יכלכל עבדיו במשפט n'a rien de commun avec Job, XXXI, 13, auquel il se réfère. כלכל est pris ici avec le sens de « maintenir, contenir »; il s'agit ici des paroles prononcées avec une retenue convenable à l'égard des pauvres à qui on fait la charité ou des prêts complaisants. Il ne suffit pas de bien agir, il faut encore ménager la susceptibilité de ceux qui reçoivent les faveurs. Voyez *Revue sémitique*, 1897, p. 236.

Verset 9. פזר נתן, « il a donné avec libéralité ».

Verset 10. Le mot תאוה désigne ici le point de mire, le but que les méchants désirent atteindre.

TRADUCTION

1. Alléluia. Heureux l'homme qui craint Yahwé,
Qui s'attache fermement à ses commandements.
2. Sa race prédominera sur la terre,
Elle sera bénie comme une génération d'hommes équitables.

3. Le bien et la richesse se trouveront dans sa maison
Et sa vertu persistera éternellement.
4. La lumière brille dans les ténèbres pour les hommes équitables,
Pour celui qui est compatissant, miséricordieux et juste.

*
* *

5. Heureux l'homme qui, en faisant des libéralités ou des prêts,
Sait contenir ses paroles dans la bonne règle.
6. Certes, il ne s'affaisse jamais;
Le juste reste un souvenir éternel.
7. Il ne redoute pas les mauvaises nouvelles,
Son cœur est ferme, confiant en Yahwé.
8. Son cœur se sent appuyé; la crainte ne l'atteint pas
Jusqu'au moment où il voit la chute de ses adversaires.
9. Il a fait des dons généreux aux pauvres;
Sa vertu persiste éternellement,
Sa corne s'élève glorifiée.
10. L'impie le voit et enrage,
Il grince des dents et désespère;
Le but des impies s'évanouit.

Poème en l'honneur de l'homme vertueux. Le ton calme convient le mieux à la fin de l'époque perse.

Psaume cxiii.

Verset 4. Le mot יהוה appartient en même temps aux deux hémistiches.

Verset 8. Si l'on admet la leçon massorétique, נדיבי עמו sera nécessairement une apposition de נדיבים, notamment une apposition restrictive dont le but n'est pas bien visible. J'incline à lire נְדִיבֵי עַמִּם, « les nobles ou chefs des peuples ».

Verset 9. עקרת הבית est la femme stérile qui, n'osant pas aller voir ses voisines, est obligée de s'enfermer chez elle. Le participe מושיבי exprime le changement de cette femme stérile en אם הבנים שמחה, « mère joyeuse de plusieurs enfants »; le verbe הושיב a souvent le sens opposé à השם, « désoler, priver d'habitants, dépeupler ». La femme stérile qui devient à vue d'œil génératrice de nombreux enfants est sans aucun doute l'image de Sion restaurée.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez, ô serviteurs de Yahwé,
   Louez le nom de Yahwé.
2. Que le nom de Yahwé soit béni
   De ce moment jusqu'à jamais;
3. Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher
   Est loué le nom de Yahwé.
4. Yahwé prédomine sur tous les peuples,
   Sa gloire est sur les cieux.
5. Qu'y a-t-il de comparable à Yahwé notre Dieu
   Qui trône si haut,
6. Qui regarde si bas,
   Au ciel et sur la terre;
7. Qui relève les pauvres de la poussière,
   Qui retire les nécessiteux du tas de fumier,
8. Pour les placer à côté des nobles,
   A côté des nobles des peuples;
9. Qui rend féconde la femme stérile de la maison,
   Qui la transforme en une mère joyeuse d'enfants. Alléluia.

Cantique de l'époque de la restauration. Le pauvre, relevé de la poussière et remis au rang des chefs des nations, désigne clairement le dernier rejeton davidique, Zorobabel, captif élevé à la dignité de préfet de la Palestine.

Psaume cxiv.

Verset 1. לֹעֵז, « peuple à langue barbare, inintelligible », d'où le néo-hébreu לַעַז, « langue étrangère »; comparez l'arabe لغز.

Verset 2. Le verbe הָיָה, dans le sens de « devenir », régit aussi bien la préposition לְ que le complément direct. — ממשלותיו, le pluriel est employé par égard des tribus.

Verset 3. Après רָאָה est sous-entendu זֹאת. — La fuite de la mer et le recul du Jourdain sont des transformations poétiques du passage miraculeux de la mer Rouge et du Jourdain (Exode, xiv, 21, 22; Josué, iii, 14-17).

Verset 4. L'agitation des montagnes et des collines est causée par la présence de la Divinité (Juges, v, 4, 5 ; Habacuc, III, 6, 7).

Verset 8. אגם מים, mieux לאגם מים. Le changement du rocher en une nappe d'eau fait allusion à l'Exode, XVII, 6, et aux récits analogues. — למעינו־מים, les Septante ont lu le pluriel למעיני מים.

TRADUCTION

1. Lorsque Israël sortit d'Égypte,
   La maison de Jacob de chez le peuple barbare,
2. Juda devint l'objet de sa sainteté,
   Israël l'objet de son gouvernement.
3. La mer voyant cela s'enfuit,
   Le Jourdain recula en arrière ;
4. Les montagnes sautèrent comme des béliers,
   Les collines comme de jeunes agneaux.

*
* *

5. Qu'as-tu, ô mer, que tu fuis?
   Qu'as-tu, ô Jourdain, que tu recules en arrière?
6. Qu'avez-vous, ô montagnes, à sauter comme des béliers?
   Qu'avez-vous, collines, à sauter comme de jeunes agneaux?
7. Tremble, ô terre, devant le Seigneur,
   Devant le Dieu de Jacob,
8. Qui change le rocher en nappe d'eau,
   Le granit en sources jaillissantes.

Poème sur la sortie d'Égypte. Développement très réussi du 2e verset du chant de Débora (Juges, v, 4) combiné avec Habacuc (III, 8-10).

PSAUME CXV.

Verset 1. לא לנו est ordinairement traduit « non pour l'amour de nous » ; il est cependant plus simple de relier ces mots au verbe תן כבוד ; la préposition על qui se répète deux fois semble signifier ici « conformément ».

Verset 3. ואלהינו בשמים ne doit pas s'entendre « et notre Dieu est dans le ciel », mais « et notre Dieu qui est dans le ciel », avec la suppression de אשר.

Verset 8. Les adorateurs d'idoles deviendront aussi impuissants que les dieux qu'ils fabriquent.

Verset 9. עזרם ומגנם ; le suffixe pluriel ne se rapporte à rien ; corrigez עזרנו ומגננו Ces mots se répètent aux versets suivants.

Verset 11. Les יראי יהוה sont sans aucun doute les prosélytes.

Verset 16. L'expression השמים שמים ליהוה n'est pas bien satisfaisante. Peut-être y avait-il primitivement השמים ושמי השמים ליהוה (I Rois, VIII, 27).

TRADUCTION

1. Pas à nous, pas à nous, ô Yahwé,
   Mais fais honneur à ton nom,
   A cause de ta bienveillance et de ta fidélité.
2. Pourquoi les païens disent-ils :
   Où est donc leur Dieu ?
3. Notre Dieu, qui est dans le ciel,
   Fait tout ce qu'il veut.

*
* *

4. Leurs idoles sont d'argent ou d'or,
   Œuvres des mains de l'homme.
5. Elles ont une bouche et ne parlent pas ;
   Elles ont des yeux, mais ne voient pas ;
6. Elles ont des oreilles et n'entendent pas ;
   Elles ont un nez et ne sentent pas ;
7. Elles ont des mains et ne touchent pas,
   Des pieds et ne marchent pas ;
   Elles ne produisent pas de son par le gosier.
8. Ceux qui les fabriquent sont comme elles,
   (Ainsi que) tous ceux qui les honorent de leur confiance.

*
* *

9. Israël, confie-toi en Yahwé,
   Il est notre aide et notre bouclier.
10. Maison d'Aaron, confiez-vous en Yahwé,
    Il est notre aide et notre bouclier.
11. Vous qui craignez Yahwé, confiez-vous en lui,
    Il est notre aide et notre bouclier.

*
* *

12. Que Yahwé, qui s'est souvenu de nous, bénisse,
    Qu'il bénisse la maison d'Israël,
    Qu'il bénisse la maison d'Aaron

13. Qu'il bénisse ceux qui craignent Yahwé,
Les petits comme les grands.
14. Que Yahwé augmente votre nombre,
Votre nombre et celui de vos enfants.
15. Soyez bénis par Yahwé qui a fait le ciel et la terre

*
**

16. Les cieux appartiennent à Yahwé;
Quant à la terre, il l'a donnée aux enfants de l'homme.
17. Les morts ne louent pas Yah,
Ni aucun de ceux qui descendent dans le silence.
18. Quant à nous, nous bénirons Yah
Depuis ce moment jusqu'à jamais. Alléluia.

Hymne liturgique composé dans le but de relever le courage du peuple à l'occasion d'une tentative hostile de la part des païens. La maison de Lévi est comprise dans בית ישראל et n'est pas spécialement nommée. Les יִרְאֵי יהוה sont certainement les prosélytes, mais les prosélytes indigènes, c'est-à-dire les נְתִינִים, issus des anciens Gabaonites, et les descendants des Phéniciens soumis par Salomon, nommés עבדי שלמה (Esdras, II, 43-58).

PSAUME CXVI.

Verset 1. Le sujet de אהבתי est יהוה, relégué au second hémistiche. — קולי תחנוני, mieux קול תחנוני.

Verset 2. La construction ובימי אקרא est inintelligible; lisez וביום אקרא.

Verset 3. L'expression מצרי שאול désigne primitivement « les ruelles étroites par lesquelles les morts passaient au Šéol »; chez les poètes monothéistes, elle est employée dans le sens général de « angoisse ».

Verset 6. Le mot פתאים désigne ici ceux qui ne savent comment faire pour se tirer du danger.

Verset 10. La phrase האמנתי כי אדבר ne laisse pas d'être des plus obscures. Graetz fait de tout le verset une seule phrase: « J'avais confiance, même lorsque je disais: Je suis très courbé » (« Ich hatte Vertrauen, auch als ich sprach : Ich bin sehr gebeugt »), mais cela est trop recherché et passablement

banal. Je préfère corriger האמנתי כי אבדה, « je croyais que je périrais ». Le second hémistiche s'y rattache très bien.

Verset 11. Le mot בחפזי ne peut pas signifier « dans ma consternation » (Graetz), mais « dans ma précipitation », comme on le traduit ordinairement. — כל האדם כוזב est incompréhensible pour moi dans ce contexte. Graetz supplée « tout secours de la part des hommes » (alle Hülfe der Menschen ist trügerisch »), mais le poète a-t-il fait comprendre d'un seul mot qu'il avait invoqué le secours des hommes?

Verset 12. תגמולוהי ; la forme araméenne du suffixe a lieu d'étonner, étant sans parallèle. Il faut probablement lire כל תגמולותיו.

Verset 13. L'expression כוס ישועות se justifie parfaitement par celle de כוס תנחמים (Jérémie, xvi, 7), et il est inutile de la changer en נס ישועות (Graetz).

Verset 14. L'addition de נא à la préposition נגדה, ainsi que la forme de cette préposition, qui est ordinairement נגד, et le ל de לכל, sont très énigmatiques. La correction de Graetz, נגידה־נא, ne convient guère à ce contexte. La seule forme correcte serait נגד כל עמו.

Verset 15. D'après mon sentiment, le rapport de המותה לחסידיו avec יקר בעיני יהוה est peu naturel. On s'attend à quelque chose comme הנפש, החיים, ou tout au plus à הישע. On peut supposer רע, « mauvais », au lieu de יקר.

Verset 16. La particule כי est ici un complétif superflu. Il vaudra mieux la placer avant le verbe פתחת, où elle remplacera convenablement le relatif אשר.

TRADUCTION

1. J'aime Yahwé parce qu'il a entendu
   La voix de mes prières;
2. Parce qu'il a incliné son oreille vers moi
   Le jour où je l'ai invoqué.
3. Les cordes de la mort m'ont entouré,
   Les serrements du Šéol m'ont atteint;
   J'ai trouvé l'angoisse et l'affliction
4. Et j'ai invoqué le nom de Yahwé.
   O Yahwé, daigne sauver mon âme.

5. Yahwé est clément et juste,
Notre Dieu est miséricordieux.
6. Yahwé préserve ceux qui sont perplexes;
Je suis tombé dans la misère et il m'a sauvé.

*
* *

7. Regagne, ô mon âme, ton calme,
Car Yahwé te prodigue sa bonté.
8. Oui, tu as sauvé mon âme de la mort,
Mon œil des larmes,
Mon pied de la chute.
9. Je pourrai marcher devant Yahwé
Dans le monde des vivants.
10. Je crois que je dirai partout :
J'ai été très éprouvé.
11. J'ai pensé dans mon impatience :
Le secours (?) de l'homme est trompeur.
12. Comment reconnaîtrai-je à Yahwé
Tous les biens qu'il m'a faits?
13. Je lèverai la coupe du salut
Et j'invoquerai le nom de Yahwé.
14. Je payerai mes vœux à Yahwé
En présence de tout son peuple.
15. Yahwé ne se décide jamais
A donner la mort à ses fidèles.

*
* *

16. O Yahwé, c'est moi ton serviteur,
Moi ton serviteur, fils de ta servante,
Dont tu as défait les liens.
17. Je t'offre un sacrifice de grâce
Et j'invoque le nom de Yahwé.
18. Je paye mes vœux à Yahwé
En face de tout son peuple,
19. Dans les cours de la maison de Yahwé,
Dans ton milieu, ô Jérusalem. Alléluia.

Chant d'action de grâces d'un malade qui, ayant fait des vœux à Yahwé pendant la maladie, fait le pèlerinage au temple de Jérusalem afin de les acquitter. Les formes araméennes de quelques suffixes indiquent l'époque perse.

Psaume cxvii.

Ne donne lieu à aucune observation particulière.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, vous, tous les peuples,
   Prononcez ses éloges, vous, toutes ses nations,
2. Car sa bonté est grande sur nous
   Et la fidélité de Yahwé dure éternellement. Alléluia.

Les deux versets de ce psaume formaient probablement le début d'un hymne plus long. Par leur contenu ils rappellent le psaume C : Tous les peuples sont invités à louer Yahwé pour les faveurs qu'il a accordées à Israël. Époque postexilique.

Psaume CXVIII.

Versets 2-4. Énumération dans le même ordre des trois classes mentionnées dans le psaume CXV, 9-11.

Verset 10. אמילם ne peut être qu'un *hif'il* de מול, « en face, opposé », et signifier « je résisterai à eux ».

Verset 13. La forme de la seconde personne דחיתני convient peu au passage ; lisez דחוני.

Verset 14. וזמרת יה est impossible ; lisez וזמרתי יה.

Verset 26. La forme ברכנוכם montre que cette formule de salutation est prononcée par le prêtre.

Verset 27. ויאר לנו, sous-entendu פניו. — Le mot חג indique l'animal apporté pour être sacrifié, et qu'on attachait avec des cordes aux cornes de l'autel.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
   Car sa bienveillance demeure éternellement.
2. Dis-le, Israël,
   Car sa bienveillance demeure éternellement.
3. Dites-le, ô maison d'Aaron,
   Car sa bienveillance demeure éternellement.
4. Dites-le, vous qui craignez Yahwé,
   Car sa bienveillance demeure éternellement.

***

5. Dans ma détresse j'ai invoqué Yahwé,
   Yah m'a exaucé en m'élargissant.

6. Yahwé est pour moi, je ne crains personne;
L'homme que peut-il me faire?
7. Yahwé est pour moi pour m'apporter son aide
Et moi je verrai la chute de mes ennemis.
8. Il vaut mieux s'abriter derrière Yahwé
Que de mettre sa confiance dans un homme.
9. Mieux vaut s'abriter derrière Yahwé
Que de mettre sa confiance dans les hommes généreux.

*
* *

10. Tous les peuples m'ont entouré,
Au nom de Yahwé je les chasse.
11. Ils m'ont entouré de tous les côtés,
Au nom de Yahwé je les chasse.
12. Ils m'ont entouré comme les abeilles,
Mais ils ont été éteints comme un feu d'épines;
Au nom de Yahwé je les chasse.
13. Ils m'ont poussé avec violence pour me faire tomber,
Mais Yahwé m'a aidé.
14. Yah est ma force et l'objet de mes cantiques :
Il m'a apporté la délivrance.
15. Les sons des cantiques de salut résonnent dans les tentes des justes :
La droite de Yahwé fait des prodiges,
16. La droite de Yahwé est élevée,
La droite de Yahwé fait des prodiges

*
* *

17. Je ne mourrai pas, je vivrai
Et je raconterai les œuvres de Yah.
18. Yah m'a châtié plusieurs fois,
Mais il ne m'a pas livré à la mort.
19. Ouvrez-moi les portes de la justice,
Que j'y entre pour louer Yah.
20. Voilà la porte de Yahwé,
Les justes y entreront.

*
* *

21. Je te loue parce que tu m'as exaucé
Et que tu as été pour moi un auteur de salut.
22. La pierre que les architectes ont rejetée
Est devenue l'angle le plus saillant.
23. Cet événement vient de Yahwé,
Il est prodigieux à nos yeux.
24. Voici le jour que Yahwé a fait,
Passons-le gaiement et avec joie!
25. O Yahwé, sauve-nous donc!
O Yahwé, fais-nous donc réussir!

*
* *

26. Béni soit celui qui arrive au nom de Yahwé,
Nous vous saluons de la maison de Yahwé.
27. Yahwé est Dieu, il nous prodigue sa lumière ;
Attachez l'offrande avec des cordes
Aux cornes de l'autel.

*
* *

28. Tu es mon Dieu, je te louerai;
Tu es ma Divinité, je t'exalterai.

*
* *

29. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance demeure éternellement.

Chant de pèlerins devant le temple, demandant d'y être introduits, et la réponse des prêtres qui leur souhaitent la bienvenue. Époque de Néhémie.

Psaume cxix.

Verset 9. La phrase במה יְזַכֶּה נער את ארחו לשמר כדברך présente plusieurs obscurités. Graetz lit לשמרם et traduit : « Par quoi un jeune homme peut-il rendre pure sa conduite? S'il l'observe d'après ta parole » (« Wodurch kann ein Jüngling seinen Wandel lauter machen? Wenn er ihn hütet nach deinem Worte »). Mais l'expression זַכֶּה ארח, au lieu de לב ou de נפש, me semble problématique. Il vaudrait peut-être mieux lire יִזְכֶּה נער, « par quelle action un jeune homme peut-il acquérir un mérite? ». Dans la suite, את ארחו est le complément direct du verbe לשמר, « en réglant sa conduite conformément à ta parole ». Pour la construction, cf. verset 3.

Verset 24. L'abstrait עדותיך est assimilé aux conseillers, אנשי עצתי; la métaphore est d'une grande énergie.

Verset 26. Le verbe ענה ne signifie pas grand' chose dans ce passage si on ne lui attribue pas le sens de « applaudir ».

Verset 30. Au lieu de שויתי, lisez אויתי, parallèle à בחרתי.

Verset 33. Le mot עקב doit être pris adverbialement dans le sens de « ponctuellement, strictement ».

Verset 38. אשר ליראתך est obscur; faut-il lire אשר ליראיך?

Verset 75. ואמונה à comprendre adverbialement : « de droit, avec raison ».

Verset 78. עותוני doit avoir ici un sens transitif : « m'ont accusé, calomnié ».

Verset 98. Changez היא en הם ou הן, se rapportant à מצותיך.

Verset 118. סלית. Une racine סלה se trouve aussi en assyrien et en araméen.

Verset 128. כל־פקודי כל n'offre aucun sens acceptable; lisez כל־פקודי אל.

Verset 130. מבין פתיים est inintelligible; corrigez עיני פתיים.

Verset 150. קרבו, « se sont approchés pour combattre »; de là le nom קֶרֶב, « combat, bataille ».

Verset 154. Au lieu de לאמרתך, il faut évidemment lire כאמרתך.

TRADUCTION

1. Heureux ceux dont la voie est parfaite,
   Qui marchent dans la voie de Yahwé.
2. Heureux ceux qui observent ses avertissements,
   Qui le recherchent de tout leur cœur ;
3. Qui n'ont jamais pratiqué l'iniquité,
   Qui suivent sa voie.
4. Tu as donné tes ordres
   Pour qu'on les observe strictement.
5. Ah! puissent mes voies rester droites
   Pour observer tes commandements.
6. Alors je n'aurai pas honte,
   En examinant tous tes ordres.
7. Je te loue avec un cœur droit
   Pendant que j'étudie tes justes jugements.
8. J'observe tes prescriptions,
   Ne m'abandonne pas trop longtemps.

*
* *

9. Comment un jeune homme peut-il avoir une conduite méritoire,
N'est-ce pas en observant strictement tes paroles ?
10. Je t'ai recherché de tout mon cœur,
Ne me laisse pas m'égarer de tes commandements.
11. J'ai gardé tes paroles dans mon cœur,
Afin que je ne commette pas de péché envers toi.
12. Sois béni, Yahwé,
Apprends-moi tes lois.
13. J'ai répété de mes lèvres
Tous les jugements sortis de ta bouche.
14. Je me suis réjoui de rester dans la voie de tes avertissements
Comme si j'avais possédé tous les biens (du monde).
15. Je m'entretiens de tes commandements
Et je contemple tes voies.
16. Je passe le temps avec tes prescriptions,
Je n'oublie pas ta parole.

*
* *

17. Rémunère ton serviteur pour que je vive
Et que j'observe tes paroles.
18. Ote le voile de mes yeux pour que je puisse contempler
Les merveilles de la loi.
19. Je suis étranger sur la terre,
Ne me cache pas tes commandements.
20. Mon âme se dessèche du désir
Vers tes jugements en tout temps.
21. Tu as chassé les superbes maudits
Qui se détournent de tes commandements.
22. Retire de moi la honte et l'opprobre,
Car j'ai gardé tes avertissements.
23. Même lorsque les chefs médisent de moi dans leur assemblée,
Ton serviteur s'entretient de tes statuts.
24. Tes avertissements forment mon passe-temps,
Ils sont pour moi des conseillers.

*
* *

25. Mon âme est attachée à la poussière,
Fais-moi revivre selon ta parole.
26. J'ai réfléchi sur ma conduite et tu m'as applaudi,
Enseigne-moi tes statuts.
27. Fais-moi comprendre la voie de tes commandements,
Pour que je converse de tes merveilles.
28. Mon âme est affaiblie de tristesse,
Réconforte-moi selon ta parole.
29. Retire de moi la fausse voie
Et gratifie-moi de ta loi.

30. J'ai choisi le chemin de la foi,
Je désire tes jugements.
31. Je me suis attaché à tes avertissements,
Yahwé, ne me fais pas honte.
32. Je parcours la voie de tes commandements,
Car tu as élargi mon cœur.

*
* *

33. Montre-moi, ô Yahwé, le chemin de tes statuts,
Et je les garderai strictement.
34. Donne-moi de l'intelligence pour que je garde ta loi
Et que je l'observe de tout mon cœur.
35. Guide-moi dans le sentier de tes commandements,
Car je l'aime seul.
36. Fais pencher mon cœur vers tes avertissements
Et non vers l'intérêt.
37. Détourne mes yeux de voir la vanité.
Fais-moi vivre dans tes chemins.
38. Confirme à ton serviteur la parole
Que tu as donnée à ceux qui te craignent.
39. Fais passer la honte que je redoute,
Car tes jugements sont bons.
40. Voici, je désire tes commandements,
Fais-moi vivre par ta justice.

*
* *

41. Puisse ta bonté m'atteindre, ô Yahwé,
Ton salut conformément à ta promesse,
42. Et je donnerai à celui qui m'insulte une bonne réponse,
Car je me suis confié en ta parole.
43. Ne retire jamais de ma bouche la parole de la vérité,
Car j'attends tes jugements.
44. Puissé-je observer ta loi
Toujours, jusqu'à jamais!
45. Alors je marcherai au large,
Car j'ai recherché tes commandements.
46. Je parlerai de tes avertissements en présence des rois
Et je n'en ressentirai aucune honte,
47. Et je me délecterai de tes commandements
Qui ont tout mon amour;
48. Et je lèverai mes mains
Vers tes commandements que j'aime,
Et je converserai de tes statuts.

*
* *

49. Souviens toi pour ton serviteur de la parole
Par laquelle tu m'as fait prendre patience.

50. C'est ma seule consolation dans la peine,
Car ta parole me fait vivre.
51. Les impies me raillent outre mesure,
Mais je n'ai pas dévié de ta loi.
52. En me rappelant tes jugements depuis l'antiquité,
O Yahwé, j'y trouve la consolation.
53. Un frisson me prend à cause des méchants
Qui abandonnent ta loi.
54. Tes statuts ont été pour moi des cantiques
Dans la maison que j'habite éventuellement.
55. Je mentionne pendant la nuit ton nom, ô Yahwé,
Et j'observe ta loi.
56. Tout cela m'est arrivé
Parce que j'ai accompli tes statuts.

*
* *

57. Je dis : Ma part est Yahwé,
C'est pourquoi je suis prêt à observer tes paroles.
58. Je te supplie de tout cœur ;
Aie pitié de moi conformément à ta promesse.
59. J'ai réfléchi à ma conduite
Et j'ai dirigé ma marche vers tes avertissements.
60. Je me suis empressé, sans jamais me ralentir,
D'observer tes commandements.
61. Les liens des méchants m'ont entouré,
Mais je n'ai pas oublié ta loi.
62. A minuit, je me lève pour te louer
De tes justes jugements.
63. Je suis associé à tous ceux qui te craignent
Et qui observent tes ordres.
64. Ta bienveillance, ô Yahwé, emplit la terre ;
Apprends-moi tes statuts.

*
* *

65. Tu as été bienfaisant pour ton serviteur,
O Yahwé, conformément à ta parole.
66. Apprends-moi la douceur et la sagesse,
Car je suis attaché à tes commandements.
67. Avant mes épreuves, je m'égarais souvent ;
Maintenant j'observe ton ordre.
68. Tu es bon et bienfaisant,
Enseigne-moi tes statuts.
69. Les impies faussement m'accusent,
Moi, j'observe de tout cœur tes commandements.
70. Leur cœur s'est affadi comme la graisse,
Moi, je me divertis avec ta loi.

71. Je me félicite d'avoir souffert
Pour apprendre tes statuts.
72. La loi que tu as dictée me vaut plus
Que des milliers de pièces d'or et d'argent.

*
* *

73. Tes mains m'ont fait et affermi;
Accorde-moi l'intelligence pour apprendre tes commandements.
74. En me voyant, ceux qui te craignent se réjouiront,
Car j'attends ta parole.
75. Je sais, ô Yahwé, que tes jugements sont justes
Et que les souffrances que tu m'as fait subir étaient bien méritées.
76. Puisse ta bienveillance me consoler,
D'après la promesse que tu as faite à ton serviteur.
77. Puisse ta miséricorde m'atteindre pour que je vive,
Car ta loi est l'objet de mes divertissements.
78. Que les impies aient honte, car ils m'ont faussement calomnié;
Moi, je m'entretiens de tes ordres.
79. Que ceux qui te craignent reviennent à moi,
Ainsi que ceux qui connaissent tes avertissements.
80. Puisse mon cœur être parfait en tes statuts,
Afin que je n'aie pas à rougir.

*
* *

81. Mon âme se consume après ton salut,
J'attends ta parole.
82. Mes yeux tournent avidement vers ton ordre,
En disant : Quand me consoleras-tu?
83. Bien que je sois devenu semblable à une outre pleine de vapeur,
Je n'ai pas oublié tes statuts.
84. Combien ton serviteur a-t-il encore à vivre?
Quand feras-tu justice de mes persécuteurs?
85. Les impies m'ont creusé des fosses
Contrairement à ta loi.
86. Tous tes commandements sont fermes.
Des hommes faux me persécutent, viens à mon secours.
87. Ils m'ont presque anéanti sur la terre,
Mais moi je n'ai pas abandonné tes commandements.
88. Laisse-moi vivre conformément à ta bonté,
Et j'observerai les avertissements de ta bouche.

*
* *

89. Pour toujours, ô Yahwé,
Ta parole s'affermit dans le ciel.
90. Ta fidélité dure de génération en génération;
C'est toi qui as affermi la terre qui dure.
91. Aujourd'hui ils se tiennent devant tes jugements,
Car tous sont tes serviteurs.

92. Si ta loi n'était pas mon divertissement,
J'aurais déjà péri dans ma misère.
93. Je n'oublierai jamais tes ordres,
Car c'est par eux que tu m'as vivifié.
94. Je suis à toi, sauve-moi,
Car je recherche tes ordres.
95. Les méchants espéraient m'anéantir
Moi je méditais tes avertissements.
96. J'ai vu la fin de toute mesure,
Ton ordre (seul) est infiniment vaste.

*
* *

97. Que j'aime ta loi!
Toute la journée elle forme ma conversation.
98. A l'exclusion de mes ennemis tu m'as enseigné tes commandements,
Car ils m'appartiennent à tout jamais.
99. J'ai mieux réussi que tous mes maîtres,
Car tes commandements occupent mon loisir.
100. Je les comprends mieux que les vieillards,
Car j'observe tes ordres.
101. J'ai retiré mes pieds de tout mauvais chemin
Afin d'observer ta parole.
102. Je n'ai pas dévié de tes jugements,
Car c'est toi qui me les as enseignés.
103. Que ta parole est douce à mon palais!
Plus douce que le miel pour ma bouche.
104. Je suis devenu sage par tes ordres,
C'est pourquoi je hais toute fausse route.

*
* *

105. Ta parole est une lumière pour ma marche,
Un flambeau pour m'éclairer la route.
106. J'ai fait un serment et je le tiendrai
D'observer tes justes jugements.
107. Je souffre excessivement, ô Yahwé,
Laisse-moi vivre conformément à ta parole.
108. Accueille favorablement, ô Yahwé, mes promesses,
Et enseigne-moi tes jugements.
109. Je suis toujours en danger de mort,
Mais je n'ai pas oublié ta loi.
110. Les méchants m'ont tendu un piège,
Mais je n'ai pas dévié de tes ordres.
111. J'ai pris possession de tes avertissements pour toujours,
Car ils sont la joie de mon cœur.
112. J'ai dirigé mon cœur vers l'accomplissement de tes ordres
Éternellement, avec exactitude.

*
* *

113. Je déteste les sceptiques
Et j'aime ta loi.
114. Tu es ma cachette et ma protection,
J'attends ta parole.
115. Retirez-vous de moi, malfaiteurs,
Je veux observer les commandements de mon Dieu.
116. Soutiens-moi selon ta parole pour que je vive
Et ne me fais pas honte de mon espérance.
117. Soutiens-moi et je serai sauvé,
Et je causerai toujours de tes statuts.
118. Tu repousses tous ceux qui se détournent de tes statuts,
Car leurs ruses tombent à faux.
119. Tu as mis fin aux scories, aux méchants de la terre,
C'est pourquoi j'aime tes avertissements.
120. Mes cheveux se hérissent de ta crainte
Et j'ai peur de tes jugements.

*
* *

121. J'ai pratiqué le jugement et la justice ;
Ne me livre pas à mes oppresseurs.
122. Assure le bonheur de ton serviteur ;
Que les impies ne me violentent pas.
123. Mes yeux attendent impatiemment ton salut
Et la sentence de ta justice.
124. Agis avec ton serviteur selon ta bonté
Et enseigne-moi tes statuts.
125. Je suis ton serviteur, apprends-moi la sagesse
Pour que je connaisse tes avertissements.
126. Au moment où il fallait agir pour Yahwé,
Les impies ont transgressé ta loi.
127. C'est pourquoi j'aime tes commandements
Mieux que l'or et que l'or fin.
128. C'est pourquoi j'ai observé tous les statuts de Dieu,
Et je hais toute voie fausse.

*
* *

129. Tes avertissements sont admirables,
C'est pourquoi mon âme les observe
130. Le résumé de tes paroles éclaire
Les yeux des ignorants.
131. J'ai ouvert la bouche pour respirer,
Car je désire tes commandements.
132. Tourne-toi vers moi et fais-moi grâce,
Ainsi qu'il convient à ceux qui aiment ton nom.
133. Affermis-moi par ta parole
Et ne laisse pas dominer en moi la moindre vanité.

134. Rachète-moi de la violence de l'homme
Et je garderai tes ordres.
135. Regarde-moi avec une figure lumineuse
Et enseigne-moi tes statuts.
136. Mes yeux ont fait couler des torrents de larmes,
Parce qu'ils (les méchants) n'ont pas observé ta loi.

*
* *

137. Tu es juste, ô Yahwé,
Et tes jugements sont équitables.
138. Tu as ordonné la justice de tes avertissements
Et cet ordre est fidèlement accompli.
139. Je suis consumé de zèle,
Voyant que mes adversaires ont oublié tes paroles.
140. Ton ordonnance est très pure
Et ton serviteur l'aime.
141. Je suis jeune et infime,
Je n'ai pas oublié tes ordres.
142. Ta justice est une justice éternelle
Et ta loi est véridique.
143. J'ai éprouvé la détresse et l'angoisse ;
Tes commandements font mon divertissement.
144. Tes avertissements sont justes à tout jamais ;
Fais que je les comprenne et que je vive.

*
* *

145. Je t'invoque de tout cœur, exauce-moi,
O Yahwé, j'observerai tes statuts.
146. Je t'appelle, sauve-moi,
Pour que je garde tes avertissements.
147. Je me lève dans la nuit pour me plaindre,
J'attends ta parole (de salut).
148. Mes yeux restent éveillés pendant les veilles de la nuit,
Afin de m'entretenir de ton ordonnance.
149. Écoute ma voix d'après ta bienveillance,
Yahwé, fais-moi vivre d'après tes jugements.
150. Ceux qui poursuivent l'impureté me combattent
En s'éloignant de ta loi.
151. Tu es proche, ô Yahwé,
Et tous tes commandements sont véridiques.
152. Depuis longtemps je sais, au sujet de tes avertissements,
Que tu les as établis pour toujours.

*
* *

153. Regarde ma peine et sauve-moi,
Car je n'ai pas oublié ta loi.
154. Plaide mon procès et sauve-moi,
Fais-moi vivre selon ta parole.

155. Le salut est loin des méchants,
Car ils ne recherchent pas tes statuts.
156. Ta miséricorde est grande, ô Yahwé,
Fais-moi vivre d'après ton jugement.
157. Mes persécuteurs et mes adversaires sont nombreux,
Mais je ne me suis pas détourné de tes avertissements.
158. Lorsque je vois des traîtres, je me dispute avec eux,
Parce qu'ils n'ont pas observé ta parole.
159. Vois combien j'aime tes ordres,
Yahwé, fais-moi vivre selon ta bienveillance.
160. Ta parole principale est la vérité,
Et tout ton juste jugement reste éternellement.

*
* *

161. Des princes m'ont poursuivi sans cause,
Mais mon cœur ne craint que ta parole.
162. Je me réjouis de ton ordonnance
Comme celui qui trouve un riche butin.
163. Je hais, je déteste le mensonge,
Mais j'aime ta loi.
164. Je te loue sept fois par jour,
A cause de tes justes jugements.
165. Un grand bonheur est réservé à ceux qui aiment ta loi,
Ils ne seront l'objet d'aucune chute.
166. J'ai attendu ton salut, ô Yahwé,
Et j'ai pratiqué tes commandements.
167. Mon âme a gardé tes avertissements
Et je les aime excessivement.
168. J'ai observé tes prescriptions et tes avertissements,
Car toutes mes voies tendent vers toi.

*
* *

169. Que ma demande s'approche de toi, ô Yahwé,
Assagis-moi selon ta parole.
170. Que ma prière arrive en ta présence,
Sauve-moi d'après ta promesse.
171. Mes lèvres prononceront tes louanges
Car tu m'apprendras tes statuts.
172. Ma langue se mettra à l'unisson de ta parole,
Car tous tes commandements sont justes.
173. Que ta main soit prête à me secourir,
Car j'ai donné la préférence à tes ordres.
174. Je soupire après ton salut, ô Yahwé,
Et ta loi fait mes divertissements.
175. Que mon âme vive pour te louer
Et que tes jugements m'assistent!

176. J'erre comme une brebis égarée;
Cherche ton serviteur,
Car je n'ai pas oublié tes commandements.

Poème d'un fidèle adonné à l'étude de la Loi et à l'accomplissement des commandements divins. L'enthousiasme débordant semble caractériser un scribe zélé à l'instar d'Esdras, mais plutôt un laïque qu'un membre du sacerdoce, car on ne rencontre aucune mention du temple. Il est impossible de décider avec certitude si l'auteur est contemporain du célèbre scribe ou bien de l'époque machabéenne.

Psaume cxx.

Verset 1. בצרתה־לי, forme périphrastique, mais poétique, de בְּצָרָתִי ou ביום צרתי.

Verset 2. La forme absolue לָשׁוֹן, au lieu de celle de l'état construit לְשׁוֹן, ici et au verset suivant, semble due à une fausse analogie avec בצרתה du verset précédent.

Verset 3. Le masculin יתן se rapporte à l'ennemi personnifié par לשון רמיה.

Verset 4. עם fonctionne ici comme une conjonction.

Verset 5. משך, ancienne faute pour מַשָּׂא, tribu ismaélite (Genèse, xxv, 14), représentant avec קדר les populations arabes.

Verset 7. וכי, à lire וכן, « et vrai ».

TRADUCTION

1. Dans ma détresse, vers Yahwé
J'ai crié et il m'a répondu.
2. Yahwé, délivre mon âme des lèvres de fausseté,
De la langue de tromperie.

3. Que te donnera, que te rapportera, (ô ennemi),
   La langue de tromperie?
4. Des flèches aiguës de héros
   Ainsi que des braises de genêt.
5. Malheur à moi, qui séjourne près de Massa,
   Qui demeure près des tentes de Qêdar.
6. Mon âme est demeurée pendant longtemps
   Avec ceux qui haïssent la paix.
7. Je suis paisible et je parle sincèrement;
   Eux, ils sont pour la guerre.

Les quinze psaumes, de CXX à CXXIV, portent le titre de שיר המעלות ou שיר למעלות, « cantiques des degrés », probablement parce que les lévites les chantaient, placés sur une sorte d'estrade faite exprès pour eux (Néhémie, IX, 4). Je ne crois pas qu'il s'agisse de pèlerinage; plusieurs de ces chants n'y conviennent guère (CXX, CXXI, CXXIII, CXXVII, CXXXI). Par leur contenu ils se font connaître comme des œuvres postérieures à l'exil. Dans le psaume présent le poète fait allusion aux angoisses ressenties par un chef du peuple qui avait affaire à des gens artificieux et rusés qui complotaient sa perte. Ces gens sont caractérisés comme issus des races nomades du désert (Massa, Kédar), pour lesquelles la guerre est une condition ordinaire de la vie (5-7). Le chef juif refoule cependant ses soucis momentanés et se propose de récompenser leur duplicité hostile par des flèches bien tranchantes qui tueront leurs hommes et par des bordées de braises ardentes qui incendieront leurs demeures (4). Cette description rappelle on ne peut pas mieux les difficultés suscitées à Néhémie lors de la reconstruction de Jérusalem. Les adversaires avaient à leur tête le Moabite Sanballaṭ, l'Ammonite Tobia et l'Arabe nabatéen Gašmu, tous originaires de la Transjordanique, qui était alors occupée par les nomades (Ézéchiel, XXV, 10). Ils cherchaient à s'emparer de Jérusalem par surprise, sans manifester ouvertement leur mauvais dessein. Néhémie, qui eut vent de cette trahison, après un moment d'angoisse, arma le peuple à la hâte, plaça partout des gardiens et continua la construction par des ouvriers armés et décidés à se défendre jusqu'au dernier homme. Grâce à ces sages et décisives mesures, ainsi

qu'aux précautions prises plus tard, Néhémie eut la satisfaction de mener à bonne fin la grande œuvre patriotique qui mit Jérusalem à l'abri d'un coup de main audacieux. Le poète a bien rendu l'état d'âme de Néhémie luttant vaillamment contre ces ennemis déloyaux.

Psaume cxxi.

Verset 2. Malgré l'accord des anciennes versions, j'incline à lire עֶזְרִךָ au lieu de עֶזְרִי.

Verset 3. Notez l'emploi énergique de אַל comme simple négation.

Verset 5. L'ombre est ici l'image générale de la protection (cf. Nombres, xiv, 9).

Verset 8. צֵאתְךָ וּבוֹאֶךָ, compléments directs du verbe שָׁמַר, semblent désigner la participation au combat (I Samuel, xxix, 6).

TRADUCTION

1. J'élève mes yeux vers les montagnes :
   D'où viendra mon secours?
2. Ton secours viendra d'auprès de Yahwé,
   Qui a fait le ciel et la terre.
3. Il ne laissera pas chanceler ton pied,
   Ton gardien ne s'endormira pas.
4. Certes, il ne sommeille ni ne dort,
   Celui qui garde Israël.
5. Yahwé est ton gardien,
   Yahwé, ton protecteur, est près de ta main droite.
6. Le jour, le soleil ne te frappera pas,
   Ni la lune pendant la nuit.
7. Yahwé te gardera de tout mal,
   Il gardera ton âme.
8. Yahwé gardera ta sortie et ta rentrée,
   De ce moment jusqu'à jamais.

Ce psaume semble se rapporter aux événements décrits dans le psaume précédent. Néhémie, à la tête des ouvriers, s'attend à être attaqué pendant la nuit. Aucun secours ne peut lui venir

du dehors; tous sont contre lui. Le poète lui promet le secours de Yahwé qui ne le laissera pas succomber et qui veillera s'il s'endort de fatigue. Fort de la protection divine, il peut tranquillement vaquer au travail, sans craindre les coups de soleil pendant le jour ni les coups de lune pendant la nuit. Il peut aussi sortir de la ville et y entrer pour donner des ordres; Yahwé le préservera de guet-apens.

Psaume CXXII.

Verset 1. באמרים, mieux בְּאָמְרָם; le sujet anonyme est les compagnons du pèlerinage.

Verset 3. הבנויה, « la construite », c'est-à-dire celle qui a été reconstruite et repeuplée.

L'hémistiche כעיר שחברה לה יחדו n'offre aucun sens raisonnable. Je propose de lire : הָעִיר שֶׁחָבַר הַכֹּל בָּהּ יַחְדָּו, « la ville où tout (Israël) se réunit ensemble ».

Verset 4. Lire עֵדוֹת au lieu de עדות.

TRADUCTION

1. Je me réjouis quand on me dit :
   Allons à la maison de Yahwé.
2. Nos pieds se tiennent souvent
   Près de tes portes, ô Jérusalem.
3. Jérusalem la (bien) bâtie,
   Tu es la ville où tous se réunissent ensemble.
4. Là montaient les tribus,
   Les tribus de Yah, l'assemblée d'Israël,
   Pour louer le nom de Yahwé.
5. Là aussi furent placés les sièges du tribunal,
   Les sièges de la maison de David.
6. Saluez Jérusalem!
   Que ceux qui t'aiment jouissent de la tranquillité.
7. Que la paix soit dans tes murs d'enceinte,
   La tranquillité dans tes palais.
8. A cause de mes frères et de mes amis
   Je te souhaite la paix.
9. A cause de la maison de Yahwé, notre Dieu
   Je te souhaite la prospérité.

Chant de pèlerin. Jérusalem est de nouveau la capitale de la nation. Le poète rappelle son ancienne gloire à l'époque salomonienne où elle formait le lieu de pèlerinage de tout Israël et la résidence de la maison de David. Le psaume conclut par une chaude salutation adressée à la ville sainte.

Psaume cxxiii.

Verset 2. אֶל יַד, « à la main, du côté, vers ».

Verset 3. רַב שָׂבְעָנוּ בוּז, inversion élégante de שָׂבְעָנוּ בוּז רַב.

Verset 4. רַבַּת, adverbe de temps signifiant « souvent ». — Lire לְשַׁאֲנַנִּים au lieu de הַשַּׁאֲנַנִּים.

TRADUCTION

1. J'élève mes yeux vers toi,
   Toi qui habites dans les cieux.
2. Voici, comme les esclaves lèvent leurs yeux vers leur seigneur,
   Comme la servante tourne les yeux vers sa maîtresse,
   Ainsi nos yeux sont tournés vers Yahwé notre Dieu,
   Jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous
3. Aie pitié de nous, ô Yahwé, aie pitié de nous,
   Car nous sommes trop rassasiés de mépris.
4. Notre âme est trop rassasiée de la raillerie des sans-souci,
   De l'opprobre des superbes.

Plainte contre les superbes qui blessent les fidèles par leur mépris et leurs incessantes railleries. Il n'est pas difficile d'y reconnaître les adversaires semi-païens de Néhémie, qui se moquaient surtout de sa tentative de réparer les murs de Jérusalem (Néhémie, III, 33-38).

Psaume cxxiv.

Verset 3. אָזַי, forme archaïque de אָז, aram. אֱדַיִן, ar. اِذٍ. — La forme נַחְלָה, accentuée à la première syllabe, n'est pas

suffisamment justifiée ; le contexte exige d'ailleurs הַנַּחַל avec l'article.

TRADUCTION

1. Si Yahwé n'avait pas été pour nous,
   Ainsi dise Israël,
2. Si Yahwé n'avait pas été pour nous,
   Lorsque les hommes se sont élevés contre nous,
3. Alors ils nous auraient avalés tout vivants,
   Tellement leur rage était violente à notre égard.
4. Alors les eaux nous auraient submergés,
   Le fleuve aurait passé sur notre corps.
5. Alors auraient passé sur notre corps
   Les eaux turbulentes.
6. Béni soit Yahwé qui n'a pas permis
   Que nous devinssions la proie des dents (des ennemis).
7. Notre âme ressemble à un oiseau échappé
   Du piège des oiseleurs :
   Le piège s'est cassé et nous sommes saufs.
8. Notre secours est dans le nom de Yahwé,
   Qui a fait le ciel et la terre.

Le psalmiste, s'identifiant à son peuple, célèbre la conservation d'Israël au milieu d'ennemis acharnés à sa perte. Ce salut est dû à la protection de Yahwé. L'allusion aux événements du temps de Néhémie est assez vraisemblable.

Psaume cxxv.

Verset 1. Le verbe ישב a souvent le sens de « rester ferme », tout comme יכון.

Verset 2. Jérusalem n'a rien à craindre : elle est entourée de montagnes protectrices, entourées elles-mêmes par la protection que Yahwé assure à son peuple.

Verset 3. לֹא ינוח, « ne se posera pas lourdement » (cf. Isaïe, xxv, 10).

Verset 4. ולישרים, mieux וְלַיְשָׁרִים.

Verset 5. Avant עקלקלות, il faut sous-entendre דרך ; il s'agit des hommes peu sincères, des hypocrites.

TRADUCTION

1. Ceux qui se confient en Yahwé
Ressemblent au mont Sion
Qui demeure ferme à tout jamais.
2. Jérusalem a des montagnes autour d'elle,
Et Yahwé est autour de son peuple,
Dès maintenant jusqu'à toujours.
3. Car la verge du mal ne frappera pas sur le lot des justes
Afin que les justes ne tendent pas la main à l'iniquité.
4. Fais du bien, ô Yahwé, aux bons
Et à ceux qui sont droits dans leur cœur.
5. Quant à ceux qui rendent leurs voies tortueuses,
Yahwé les joindra aux faiseurs d'iniquité.
Paix sur Israël.

Le poète exprime sa confiance dans la protection de Yahwé, qui ne permettra pas que l'iniquité mette la main sur le lot légitime des justes. Il espère que ces adversaires tortueux seront obligés de se joindre ouvertement aux impies, c'est-à-dire aux païens, et ne troubleront plus par leur présence la paix d'Israël. On y reconnaît avec assez de vraisemblance les éléments plus ou moins juifs d'origine qui menaçaient de devenir prépondérants dans le clergé hiérosolymitain et qui ont fini par être rejetés chez les Samaritains par Néhémie (Esdras, x, 10-44 ; Néhémie, vi, 17-19 ; xiii, 1-5).

Psaume cxxvi.

Verset 1. שיבה, « retour », forme abstraite équivalant à « retournés, rapatriés ».

Verset 4. שוב שבות, au propre : « faire revenir les captifs », désigne généralement l'idée de « réaliser la restauration » (Job, xl, 10). — משך הזרע, « le tirage, la portion de la graine à semer ».

TRADUCTION

1. Lorsque Yahwé fit revenir les rapatriés de Sion,
Nous étions comme ceux qui rêvent.

2. Alors notre bouche se remplissait de rire,
Notre langue de cantiques.
Alors on disait parmi les païens :
Yahwé a fait de grandes choses avec ceux-là.
3. (Oui), Yahwé a fait de grandes choses avec nous ;
Alors nous étions pleins de joie.
4. Réalise, ô Yahwé, notre restauration,
Comme les nappes d'eau restaurent la terre aride.
5. Alors ceux qui ont ensemencé avec des larmes
Moissonneront au milieu de cantiques.
6. Si celui qui portait la semence à épandre marchait en pleurant,
Celui qui emportera ses gerbes rentrera chez lui en chantant.

Il y a déjà quelque temps que le retour de la captivité est un fait accompli. Mais l'ancien enthousiasme a fait place à une triste réalité, par suite de plusieurs années de maigres récoltes qui font regretter à l'agriculteur le grain qu'il a semé en pure perte. Le poète, tout en rappelant avec reconnaissance la restauration de la nationalité, demande à Yahwé de restaurer en même temps l'ancienne fertilité de son pays. Cette situation répond aux faits relatés dans Aggée, I, 6, 9-11 ; II, 15-17 ; Zacharie, VIII, 1-3 ; Malachias, III, 9-12).

Psaume CXXVII.

Verset 2. כִּי désigne ici une simple affirmation : « certes ».
Verset 5. Suite de l'image des flèches symbolisant les enfants vigoureux.

TRADUCTION

1. Si Yahwé ne construit pas la maison,
Ceux qui la bâtissent peinent en vain.
Si Yahwé ne garde pas la ville,
Le gardien veille en vain.
2. Vous n'aboutissez à rien, vous qui vous levez de bonne heure,
Qui restez tard (la nuit),
Vous qui mangez le pain des soucis ;
Certes, (Yahwé) a donné le sommeil à celui qu'il aime.
3. Voici, les enfants sont un héritage de Yahwé,
Les fruits du sein constituent une récompense.

4. Comme les flèches dans la main du héros,
   Ainsi sont les enfants de la jeunesse.
5. Heureux l'homme qui en a le carquois plein;
   Il ne rougira pas lorsqu'il aura à parler aux ennemis à la porte (de la ville).

Admonestation aux jeunes gens qui, occupés aux travaux de construction pendant le jour et engagés dans le service de la garde urbaine pendant la nuit, ne pensent pas à se marier ou négligent leurs épouses. Le poète fait remarquer que les travaux et les précautions humaines n'aboutissent à rien sans le secours de Yahwé, qui a donné le sommeil aux hommes qui lui sont chers et auxquels il prouve sa faveur en leur accordant un grand nombre d'enfants vigoureux, capables de les défendre. Les multiples constructions et mesures de police ordonnées par Néhémie (Néhémie, IV, 1-17 ; VII, 1-4 ; IX, 1) ont pu fournir matière à ce beau poème, inspiré par le désir patriotique de reconstituer une nation forte et nombreuse qui fasse de nouveau bonne figure dans le monde.

Psaume CXXVIII.

Verset 2. Gagner sa vie par son travail et ne pas vivre aux dépens d'autrui, c'est suivre la voie, la religion de Yahwé.

Verset 5. וראה équivaut à וראית (cf. Ruth, I, 9).

TRADUCTION

1. Heureux quiconque craint Yahwé,
   Qui marche dans ses voies.
2. Si tu te nourris du travail de tes mains,
   Tu es heureux, mille fois heureux.
3. Ta femme, pareille à une vigne féconde,
   S'occupe dans le coin de ta maison;
   Tes enfants, (frais) comme les jeunes pousses d'olivier,
   Se tiennent autour de ta table.
4. Voilà comment est béni
   L'homme qui craint Yahwé.
5. Que Yahwé te bénisse de Sion,

Afin que tu voies le bonheur de Jérusalem
Tous les jours de ta vie.
6. Vois aussi les enfants de tes enfants.
Paix sur Israël.

Description du bonheur de l'homme pieux. Il consiste avant tout dans la conscience de vivre honnêtement de son travail ; puis dans le plaisir d'être entouré de sa femme et de nombreux enfants. Cette bénédiction individuelle est couronnée par la participation à la prospérité de Jérusalem et par la certitude de perpétrer sa race. Même époque que le psaume précédent.

Psaume cxxix.

Verset 2. גם a ici le sens antithétique de אך.

Verset 3. L'image du dos d'Israël servant de champ aux laboureurs désigne admirablement l'idée que ses ennemis manifestent à la fois la double intention de l'abaisser au dernier degré et de l'exploiter autant que possible. — La leçon האריכו למענותם choque par l'intervention du ל ; j'incline à corriger מענותם [ו]האריכו, « ils ont allongé pour eux (= à leur profit) leur bande à labourer » (I Samuel, xiv, 14).

Verset 4. עבות est la corde au moyen de laquelle la bête du labour traîne la charrue.

Verset 6. קדמת, synonyme de טרם. — שלף, « sortir complètement ». Cf. שלף חרב.

Verset 7. Le verbe עמר, « ramasser des gerbes » (עמרים), est fréquent dans la Mišna.

TRADUCTION

1. Ils m'ont souvent opprimé depuis ma jeunesse
Ainsi dise Israël
2. Ils m'ont souvent opprimé depuis ma jeunesse,
Mais ils n'ont pas prévalu sur moi.
3. Des laboureurs ont labouré mon dos,
Ils ont allongé à leur aise leur quartier de labour ;
4. Mais Yahwé qui est juste
A coupé les grosses cordes des méchants.

5. Qu'ils soient couverts de honte et reculent en arrière.
   Tous ceux qui haïssent Sion.
6. Qu'ils ressemblent à l'herbe des toits,
   Qui se sèche avant de monter;
7. Dont le moissonneur ne remplit pas sa poignée
   Ni le lieur de gerbes son tablier;
8. Au sujet de laquelle les passants ne disent pas :
   Que la bénédiction de Yahwé soit sur vous;
   Nous vous bénissons au nom de Yahwé.

Le poète parlant au nom de son peuple rappelle, non sans un sentiment de fierté légitime, les longues souffrances que ses ennemis lui ont fait subir depuis l'aube de son histoire, sans pouvoir l'abattre. Cela est dû à la justice de Yahwé qui a empêché l'accomplissement de leur iniquité. Puis, il exprime le désir qu'à l'avenir aussi, les ennemis de Sion voient leurs entreprises honteusement échouées et réduites à néant. Ces ennemis de Sion sont visiblement les Samaritains et leurs auxiliaires au temps de Néhémie.

Psaume cxxx.

Verset 1. Les profondeurs, מעמקים, symbolisent l'abattement profond, l'extrême détresse.

Verset 4. לְמַעַן doit être entendu dans le sens de « au point que » (cf. li, 6 ; lxviii, 64).

Verset 6. Sous-entendre תוחיל après נפשי et יוחילו après משמרים. — Ajouter le מ au second שמרים. La répétition augmente l'énergie de l'affirmation.

Verset 8. Yahwé rachète Israël de tous ses péchés, et naturellement aussi des conséquences qu'ils produisent.

Traduction

1. Des profondeurs je t'invoque, ô Yahwé!
   Seigneur, écoute ma voix;
2. Que tes oreilles soient attentives
   A la voix de mes suppliques.

3. Si tu retiens les péchés, ô Yah,
Seigneur, qui pourra se tenir debout?
4. Car le pardon t'appartient
Au point que tu es respecté (de tous).
5. J'espère en Yahwé,
Mon âme espère en lui
Et j'attends sa parole (de pardon).
6. Mon âme attend Yahwé
Plus que les gardes de nuit (attendent) le matin.
7. Israël espère en Yahwé,
Car la bienveillance est avec lui
Et la délivrance est souvent exercée par lui.
8. C'est lui qui rachètera Israël de tous ses péchés.

Demande ardente de pardon. Le poète, certain d'obtenir sa grâce, identifie son cas avec celui du peuple tout entier et affirme que Yahwé lui accordera la même faveur s'il persiste à avoir confiance en lui. C'est peut-être un écho de la profession de foi qui fut prononcée par les lévites dans la seconde assemblée convoquée par Néhémie (Néhémie, IX, 1-37).

Psaume CXXXI.

Verset 2. Dans אִם־לֹא, je vois la forme préparatoire du mišnaïtique et araméen אֶלָּא, « mais ».

TRADUCTION

1. Yahwé, mon cœur ne s'exalte pas,
Mes yeux ne s'élèvent pas avec arrogance,
Je ne m'occupe pas des choses qui sont trop grandes
Et trop incompréhensibles pour moi.
2. Mais j'attends silencieusement,
Comme l'enfant sevré attend sa mère;
Mon âme ressemble à l'enfant sevré.
3. Espère, Israël, en Yahwé,
Dès maintenant jusqu'à toujours.

Paroles d'un chef du peuple qui déclare que, loin de se croire supérieur aux autres, il n'a jamais conçu de projets ambi-

tieux et s'est modestement considéré comme attendant tout du secours de Yahwé. Le peuple n'a qu'à l'imiter. Ce chef est vraisemblablement Zorobabel.

Psaume cxxxii.

Verset 6. Le suffixe féminin de שמענוה se rapporte au pronom זאת, « ceci », supprimé. — אפרת ou Bethléem est la ville natale de David. שדה־יער est un nom poétique de Jérusalem, où se trouvait le tribunal nommé בית יער הלבנון, construit par Salomon (I Rois, vii, 2). Le poète veut dire que l'espoir de vivre avec sa famille près de l'arche sainte de Yahwé avait animé David dès son enfance, et que cet espoir est devenu une réalité (מצאנוה; cf. Lamentations, ii, 16).

TRADUCTION

1. Souviens-toi, ô Yahwé, en faveur de David,
   De toutes ses peines;
2. Du serment qu'il fit à Yahwé,
   Du vœu qu'il prononça au puissant de Jacob :
3. Qu'il m'arrive malheur si j'entre dans la tente où je demeure,
   Si je monte sur le lit qui me sert de gîte,
4. Si je permets au sommeil de fermer mes yeux,
   A l'assoupissement de saisir mes paupières,
5. Avant que je trouve une place pour Yahwé,
   Une demeure pour le Dieu fort de Jacob.
6. Voici, nous avons entendu (ce vœu) à Ephratha,
   Nous l'avons entendu dans la campagne de la Forêt.
7. Entrons donc dans sa demeure,
   Prosternons-nous devant l'escabeau de ses pieds.
8. Lève-toi, Yahwé, (pour te rendre) au lieu de ton repos,
   Toi et l'arche de ta majesté.
9. Tes prêtres se revêtiront de justice,
   Tes fidèles réciteront des cantiques.
11. Yahwé fit un serment à David,
    Serment véridique dont il ne s'écartera pas :
    Tes descendants directs seront mis sur ton trône.
12. Si tes enfants observent mon alliance
    Et les témoignages que je leur apprends,

Leurs fils aussi jusqu'à tout jamais
S'assiéront sur ton trône.
13. Car Yahwé a choisi Sion;
Il l'a désirée pour être sa résidence :
14. Voici le lieu de mon repos pour toujours,
J'habiterai ici, car je le désire.
15. Je bénirai ses provisions,
Je rassasierai de pain ses pauvres;
16. Je revêtirai de salut ses prêtres,
Ses fidèles entonneront toujours des cantiques
17. Là je ferai repousser la corne de David,
Je redresserai la domination de mon oint.
18. Je couvrirai de honte ses ennemis,
Pendant que sa couronne l'entourera de splendeur.

Prière pour un prince descendant de David. Après avoir rappelé la peine que David avait eue pour fixer la demeure de Yahwé sur le mont Sion, le poète invite le peuple et Yahwé, l'un à se prosterner devant cette demeure, l'autre à y faire son entrée en même temps que l'arche sainte, au milieu de la pompe des prêtres et des cantiques joyeux des fidèles. Il demande ensuite qu'en souvenir du serment fait alors au fondateur de la dynastie, Yahwé place le prince actuel, son oint, sur le trône de son ancêtre, revêtu des insignes royaux, la corne et la couronne brillante, symboles de force et de domination qui feront rougir de honte ses ennemis. Le poème a visiblement été composé à l'occasion de l'inauguration du temple construit par Zorobabel, le seul davidide qui avait droit au trône et auquel les prophètes avaient prédit un règne des plus glorieux (Aggée, II, 20-23 ; Zacharie, III, 8; VI, 11-14).

Psaume CXXXIII.

Verset 1. שבת, « séjour, le fait de séjourner ».

Verset 2. L'harmonie des frères qui restent ensemble est à la fois un agrément et une sorte de consécration religieuse, comme l'huile sainte du grand prêtre.

Verset 3. Le poète explique que le lieu du séjour qu'il vient d'exalter est surtout plein de bénédiction sur les monts de

Sion, dont la rosée est aussi abondante que celle du célèbre mont Hermon. — Avant שִׁירַד il faut sous-entendre הַטַּל.

TRADUCTION

1. Voici, qu'il est beau, qu'il est agréable,
   Le séjour des frères les uns à côté des autres !
2. Il est aussi agréable que la bonne huile sur la tête,
   Qui descend jusqu'à la barbe, la barbe d'Aaron,
   Qui descend jusqu'au bord de ses vêtements,
3. Comme la rosée d'Hermon (est la rosée) qui descend sur les monts de Sion ;
   Car là, Yahwé a établi par ordre la bénédiction,
   La vie jusqu'à tout jamais.

Félicitations aux gens qui demeurent ensemble, dans un même endroit, en pleine harmonie les uns avec les autres. Cet endroit est Sion, foyer des bénédictions divines et de la vie impérissable. Le psalmiste vise évidemment les hommes qui, sur l'invitation de Néhémie, ont consenti à s'établir à Jérusalem (Néhémie, VII, 4 ; XI, 1-2).

PSAUME CXXXIV.

Verset 1. Les deux premiers versets semblent contenir les paroles du veilleur du temple. Les « serviteurs de Yahwé » sont visiblement les prêtres chargés de la liturgie nocturne.

Verset 2. קדש signifie manifestement אל הקדש, « dans la direction du sanctuaire ».

Verset 3. Réponse reconnaissante des prêtres.

TRADUCTION

1. Voici, bénissez Yahwé, vous tous ses serviteurs,
   Qui vous tenez dans la maison de Yahwé pendant les nuits.
2. Levez vos mains vers le sanctuaire
   Et bénissez Yahwé.
3. Yahwé te bénira de Sion,
   Lui qui est le créateur du ciel et de la terre.

Le temple dont il s'agit dans ce psaume est sans aucun doute celui de Zorobabel, mais la date exacte du poème ne peut être fixée.

Psaume cxxxv.

Verset 1. Légère transformation du premier verset du psaume précédent.

Verset 3. Variante du psaume cxlvii, 1.

Verset 4. Réduction de l'Exode, xix, 5 = Deutéronome, vii, 6.

Verset 5. Le pronom אני ne convient nullement au contexte. A lire אמנם, « en vérité »; cf. Job, ix, 2. — La phrase principale est une imitation de xcv, 3.

Versets 6-7. Combinaison élargie de cxv, 3, et Jérémie, x, 13.

Versets 8-12. Résumé de cxxxvi, 10-22.

Verset 13. Imitation de l'Exode, iii, 15.

Verset 14. Emprunt au Deutéronome, xxxii, 36.

Versets 15-20. Réduction de cxv, 4-13.

Verset 21. Modification de cxxviii, 5.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez le nom de Yahwé;
   Louez-le, serviteurs de Yahwé,
2. Qui vous tenez dans la maison de Yahwé,
   Dans le parvis de la maison de notre Dieu.
3. Louez Yah, car il est bon,
   Psalmodiez à son nom, car il est gracieux.
4. Car Yahwé s'est choisi Jacob,
   Il a choisi Israël pour son peuple préféré;
5. Car je sais que Yahwé est grand,
   Que notre Seigneur est supérieur à tous les Élohîm.
6. Tout ce que Yahwé veut, il le fait,
   Dans les cieux et sur la terre,
   Dans les mers et dans tous les abîmes.
7. Il fait monter les nuages des confins de la terre,
   Il a fait les éclairs pour la pluie,
   Il fait sortir le vent de ses réservoirs.

8. C'est lui qui a frappé les premiers-nés des Égyptiens,
Depuis l'homme jusqu'à la bête.
9. Il a envoyé des signes et des prodiges au milieu de l'Égypte
Contre Pharaon et tous ses serviteurs.
10. C'est lui qui a frappé beaucoup de peuples,
Qui a tué des rois puissants :
11. Séhon, le roi des Amorrhéens,
Og, le roi du Basan,
Ainsi que tous les rois de Chanaan.
12. Il a donné leur pays en héritage,
En héritage à Israël son peuple.
13. Yahwé, ton nom reste éternellement ;
Yahwé, ton souvenir demeure de génération en génération;
14. Car Yahwé rendra justice à son peuple
Et il se calmera au sujet de ses serviteurs.
15. Les idoles des nations sont d'or et d'argent,
Œuvre des mains de l'homme.
16. Elles ont une bouche mais ne parlent pas,
Elles ont des yeux mais ne voient pas,
17. Elles ont des oreilles mais n'entendent pas,
Il n'y a pas même de souffle dans leur bouche.
18. Que ceux qui les font soient comme elles,
Tous ceux qui se confient en elles.
19. Maison d'Israël, bénissez Yahwé!
Maison d'Aaron, bénissez Yahwé!
20. Maison de Lévi, bénissez Yahwé!
Vous tous qui craignez Yahwé, bénissez-le!
21. Béni soit Yahwé de Sion,
Lui qui habite dans Jérusalem! Alléluia.

Compilation liturgique de morceaux variés et d'une époque relativement récente.

Psaume cxxxvi.

Verset 6. רקע, « étendre comme une plaque » (Nombres, xvii, 4; Isaïe, xlii, 5.

Verset 24. Le verbe פרק dans le sens de « racheter, sauver », est d'origine araméenne.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
2. Louez le Dieu des dieux,
3. Car sa bienveillance dure éternellement.
4. Qui fait seul de grands prodiges,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
5. Qui a créé le ciel avec intelligence,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
6. Qui a étendu la terre sur l'eau,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
7. Qui a fait les grands luminaires,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
8. Le soleil pour gouverner le jour,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
9. La lune et les étoiles pour gouverner la nuit,
   Car sa bienveillance dure éternellement.
10. Qui a frappé les Égyptiens en leurs premiers-nés,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
11. Et a fait sortir Israël de leur milieu,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
12. Avec une main forte et un bras tendu,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
13. Qui a partagé la mer des Joncs,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
14. Et a fait passer Israël à travers,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
15. Et a noyé Pharaon et son armée dans la mer des Joncs,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
16. Qui a conduit son peuple dans le désert,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
17. Qui a frappé les grands rois,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
18. Et a tué des rois puissants,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
19. Séhon, roi des Amorrhéens,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
20. Og, roi de Basan,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
21. Et a donné leur terre en héritage,
    Car sa bienveillance dure éternellement.
22. En héritage à Israël son serviteur,
    Car sa bienveillance dure éternellement.

23. Qui s'est souvenu de nous dans notre abaissement,
Car sa bienveillance dure éternellement.
24. Et nous a rachetés de nos adversaires,
Car sa bienveillance dure éternellement.
25. Qui donne du pain à toute créature,
Car sa bienveillance dure éternellement.
26. Louez le Dieu du Ciel,
Car sa bienveillance dure éternellement.

Poème liturgique pourvu d'un refrain chanté par le peuple. Le ton satisfait annonce une époque de prospérité relative, probablement celle qui a suivi la reconstruction du temple par Zorobabel.

Psaume cxxxvii.

Verset 1. נהרות, « fleuves et canaux ». — שם, pléonasme destiné à faire parallèle au שם du verset 3.

Verset 3. והוליכינו n'a aucun sens; lisez וְחוֹלְלֵינוּ, « et ceux qui nous ont transpercés, nos assassins » (Job, xxvi, 13).

Verset 5. Le complément sous-entendu de תשכח est peut-être « sa force »; cependant la leçon תִּשָּׁכַח, « soit oubliée », est également vraisemblable.

Verset 9. Explication de גמולך שגמלת לנו : Tu as poussé la cruauté jusqu'à écraser nos petits enfants contre les rochers, heureux celui qui te rendra la pareille. L'indignation de certains commentateurs modernes contre ce massacre d'enfants en effigie est d'autant plus grotesque qu'en Babylonie les rochers manquent totalement.

Traduction

1. Près des fleuves de la Babylonie,
Assis là, nous pleurions,
En pensant à Sion.
2. Sur les saules qui s'y trouvaient,
Nous avons suspendu nos kinnors;

3. Car là nos ravisseurs nous demandaient des paroles de chant ;
Nos assassins nous demandaient la joie :
Chantez-nous quelques cantiques de Sion.
4. Comment chanterions-nous les cantiques de Yahwé
Sur la terre étrangère !
5. Si je t'oublie, ô Jérusalem,
Que ma main droite oublie (sa force) !
6. Que ma langue s'attache à mon palais
Si je ne me souviens pas de toi,
Si je ne fais de Jérusalem le comble de ma joie !
7. Rappelle-toi, Yahwé, au sujet des fils d'Édom, le jour de Jérusalem ;
Eux qui disaient : Démolissez jusqu'aux fondements.
8. Fille de Babel, agonisante,
Heureux celui qui te rendra la pareille,
Au sujet des actes que tu as accomplis contre nous.
9. Heureux celui qui saisira
Et écrasera tes enfants contre les rochers.

Psaume composé par un lévite captif au moment où, d'après les prévisions d'Isaïe II, Babylone semblait vouée à une destruction totale par suite de la prochaine attaque de Cyrus. Le poète rappelle qu'au début de la captivité, les Babyloniens, ivres de leur triomphe, ayant demandé à lui et aux lévites, ses compagnons, pleurant leur patrie, de les égayer avec des cantiques de Sion, ils ont tous suspendu leurs kinnors sur les saules des canaux afin de ne pas profaner les chants sacrés sur la terre étrangère. Les souffrances qu'ils ont certainement subies par suite de ce refus catégorique devaient être terribles, mais le psalmiste dédaigne de les mentionner et préfère exprimer les deux sentiments qui passionnent son patriotisme, l'amour inébranlable pour Jérusalem et le désir de vengeance à l'encontre des ennemis les plus acharnés, les Iduméens et les Babyloniens. Le châtiment des premiers, il l'abandonne sans réticence à la main de Yahwé ; quant à celui des derniers, il veut pouvoir en jouir lui-même. Il félicite donc celui (parmi les conquérants prévus) qui leur rendrait tout le mal qu'ils avaient fait au peuple. Les Babyloniens ont tout massacré sans distinction de sexe et d'âge (II Chroniques, XXXVI, 17), qu'ils subissent la pareille : celui qui écraserait leurs enfants contre les rochers mériterait d'être félicité !

Psaume cxxxviii.

Verset 1. אלהים, « chefs, puissants »; cf. cxix, 46.

Verset 2. La leçon reçue כי הגדלת על כל־שמך אמרתך n'offre aucun sens. En élidant le mot שמך, M. Baethgen traduit : « Car tu as fait de grandes choses au-dessus de toute ta parole » (« denn du hast Grosses gethan über all' dein Wort hinaus »), mais, dans ce cas, le mot כל serait superflu. En ponctuant כֹּל et en changeant שמך en צדק, on obtient un sens convenable : « Car tu as rendu grande au-dessus de tout (= immense) la justice de ta parole »; cf. אמרת צדקך (cxix, 123).

Verset 5. וישירו, lisez וְיָשִׁיחוּ.

Verset 6. גבוה = גָּבֹהַּ לֵב.

Verset 7. על אף, « contre, malgré »; cf. Jérémie, xxii, 31.

Verset 8. יגמר = יִגְמֹל.

TRADUCTION

1. Je te loue de tout mon cœur,
   Je te psalmodie en présence des puissants.
2. Je me prosterne devant ton saint palais
   Et je loue ton nom pour ta grande bienveillance,
   Car tu as rendu immense la justice de ta parole.
3. Le jour où je t'ai invoqué tu m'as répondu ;
   Tu as inspiré du courage à mon âme.
4. Tous les rois de la terre te louent, ô Yahwé,
   Car ils ont entendu les paroles de ta bouche.
5. Ils s'entretiennent des voies de Yahwé,
   Car la gloire de Yahwé est immense.
6. Car Yahwé est en haut et voit l'humble
   Et reconnaît de loin l'arrogant.
7. Si je marche dans la détresse tu me fais vivre;
   Malgré mes ennemis tu (me) tends la main
   Et ta droite me sauve.
8. Yahwé me prodigue ses faveurs.
   Yahwé, ta bonté est éternelle ;
   N'interromps pas les œuvres de ta main.

Le psalmiste célèbre des actions de grâces au nom du peuple comme une affaire personnelle à lui. Il est plein de courage et d'espoir. Époque rapprochée de la construction du second temple.

Psaume cxxxix.

Verset 2. Pour le verbe בין לְ, comparez xxviii, 5; Deutéronome, xxxii, 29; Job, ix, 11. — רֵעִי (= רַעְיוֹן, « pensée »), n'est pas une forme araméenne de la racine רצי (رضى), mais de רעי, racine dont le sens particulier de « paître » remonte probablement à l'idée générale de « penser à, soigner quelque chose ». Faisons cependant remarquer que la leçon רֵעַ, ici et au verset 17, a toutes les chances d'être le résultat d'une faute de scribe, au lieu de רֵעַי, qui figure dans des passages de Job qui ont servi de modèle à notre poète (Job, xxxvi, 3; xxxvii, 16).

Verset 3. ארחי vient de אֹרַח, non de אָרֹחַ. — רבעי, de רֹבַע (cf. אִמְרִי, de אֹמֶר), « gîte » (Nombres, xxiii, 10), et n'est pas une transformation araméenne de רבץ (ربض). — זרית est un mot difficile. Le verbe זרה signifie ordinairement « jeter, disperser », mais ce sens ne s'adapte pas au contexte. Je crois qu'il est tiré de זֶרֶת, « pouce », et signifie « mesurer au pouce, strictement ». — הסכנתה, « tu as calculé », verbe dérivé de סֹכֵן, « caissier, chef des finances » (Isaïe, xxii, 15).

Verset 4. Sous-entendre עוד après אין.

Verset 5. « Tu poses sur moi ta main », complétez « afin de ne pas me laisser échapper ».

Verset 6. Suppléer זאת après l'infinitif דעת = לָדַעַת.

Verset 8. אציעה, expression prégnante pour אם אשים יצועי, « si je fais du Šéol mon gîte » (cf. Job, xvii, 14).

Verset 10. ינחני dans le sens de « emmener de force » (Job, xii, 23).

Verset 11. Le verbe שוף semble synonyme de פגע, « rencontrer » (Genèse, iii, 15).

Verset 15. עָצְמִי = עַצְמִי, « mon ossature ». — אשר = באשר, « lorsque ». — ארץ, correction pudique pour רחם.

Verset 18. הקיצותי semble venir de קצץ, « couper, finir »; l'orthographe correcte serait הֶקְצוֹתִי (comme הֶסְבּוֹתִי). — עמך, mieux עמם.

Verset 19. A lire אמנם, « certes », au lieu de אם, et סָרוּ מִמֶּךָּ au lieu de סורו מני.

Verset 20. ימרוך = יֹאמְרוּךָ, « parlent de toi ». אמר suit l'analogie de הגד, dont on dit יגדך pour יגד לך. — La leçon עריך, admise aussi par les Septante, n'offre aucun sens. Peut-être doit-on rétablir נשאו לשוא עדיך, « qui élèvent faussement (leur voix) vers toi ».

Verset 21. בתקוממיך, lisez במתקוממיך, ou mieux במתקוטטיך.

Verset 24. En lisant כָּזָב, « fausseté, vanité », au lieu de עצב, « peine, tristesse », le parallélisme avec עולם, « éternel, durable », devient plus complet.

TRADUCTION

1. Yahwé, tu m'observes et tu me connais.
2. Tu sais (ce que je fais) lorsque je suis assis ou que je me tiens debout;
   Tu as pénétré ma pensée de loin.
3. Tu as mesuré mes marches et mes étapes
   Et tu as fixé toutes mes voies.
4. La parole ne plane pas encore sur ma langue,
   O Yahwé, que tu la connais entièrement.
5. Tu m'entoures par derrière et par devant
   Et tu mets la main sur moi.
6. Ce savoir est pour moi une énigme
   Sublime, inaccessible.
7. Où irais-je pour me cacher de ton esprit?
   Et où pourrais-je m'enfuir de ta présence?
8. Si je montais au Ciel je t'y trouverais,
   Et si je descendais au Šéol, tu y serais.
9. Si je pouvais me saisir des ailes de l'aurore
   Pour me transporter jusqu'aux derniers confins de la mer,
10. Là aussi ta main (gauche) m'emmènerait
    Et ta main droite me saisirait.

11. Si je dis : Certes, les ténèbres me couvriront
Et la lumière deviendra nuit autour de moi,
12. Les ténèbres mêmes n'obscurcissent (rien) pour toi
Et la nuit est pour toi aussi claire que le jour ;
L'obscurité et la lumière (te) sont indifférentes,
13. Car c'est toi qui as créé mes reins,
Qui m'as enveloppé étant dans le sein de ma mère.
14. Je te loue parce que tu es souverainement prodigieux,
Tes œuvres sont merveilleuses
Et mon âme les connaît grandement.
15. La matière dont je suis fait n'a pas été cachée de toi
Lorsque j'ai été pétri en secret,
Lorsque j'ai été formé dans les bas lieux de la terre.
16. Tes yeux virent déjà mon corps
Et sur ton livre étaient déjà enregistrés
Les jours qui devaient être créés (pour moi)
Avant qu'un seul d'entre eux eût pris existence.

*
* *

17. Que tes pensées me sont chères, ô El !
Qu'il est impossible de les calculer !
18. Voudrais-je les compter, elles se présenteraient plus nombreuses que le sable.
Lorsque je crois les avoir épuisées, je suis encore en leur présence.
19. Dieu, certes, tu tueras le méchant,
Les hommes de sang qui se sont détournés de toi,
20. Qui te mentionnent en fraude,
Qui jurent faussement par ton nom.
21. Oui, Yahwé, je hais ceux qui te haïssent
Et je combats ceux qui se soulèvent contre toi.
22. Je les hais d'une haine infinie,
Je les regarde comme des ennemis personnels.
23. Scrute-moi, Dieu, et connais mon cœur,
Examine-moi et connais mes pensées.
24. Regarde si je suis dans une voie répréhensible,
Conduis-moi dans la voie éternelle.

Le psalmiste fait une poétique description de l'omniscience de Yahwé, relative aux pensées les plus cachées de l'homme, dont il se fait le représentant. Puis, il part de ce fait pour affirmer que les impies, dont les œuvres pernicieuses doivent être connues de la Divinité et qu'il déteste de tout son cœur, sont destinés à périr misérablement. Il ajoute la prière qu'après l'avoir soumis à un examen rigoureux, Yahwé le délivre des erreurs éven-

tuelles et le dirige dans la voie parfaite. Les multiples emprunts au livre de Job, ainsi que le ton incisif contre les impies, conviendraient à l'époque de Jérémie.

Psaume cxl.

Verset 5. Variante de 2-3 qui devait être placée avant le verset 4.

Verset 6. וחבלים appartient logiquement à פח.

Verset 9. Le verbe ירומו, qui est à corriger en יְרִימוּ, doit être placé en tête du verset suivant.

Verset 10. מסבי, « ceux qui m'entourent (dans une mauvaise intention) ». — יכסומו, lisez יְבוּסֻמוּ.

Verset 11. מהמרות est inconnu; à corriger מכמרות (Habacuc, I, 15-16); le pluriel masculin מכמרים (cxli, 10) vient de מכמר (Isaïe, li, 20).

Verset 12. רע, mis à tort en pause par la Massore, forme le sujet du verbe יצודנו. — מדחפות semble signifier « agitation »; cf. I Samuel, xxv, 29.

Traduction

2. Sauve-moi, ô Yahwé, de l'homme méchant;
   Délivre-moi des gens iniques,
3. Qui complotent le mal dans leur cœur,
   Qui préparent l'attaque toute la journée,
4. Qui aiguisent leur langue comme le serpent
   Dont les lèvres distillent le venin du scorpion.
5. Préserve-moi des mains des méchants,
   Sauve-moi des hommes de violence
   Qui ont voulu faire glisser mes pieds.
6. Les hommes arrogants m'ont tendu un piège avec des cordes,
   Ils ont tendu un filet sur (mon) chemin,
   Ils ont accumulé devant moi toutes sortes d'obstacles.
7. J'ai dit à Yahwé : Tu es mon Dieu;
   Exauce, ô Yahwé, la voix de mes suppliques.
8. Seigneur Yahwé, boulevard de mon salut,
   Tu as protégé ma tête au jour de la bataille.
   Ne contente pas, ô Yahwé, le désir de l'impie.

9. Ne réalise pas son dessein.
Ceux qui m'entourent lèvent la tête;
Que la malice de leurs lèvres les abatte.
10. Qu'il verse sur eux des braises,
Qu'on les jette dans le feu,
Dans des fosses d'où ils ne pourront plus se tirer.
11. Que l'homme à double langue ne reste pas longtemps sur la terre;
Quant à l'homme de violence, que le mal le chasse dans les lieux d'agitation.
12. Je sais que Yahwé rendra justice aux pauvres,
Requerra le droit des nécessiteux.
13. Les justes seuls louent ton nom,
Les hommes droits resteront en ta présence.

Plainte contre un homme puissant qui chercha à tendre des pièges au poète et surtout à le calomnier. Malgré l'échec qu'il avait subi dans une première rencontre, l'ennemi ne cessa pas ses intrigues et sa médisance. Cela peut réfléchir la conduite hostile et menaçante de Sanballat à l'égard de Néhémie (Néhémie, IV, 1-2; VI, 1-14).

Psaume CXLI.

Verset 3. Les mots שמרה et נצרה sont des substantifs (Wellhausen).

Verset 5. Les verbes doivent être entendus au conditionnel; dans l'apodose, il faut sous-entendre les mots « ce sera ». — La phrase suivante commence par אל יני = לא יניא, « ma tête ne (la) repoussera pas ». Après כי עוד, il manque un verbe comme יבקשנו, « mais la demandera encore ». — Les deux mots restants, ainsi que le verset 6, n'offrent point de pensée suivie; impossible d'en combler les lacunes.

Verset 10. Lire במכמרם au lieu de במכמריו, et joindre רשעים à יחד.

TRADUCTION

1. Yahwé, je t'appelle, viens vite,
Écoute ma voix lorsque je t'invoque.
2. Que ma prière soit pour toi comme l'encens (du sanctuaire),
Que l'élévation de mes mains soit pour toi l'offrande du soir.

3. Pose, ô Yahwé, une garde à ma bouche,
Une serrure sur les valves de mes lèvres.
4. Ne détourne pas mon cœur vers une mauvaise action,
Pour coopérer au mal avec les malfaiteurs;
(Et) que je ne partage pas leur repas savoureux.
5. Si le juste me reprend, c'est pour moi une grâce;
S'il m'admoneste, c'est pour moi la meilleure huile aromatique.
Ma tête ne le repoussera pas, elle (en demandera) encore,
Et ma prière. . . . . par leurs maux.
6. Leurs juges. . . . .
Et ils entendirent ma parole si douce. . .
7. Comme le laboureur en fendant la terre,
Ainsi nos ossements ont été disséminés vers l'ouverture du Šéol;
8. Car je lève mes yeux vers toi, Seigneur Yahwé,
Je me confie en toi, ne repousse pas mon âme.
9. Préserve-moi du piège qu'ils m'ont tendu,
Des embarras (que) les malfaiteurs (m'ont posés).
10. Que les méchants tombent dans leurs pièges,
Pendant que moi, je passerai (indemne).

Appel au secours divin contre la tentation de se rallier aux impies qui cherchent à l'entraîner à leurs banquets copieux. Le poète préfère les rigueurs des hommes justes à cette amitié intéressée. A défaut du temple, il désire que cette prière soit acceptée par Yahwé à la place de l'encens et de l'offrande du soir qu'on lui y servait jadis. Les impies auxquels le poète fait allusion semblent représenter les partisans du paganisme à l'époque de l'exil, dont Isaïe II peint les repas fastueux (Isaïe, LXV, 1-4).

Psaume CXLII.

Verset 4. Les deux premières phrases n'offrent de liaison convenable ni entre elles ni avec ce qui suit. Il faut supposer des lacunes.

Verset 5. Au lieu de הביט ימין וראה, qui ne conviennent pas à Dieu à cause de ימין, il faut probablement lire אַבִּיט יָמִין וּשְׂמֹאל, « je regarde à droite et à gauche ».

Verset 8. יכתרו n'est guère intelligible dans ce milieu; serait-ce יִפְאֲרוּ?

TRADUCTION

2. De ma voix je crie vers Yahwé,
De ma voix je supplie Yahwé.
3. J'exhale ma plainte devant lui,
Je lui expose l'objet de mes angoisses.
4. Lorsque mon esprit faiblit en moi. . .
Et tu connais mon sentier. . .
Dans le chemin que je parcours,
Ils m'ont tendu des pièges.
5. Je regarde vers la droite et je vois que personne ne me connaît,
Je ne sais où me réfugier.
Personne ne prend soin de mon âme.
6. Je crie vers toi, ô Yahwé,
Je dis : Tu es ma protection,
Mon sort dans la terre des vivants.
7. Fais attention à ma plainte, car je suis très bas,
Sauve-moi de mes persécuteurs, car ils sont plus forts que moi.
8. Retire mon âme de la prison, pour que je loue ton nom;
Par moi les justes seront glorifiés (?),
En voyant que tu me prodigues tes faveurs.

Demande d'être délivré de pièges tendus par des ennemis. Caractère individuel; date incertaine.

PSAUME CXLIII.

Verset 5. אשוחח, 2e forme de שוח, « parler, s'entretenir ».
Verset 6. עיפה = צמאה (Jérémie, XXXI, 25).
Verset 9. Au lieu de כסיתי, qui n'offre aucun sens, lisez קִוִּיתִי, « j'espère ».

Verset 10. Les mots רוחך טובה doivent être joints au verbe תנחני.

TRADUCTION

1. Yahwé, écoute ma prière,
Fais attention à mes suppliques,
Réponds-moi par ta fidélité, par ta justice.
2. Et ne cherche pas raison à ton serviteur,
Car aucun être vivant n'est juste devant toi.

3. Car l'ennemi a persécuté mon âme,
A écrasé ma vie jusqu'à la terre;
Il m'a placé dans les ténèbres comme les morts éternels.
4. Mon esprit tombe en défaillance,
Mon cœur s'engourdit dans mon intérieur.
5. Je pense aux jours passés,
Je réfléchis à toutes tes actions,
Je m'entretiens des œuvres de ta main.
6. Je tends la main vers toi,
Mon âme (t'attend) comme la terre altérée (attend la pluie).
7. Réponds-moi vite, ô Yahwé,
Mon esprit s'en va, ne cache pas ta face de moi,
Autrement je ressemblerai à ceux qui descendent dans la fosse.
8. Fais-moi entendre ta bonté le matin,
Car j'ai confiance en toi;
Fais-moi connaître le chemin sur lequel je dois marcher,
Car c'est vers toi que j'élève mon âme.
9. Sauve-moi de mes ennemis, ô Yahwé,
C'est toi que j'attends.
10. Apprends-moi à pratiquer ta volonté, car tu es mon Dieu;
Que ton bon esprit me guide vers un terrain uni.
11. Fais-moi vivre pour l'amour de ton nom, ô Yahwé,
Retire mon âme de la détresse pour l'amour de ta justice.
12. Détruis mes ennemis par ta bonté,
Anéantis tous les adversaires de mon âme,
Car je suis ton serviteur.

Le poète se trouve dans la dernière détresse par suite de persécutions. Ne prétendant pas être infaillible, il demande que Yahwé soit indulgent envers lui et qu'il s'empresse de venir à son secours, d'une part, moralement, en lui enseignant la bonne voie, d'autre part, matériellement, en le sauvant du danger qui le menace et en faisant périr ses ennemis. Date tardive.

Psaume cxliv.

Verset 2. חסדי est impossible; lisez חזקי (xviii, 2).

Verset 12. אשר, ellipse pour למען אשר יהיו, « afin que... soient ». — Par בניו et בנותינו, il faut comprendre les jeunes mariés des deux sexes. Les uns sont comparés aux plants bien soignés qui poussent plusieurs rameaux; les autres aux coins

de l'autel remplis de la graisse des offrandes, ce qui veut dire qu'elles sont grasses, rondelettes et prêtes à devenir mères. — מחטבות semble être le pluriel de מְחֻטָּבָה, « chose taillée, sculptée, sculpture », métaphoriquement « beautés », modèles de temple = d'une beauté noble et sainte comme les anciens chérubins.

Verset 13. מזוינו (pour מְזֻוֵינוּ), « nos cellules », du singulier מזוה, racine זוי. — La locution מן אל זן me semble identique à מזה אל־זה, « d'un côté à l'autre, de tous les côtés. En hétéen et en araméen archaïque, זן (plus tard דן) équivaut à l'hébreu זה. Je ne crois pas qu'on puisse y voir le persan *zan*, « espèce » = γένος.

TRADUCTION

1. Béni soit Yahwé, mon rocher,
   Qui enseigne à mes mains la guerre,
   A mes doigts le combat.
2. Mon rocher, ma citadelle,
   Mon abri, mon refuge,
   Le bouclier derrière lequel je m'abrite,
   Qui me soumet les peuples!
3. Yahwé, qu'est l'homme pour que tu le connaisses,
   Le fils de l'homme, pour que tu le prennes en considération?
4. L'homme ressemble à la vapeur,
   Ses jours sont comme une ombre passagère.
5. Yahwé, incline ton ciel et descends,
   Touche les montagnes pour qu'elles fument.
6. Lance un éclair et disperse-les;
   Envoie tes flèches et écrase-les.
7. Tends tes mains d'en haut,
   Retire-moi et sauve-moi des grandes eaux,
   De la main des fils de l'étranger,
8. Dont la bouche profère le mensonge
   Et dont la droite est une droite de fausseté.
9. Élohim, je te chanterai un nouveau cantique,
   Je te psalmodierai avec un nébel à dix cordes.
10. (Toi) qui donnes la victoire aux rois,
    Qui as délivré David de l'épée malfaisante,
11. Délivre-moi et sauve-moi de la main des fils de l'étranger,

Dont la bouche profère le mensonge
Et dont la droite est une droite de fausseté.
12. (Afin) que nos enfants soient comme de jeunes pousses soignées,
Nos filles comme des coins d'autel, sculptures modèles de sanctuaire.
13. (Que) nos celliers soient pleins, débordant de tous côtés,
Notre menu bétail (passe) par milliers, par myriades dans nos rues.
14. Que nos bœufs soient chargés (de moisson),
Qu'il n'y ait ni insurrection, ni révolte, ni tumulte dans nos places.
15. Heureux le peuple qui a (un sort) pareil,
Heureux le peuple qui a Yahwé pour Dieu.

Actions de grâces d'un chef guerrier qui, ayant emporté un premier succès, supplie d'être bientôt entièrement délivré de ses ennemis nombreux à la fois rusés et parjures. La prospérité si désirable de son administration, sa richesse et sa tranquillité dépendent de cette heureuse issue. L'absence de toute plainte relative à la profanation du temple et aux persécutions religieuses, montre bien qu'il ne peut s'agir des victoires macchabéennes. D'autre part, le style du poème, qui est en majeure partie une compilation de centons tirés des psaumes VIII, XVIII, XXXIII et CIV, garantit son origine postexilique. Il convient très bien à ce que nous connaissons de l'histoire de Néhémie. A peine institué satrape de la Judée, Néhémie arma le peuple afin de protéger Jérusalem contre les incursions des Samaritains et de leurs alliés. Repoussés par suite de ses précautions, les ennemis cherchèrent à l'attirer dans des pièges par la ruse et au moyen de promesses fallacieuses (Néhémie, IV, 1-9; VI, 2). Notre psaume appartient donc, soit à Néhémie, soit à un poète parlant en son nom.

Psaume CXLV.

Versets 5-6. Lire ישיחו au lieu de אשיחה et יִסַּפְּרֻנָּה au lieu de אספרנה.

Verset 12. Corriger גבורתיו et מלכותו en גבורתיך et מלכותך.

TRADUCTION

1. Je t'exalte, mon Dieu, roi,
Et je bénis ton nom à tout jamais.
2. Je te bénis chaque jour
Et je loue ton nom à tout jamais.
3. Yahwé est grand, très célébré,
Sa grandeur n'a pas de limite.
4. Une génération transmet à l'autre la louange de tes œuvres
Et annonce tes faits puissants.
5. Ils répandent la magnificence de ta majesté honorée
Et tes paroles merveilleuses.
6. Ils propagent tes exploits adorables
Et racontent tes hauts faits.
7. Ils promulguent le souvenir de ta grande bonté
Et chantent ta justice.
8. Yahwé est clément et miséricordieux,
Magnanime et de bienveillance infinie.
9. Yahwé est bon pour tous,
Sa miséricorde (s'étend) sur toutes ses œuvres.
10. Yahwé, toutes tes œuvres te louent
Et tes fidèles te bénissent.
11. Ils proclament la gloire de ton règne
Et promulguent ta puissance.
12. Ils la racontent aux fils de l'homme,
Ainsi que la magnificence de ton règne glorieux.
13. Ton règne est de toute éternité
Et ta domination persiste dans toutes les générations.
14. Yahwé soutient tous ceux qui tombent,
Il redresse tous ceux qui sont courbés.
15. Les yeux de tous se tournent avec confiance vers toi
Et tu leur donnes la nourriture au bon moment.
16. En ouvrant ta main,
Tu rassasies tout être vivant à sa satisfaction.
17. Yahwé est juste dans toutes ses voies,
Fidèle en toutes ses œuvres.
18. Yahwé est proche de tous ceux qui l'invoquent,
De tous ceux qui l'appellent en sincérité.
19. Il accomplit le désir de ceux qui le craignent;
En entendant leur cri, il les sauve.
20. Yahwé préserve tous ceux qui l'aiment
Et extermine tous les impies.
21. Ma bouche profère la louange de Yahwé
Et toute chair bénit son nom sacré à tout jamais.

Actions de grâces en stiches alphabétiques, sans caractère saillant. Époque postérieure à la reconstruction du temple.

Psaume cxlvi.

Verset 7. La deuxième phrase de ce verset semble faire corps avec la première phrase du verset suivant, qui paraît contenir deux versets de trois mots chacun.

TRADUCTION

1. Alléluia. Loue Yahwé, ô mon âme!
2. Je louerai Yahwé durant ma vie,
   Je psalmodierai à mon Dieu pendant que j'existe.
3. N'ayez point confiance dans les hommes généreux,
   Dans le fils de l'homme qui ne peut s'aider soi-même.
4. Son souffle le quittant,
   Il retourne à sa poussière (native);
   Ce jour-là ses projets s'évanouissent.
5. Heureux celui qui (appelle) à son aide le Dieu de Jacob,
   Dont l'espérance (s'appuie) sur Yahwé son Dieu,
6. Qui a fait le ciel et la terre,
   La mer et tout ce qu'elle contient,
   Qui conserve la sincérité à tout jamais.
7. Qui rend justice aux opprimés,
   Qui donne du pain à ceux qui ont faim.
8 (7 *c*). Yahwé délie ceux qui sont liés,
   Yahwé rend la vue aux aveugles.
8 *a*. Yahwé redresse ceux qui sont courbés,
   Yahwé aime les justes.
9. Yahwé protège les étrangers ralliés,
   Il réconforte l'orphelin et la veuve
   Et rend tortueuse la voie des impies.
10. Que Yahwé règne à jamais,
    Ton Dieu, ô Sion, en toutes les générations.

Le poète, s'inspirant des suites heureuses amenées par la restauration, recommande la confiance en Yahwé. Ce poème, ainsi que le montre le verset 10, fait partie de la série des psaumes relatifs au règne de Yahwé (xcvii-xcix).

Psaume CXLVII.

Verset 1. La division massorétique ne saurait se défendre. זמרה אלהינו כי נעים forme une seule phrase, après laquelle il faut restituer לו, tombé par une négligence de scribe.

Verset 5. מספר, « nombre », doit être entendu dans le sens de מדה, « mesure », ou גבול, « limite ».

Verset 14. השם גבולך שלום, forme élégante pour השם בגבולך שלום.

Verset 18. וימסם; le suffixe pluriel se rapporte à toutes les matières gelées mentionnées aux deux versets précédents.

TRADUCTION

1. Louez Yah, car il est bon,
   Psalmodiez à notre Dieu, car il est doux;
   (A lui) la louange convient (réellement).
2. Yahwé a reconstruit Jérusalem;
   Il a rassemblé les dispersés d'Israël,
3. Il guérit ceux qui ont le cœur brisé
   Et adoucit leurs souffrances.
4. Il détermine le nombre des étoiles;
   A chacune d'elles il donne des noms.
5. Notre Seigneur est grand et de force immense,
   Son intelligence n'a pas de mesure.
6. Yahwé rend vigoureux les humbles,
   Il abaisse les impies jusqu'à terre.
7. Acclamez Yahwé par des actions de grâces,
   Psalmodiez au son du kinnor à notre Dieu.
8. Qui couvre le ciel de nuages,
   Qui confectionne la pluie pour la terre,
   Qui fait pousser l'herbe sur les montagnes.
9. Qui donne au bétail la nourriture qu'il lui faut,
   Aux petits des corbeaux qui crient (la faim).
10. Il ne recherche pas la vaillance du cheval,
    Il ne trouve pas plaisir dans la fougue de l'homme.
11. Il trouve plaisir dans ceux qui le craignent,
    Dans ceux qui se confient en sa bienveillance.

*
**

12. Célèbre Yahwé, ô Jérusalem!
Loue ton Dieu, ô Sion!
13. Car il a consolidé les verrous de tes portes,
Béni tes enfants qui s'y trouvent.
14. Il a placé la paix dans ton domaine,
Il te rassasie de la fleur du blé.
15. A peine envoie-t-il son ordre sur la terre
Que cette parole la parcourt instantanément.
16. Il répand la neige semblable à la laine (tondue),
Il répand le givre comme la cendre.
17. Il jette ses glaçons comme des mies de pain;
Qui peut résister au froid qu'ils produisent?
18. Son ordre expédié les fait fondre,
En faisant souffler son vent, ils se résolvent en eau.
19. Il a annoncé ses ordres à Jacob,
Ses statuts et ses jugements à Israël.
20. Il n'a pas traité ainsi les autres peuples :
Il ne leur a jamais fait connaître ses jugements. Alléluia.

Le psalmiste célèbre la reconstruction et la fortification de Jérusalem, qu'il attribue à la protection de Yahwé plutôt qu'aux mesures belliqueuses prises dans ce but; c'est visiblement une allusion aux faits rapportés par Néhémie, IV. Il exprime sa gratitude pour la paix et l'abondance dont le pays jouissait alors et se montre surtout reconnaissant de la promulgation de la loi à la masse du peuple, événement qui rappelle, sans aucun doute, la lecture publique du Pentateuque à l'assemblée générale convoquée par Néhémie (Néhémie, VIII, 1-18).

Psaume CXLVIII.

Verset 8. La forme féminine עושה, qui se rapporte au sujet principal אש, qui est du genre féminin, comprend néanmoins tous les autres sujets, même ceux qui sont du genre masculin. Le poète a en vue les dévastations causées par le feu (Genèse, XIX, 24; Job, I, 16, *passim*), la grêle (Exode, XIX, 23, 24; Josué, X, 11), la neige (Job, VI, 16), la vapeur (Genèse, XIX, 28), l'ouragan (Job, I, 19).

Verset 9. Les cèdres, ארזים, forment antithèse avec עץ פרי, « arbres fruitiers », et représentent les arbres stériles.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez Yahwé du (fond du) ciel.
   Louez-le dans les hauteurs.
2. Louez-le, (vous) tous ses anges,
   Louez-le, (vous) toutes ses troupes.
3. Louez-le, soleil et lune,
   Louez-le, (vous) toutes les étoiles lumineuses.
4. Louez-le, cieux supérieurs,
   Et vous, eaux d'au-dessus du ciel.
5. Qu'ils louent le nom de Yahwé,
   Car c'est lui qui a ordonné qu'ils fussent créés.
6. Il les a établis pour des temps infinis,
   Il (leur) a fixé un terme immuable.
7. Louez Yahwé (du fond) de la terre,
   (Vous) monstres marins et (vous) abîmes tant que vous êtes.
8. (Vous) feu, grêle, neige, vapeur,
   Ouragan, qui exécutez son ordre.
9. (Vous) montagnes et toutes les collines,
   Arbres fruitiers et tous les cèdres.
10. Fauves et tous les bestiaux,
    Reptiles et oiseaux ailés.
11. (Vous) rois de la terre et tous les peuples,
    Princes et tous les juges de la terre.
12. Jeunes gens et jeunes filles,
    Vieillards et jouvenceaux.
13. Qu'eux (tous) louent le nom de Yahwé,
    Car ce nom est seul sublime,
    Sa majesté se manifeste sur la terre et sur le ciel.
14. C'est lui qui a élevé la corne de son peuple.
    Gloire à tous ses fidèles,
    Aux enfants d'Israël, son peuple familier. Alléluia.

Invitation à toutes les classes des créatures à louer Yahwé comme créateur, gouverneur et distributeur de tous les biens. Ces actions de grâces universelles ont leur point de départ dans la puissance accordée par lui à son peuple fidèle. C'est probablement un produit des espérances émises par les derniers prophètes sur le compte de Zorobabel.

Psaume cxlix.

Verset 1. שיר חדש ; ce cantique nouveau paraît viser la promesse faite dans Psaumes, cxliv, 9.

Verset 4. La forme du présent רוצה au lieu du passé רצה, ainsi que le futur des verbes suivants, indique plutôt l'espoir de remporter bientôt un avantage sur les ennemis que la joie de l'avoir remporté.

Verset 5. A mon sentiment, le mot בכבוד ne convient guère, et j'incline à lire בכל־לב (cf. Sophonias, iii, 14).

TRADUCTION

1. Alléluia. Chantez à Yahwé un nouveau cantique;
   Sa gloire est dans l'assemblée des fidèles.
2. Qu'Israël se réjouisse de son Créateur,
   Que les fils de Sion exultent de leur roi.
3. Qu'ils louent son nom au milieu de danses,
   Qu'ils lui psalmodient avec le tambour et le kinnor.
4. Car Yahwé se montre favorable à son peuple,
   Il ornera les humbles de victoire.
5. Que les fidèles se réjouissent de tout cœur,
   Qu'ils chantent sur leurs gîtes.
6. Ils ont dans la bouche les exaltations d'Êl,
   A la main une épée à double tranchant,
7. Pour exercer la revanche contre les peuples,
   Des châtiments sur les nations.
8. Pour lier leurs princes avec des cordes,
   Leurs notables avec des chaînes de fer,
9. Pour les soumettre au jugement prescrit.
   Il (Dieu) est un objet de glorification pour tous ses fidèles. Alléluia.

Le poète invite la communauté des fidèles à recevoir Yahwé, leur roi, avec des manifestations de joie, au milieu de chants, de danses et de musique. La victoire sur les ennemis est assurée; les fidèles, ayant les louanges de Dieu dans la bouche, peuvent prendre quelques heures de repos, en tenant à la main leurs armes bien aiguisées, afin de combattre les

païens et d'infliger à leurs chefs coupables les châtiments qu'ils méritent. Tels étaient bien les sentiments qui animaient les ouvriers dirigés par Néhémie pendant la construction des murs de Jérusalem (Néhémie, IV, 7-8).

Psaume CL.

Verset 1. בקדשו; il s'agit du sanctuaire céleste (Isaïe, LVII, 15).

Verset 2. כרב; le contexte semble plus favorable à la leçon בְּרֹב.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez El dans son sanctuaire,
   Louez-le dans son magnifique firmament.
2. Louez-le pour ses œuvres puissantes,
   Louez-le pour sa grandeur suprême.
3. Louez-le au son du cor,
   Louez-le avec le nébel et le kinnor.
4. Louez-le avec le tambour et les danses,
   Louez-le avec les minnim et l'uggab.
5. Louez-le avec des ṣilṣelîm sonores,
   Louez-le avec des ṣilṣelîm au timbre gai.
6. Que toute âme loue Yah. Alléluia.

Exclamations joyeuses en l'honneur de Yahwé, composées probablement après que l'entreprise courageuse de Néhémie eut obtenu le succès espéré.

Avis au lecteur. — Les considérations générales sur les Psaumes formeront la fin de ce volume.

Les Chants nuptiaux des Cantiques.

Le petit livre biblique, communément appelé « Cantique des Cantiques » et attribué par la tradition au roi Salomon, forme en réalité un recueil de chants populaires déclamés pendant la première semaine des noces en l'honneur des nouveaux mariés. Ces courtes poésies érotiques, dépourvues de toute liaison et souvent très fragmentaires, nous sont parvenues dans un état critique par endroits peu satisfaisant. Les travaux modernes sur ce recueil en Allemagne et en Angleterre ont beaucoup fait pour en dissiper les obscurités. Il n'est que juste que la France participe elle aussi à cette œuvre de régénération des études bibliques. Par leurs sentiments exquis de la nature, leur naïveté admirable et la profondeur des affections qu'ils expriment, ces chants nuptiaux occupent une place éminente parmi les poèmes analogues des autres peuples. Le vif intérêt qui se rattache de nos jours aux produits du folklore ne manquera certainement pas à cette manifestation mondaine de l'âme hébraïque que la routine séculaire a voilée à leurs yeux. Nous ne saurons jamais ni les noms ni le nombre des gais trouvères qui ont contribué audit recueil biblique; il nous suffit de savoir que chez eux le nouveau marié, majestueusement coiffé d'une couronne pendant la cérémonie, est un roi et que la fiancée, enguirlandée de fleurs champêtres, est une ravissante bergère à la fois tendre et coquette qui sait tempérer l'ardeur passionnée de son berger par des refus pleins de promesses qui la rendent encore plus chère. Ce sont de petits drames intimes d'un lyrisme achevé, souvent compliqués de l'ingérence de personnages étrangers qui y prennent

intérêt ou s'en montrent jaloux et auxquels se joignent parfois des frères soupçonneux à l'égard de leur sœur qui leur paraît trop émancipée. Le désordre dans lequel ces précieux restes de la vie populaire d'Israël sont encadrés dans le recueil biblique donne la sensation délicieuse de bouquets multicolores semés par la nature au milieu des espaces ensoleillés. La traduction de l'ensemble sera suivie de quelques considérations générales sur l'âge du recueil et sur la cause principale qui l'a mis au rang des écrits hagiographiques.

I

Une troupe de chanteuses se présente devant le nouveau marié, elles demandent d'être bien accueillies et introduites dans ses appartements afin d'y célébrer son mariage par des chants en buvant à sa santé.

1. Le Cantique des cantiques de Salomon.

*
* *

2. Accueille-nous par de bons baisers,
Car ton amour vaut plus que le vin.

*
* *

3. Tes huiles sentent bon,
Ta renommée est pareille à l'huile du parfumeur ;
C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.

*
* *

4. Entraîne-nous, nous te suivrons rapidement ;
Conduis-nous, ô roi, dans tes appartements ;
Tu seras l'objet de notre joie débordante ;
Nous saluerons ton affection par le vin,
Ton amour par des chants.

1. Suscription. Attribution du recueil au roi Salomon que l'histoire ancienne avait classé comme le poète le plus distingué de son époque. Cette attribution ne tient pas devant la forme matérielle des poèmes qui contiennent des mots perses.

D'autre part on peut admettre avec certitude que le scribe qui a mis le titre avait entre ses mains la compilation entière et ne se rendait pas compte de sa composition de pièces différentes.

2. Notre texte présente une incohérence choquante relativement aux pronoms personnels : יִשָּׁקֵנִי s'accorde bien avec פִּיהוּ, mais non avec דֹדֶיךָ dont le suffixe indique la 2e personne. La correction שָׁקֵנִי, « embrasse-moi » (Budde), n'écarte cette difficulté qu'en corrigeant en même temps פִּיהוּ en פִּיךָ, procédé auquel on ne doit recourir que dans des cas extrêmes. Le pis est qu'en faisant de la jeune épouse l'objet du verbe, on est obligé de laisser à part le verset 4 où les quatre verbes נזכירה et נשמחה, נגילה, נרוצה sont mis à la première personne du pluriel. En réalité la correction très légère de יִשָּׁקֵנִי en יִשָּׁקְנוּ rend à la phrase toute la clarté désirable. Les interlocutrices sont de jeunes chanteuses ambulantes qui font métier d'égayer les fêtes nuptiales par des chants lyriques dans lesquels elles exaltent les qualités physiques et sentimentales du nouveau couple. Elles abordent le jeune marié en lui exprimant le vœu d'être reçues par des baisers cordiaux afin qu'elles puissent célébrer son mariage avec une gaieté sans ombre. La demande d'être embrassées est naturellement une insinuation flatteuse pour le jeune homme, c'est lui dire que toutes les jeunes filles le portent dans leur cœur. L'emploi de la troisième personne au début de l'allocution convient au caractère censé royal de l'auditeur (4) ; dans la suite elles font usage du pronom de la 2e personne ; cf. Genèse, XVIII, 27-28 ; II Samuel, XIV, 17.

La traduction dans les Septante du mot דֹּדֶיךָ par οἱ μαστοί σου = Vulg. *ubera tua* repose sur la lecture דַּדֶּיךָ acceptée par Aquila en accord avec l'opinion de Rabbi ʿAqiba, fondée à son tour sur l'absence du ו entre les deux ד. Cette prétention est rejetée avec raison par les autres docteurs, suivis par Luther.

3. Le sens de לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים a été méconnu par tous les anciens traducteurs et même par la majorité des modernes

qui croient que לריח est en état construit avec שמניך. En rattachant cette phrase au verset précédent les Septante offrent : Καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα, comme s'il y avait וריח שמניך על כל בשמים, d'après IV, 10 *b* ; de même la Vulgate, qui omet la copule, conserve טובים : *fragrantia unguentis optimis*. Luther prend לריח pour לְהָרִיחַ, renverse l'ordre des hémistiches et aboutit à une platitude : *Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes (denn deine Liebe ist lieblicher denn Wein) dass mann deine gute Salbe rieche*, « qu'il me donne un baiser de sa bouche afin qu'on sente ton bon onguent, car ton amour est plus agréable que le vin ». Il y a simplement une interversion poétique au lieu de שמניך טובי ריח = שמניך טובים לריח ou טובים שמניך לריח, « tes huiles répandent l'odeur la plus agréable ». תורק fait le tourment des interprètes. Le sens de « vidé » ou « répandu » (Sept. ἐκεννώθεν = *effusum*), inspiré par un rapprochement avec Jérémie, XLVIII, 11, semble peu satisfaisant, car le parfum répandu s'évapore rapidement. Il vaut mieux lire מוּרָק, forme *fu'al* de מרק, « épurer, raffiner », d'où le nom תמרוקים, « préparatifs de toilette, onguents aromatiques ».

Par עלמות, les chanteuses visent en premier lieu la jeune mariée, ensuite, par une politesse de poète, les autres jeunes filles qui seraient toutes heureuses de gagner son affection.

4. Même discordance entre les suffixes des verbes משכני et הביאני et les préfixes verbaux déjà mentionnés ; l'harmonie se rétablit en lisant מָשְׁכֵנוּ et הֲבִיאֵנוּ au lieu de מָשְׁכֵנִי et הֲבִיאַנִי. L'arbitraire est porté à son comble par les Septante : εἵλκυσαν σε (var. με). Ὀπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν, « il t'a (var. « m'a ») entraîné. Derrière toi nous courrons, dans l'odeur de tes onguents » (comme au verset 2) ; Vulg. *Trahe me!* (d'après l'hébreu). *Post te curremus in odorem unguentorum tuorum*. La lecture indispensable הביאנו a pour complément naturel la correction de חדריו en חַדְרֵיךְ. D'un autre côté, le parallélisme de la construction, ainsi que le sens de la phrase exigent impérieusement de corriger l'inintelligible

מישרים אהבוך en מִשֹּׁרִים אֲהֵבֻךְ. Le vin, יין, et les chants sont les associés inséparables de la gaieté (Isaïe, v, 12 ; xiv, 9). אהבים est une forme abstraite aussi régulière que דדים et n'a par lui-même aucun sous-entendu péjoratif. J'ignore absolument si cette correction a déjà été proposée par quelque exégète moderne.

II

Une bergère rencontre des filles de Jérusalem qui la regardent sournoisement à cause de son vilain teint noir. La bergère déclare que ce phénomène est un accident passager causé par la sévérité de ses frères utérins qui l'ont envoyée garder les vignes pendant les jours d'un soleil ardent. La détérioration momentanée de son teint vient de là : au fond elle est belle et blanche.

5. Je suis noire mais belle, ô filles de Jérusalem !
(Je suis noire) comme les tentes de Kédar,
(Je suis cependant aussi) blanche que les courtines de Salomon !

*
* *

6. Ne croyez même pas que j'aie le teint brun ;
C'est le soleil qui m'a brunie.
Les fils de ma mère sont fâchés contre moi ;
Ils m'ont faite gardienne de leurs vignes ;
Moi qui n'ai jamais gardé la mienne !

Le texte est bien conservé et ne nécessite aucune correction. Quelques explications suffiront.

1. L'adjectif נאוה, « belle, jolie », comprend aussi la beauté de la peau, la blancheur ; cela résulte d'abord de l'antithèse avec שחורה, « noire », ensuite de la comparaison avec les courtines royales, יריעות, visiblement des rideaux de lit. Les *Qédar* ou Cédréniens habitaient sous des tentes tissées de laine noire ; le verbe קדר signifie « devenir noir ».

6. שחרחרת, féminin de שחרחר, diminutif de שחור. La bergère ne veut même pas qu'on la prenne pour une brune.

Les frères utérins lui ont joué ce tour en l'obligeant à garder leurs vignes malgré l'ardeur brûlante du soleil ; des frères germains n'auraient pas commis à son égard une cruauté aussi regrettable pour elle qui n'aurait pas fait le métier de gardienne pour sa propre vigne de crainte de devenir noire et laide.

III

Une bergère interroge son ami, berger comme elle, pour savoir la place juste où il fait paître ses brebis et dans quel endroit il les fait reposer à l'heure de midi afin de les mettre à l'abri de l'ardeur du soleil. Elle craint d'être prise pour une vagabonde, si par erreur elle était aperçue près des autres bergers. L'ami lui donne le conseil de ne pas venir en cachette, mais de se joindre à la compagnie, afin qu'elle puisse le rencontrer quand elle le voudra.

7. Dis-moi, ô mon bien-aimé !
Où mènes-tu paître (ton troupeau) ?
Où le fais-tu reposer à midi ?
Je crains d'être prise pour une vagabonde,
Si on me voit errer près des troupeaux de tes camarades.

*
* *

8. Si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes !
Suis les traces de (mes) brebis
Et mène paître tes jeunes chèvres
Près des retraites (habituelles) des pasteurs.

Petit dialogue qui a dû être primitivement plus long et contenir une série d'objections de la part de la jeune fille et les réponses du berger. La conservation du texte est parfaite.

IV

Un nouveau marié vante les belles parures que porte sa jeune femme et lui promet de lui en faire faire d'autres du métal le plus précieux.

9. A la jument (la plus parée) des chars de Pharaon
Je te compare, ô ma bien-aimée !

*
* *

10. Tes joues resplendissent de l'éclat des colliers,
Ton cou resplendit de rangées de perles.

*
* *

11. Je te ferai faire (d'autres) colliers d'or,
Avec des paillettes d'argent.

La comparaison est claire : lui, nouveau marié, étant le roi du jour, représente dans son imagination Pharaon, le plus riche monarque du monde. Il a la passion de parer sa jeune femme comme Pharaon aime à parer la magnifique jument qui le porte aux jours de triomphe. La similitude avec la jument royale implique, au moins dans la pensée des poètes anciens, la conception de grâce et de beauté que nous mettons encore dans la comparaison avec la biche et la gazelle. La promesse de nouveaux bijoux princiers est exprimée par le pluriel majestueux נעשה. L'illusion est complète et la jeune femme se sent heureuse de savoir qu'elle est l'objet de tant de soins délicats de la part de son époux.

V

Monologue d'une nouvelle mariée. Son époux est attablé avec des amis qui cherchent à le divertir. Elle sait cependant qu'il pense à elle et elle lui en exprime sa reconnaissance par des comparaisons pleines de tendresse.

12. Jusqu'au lieu où le roi est entouré de son cortège,
Mon nard répand son parfum.

*
* *

13. Mon ami est pour moi le bouquet de myrrhe
Qui séjourne entre mes seins.

*
* *

14. Mon ami est pour moi la grappe de cypre
(Cueillie) dans les vignes d'Ên-Geddi.

Pendant que l'époux reçoit et régale des amis, la jeune femme fait sa toilette et met sur sa poitrine un bouquet de myrrhe et une grappe de fleurs de cypre dont les plus belles

venaient des riches vignes d'Ên-Geddi, localité voisine de la mer Morte.

נרדי, « mon nard », expression poétique équivalant à « l'odeur suave, prosaïquement, le bon souvenir de ma personne ».

בין שדי ילין sa rapporte à נרדי, de même que בכרמי עין גדי est la définition de אשכל הכפר.

VI

Échange de compliments entre l'époux et l'épouse pendant une promenade dans un bois.

L'époux.

15. Tu es belle, ô ma bien-aimée !
Tes yeux sont pareils à ceux des colombes.

L'épouse.

16. Tu es beau et doux, ô mon bien-aimé !
Nous sommes sur un lit de verdure ;

Les deux.

17. Les cèdres forment les solives de notre maison,
Les cyprès (forment) notre plafond.

17. עיניך יונים, ellipse pour עיניך עיני יונים. — Par ערש l'auteur entend les touffes d'herbes et de fleurs que le couple amoureux choisit pour se reposer des fatigues de la marche. Les branches d'arbre qui leur donnent l'ombre sont transformées en une maison somptueuse construite en cèdres et en cyprès.

VII

Une jeune épouse exprime sa satisfaction de se trouver à son gré. L'époux surprend ce monologue et lui fait son compliment ; l'épouse répond par un compliment encore plus tendre.

L'épouse.

Chap. II, 1. Je suis le lis du Saron,
La rose des vallées.

L'époux.

2. Comme la rose entre les épines,
Telle est ma bien-aimée entre les (autres) jeunes filles.

L'épouse.

3. Comme le pommier entre les arbres de la forêt,
Tel est mon bien-aimé entre les (autres) jeunes gens ;
Je m'arrête avec délices à son ombre
Et (le goût de) son fruit est doux à mon palais.

1. Le lis et la rose figurent la couleur blanche et rose de la peau. Par שושנה, « rose », il faut comprendre une sorte de coquelicot ; la rose moderne ne semble pas avoir été connue en Palestine.

2-3. Ces comparaisons expriment à la fois le côté heureux du choix mutuel et l'assurance de ne plus penser à d'autres affections.

VIII

Une jeune femme parle en rêvant. Elle se croit négligée par son époux et demande qu'on la mène dans la salle du banquet pour s'y réconforter par des gâteaux et des fruits afin de diminuer les souffrances causées par l'amour. Un instant après, elle redevient heureuse, car elle voit son époux lui prodiguer des caresses. L'époux adjure les chanteuses de la laisser dormir jusqu'à ce qu'elle les invite à venir.

L'épouse en rêvant.

4. Conduisez-moi dans la salle du banquet,
Et déployez au-dessus de moi la bannière de l'amour !
5. Restaurez-moi par des gâteaux !
Réconfortez-moi par des fruits !
Car je suis malade d'amour.

*
* *

6. (Ah !) je sens sa main gauche sous ma tête,
Et sa main droite qui m'enlace !

L'époux.

7. Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
Par les biches et par les gazelles des champs,
De ne point éveiller ni déranger la bien-aimée
Jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir) !

4. בית היין est pour בית משתה היין, abrégé en בית משתה. Le passé הביאני a détruit la limpidité du premier hémistiche. Le sens exige impérieusement la ponctuation הֲבִיאֵנִי, forme parallèle à celle des verbes du verset suivant. Cette raison oblige aussi à lire וְדִגְלוֹ (cf. Psaumes, xx, 6) au lieu de וְדִגְלוֹ. Après ce verbe il est sous-entendu le substantif דגל.

4. או באילות, faute acoustique de ובאילות. — הָאַהֲבָה doit être corrigé en הָאַהֲבָה. — Après שתחפץ on supplée facilement לקבל אתכן ou quelque chose d'analogue. Il ne s'agit pas de l'éveil, qui est une action involontaire.

IX

Rendez-vous lyrique au printemps, raconté par la jeune fille. Le jeune homme accourt par monts et vallées, se met aux aguets devant les fenêtres de son amie et l'invite à faire une promenade à la campagne pour jouir des beautés de la nature et surtout pour pouvoir la contempler à son aise et l'entendre chanter dans un lieu retiré. Elle consent et, arrivés à l'anfractuosité d'un rocher, elle lui chante un couplet d'une chanson de vignerons. Puis, le jour baissant, elle l'engage à retourner à son pâturage. Voyage et entretien sont du pur domaine de l'imagination.

La jeune fille.

8. Écoute, mon ami vient d'arriver,
En sautant sur les montagnes,
En gambadant sur les collines.

*
* *

9. Mon ami est pareil au cerf et au jeune chevreau ;
Le voilà qui se tient derrière nos murs,
Dirigeant ses regards vers (mes) fenêtres,
Explorant les grillages.

*
* *

10. Mon ami, s'adressant à moi, me dit :
Lève-toi, ma belle amie et pars.

*
* *

11. Car l'hiver est passé,
La pluie a complètement disparu
12. Les fleurs ont apparu dans la campagne,
Le temps du gazouillement est venu
Et la voix de la tourterelle se fait entendre dans nos cèdres.
13. Les bourgeons du figuier s'épanouissent,
Les vignes vertes exhalent une suave odeur.
Lève-toi, ma belle amie et pars !

(Arrivés à une pente de la montagne.)

Le jeune homme.

14. O ma colombe ! Dans ce creux de rocher,
Dans cette cachette de la montée,
Laisse-moi contempler ton visage
Laisse-moi entendre ta voix;
Car ta voix est douce
Et ton visage est beau.

La jeune fille chante.

15. Attrapez-nous les renards !
Les petits renards dévastent les vignes,
Nos vignes verdoyantes.

(A part.)

16. Mon ami est à moi
Et je suis à lui,
Lui qui paît entre les roses.

Le jour baissant.

17. Avant que la bise souffle,
Et que les ombres s'étendent,
Va-t'en, mon ami, pareil
Au cerf et au jeune chevreau
(Qui gambadent) sur les monts escarpés.

9. לעפר ou ולעפר pour comme au verset 7. — כחלנו, « notre », le mur de la maison où la jeune fille habite avec ses parents. — Dans מן החלנות et מן החרכים la préposition a le sens de « vers, dans la direction de » (Genèse, XIII, 11 ; Cantique, IV, 8). — 12. Lire בארזינו au lieu de בארצנו.

15. Le choix du couplet n'est pas fait par la jeune fille sans une pointe malicieuse qui contient en même temps un appel à la sagesse. Les petits renards, si célèbres par leurs ruses, sont

1. ונסו, « fuient » n'offre pas de sens conforme au phénomène naturel; lire ונטו, « s'étendent ».

dangereux pour la vigne verdoyante et il faut les en éloigner si on veut la conserver dans toute sa magnificence. Le jeune homme comprend que ses petites ruses d'amoureux échoueront s'il fait la tentative d'obtenir une trop grande intimité. Il reste donc sage et charmé de contempler les beautés physiques et morales de son aimable compagne jusqu'à la tombée du jour.

X

Rêve d'un voyage nocturne à la recherche de son époux, raconté par la jeune mariée. Dans son affolement elle interroge jusqu'aux gardes municipaux s'ils ont vu son ami sans même leur dire son nom. Elle finit pourtant par le retrouver et par le ramener chez ses parents. En se rendormant elle entend encore son ami priant les chanteuses de ne point déranger son sommeil.

Chap. III, 1. Sur mon lit, dans la nuit,
J'ai cherché celui que mon âme aime,
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé.

*
* *

2. Je me suis donc décidée à me lever,
A parcourir la ville,
Les places et les rues,
Pour chercher celui qu'aime mon âme ;
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé.

*
* *

3. J'ai été rencontrée par les gardiens
Qui parcourent la ville (de nuit) :
(Gardiens,) avez-vous vu celui que mon âme aime?

*
* *

4. A peine les ai-je quittés
Que j'ai rencontré celui que mon âme aime,
Je l'ai saisi, je ne l'ai pas lâché,
Jusqu'à ce que je l'aie amené dans la maison de ma mère,
Dans la demeure de celle qui m'a mise au monde.

*
* *

Le jeune marié.

Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
De ne point éveiller ni déranger
La bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir).

1. בלילות, pluriel pour le singulier בלילה ; cf. Psaumes, CXXXIV, 1 ; CXXXVII, 1).

3. Une mention des gardiens de nuit se trouve encore v. 7; cf. Psaumes, CXXVII, 1).

4. La construction כמעט ש — עד ש est particulière à ce chant ; dans l'ancien style on aurait אך עבר עברתי — ומצאתי (cf. Gen., XXVII. 30).

5. L'époux est ramené dans la maison de la belle-mère: pendant la semaine des noces la jeune mariée est soignée par sa mère.

Le verset 6 forme groupe avec VI, 10 et VIII, 5 ; voyez plus loin.

XI

Chant de noces. Le roi Salomon se marie. Sa chambre nuptiale est gardée par soixante guerriers armés prêts à repousser et à châtier tout indiscret. Pour recevoir le lendemain les félicitations de son peuple, le monarque richissime s'est fait construire une fastueuse estrade pourvue de colonnes d'argent et parquetée de dalles dorées. Le poète engage les jeunes filles de Sion à assister à cette solennité.

7. Voici, le lit de Salomon
Est entouré de soixante guerriers
D'entre les guerriers d'Israël.

*
* *

8. Tous sont munis d'épées,
Sont expérimentés dans l'art de la guerre ;
Chacun a l'épée au côté,
Afin d'écarter toute surprise pendant la nuit.

*
* *

9. Le roi Salomon s'est fait construire une estrade
Avec le bois du Liban.

*
* *

10. Il a fait des colonnes d'argent
(Et) un plancher d'or ;
Les sièges sont couverts de pourpre ;
L'intérieur est rangé avec amour
Par les filles de Jérusalem.

*
**

11. Sortez voir, ô filles de Sion !
Le roi Salomon,
Avec la couronne que sa mère lui a mise,
Le jour de son mariage,
Le jour de sa suprême joie.

8. פחד ne signifie pas seulement « crainte », mais aussi « accident à craindre, surprise » (Psaumes, LIII, 61 ; Job, III, 25).

9. אפריון, mot unique auquel la tradition attribue le sens de « lit nuptial » soit en le faisant venir de פרי, « être fécond » (Talmud), soit en l'assimilant au grec φορειον. L'interprétation ne soutient pas l'examen, ce qui entraîne naturellement les tentatives d'étymologie précitées. Les appuis du lit qui est un meuble portatif sont des pieds (רגלי המטה), cf. φορεῖν de φέρω, non des colonnes fixes. Puis le roi ne se montre pas en public conché ou se tenant debout sur un lit ou sur un palanquin. Il faut nécessairement corriger אפריון en אַפַּרְיֹן (Daniel, XI, 45), une tribune ou estrade élevée ouverte de plusieurs cotés; le mot est tiré de l'Apadana des rois perses.

Dans la fantaisie du poète le modeste bourgeois qui se marie devient le roi Salomon, les garçons d'honneur sont les soixante gardes de corps de ce potentat, la salle de réception une salle royale somptueusement construite et décorée. Ne porte-t-il pas en ce jour une couronne préparée par sa mère ? Il est le plus riche et le plus heureux des hommes.

XII

Le fiancé fait des compliments à la jeune fille sur sa beauté qu'il décrit avec ravissement, puis il consent à partir avant la tombée du jour. Ce morceau est visiblement la fin du poème III, 8-17, où la jeune fille presse son ami de partir avant qu'il fasse nuit. La jeune fille avait déjà mis son voile et est toute prête à s'en aller. En partant le jeune homme lui fait un nouveau compliment et promet de la conduire un jour dans la région

du Liban où elle jouira à son aise des sublimes et sauvages beautés de la nature.

Chap. IV, 1 *a*. Tu es belle, ma bien-aimée,
Tu es belle, tes yeux, yeux de colombe
(Brillent) à travers ton voile

***

1 *b*. Tes cheveux sont (fins) comme la laine de ces chèvres
Qui descendent du mont Galaad.

***

2. Tes dents sont pareilles à celles de ces chèvres superbes
Qui remontent du lavage,
Chèvres qui toutes portent des jumeaux
Et ne perdent pas un seul petit.

***

3. Tes lèvres ressemblent à des fils d'écarlate;
Tes paroles sont ravissantes ;
Tes joues font resplendir leur coloris de grenade
A travers ton voile.

***

4. Ton cou est (élancé) comme la tour de David
Qui est construite pour la destruction (de l'ennemi);
Mille boucliers y sont suspendus,
Toutes les armes des guerriers.

***

5. Tes seins sont pareils à deux faons,
Jumeaux de la biche,
Qui paissent au milieu de roses.

***

6. Avant que la brise souffle
Et que les ombres s'étendent,
Je m'en irai vers le mont de la myrrhe,
Vers la colline de l'encens.

Le jeune homme en partant.

7. Tu es toute belle, ma bien-aimée,
Tu n'as aucun défaut.

***

Avec moi, vers le Liban, ô (ma) fiancée !
Avec moi, vers le Liban tu viendras ;
Tu auras une vue sur le pic de l'Amana,
Sur les pics du Senir et de l'Hermon,
Sur les tanières des lions,
Sur les retraites des tigres.

On a souvent trouvé que ces comparaisons étaient d'une choquante incohérence ; c'est du pur dogmatisme. En réalité le poète se contente de donner un simple coup de palette et ne vise nullement à une assimilation tant soit peu réaliste. Il se borne à relever un seul attribut gracieux : la fine et longue laine des chèvres qui descendent de la montagne embaumée de Galaad (Gen., xxxvii, 25) symbolise la chevelure de la jeune fille, les petites brebis éclatantes de blancheur après le bain donnent l'image de ses petites dents blanches ; ses lèvres lui rappellent le fil teint d'écarlate, ses joues le coloris de la grenade ; son cou la tour élancée de l'arsenal de David ; ses seins enfin sont comparés à de gracieux jumeaux de faons. La vie du berger fournit la presque totalité des images ; en fait d'objets fabriqués par la main de l'homme, l'auteur de cette églogue n'est frappé que par les rubans d'écarlate qu'il a pu admirer sur la tunique de quelque riche propriétaire et surtout par la svelte tour de Sion qu'il distingue de loin. Chose remarquable, ce poète champêtre a le talent instinctif de rehausser les avantages de son héroïne par des détails qui appartiennent aux objets dont il fait la description. Les chèvres descendent du mont embaumé de Galaad = chevelure longue et embaumante, les brebis portent des jumeaux sans perdre un seul petit = dents bien rangées et dont pas une n'est avariée ; la tour de David est richement pourvue d'armes de défense = buste délicat mais décourageant l'indiscret ; les faons paissent au milieu des roses = incarnat de la poitrine. La répétition des mots « à travers ton voile » quand il s'agit de l'éclat des yeux et du rose des joues produit également un puissant effet.

1. צמה « voile » ; cf. ضمّ, « fermer, couvrir » — שגלשו, racine גלש, « descendre » ; cf. جلس, « s'asseoir ».

2. קצובות, « de même taille », tiré de קצב, « grandeur, mesure, taille » — מתאימות, « qui portent des jumeaux », תאומים. — שכולה, fém. de שכול, nom formé de שכל, « avorter, perdre un enfant ».

4. תלפיות, « destruction de l'ennemi », ar. تلف.

6. ונסו, lire ונטו, comme II, 17.

8. La préposition מן est prise ici dans le sens de « vers,

dans la direction de », comme II, 6. — אמנה est très probablement l'Anti-Liban qui donne naissance au fleuve du même nom (II Rois, v, 12). — מהררי ne peut pas former parallélisme avec ממעונות ; lisez מחדרי, « des demeures, retraites ».

XIII

Chant de noces. En entrant dans la chambre nuptiale, le jeune homme adresse un ardent compliment à sa fiancée. La jeune fille répond avec une amabilité encourageante. Le lendemain matin l'époux fait une fine allusion à son honheur et au succès du banquet de la veille.

Le fiancé.

9. Tu me ravis, ma compagne, ma fiancée !
Tu me ravis, par la vue d'un de tes yeux,
Par la seule vue du collier qui entoure ton cou.

*
* *

10. Que ton amour est beau, ma sœur, ma fiancée !
Combien ton amour dépasse l'agrément du vin !
Combien le parfum de tes onguents dépasse tous les aromes !

*
* *

11. Tes lèvres distillent du sucre fondu, ô fiancée !
Ta langue nage dans du miel et du lait
Et tes vêtements exhalent le parfum du Liban.

*
* *

12. Tu es un jardin fermé, ma sœur, ma fiancée !
Une source fermée, une fontaine (d'eau vive) scellée.

*
* *

13. Le sol arrosé par toi devient un verger de grenades,
De fruits exquis, de kôphers et de nards ;
(Là poussent) le nard, le safran, la cannelle, le cinnamone,
Avec tous les arbustes de l'encens,
14. La myrrhe et l'aloès,
Avec les plus fines épices.

*
* *

15. (Tu es) une source qui arrose les jardins,
Un ruisseau d'eau vive qui coule du Liban.

La fiancée.

16. Éveille-toi, vent du nord!
Arrive, vent du sud!
Souffle sur mon jardin,
Pour que ses parfums se répandent!
Que mon ami vienne dans son jardin,
Pour manger (à son aise) de ses meilleurs fruits!

L'époux au lendemain.

J'ai été dans mon jardin, ma sœur, ma fiancée!
J'ai cueilli ma myrrhe, mon épice,
J'ai mangé le rayon avec mon miel,
J'ai bu mon vin, mon lait;
Les camarades ont (bien) mangé (au banquet),
Les amis ont bu jusqu'à l'ivresse.

9. לִבַּב, « enlever le cœur (לֵב), ravir, charmer ».

12. גַּל, « onde, cours d'eau vive »; cf. גַּלָּה. Le jardin et la source (= le beau corps de la fiancée) sont fermés et scellés, c'est-à-dire inaccessibles aux autres.

Chap. v, 1. יַעַר = יַעֲרַת, « rayon du miel » (I Samuel, XIV, 27. — La forme de l'impératif שִׁתוּ et שִׁכְרוּ introduit absurdement des témoins indiscrets dans l'entretien tout intime de la chambre nuptiale. Il faut lire au passé שָׁתוּ et שָׁכְרוּ; il s'agit des amis invités au banquet du soir et qui ont continué à manger et à boire après la retraite du jeune couple.

XIV

Un petit drame rêvé par une jeune épouse. En dormant elle croit voir son ami frapper à la porte. Il la prie de lui ouvrir afin de se mettre à l'abri de la bruine nocturne. Elle hésite devant la nécessité de se lever et surtout de s'habiller. Devant les instances de l'ami elle finit par céder, mais en ouvrant la

porte elle s'aperçoit qu'il n'est plus là. Elle le cherche dans la rue et l'appelle, mais en vain. Ses cris et ses allures suspectes fournissent occasion aux gardiens de nuit de la maltraiter et de lui enlever son voile. Le lendemain matin, ne voyant toujours pas le nouveau marié, elle adjure les filles de Jérusalem qui sont venues la voir de dire à son ami en cas qu'elles le rencontrent, qu'elle est malade depuis son absence. Sur la demande des jeunes filles elle fait de son ami une description tellement enthousiaste qu'elles veulent l'accompagner dans ses recherches. Mais, prise d'un assaut de jalousie, elle refuse ce concours en prétextant que, sans aucun doute, son ami s'est rendu dans son jardin pour mener paître ses brebis; elle ne veut pas d'intermédiaire entre elle et son ami.

2. Je dormais, mais mon cœur veillait;
Voici mon ami qui frappe à la porte:
Ouvre-moi, ma sœur,
Ma bien-aimée, ma colombe, ma parfaite,
Ma tête est mouillée de rosée,
Mes boucles sont pleines de la bruine nocturne.

*
* *

3. (Je dis:) J'ai ôté ma robe, comment la remettrais-je?
Je me suis lavé les pieds, comment les salirais-je?

*
* *

4. Mon ami tendit la main vers le treillis
Et mes intestins furent remués de compassion

*
* *

5. Je me suis levée pour ouvrir à mon ami,
Mes mains distillaient la myrrhe,
Mes doigts laissaient des gouttes de myrrhe ambrée
Sur le bouton du verrou.

*
* *

6. J'ai ouvert à mon ami,
Mais mon ami était parti à mon insu.
J'ai senti l'âme me quitter par suite de son départ.
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé;
Je l'ai appelé, il ne m'a pas répondu.

*
* *

7. J'ai été rencontrée par les gardiens
Qui font des tournées dans la ville;

Ils m'ont frappée, ils m'ont blessée,
Ils m'ont enlevé le voile que je portais,
Ces gardiens des murs.

Le lendemain.

La jeune femme.

8. Je vous adjure, ô filles de Jerusalem !
Si vous rencontrez mon ami, que lui direz-vous ?
(Dites-lui) que je suis malade d'amour.

Les filles de Jérusalem.

9. Par quoi ton ami se distingue-t-il d'autres amis ?
O la plus belle des femmes !
Par quoi ton ami se distingue-t-il d'autres amis,
Pour que tu nous adjures ainsi ?

La jeune femme.

10. Mon ami est blanc et vermeil,
On le distingue par sa taille entre dix mille.

*
* *

11. Sa tête brille comme l'or le plus pur,
Sa chevelure bouclée
Est noire comme le corbeau.

*
* *

12. Ses yeux, un couple de colombes
Qui se tiennent près d'un courant d'eau,
Qui se lavent dans le lait (céleste),
Qui sont assises sur une base enchâssée de pierres précieuses.

*
* *

13. Ses joues, un parterre d'encens,
Une plantation d'essences de parfum;
Ses lèvres sont des roses,
Qui distillent la myrrhe ambrée ;

*
* *

14. Ses bras, des cylindres d'or
Enchâssés de béryl ;
Son corps, de l'ivoire massif
Couvert de saphirs.

*
* *

15. Ses jambes, des colonnes de marbre,
Posées sur des socles d'or;
Il a la beauté du Liban;
Il a la fraîcheur des cèdres.

*
* *

16. Ses paroles sont des douceurs,
Son ensemble est superbe ;
Voilà comment est mon compagnon, mon ami,
O filles de Jérusalem !

Les filles de Jérusalem.

Chap. VI, 1. Où est allé ton ami?
O la plus belle des femmes !
De quel côté ton ami s'est-il dirigé?
Nous le chercherons avec toi.

La jeune mariée.

2. Mon ami s'est rendu dans son jardin,
Aux parterres de l'encens,
Pour y mener paître ses chevreaux
Et pour cueillir des roses.

*
* *

3. J'appartiens à mon ami
Et mon ami m'appartient,
Lui qui paît au milieu de roses.

2. ראשי, « ma tête », équivaut à שערי, « mes cheveux » (10).

3. כתנת désigne à la fois la tunique portée par les hommes et la robe des femmes (II Sam., XIII, 18).

4. חור, « trou, filet, treillis » (Isaïe, XIX, 9). — L'expression חמו מעי « marque l'idée de pitié et de compassion » (Jérémie, XXXI, 2).

5. כפות, « poignées, boutons », de כף, « main, poing ». — עובר, probablement l'arabe عبير, « ambre ».

6. חמק, « se cacher, se dérober » (cf. Jérémie, XXXI, 22). — La leçon בדברו, « quand il parlait », ne convient guère dans le contexte ; je propose de lire בעברו, « quand il partit ».

12. חלב, « lait », est ici une métaphore pour « rosée » qui est une sorte de lait céleste. — מלאה synonyme de מלאה, « objet enchâssé de pierres précieuses » (Exode, XXVIII, 17).

13. מגדלות a ici le sens de « parterre de fleurs », de גדל, « élever, cultiver ».

14. עשת, « pièce de métal ou d'ivoire » forme l'unité numérale dans עשתי עשר, as. *ištennu*, « un ». Par מעים, « in-

testins » il faut entendre la partie du corps qui les contient, le ventre, le tronc ». Chap. VI, 2. Le verbe לרעות semble exiger ici un complément direct suivant l'analogie de ללקט, שושנים, je suppose que בגנים est une altération de גדיים « chevreaux ». On pourrait aussi rétablir לראות בגנים, « pour contempler les vignes », ce qui conviendrait encore mieux au sens du verset.

XV

Compliments d'un nouveau marié à sa jeune épouse. Ce chant nous est parvenu dans un état très fragmentaire. Nous n'en avons qu'un verset et demi du commencement et trois versets de la suite. Tout ce qui se trouve entre 2 *a* et 8 est un extrait de IV, 1 *b*-3, mis en ce lieu pour remplir le passage effacé du manuscrit. La fin du poème manque également.

4. Toi, mon amie, tu es belle comme Tirṣa,
Tu es aussi jolie que Jérusalem,
Aussi imposante que le drapeau des guerriers.

*
* *

5. Détourne tes yeux de moi
Car ils m'ont ébloui...
(Tes cheveux sont (fins) comme la laine de ces chèvres
Qui descendent du mont Galaad.

*
* *

6. Tes dents sont pareilles à celles de ces brebis
Qui remontent du lavage,
Brebis qui toutes portent des jumeaux
Et ne perdent pas un seul petit.
7. Tes joues font resplendir leur coloris de grenade
A travers (ton) voile).

*
* *

8. Il y a (au sérail) soixante reines
Et quatre-vingts concubines
Et d'innombrables almées
9. (Pour moi) ne compte qu'une seule, c'est ma colombe, ma parfaite.
Elle est fille unique de sa mère.
Elle est choyée par celle qui l'a mise au monde ;
Les jeunes filles qui la voient la félicitent,
Les reines et les princesses l'admirent :

*
* *

10. Quelle est donc celle qui resplendit comme l'aurore,
Qui est belle comme la lune,
Éclatante comme le soleil,
Imposante comme le drapeau des guerriers?

4. Tirṣa était le château royal de l'ancien royaume d'Israël (I Rois, XIV, 17; II Rois, XV, 14); Jérusalem est la belle capitale (Psaumes, XL, 3) de la Judée. En disant que la jeune femme est plus belle que ces capitales des deux royaumes rivaux, le jeune homme entend exprimer cette idée que la beauté de son amie vaut pour lui la possession de ces royaumes. Une idée analogue est exprimée aux versets 8 et 9.

10. L'adjectif אים, f. אימה, de même que נורא ne se borne pas à la faculté « d'inspirer la terreur » qui épouvante, mais aussi celle qui impose la plus haute cousidération par la grandeur et la majesté de sa forme et de ses mouvements. Les drapeaux déployés en tête des divisions guerrières jouissent de ce respect intangible qui maintient l'ordre et la discipline des troupes.

XVI

Un fiancé raconte qu'il a assisté à une petite scène dans laquelle sa fiancée avait soulevé l'admiration générale pendant la célébration d'une danse triomphale. L'héroïne portant le nom de Sulamite est fictivement identifiée par le poète avec la belle Sunamite qu'on avait choisie pour tenir compagnie au roi David vers la fin de ses jours (I Rois, I, 1-4). La légende populaire donne à cette jeune fille pour père un noble judéen du nom d'ʿAmmi-Nadib (famille généreuse) rappelant le nom du célèbre Amminadab, père de l'ancien chef de la tribu de Juda au temps de l'Exode (Nombres, II, 3). D'après la même légende le héros royal a été entièrement subjugué par la grande beauté de la jeune Sunamite. Il va sans dire que ce récit est une pure création poétique. En réalité le roi David et la belle Sulamite figurent le nouveau marié et sa jeune épouse. Ce texte contient quelques corruptions.

11. Je me suis rendu au bois de noyer,
Pour contempler la verdure de la vallée,
Pour voir si la vigne était déjà en fleurs,
Si les bourgeons des grenadiers s'étaient épanouis ;
12. Involontairement mon âme m'a conduit
Vers la demeure d'ᶜAmmî-Nadîb.

(Sulamite, entourée de la foule, rentre précipitamment chez elle.)

Le chœur.

Chap. VII, 1. Reviens, reviens, ô Sulamite !
Nous voulons te regarder encore !

La jeune fille.

Que trouvez-vous à voir dans Sulamite
Au milieu de la danse guerrière ?

Le chœur.

2. Que tes pieds sont beaux dans leur chaussure,
O fille de Nadîb !
Les articulations de tes hanches ressemblent à des bijoux,
Faits par une main d'artiste.
3. Les contours de ton bassin rappellent le bassin de la lune
Dont le liquide (lumineux) ne diminue point ;
Ton ventre, une gerbe de froment
Entourée de roses ;
4. Tes seins, deux faons,
Jumeaux de la biche ;
5. Ton cou une tour svelte en ivoire ;
Tes yeux rappellent les bassins limpides d'Hesbon,
Sis près de la porte Bat-Rabbîm ;
Ton nez a la finesse de la tourelle du Liban,
Visible en face de Damas ;
6. Ta tête brille sur toi comme le Carmel,
Les nattes de ta chevelure ont l'éclat du pourpre ;
Un roi est prisonnier de tes délices.

La foule.

7. Que tu es belle, que tu es douce,
Fille aimable de délicieuse lignée !

Cet épisode a été méconnu par tous les interprètes, y compris moi-même. La cause première de l'erreur réside dans la croyance deux fois millénaire que les éloges de la jeune femme sont prononcés par le nouveau marié. Parti de cette base on ne trouvait aucun lien raisonnable entre les versets 11 et 12 n

entre celui-ci et le verset suivant et, en désespoir de cause, on était obligé d'admettre trois lacunes béantes ou ce qui est tout un, trois fragments séparés. L'obscurité et l'étrangeté de quelques expressions ont provoqué un grand nombre d'émendations qui ont fini par tout brouiller et ce qui pis est, par distraire l'attention du sens général du poème. Après divers essais de pénétrer cette énigme, ma curiosité a été attirée par les trois attributs insolites et cependant du même genre : עמי־נדיב, בת־נדיב et בַּת־עֲנוּגִים, lecture indispensable au lieu de בַּתַּעֲנוּגִים. De pareilles reprises à quelques lignes de distance garantissent d'abord l'unité du morceau en son intégralité. Puis, l'expression bizarre à première vue, בנעלים, m'a convaincu qu'il ne s'agit pas d'un tête-à-tête intime entre fiancés ou époux, mais que les éloges ont été adressés à la jeune femme pendant qu'elle se tenait sur une scène ouverte au public. La mention du roi amoureux à la troisième personne a enfin confirmé la pensée que c'est le public lui-même qui prononce ces paroles admiratives. Après cela il était facile de reconnaître que le poème s'arrête au verset 7 et aussi d'en reconstituer la répartition exacte entre les personnages qui y figurent. Le narrateur qui emploie la première personne dans les verbes (11-12) est naturellement l'heureux fiancé qui, attiré par l'espérance de rencontrer sa fiancée Sulamite, au lieu de se rendre directement dans son jardin, fait un détour pour s'approcher de sa demeure. Arrivé près de là, il la trouve au milieu d'une foule gaie et en train de danser (2). La jeune fille qui s'aperçoit de sa présence, a hâte de se retirer et de rentrer chez elle, mais la foule insiste pour qu'elle retourne ; et quand, un peu confuse, elle demande pourquoi tous les yeux sont tournés vers elle, le chœur éclate en éloges et la foule les résume dans un refrain chaleureux.

Cette interprétation, la seule qui résulte de la facture générale et des expressions littérales du poème, écarte à tout jamais l'étrange description que les commentateurs anciens et modernes ont cru trouver dans le verset 3 ainsi que les remaniements nombreux entrepris sur le texte traditionnel par le désir immodéré d'innovation.

12. A partir de la première phrase לא ידעתי, « je ne sais pas », le verset ne présente aucun sens raisonnable. Les Septante rendent mot à mot la construction hébraïque et n'apportent pas le moindre éclaircissement, Luther n'est guère plus intelligible dans sa version : « Mon âme ne savait pas (ידעה =ידעתי !) qu'il m'avait placée sur la voiture d'Amminadib » (*Meine Seele wusste es nicht dass er mich zum Wagen Amminadib gesetzt hatte*). Une tentative de modifier la lecture massorétique se cache dans la Vulgate : *Nescivi ; anima mea conturbabit me propter quadrigas Aminadab*, phrase qui suppose שמתני (de שמם) au lieu de שׂמתני et ברכבות au lieu de מרכבות, mais elle n'amène aucune amélioration. Toute obscurité disparaît quand on corrige מרכבות en בדרך בית, « mon âme m'a mis (conduit) dans le chemin (dans la direction) de la maison d'Amminadib », le père légendaire de Sulamite. Par l'expression שׂמתני, le narrateur annonce qu'il avait le pressentiment qu'il rencontrerait la jeune fille.

1. L'appel שובי suppose que Sulamite avait pris la course pour s'en aller le plus vite possible et le pluriel, ונחזה, atteste que l'appel venait de la foule qui l'entourait. — כמחלת n'offre aucun sens ; lire : במחלת, « au milieu des danses » ; on peut aussi ponctuer מחנים au lieu de המחנים ; il s'agit visiblement de danses célébrées après une guerre victorieuse (I Samuel, XVIII, 6).

2. בנעלים, la chaussure dont il est question en ce lieu est une espèce de sandale qui laisse voir le pied. — נדיב est la forme abrégée de עמינדיב, transformation flattée de עמינדב. Au lieu de חמוקי, il vaudrait mieux lire חשוקי, « les liens, les cercles » (Exode, XXVII, 10). — חלאים, « bijoux », pl. de חלי (Prov. XXV, 12).

3. La ponctuation שׂרך est insoutenable ; une forme שׂרר est impossible. Les anciens y voyaient le mot שׂר, « nombril » (Ézéchiel, XVI, 14 ; Proverbes, III, 8) ; la lecture שׂרך est confirmée par Job, XI, 16. Par שׂרר, nom répondant à l'adjectif araméen שׂריר, « fort, solide », est désignée la partie du bas-ventre qui est attachée aux hanches, appelée bassin à cause de sa ressemblance à un petit bassin ou cratère

(cf. all. *Becken*); c'est le contour le plus étroit du corps, la ceinture. La comparaison du bassin du corps de la jeune fille au bassin de la lune, plein d'un liquide lumineux intarissable, est une image aussi gracieuse que chaste. L'allusion obscène que les commentateurs récents s'obstinent à y chercher, reste à la charge de leur propre imagination. סהר = שהר = ar.-aram. שהר ne peut être autre chose que la lune. Ce corps céleste consistait, d'après la légende babylonienne que j'ai souvent et textuellement citée, en un bassin ou océan lumineux qui transportait la barque du soleil couché de l'occident à l'orient, pour qu'il pût recommencer sa course diurne dans la direction inverse. מזג désigne le liquide que contient le récipient, surtout l'eau que l'on mêle au vin pour l'adoucir et le clarifier; ce dernier procédé se dit מזיגה dans le langage talmudique.

La comparaison du ventre à une gerbe de froment (la céréale la plus précieuse) fait allusion à la finesse de la taille, l'attribut « entouré de roses », tout en appartenant à la gerbe, marque néanmoins l'incarnat de la peau.

5. L'image de la tour d'ivoire, מגדל השן, caractérise l'élévation et la blancheur du cou (cf. IV, 4); celle des beaux réservoirs d'Hesbon peint la limpidité des orbites oculaires. — Il est douteux si בת־רבים est le nom d'un quartier d'Hesbon, ou bien l'équivalent du nom de רבה, appelée Aréopolis à l'époque grecque, l'ancienne capitale des Moabites. — La proéminence du nez rappelle au poète la tour fière et élégante du Liban qui était tournée du côté de Damas, ce charmant jardin de fleurs qui mérite encore de nos jours l'épithète de « Paradis de l'Orient ». Le nez court ou plat faisait horreur à notre barde.

6. Le parallélisme כארגמן־ככרמל m'avait donné l'idée que par כרמל il fallait entendre le mot écrit ordinairement כרמיל, « cramoisi ». Dans II Chroniques, III, 14, ארגמן et כרמיל se trouvent coordonnés ensemble. Cependant la préposition עליך, « sur toi », semble favoriser plutôt l'interprétation courante qui voit dans כרמל le mont Carmel, anciennement célèbre pour la richesse de sa végétation (Isaïe, XXXV, 2); la comparaison vise la beauté et la fière attitude de la tête.

דלה, ét. const. דלת, « nœud, tresse », se rattache au néo-hébreu et arabe דלדל, « nouer, laisser pendre » ; la pourpre, ארגמן, est le symbole de l'éclat majestueux.

Il faut également renoncer à l'idée émise par moi pendant quelque temps qu'il fallait sous-entendre le mot סוס après כארגמן, « les tresses de la chevelure reluisent comme la (couverture de) pourpre du coursier du roi attaché aux abreuvoirs ». Tout changement de construction doit être écarté ; le texte est clair tel qu'il est. Le mot מלך commence une nouvelle phrase dans laquelle il faut lire ברהטיך au lieu de ברהטים. C'est le roi qui reste continuellement attaché aux abreuvoirs, image des délices inépuisables où son admiration se désaltère sans cesse. Un ordre d'idées analogue réside dans la métaphore de la « source fermée » (גל נעול, IV, 12) ainsi que dans celle de la source et du puits aux eaux vives (IV, 15).

7. Ce verset résume le panégyrique précédent et est visiblement prononcé par la foule, bien entendu dans l'imagination du poète.

D'après l'exégèse courante, ce verset serait une réflexion abstraite sur l'amour et ferait partie du morceau suivant, mais une pareille tournure n'a aucune analogie dans nos poèmes.

XVII

Dernier rêve de la nouvelle mariée. La semaine des noces tire à sa fin. En songe elle se revoit jeune fille et conversant avec son jeune berger. Celui-ci lui a fait la proposition passionnée de la serrer étroitement contre son cœur. Elle comprend la portée de ses paroles brûlantes, mais elle a la force de tempérer son ardeur par la promesse qu'elle lui appartiendra au prochain retour du printemps. Elle veut que son hyménée coïncide avec la saison enchantée et ait pour scène les gazons fleuris des vignes en vue des bourgeons épanouis des grenadiers. Le berger cède au désir de sa fiancée. Dans l'intervalle elle offre à son ami des bouquets de Dudaîm et divers fruits et exprime le regret de ne pouvoir lui témoigner son amitié en

public et l'amener plus tôt dans la maison de sa mère. A ce moment la jeune femme s'éveille et se sent heureuse de se trouver à côté de son époux. Celui-ci, voyant qu'elle se rendort, adjure les chanteuses de ne point déranger son sommeil. Quand les chanteuses obtiennent la parole, elles entonnent les éloges du jeune couple censé arrivé de la campagne où leur union s'est accomplie. Un dialogue où les deux époux se promettent un amour éternel termine cette belle poésie. On voit combien l'événement banal du mariage a été idéalisé par le poète. Le droit marital est remplacé par une demande passionnée qui attend une réponse favorable ; l'hésitation instinctive de la jeune fille devant une intimité inusitée est représentée comme une exigence de répit de sa part ; la chambre nuptiale enfin est transformée en une vigne fleurie et embaumée par le souffle du printemps. Le dialogue final couronne dignement cette scène charmante :

Le fiancé.

8. Voici, ta stature ressemble au palmier,
   Et tes seins aux grappes (qui le couronnent).
9. Que je voudrais gravir le palmier,
   En me tenant de ses branches,
   Pour que tes seins me délectent comme les grappes de la vigne,
   Ton haleine comme l'odeur suave des pommes,
10. Et que tes paroles soient pour moi comme le bon vin
    Qui coule devant les camarades au milieu des chants,
    Vin capable de faire remuer les lèvres des dormants !

La fiancée.

11. J'appartiens à mon ami et me charge de son désir.
12. Va, mon ami, partons pour la campagne,
    Passons la nuit au milieu des cypres ;
13. Rendons-nous de bonne heure aux vignobles,
    Voyons si la vigne est en fleur,
    Si les grenadiers ont les bourgeons épanouis ;
    Là, je t'accorderai mon amour.
14. Les *dudaîm* exhalent déjà la bonne odeur,
    Près de nos portes il y a toutes sortes de fruits exquis,
    Des nouveaux et des mûrs.
    Mon ami, j'en ai gardé pour toi.

9. סנסין, « branche », as. *sinsinu.* — La comparaison כאשכלות הגפן comporte l'idée d'agrément. — La leçon ריח אפך est acceptée par beaucoup d'exégètes (Septante ὀσμὴ ῥινός σου ; Luther *deiner Nase Geruch*) ; la Vulgate écrit esthétiquement *odor oris tui* = ריח פיך ; il faut lire plutôt רוח אפך, « ton souffle, ton haleine ».

10. חכך, « ton palais » = « ta bouche, ta parole » (Proverbes, VIII, 7). — L'attribut הולך לדודי למישרים n'offre aucun sens imaginable. Les Septante rendent littéralement les mots hébreux : Πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου εἰς εὐθύτητα ; la Vulgate écrit à coups de divination : *dignum dilecto meo ad potandum* (par réminiscence de l'araméen למשתי ?). En rétablissant לדודים au lieu de לדודי, la clarté ne laisse plus rien à désirer : « le bon vin qui coule agréablement pour les amis », c'est-à-dire pour les camarades réunis au banquet des noces (V, 1). Inutile de discuter les traductions des Septante et de la Vulgate relatives aux trois derniers mots de ce verset.

11. עלי תשוקתו, « son désir est sur moi », c'est-à-dire « je me charge de satisfaire à ses vœux », Sept.-Vulg. enjolivant : ἡ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ = *conversio ejus* (תשובתו !).

12. כפרים, pl. de כפר, « village ». Ils dormiront dans le village auquel ils arriveront le soir pour se reposer de leur marche.

13. La consommation du mariage aura lieu le lendemain matin (נשכימה) à l'occasion d'une promenade dans le site parfumé d'une vigne. La phrase qui suit est presque identique à VI, 11 *b* ; les mots פתח הסמדר qui y sont intercalés rappellent l'expression הגפנים סמדר נתנו ריח (II, 13). — דודי Septante et Vulgate pudiquement : τοὺς μαστούς μου = *ubera mea* ; Luther de même : *meine Brüste.*

14. Les *dudaîm* (« mandragores »), par suite de leur ressemblance parfois remarquable à un petit couple uni ont été considérés comme une drogue aphrodisiaque et surtout comme un symbole de l'amour ; le nom דודא (pour דודי) vient de ודד = דוד, « aimer ».

XVIII

Suite du rêve fait par la nouvelle mariée. Se croyant encore jeune fille, elle exprime le souhait que son fiancé fût son frère afin de pouvoir l'embrasser en vue de tout le monde sans être l'objet de la médisance. Pendant un instant de réveil, elle exprime sa joie de le sentir à ses côtés. En la voyant de nouveau plongée dans le sommeil, l'épousé adjure la troupe des chanteuses de ne pas la déranger. Les derniers procédés sont déja mis en œuvre dans II, 6-7.

1. Plût à Dieu que tu fusses mon frère,
   Que tu fusses celui qui a sucé le lait de ma mère,
   Alors en te rencontrant dans la rue j'aurais pu t'embrasser
   Sans que personne eût trouvé à me faire des reproches !
2. Je t'aurais conduit et amené
   Dans la maison de ma mère qui m'apprend (les convenances),
   Je t'aurais donné à boire du vin parfumé,
   De la boisson que j'ai préparée de mes grenades.

A moitié réveillée.

3. (Ah!) je sens sa main gauche au-dessous de ma tête,
   Pendant que sa droite m'enlace ! (Elle se rendort.)

Le jeune époux.

4. Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
   De ne point éveiller ni déranger
   La bien-aimée jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir).

Chap. VIII, 1. גם a souvent le sens restrictif de « malgré cela, néanmoins » ; cf. Genèse, XXIX, 30 *b*.

2. Avant תלמדני est sous-entendu le relatif אשר, « qui m'instruit », il s'agit des convenances sociales qui ne permettent pas à une jeune fille d'être familière avec un jeune homme qui n'est pas son proche parent. — רמוני, mieux רמונים ou רמוּני.

XIX

Fin de l'idylle. Revenus de la campagne dûment mariés, la jeune femme est félicitée par la foule pour ses goûts champêtres,

mais l'héroïne, sérieuse, les écoute à peine. En s'adressant uniquement à son époux, elle l'adjure de ne plus penser à une autre femme et de ne jamais lui donner l'occasion de devenir jalouse. Son compagnon la rassure en lui affirmant la perpétuité de sa tendresse pour elle. Cette affirmation est assez tiède en comparaison des paroles chaleureuses de l'épouse; la poésie se ressent ici du choc des réalités de la vie familiale et baisse le ton. Le recueil devait primitivement se terminer en ce lieu. Ce qu'on lit après se compose de deux fragments tirés d'un recueil différent et de deux versets sans intérêt et sans réelle liaison.

5. Quelle est celle qui revient de la campagne
Accompagnée de son bien-aimé?
C'est sous un pommier qu'on t'a éveillée (à la vie);
C'est là que les douleurs qui t'annonçaient ont pris ta mère;
C'est là qu'a été délivrée celle qui t'a mise au monde.

L'épouse (se tournant vers son époux).

6. Place-moi comme un sceau sur ton cœur,
Comme un sceau sur ton bras!
Car l'amour est aussi inflexible que la mort,
L'enthousiasme aussi inexorable que le Šéol;
Ses traits sont des traits de feu,
Une flamme divine.

L'époux.

7. Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour,
Les fleuves ne sauraient le noyer;
L'homme donnerait-il tous ses biens pour l'amour,
Il serait repoussé avec mépris.

5. Par מִדְבָּר, « désert », on désigne non seulement les lieux arides, mais aussi les lieux peu cultivés et abandonnés au bétail comme pâturage; le verbe דבר, « conduire (au pâturage) », est surtout usité en araméen; cf. דָּבָר, Michée, II, 12.

מתרפקת, participe *hitpa'el* féminin de רפק = رفق, « assister, marcher ensemble ».

Les formes verbales du reste de ce verset ont été méconnues par la tradition. Le texte massorétique signifie littéralement :

Je t'ai réveillé (עוֹרַרְתִּיךָ) sous le pommier ; là t'a enfanté avec douleur (חִבְּלָתְךָ) ta mère (אִמֶּךָ) ; là a enfanté avec douleur (celle qui) t'a enfanté (יְלָדָתְךָ). C'est donc la mère de l'époux qui parle ainsi en rappelant à son fils nouvellement marié le lieu de sa naissance et les souffrances qu'elle avait éprouvées à ce moment critique. Au besoin, une pareille allocution peut s'expliquer par les regrets qu'elle ressent de devoir se séparer désormais de son fils qui ira vivre ailleurs avec sa femme. Mais qui ne voit pas que ce sujet ne cadre guère dans le milieu où il se trouve ? Puis, que vient faire ici le pommier et comment cette circonstance fortuite peut-elle rehausser le prestige de l'événement? Cette lecture est également suivie par les Septante (ὑπὸ μῆλον ἐξηγειρά σε ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ μήτηρ σου) à l'exception des trois derniers mots qu'ils ont lus שָׁמָּה חִבְּלָתְךָ יֹלַדְתֶּךָ (ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ τεκοῦσά σε). La Vulgate admet au contraire pour חִבֵּל le sens de « endommager, détruire, corrompre », et traduit bizarrement : « Sub arbore malo suscitavi te : ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua ». Il y a évidemment une réminiscence antipathique de Jérémie, II, 20 et III, 2. Luther accepte telle quelle la leçon massorétique et je n'ai sous la main aucun commentaire moderne pour savoir comment ils remédient aux erreurs manifestes de la tradition. La conviction que, par analogie à VI, 6, tout ce verset doit être mis dans la bouche d'admirateurs étrangers à titre d'éloges concernant la jeune femme, m'a conduit à corriger la lecture usitée de la manière suivante que je crois très probable. Je mets au féminin les verbes avec leurs compléments et je lis חָלָה au lieu du second חִבְּלָה et en partie avec les Septante יֹלַדְתֶּךָ bien que יְלָדָתְךָ soit aussi possible. Je lis donc : תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתֶּךָ שָׁמָּה חִבְּלָה אִמֶּךָ שָׁמָּה חָלָה יֹלַדְתֶּךָ (ou יְלָדָתְךָ) : « Sous le pommier elle t'a réveillée (à la vie) ; là ta mère a éprouvé des douleurs pour toi, là a souffert celle qui t'a enfantée. » En d'autres termes : « Tu aimes la campagne et ses arbres, parce que ta mère t'y a mise au monde ; bergère, fille de bergère, l'amour de la campagne est pour toi un instinct inné. »

7. קנאה, au propre, « zèle, jalousie », désigne ici la passion suprême, l'enthousiasme.

XX

Premier fragment. Les frères émettent l'idée que leur sœur est encore trop jeune pour épouser l'ami qu'elle semble avoir choisi. Ils sont en outre d'avis de diminuer les frais pour son installation au cas où elle céderait à une tentative de séduction. La jeune fille par une réponse fière dissipe le soupçon et les rend favorables à ses vues.

Les frères.

8. Nous avons une petite sœur,
Aux seins imperceptibles;
Que ferons-nous pour notre sœur,
Le jour où on la demandera en mariage?
9. Si elle est (= reste ferme comme) un mur,
Nous y élèverons un pavillon d'argent;
Si elle est (volage comme) une porte
Nous y attacherons une planchette de cèdre.

La sœur.

10. Je suis (ferme comme) un mur
Et les seins me tiennent lieu de tourelles.

*
* *

Alors je leur suis apparue
Comme une garantie de la paix (familiale).

8-9. ושדים לה אין; le développement des seins marque l'âge de la nubilité. — שידבר בה, sous-entendu לתתה לאיש. Les frères ont des doutes sur la conduite de leur sœur et ils l'avertissent qu'ils lui feront des noces peu coûteuses au cas où elle ne s'amendera pas; c'est le sens de l'image de la tour dorée en face de celle de la planche de cèdre.

10. Lire בעיניהם au lieu de בעיניו. — מוצאת, participe actif féminin de מצא, « celle qui trouve, qui apporte »; cf.

אין בשרה מוצאת (II Sam., XVIII, 22), « il n'y a pas de nouvelle qui apporte (quelque chose d'inconnu), qui mérite d'être rapportée ».

XXI

Second fragment. Salomon se fait des revenus avec sa vigne qu'il loue avantageusement à des fermiers ; le nouveau marié, roi d'un jour, entend soigner lui-même sa vigne (sa jeune femme) et n'a cure ni des revenus royaux, ni du profit que les fermiers en retirent pour leur propre compte.

11. Salomon avait une vigne à Baʿal-Hamon ;
Il remit la vigne à des fermiers,
Chacun d'eux lui donna mille sicles pour les fruits (de son lot).
12. Ma vigne à moi est inaliénable ;
A toi, les mille sicles, ô Salomon !
Que ceux qui gardent ses fruits gagnent deux cents sicles (de leur côté) !

En se tournant vers la jeune femme.

13. Toi qui restes dans les jardins !
Les camarades te prêtent leur attention,
Fais-nous entendre ta voix (= une chanson).

La jeune femme.

14. Sauve-toi, mon ami, et sois pareil
Au cerf, au faon des biches,
(Qui gambadent) sur les monts parfumés !

11. בעל המון, nom d'une localité.

13. השמיעני reste trop isolé si on relie לקליך au participe מקשיבים ; d'autre part, le ל du dernier mot empêche de le regarder comme le complément du second verbe ; on est donc amené à supposer que לקולך est dû à une faute du copiste qui devait écrire לך קולך dont les mots font partie l'un de la première phrase, l'autre de la seconde. Outre cela, le contexte exige de lire השמיעֵנו au lieu de השמיעֵני.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

En faisant connaître exactement le sens particulier aux vingt chants ou fragments de chants réunis dans le recueil des *Cantiques*, nous nous sommes en même temps imposé la tâche de répandre quelque lumière, autant qu'il nous est possible, sur divers problèmes que la nouvelle interprétation met en relief et qui intéressent à la fois l'histoire littéraire et la psychologie religieuse. Aussi longtemps que les *Cantiques* ont été admis comme un poème fait d'une seule pièce et d'origine salomonienne tout semblait clair, même la singularité de voir figurer parmi les hagiographes un livre d'une teneur si manifestement profane. Le nom de Salomon suffisait pour rendre compte de cette faveur exceptionnelle. N'a-t-on pas usé d'indulgence envers un autre livre du même monarque, l'Ecclésiaste, livre qui révoque souvent en doute les principes fondamentaux du judaïsme et encourage formellement la jeunesse à mener une vie de divertissements et de plaisirs ? A ce point de vue, les *Cantiques* avaient pour but de fournir une illustration de la vie luxueuse du harem royal, telle que l'a décrite le héros lui-même dans l'Ecclésiaste, II, 1-8, et attestée en outre par le livre des Rois, I, XI, 1-3 ; et dès le moment que l'Ecclésiaste avait été admis dans le canon biblique, il n'y avait plus de raison plausible pour en exclure les *Cantiques*. Cette simplicité a fait place à une complication des plus embarrassantes dans l'exégèse moderne qui abandonne d'un seul coup et l'unité du livre et son origine pré-exilique et à plus forte raison son attribution à Salomon. Les questions qui surgissent maintenant touchent à la fois au caractère et à la base de chaque pièce, au but de la compilation et à la raison qui l'a fait recevoir comme une œuvre salomonienne qui est le point de départ de son admission comme un hagiographe.

Obligé de dire un mot sur ces problèmes divers je m'y résigne sans réticence, tout en sachant que le sujet est digne d'une étude plus complète.

LES PERSONNAGES DES POÈMES

Conformément à leur caractère nuptial, le rôle principal est dévolu au jeune couple tantôt avant tantôt après leur mariage. Le second cas se reflète dans la majorité des chants par des expressions telles que נזכירה דדיך מיין (I, 4); שמאלו תחת לראשי (II, 6; VIII, 3), ערשנו (I, 17), par la mention du repas et des camarades invités (I, 12; II, 4-5; V, 1; VII, 13); par la libre fréquentation entre les jeunes gens (IV, 8; V, 2; VIII, 5); mais en dépit des dénégations trop absolues, certaine scène se passe avant la consommation du mariage, parfois à un notable intervalle. De ce genre sont: le dialogue entre la bergère et le berger dans I, 7-8 (= III), la promenade au printemps (II, 8-17 et IV, 1-8 = IX et XII), le panégyrique de la Sulamite (VI, 11, VII, 7 = XVI). L'entretien intime, VII, 8-VIII, 2 a aussi lieu avant l'accomplissement du mariage. Deux fragments enfin : I, 5-6; I, 7-8; VII, 8-10 (= II, III, XV, XVI, XVII) placent la jeune fille dans une situation d'indépendance très remarquable. On peut y joindre l'allure dégagée de la troupe des chanteuses (I, 2-4; II, 7; III, 5; V, 8-9, 16; VI, 1; VIII, 4), dites « filles de Jérusalem » qui n'étaient certainement pas des femmes mariées. Tout cela annonce un état de société primesautier non encore racorni par les pruderies rabbiniques, ni assombri par le pessimisme de l'Ecclésiaste. L'amour de la nature, le culte de la beauté, le penchant pour le chant et la danse et les autres agréments de la vie font supposer en outre une période de paix et de sécurité nationale coïncidant à peu près avec celle qui a vu naître la série des psaumes de satisfaction et d'actions de grâce LXXXV, CXLIV, CXLIX. Comme le canon biblique y compris les *Cantiques* était déjà formé au temps de l'Ecclésiastique (290-280 avant J.-C.), la compilation de nos poèmes doit remonter une cinquantaine d'années plus tôt, c'est-à-dire à 340 environ. A l'époque alexandrine, les mœurs juives avaient déjà pris l'air morose et sévère qui a frappé les Grecs. D'ailleurs avec la domination des Diadoques l'amour vénal et grossier s'était bientôt substitué aux aspirations chastes de nos héros. Pendant cette période troublée

les excursions d'agrément dans le Galaad et le Liban n'auraient pu être conçues même en rêve. Par la couleur du langage, comme par l'emploi régulier du ש relatif, nos chants rappellent le style des derniers psaumes qui ne sont certainement pas postérieurs à Néhémie.

Au sujet des noms propres nous n'avons pas grand' chose à ajouter à ce que nous avons dit dans le commentaire. Le vrai héros de nos chants, le nouveau marié, reste nécessairement anonyme; cela découle de l'essence même de cette poésie qui s'applique indifféremment à tout homme qui se marie. On le considère comme un roi, on l'identifie même à Salomon célébrant son mariage, mais c'est une pure métaphore et nulle part Salomon n'apparaît comme sujet réel des descriptions ni comme acteur dans ces petits drames romanesques. Dans les rares occasions où son nom est mentionné, les poètes parlent de lui à la 3e personne (I, 5; III, 7-11; VIII, 11) ou le distinguent formellement de leur héros (VIII, 12). Cette mention n'a pour eux que le seul but de placer leurs fictions pendant le règne heureux de ce fastueux monarque. La Palestine jouissait alors d'une paix complète; la Pérée et la contrée du Liban avec Damas en faisaient partie et présentaient le même état de sécurité que la Judée. Dans ces conditions les habitants de la capitale pouvaient se donner le plaisir d'aller voir les fameux réservoirs d'Hesbon, de regarder paître les innombrables troupeaux du Galaad et d'admirer la beauté alpestre du Liban. La contemplation de la nature dans toutes ses variétés enchanteresses s'offrait surtout aux jeunes bergers devant lesquels les grasses prairies du nord s'ouvraient à perte de vue avec leurs fleurs embaumantes et leurs cèdres majestueux. Au commencement du printemps, ils gambadaient lestement à travers les montagnes pour venir inviter leur bergère à faire des excursions dans les vignes fleuries et les bois verdoyants. Toutes les descriptions sont adaptées à l'idéal qu'on se faisait de ce passé lointain.

Par la même raison, les héroïnes de nos chants ne portent pas de noms propres; tout au plus les identifie-t-on à la belle Abisag, compagne de David, sous le sobriquet de Sulamite, imité de l'attribut Sunamite, qui désignait la première en qua-

lité de native de la ville de Sunêm. Elle n'est jamais appelée reine ; des reines il y en a six dizaines dans le sérail du grand roi ; sa qualité de bergère et sa beauté incomparable lui tiennent lieu de tous les titres du monde ; on peut flotter entre plusieurs princesses, on ne peut aimer qu'une seule bergère. Celle-ci est d'ailleurs la fille unique de sa mère qui se charge de son éducation ; il n'y a qu'un cœur de mère qui puisse contribuer à perfectionner la fille charmante qu'elle a mise au monde ; cette aptitude manque totalement au père qui ne s'en préoccupe jamais. Aussi la bergère n'a-t-elle qu'un plaisir, c'est d'introduire son fiancé auprès de sa bonne mère pour le régaler de fruits et de sorbets préparés par elle-même. Au sein de sa famille, la jeune fille rencontre de l'opposition chez ses frères, qui lui imposent des occupations qui nuisent à sa beauté, ou émettent sur son compte des soupçons blessants, mais elle sait s'en tirer à son honneur. Le jeune homme au contraire n'a à subir aucune vexation quelque légère qu'elle soit ; il est libre de ses mouvements et personne ne trouve rien à redire quand il invite sa fiancée à faire avec lui de longues promenades dans la campagne pendant une journée. La médisance serait du reste sans la moindre base, sa fiancée dans laquelle les solides qualités de la « femme forte » d'Israël ont trouvé un épanouissement précoce est la meilleure sauvegarde contre un débordement éventuel de la passion. Son pouvoir sur lui est si absolu que, sur une parole d'elle, il défère la consommation du mariage jusqu'à l'occasion de leur excursion dans la campagne durant la saison fleurie. C'est elle qui ordonne ; son bonheur à lui consiste dans l'obéissance sans condition. La grande liberté laissée aux jeunes filles de l'époque a trouvé son expression dans l'allure dégagée de la troupe des chanteuses qui n'étaient certainement pas des femmes mariées. Elles expriment le vœu d'être embrassées par le jeune homme, de composer des chansons érotiques sur sa personne, et s'offrent même de chercher avec la mariée son jeune époux disparu. Ces faits sont racontés dans un ton de candeur et de sérénité qui dénote des mœurs simples et patriarcales.

A coup sûr, ces tableaux sont des scènes imaginaires vues en rêve ou combinées par la fiction poétique, mais qui ne voit

pas que les événements rêvés ou les structures fantaisistes elles-mêmes doivent reposer sur un état de civilisation, de mœurs et de coutumes qui permettent de les concevoir? Prenons quelques exemples. Que les aventures nocturnes de l'épousée se heurtant aux agents municipaux ne se présenteraient pas à l'esprit d'un barde de nomades, c'est là l'évidence même. Mais beaucoup d'autres traits peignant les usages populaires comme le rôle des chanteuses dans les célébrations nuptiales, les parties de plaisir dans les montagnes et les vignes, la libre disposition accordée à la jeune fille de se choisir un mari selon ses inclinations, la fréquentation entre les fiancés avant leur mariage et par dessus tout le trait si caractéristique de la faculté donnée aux intéressés d'effectuer la consommation du mariage en dehors de la chambre nuptiale et pendant un voyage dans la campagne, tout cela forme un cadre pittoresque que les trouvères les mieux doués n'auraient pu imaginer si les coutumes populaires le tenaient pour illicite, ou seulement pour inconvenant. On peut admettre tout au plus que dans la pratique, ces faits arrivaient rarement, que l'autorité paternelle ou religieuse contrecarrait énergiquement ces manifestations instinctives du romantisme, que les escapades champêtres ne rompaient que de temps à autre le cordon prophylactique et bigot qui entourait invisiblement le couple amoureux complotant de terminer leurs « justes noces » d'une manière hautement esthétique ; tout cela non seulement rend impossible de nier l'existence des faits eux-mêmes, mais oblige d'admettre au contraire que nos poètes expriment en réalité la pensée et le vœu de toute la jeunesse contemporaine qui avait de la vie une conception plus riante que celle des moralistes âgés. La vie cloîtrée et contrite est monotone et ennuyeuse, l'élan de la poésie tend vers la lumière et l'agrément ; le poète aime à généraliser dans un tableau enchanteur les traits épars qui illuminent par-ci par-là l'aurore du jour où le jeune couple fait serment devant la grande nature de vivre désormais l'un pour l'autre. Il faut un pinceau délicat pour rassembler ces nuances fugitives, le plus grand artiste ne pourrait les créer de sa propre imagination. Heureusement, les incidents qui caractérisent nos *cantiques* ont été observés chez d'autres familles des peuples sémitiques

et en particulier chez la famille arabe, la plus conservatrice de toutes. Les publications folkloristes des derniers temps sur les cérémonies du mariage chez les Arabes nous montrent des parallèles saillants qui rappellent plus d'une fois les scènes mignonnes qui ont hanté l'imagination de nos bardes. Au lieu d'étaler une érudition facile je me contenterai de quelques extraits puisés dans un recueil de notes publié tout récemment par M. Gaudefroy-Demombynes sur les *cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie* (Maisonneuve, éditeur. Paris, 1901).

1. *La liberté de la jeune fille de disposer de sa main.* « Cet usage disparu presque généralement en Orient subsiste encore chez les tribus nomades. Chez les Bédouins des déserts de Syrie, la femme donne son avis beaucoup plus nettement que dans les villes et elle peut se rencontrer avant le mariage avec l'homme qui la recherche : l'amour joue un rôle très considérable dans la poésie, et pas seulement sous la forme de l'adultère » (Op. c. p. 16, note).

2. *L'épousé est le roi du jour.* C'est un fait consigné partout dans la littérature talmudique et en usage courant chez les Israélites. Il n'est pas moins usuel chez les Arabes. Dans les Djebalas du Maroc, le sultan (=le jeune marié) a tout pouvoir sur ses garçons d'honneur, qui prennent le nom de *vizirs* (*ouzara*). Chez certaines tribus bédouines de Syrie, on met le jeune marié sur un trône comme un roi. On peut comparer à ces coutumes le chapitre III du Cantique des cantiques, et surtout le verset 11 : « Sortez, filles de Sion et regardez le roi Salomon, avec la couronne dont sa mère l'a couronné au jour de son mariage, et au jour de la joie de son cœur. » L'usage exitait déjà en Syrie aux premiers temps de l'Islam et scandalisait les Bédouins de pur sang : c'est ce qui résulte d'un récit du Kitab el-Aghani, qu'il serait trop long et trop imprudent de traduire ici tout entier. Un Bédouin nommé Nahid, « rude comme une bête sauvage », allant à Alep passe dans un village et s'étonne du nombre des maisons et de la foule qui circule dans les rues. « Tandis que je restais là tout ébahi, un homme vint à moi et me fit entrer dans une vaste maison. Nous pénétrâmes dans une chambre dont le sol était couvert

de tapis et de divans : un jeune homme y était assis ; ses cheveux pendaient en boucles jusqu'à terre, et les gens étaient rangés en deux files devant lui. C'est là, dis-je en moi-même, l'émir dont on nous a conté qu'il siège au-dessus de ses gens, assis en ligne devant lui. Et je dis en m'inclinant : « Salut, ô émir, que la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur toi. » Cependant un homme me tira par la manche et me dit : Assieds-toi, il n'y a pas d'émir. — Qui est donc celui-ci, m'écriai-je ? — C'est un jeune marié, me répondit-il... » (Op. c. p. 42, note.)

3. Le vœu exprimé par les chanteuses d'être embrassées par le nouveau marié (I, 1), n'est probablement qu'une métaphore pour la phrase prosaïque : « puissions-nous être bien reçues ! ». La coutume arabe a cependant conservé une cérémonie analogue dont l'épousé est l'objet de la part des femmes invitées : « Après l'union des épousés la mariée reste assise dans la chambre nuptiale, tenant les yeux modestement baissés. Les femmes viennent alors lui rendre visite et baiser la main du mari, qui leur remet à chacune une pièce de monnaie ; on appelle cette cérémonie le baisement de la tête, *boussat er-râs*, bien qu'il s'agisse en réalité d'un baisement de main. » (*Ibid.*, p. 63.) Ce désaccord entre le nom et la chose semble plutôt être dû au piétisme moderne ; primitivement, le baisement concernait la tête et la figure même du jeune homme.

4. Notre poète fait garder le lit nuptial de Salomon par des guerriers armés d'épées afin de rendre impossible toute surprise fâcheuse pendant la nuit (III, 7-8). L'agada rabbinique dit clairement qu'il s'agit de l'attaque éventuelle des démons, mais elle présente la chose comme si les esprits malfaisants avaient l'intention d'enlever Salomon pendant son sommeil. On voit facilement qu'il y a là une tentative d'expliquer les contes populaires relatifs aux enlèvements de femmes par les démons issus de l'ancienne mythologie. Ce commentaire est illustré par la coutume arabe qui cherche à protéger la jeune fille aussi bien à son entrée dans la maison du mari que pendant la première nuit de noces. « Une heure et demie après le coucher du soleil, le père de la jeune fille l'installe dans sa litière et la confie à des amis invités à dessein, qui lui font cortège jusqu'à

la maison de son mari ; si la route est large, ils se contentent d'entourer la mule et son précieux fardeau ; dans les rues étroites, ils prennent eux-mêmes la litière sur leurs épaules. Durant le trajet l'un d'eux tient à la main le sabre dont il a été parlé plus haut et il en dirige la pointe vers l'intérieur de la litière afin d'écarter les *djinn*. On pense en effet que ceux-ci, voyant la mariée si belle, sont pris de jalousie et de désir, et cherchent à la lui enlever pour jouir eux-mêmes de ses charmes : on en a vu jadis de nombreux exemples. Le sabre qui la protège si bien durant son voyage à la maison de son mari, reste auprès d'elle dans la chambre nuptiale pendant sept jours et continue à la défendre contre les entreprises des *djinn* amoureux. » (L. c. p. 37-38.) M. Gaudefroy-Demombynes revient plus loin sur la même croyance : « Les craintes superstitieuses assaillent alors les amis du marié et lui-même. Peut-être un ennemi lui a-t-il jeté le mauvais œil ; peut-être des sorts l'ont-ils fait *marbouth*, noué, impuissant ; peut-être aussi le *djinn* ravisseur de filles, *khaththâf el 'arâïs* guette-t-il dans l'ombre sa proie. Car ce sont là des faits bien connus ; la grand'mère du marié, qui a soixante-dix ans, a vu, dans sa jeunesse, une femme enlevée ainsi par un *djinn*, et elle a soigneusement prévenu son petit-fils. Un personnage important de Tlemcen m'a raconté qu'il y a sept ou huit ans un individu étranger avait réussi à s'introduire dans l'intimité d'un marchand de la ville et à épouser sa fille ; le lendemain de la nuit de noces, il avait disparu. C'était un *djinn* (l. c., p. 48-49, note 2). A Constantine les mesures protectrices envers la mariée sont également à l'ordre du jour ». Les *faqyrât* sont venues se ranger devant la porte de la chambre nuptiale et leurs incantations ont éloigné les sortilèges des *djinn* (l. c. p. 60).

5. Enfin, le trait le plus frappant des versets VII, 12-13, annonçant la possibilité pour la jeune mariée d'exiger que la consommation du mariage ait lieu dans la campagne est encore en plein usage et même exagérée chez les nomades dans une contrée pleine de réminiscences bibliques. Ce fait a été déjà observé par le premier voyageur sérieux dans l'Arabie du nord. « Burkhardt relate la coutume très particulière des Mézéiné du Sinaï. Après le simulacre d'enlèvement qui a été raconté plus

haut, la jeune fille s'enfuit dans la montagne, où le jeune homme la cherche plusieurs jours et où elle est nourrie par ses jeunes amies. Le mariage est consommé dans la montagne et le lendemain la femme revient dans la tente de son père; puis elle s'enfuit de nouveau, et recommence ainsi jusqu'à ce qu'un état de grossesse très avancé l'amène pour la première fois dans la tente de son mari. Chez les Djébaliés de la même région, tribu de formation récente, la femme habite trois jours la tente de son mari après la consommation, puis elle s'enfuit dans la montagne, où son mari va la chercher » (l. c., p. 35-36, *note*), Il est plausible de voir dans ces escapades nuptiales, si curieusement permises par la coutume des tribus susindiquées, l'intention d'attester de nouveau publiquement que dans le premier cas la mariée a conservé sa condition antérieure de femme libre; dans le second cas, qu'elle a passé du rang d'esclave à celui d'épouse légitime. La crainte des *djinn* a perdu toute raison d'être après les cérémonies prophylactiques pratiquées le soir des noces.

Inutile de multiplier le nombre des parallèles par des détails plus menus qu'il me serait aisé de relever. Ceux que nous venons d'indiquer suffisent à confirmer la sentence émise ci-dessus : les poètes des *Cantiques* ont idéalisé les coutumes nuptiales de leur époque qui tombe, selon mon sentiment, vers la fin de la domination des Achéménides pendant laquelle la Palestine jouissait d'une autonomie assez étendue pour maintenir son goût naturel des joies de la vie de famille et des beautés de la nature champêtre.

On doit seulement poser la question de savoir si ces poèmes ont été mis par écrit par les poètes eux-mêmes ou bien par quelqu'un de leurs auditeurs? Cette seconde alternative semble mieux expliquer l'état fragmentaire et décousu dans lequel ils ont été réunis dans le recueil. Le compilateur primitif n'a eu aucun intérêt à y pratiquer des changements; son goût de curieux étant satisfait, il aurait diminué son plaisir en y faisant des coupures ou en y introduisant des interpolations. Combien de temps a duré l'état anonyme du recueil? On ne le saura probablement jamais. Un beau jour cependant il fut pris pour une œuvre continue et attribué au roi Salomon. S'appuyant sur cette

opinion qui avait su gagner les suffrages de quelques hommes instruits, un scribe expéditif mit en tête « Cantique des Cantiques de Salomon » et lui donna ainsi un prestige religieux qui lui manquait jusqu'alors. Dans quel but? Évidemment dans le but d'en faire un hagiographe à l'instar des deux autres livres réputés salomoniens, les Proverbes et l'Ecclésiaste. Sa sincérité n'est pas en jeu, puisqu'il ne faisait que se conformer à une tradition courante, mais il avait trois autres excellentes raisons pour vouloir que le rouleau des *Cantiques* fût un recueil respecté.

En premier lieu, la représentation du mariage sous les couleurs les plus agréables était pour ses contemporains et lui une manière très efficace d'encourager la jeunesse à accomplir aussi tôt que possible le premier commandement de Dieu au couple humain : « Croissez et multipliez et remplissez la terre » (Genèse, 1, 28). La tradition juive insiste impérieusement sur la sainteté et l'inviolabilité de cette loi, base de la société humaine et condition *sine qua non* de l'existence d'Israël, ce seul propagateur du monothéisme dans le monde, que les graves épreuves attachées à sa destinée menacent continuellement de rayer de la liste des nations. Le jeune Israélite doit se marier à l'âge de 18 ans; quand il laisse passer sa 20e année sans entrer dans les liens matrimoniaux on le considère comme un délictueux. Le célibataire âgé ne peut d'ailleurs exercer aucune fonction publique dans l'instruction ni dans l'office de la Synagogue.

En second lieu, la forme innocente et naïve du recueil avait le grand avantage d'atténuer considérablement la sévère condamnation que les prophètes avaient prononcée sur la moralité de Salomon après qu'il se fût affermi dans la possession du gouvernement. Il est dur pour un peuple de savoir que le sage le plus illustre de sa race dans l'antiquité a eu des mœurs absolument corrompues. Par la canonisation de ses poésies érotiques, d'allure innocente au fond, on lui ménageait des lueurs d'une vertu naturelle qui font paraître ses excès comme un débordement momentané de passions invincibles. Cette tendance à excuser les méfaits des Davidides, à commencer par David lui-même, est arrivée au pinacle dans les deux sentences

talmudiques que voici : Celui qui dit : David a commis un péché (d'adultère avec Bethsabée, femme d'Urias) affirme une grave erreur », et « Celui qui dit : Salomon a commis le péché d'idolâtrie (en construisant des temples aux divinités païennes) affirme une grave erreur ». Bethsabée devait appartenir à David par un décret éternel; quant à Salomon, il a seulement eu l'intention d'élever ces constructions défendues, mais il n'a pas réalisé son intention. » Cette manifestation générale d'indulgence envers les rois les plus célèbres de la dynastie qui, quoique disparue depuis des siècles, doit néanmoins briller d'un éclat incomparable à l'époque messianique, a également animé l'auteur de l'entête de notre recueil.

En troisième lieu, l'admission des Cantiques comme une œuvre inspirée avait l'avantage de faire mentir la proposition dangereuse du livre des Proverbes, d'après laquelle les plaisirs défendus sont plus doux que les plaisirs légitimes : « les eaux volées sont douces, le pain mangé en secret est toujours agréable » (מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם, Proverbes, IX, 17). Ce proverbe, mis dans la bouche de la femme folle ou passionnée et désapprouvé par l'auteur, est quand même plein de séduction pour des gens peu scrupuleux. La littérature romantique la plus morale dans ses tendances fait inconsciemment la propagande des vices qu'elle combat et principalement de l'adultère. Quoi de plus séducteur que la fine et vivante analyse que le passage des Proverbes, VII, 5-23, consacre aux agissements de la femme infidèle? Le moraliste a beau intercaler dans chaque pause de son récit des observations sages et prudentes, le lecteur reste sous la fascination du plaisir que la luxure semble apte à procurer. Je le répète, il semblait nécessaire de réagir contre l'effet délétère de cette partie des Proverbes, en montrant que les unions légitimes donnent lieu à des jouissances incomparablement plus intenses et plus agréables dès le moment qu'un amour sincère et destiné à ne jamais faiblir relie les jeunes cœurs. Notre recueil, abondant en scènes charmantes se passant tantôt dans une pénombre attrayante, tantôt devant la nature printanière ou devant un public enthousiasmé et éclatant en mélodieux dithyrambes, parut être le meilleur antidote contre le poison mielleux des passions illégitimes.

Quand notre recueil fut devenu hagiographique, on a pu sans grand'crainte le mettre entre les mains des étudiants en âge de se marier. Je dis « sans grand'crainte » parce que si des poèmes comme nos Cantiques répugnent à toute application abusive, l'exaltation de la beauté de la fiancée ou de l'épousée ne laissait toutefois pas d'inspirer quelque souci sur le sort des jeunes filles peu favorisées par la nature. Un autre barde se chargea d'y porter remède en composant une ode en l'honneur de la femme vaillante, proprette, soigneuse, ménagère, industrieuse, compatisssante pour les indigents, bonne mère de famille. Cette ode annexée aux Proverbes, toujours comme une œuvre de Salomon, finit par ces paroles significatives à l'adresse de l'héroïne :

Beaucoup de femmes se sont vaillamment conduites,
Mais toi, tu les dépasses toutes.
Fausse est la grâce, vaine est la beauté,
Une femme qui craint Yahwé mérite seule des éloges.
Rendez-lui les honneurs qu'elle a bien gagnés
Et exaltez ses actes devant le grand public ! (Prov., XXXI, 29-31).

Notre recueil eut toutefois à subir une dernière épreuve. A la naissance du christianisme, son prestige avait fortement baissé. L'Évangile le passe sous silence et les pharisiens sont bien près de le supprimer comme une œuvre licencieuse. Heureusement, le système allégorique de Philon avait déjà eu le temps de se propager en Palestine. Il fut sauvé et définitivement sanctifié par le mysticisme sectaire.

Pour terminer, il me reste encore à élucider deux points qui se rattachent à l'objet de notre étude d'une manière plus ou moins directe. Je le ferai avec la concision exigée par le cadre de cette revue.

Le premier point consiste à répondre à la question si souvent débattue : Le livre des Cantiques est-il un drame? La réponse n'est plus difficile à donner. Un recueil de vingt chants indépendants l'un de l'autre, encore qu'ils soient du même genre, ne saurait constituer un drame qui exige l'unité de l'action. Mais on ne peut néanmoins pas méconnaître que le sentiment

dramatique s'y manifeste très énergiquement. C'est un bourgeon sain et plein de sève qui attend un jour de soleil pour s'ouvrir en fleur charmante par l'harmonie de ses couleurs et la symétrie de ses pétales. Malgré le désordre apparent relativement au temps, à l'état et à l'action des héros, l'essence même des chants porte un cachet artistique. On n'a qu'à régulariser la série des poèmes et à modifier très légèrement la définition présentée plus haut, on obtiendra une allure dramatique très régulière.

III. Un berger aime une bergère. La bergère est très belle. Ils font paître leurs troupeaux dans des prés voisins sans se cacher des autres bergers.

XVI. Le fiancé assiste à une petite scène où sa fiancée soulève l'admiration générale.

IX et XII. Rendez-vous lyrique au printemps.

XX. Attitude soupçonneuse des frères de la jeune fille. Celle-ci est pure et nubile.

II. Incident piquant. La troupe de chanteuses aux noces rencontre la fiancée sans la reconnaître.

I. On se prépare à célébrer le mariage. Arrivée des chanteuses dans la maison du jeune homme.

XI. Le lit nuptial est surveillé par les garçons d'honneur qui forment la garde du grand roi.

V. La fiancée fait sa toilette pendant que les invités se régalent en chantant au banquet des noces.

VII. Monologue de la jeune fille dans la chambre nuptiale. Le fiancé la surprend en entrant : dialogue de compliments.

IV. Le jeune homme vante les parures de sa fiancée et lui en promet d'autres plus précieuses.

XIII. Ardent compliment du fiancé ; la jeune femme répond d'une manière aimable.

XVII. Déclaration brûlante du jeune homme ; la jeune fille exige que leur union soit scellée à la campagne durant la saison fleurie.

VIII, X, XIV et XVIII. Reposant avec son époux, la nouvelle mariée est agitée par divers rêves.

a) Se croyant négligée par son époux, elle se sent défaillir.

b) (X) Elle fait une sortie nocturne pour chercher son ami.

c) (XIV) Elle entend son ami frapper à la porte et le voit disparaître. Pendant sa course nocturne, elle est brutalisée par les gardiens municipaux. Au lever du jour, elle évince la curiosité des chanteuses qui voudraient l'accompagner.

d) (XVIII) Se croyant encore jeune fille, elle souhaite que son ami fût son frère, afin de pouvoir l'embrasser en public.

XV. Compliments du nouveau marié à sa jeune épouse.

XIX. Retour de la campagne après leur union finale. Promesses réciproques d'amour éternel.

XX. Fragment additionnel : La vigne de Salomon.

Je laisse à de plus audacieux que moi de reprendre cette restitution pour leur propre compte, pour crier sur les toits : Voilà le drame vainement cherché jusqu'à ce jour. Je ne vais pas si loin. Ce que je soutiens avec plus d'insistance, c'est que les chants quelque peu développés sont eux-mêmes de petits drames en miniature et inspirés du souffle tragique. Comment envisager autrement le poème XIV, où tout se passe en actions : force majeure (pluie et bruine) qui amène l'ami à la porte de sa bien-aimée à une heure tardive de la nuit pour demander l'hospitalité ; embarras de la jeune fille et son hésitation à lui ouvrir la porte, considérations de convenances de la part du jeune homme qui le déterminent à s'en aller précipitamment, efforts faits par la jeune fille pour le rappeler, course folle à travers les rues dans le silence de la nuit où elle supporte héroïquement les brutalités de la police des mœurs, sa constance à le chercher à l'apparition du jour, son admirable résignation à être seule à la peine et sa fière résolution de ne point partager avec d'autres le plaisir de se retrouver dans sa vigne. N'est-ce pas tragique et intéressant malgré l'absence de sauvages catastrophes? Et cet incident délicieux (XVI) où l'espoir de rencontrer sa fiancée amène le jeune homme à assister à la scène charmante où sa bien-aimée est l'objet d'une apothéose publique à cause de sa beauté incomparable, n'est il pas d'un fin dessin profondément tragique? Donc, l'instinct de la tragédie et de la scènerie ne faisait pas défaut aux poètes hébreux, ce sont les tristes événements qui ne tardèrent pas à révoquer en doute l'existence même de la nation, qui ont atrophié pendant de nombreux siècles cette heureuse

disposition naturelle. Elle a repris croissance régulière et progressive depuis l'écroulement du maudit *ghetto*.

Le second point concerne l'histoire du prix accordé à la beauté humaine dans les diverses littératures d'origine juive orthodoxe ou sectaire. Esquisse rapide et ayant surtout pour but d'éclaircir les phases sous lesquelles le recueil des *Cantiques* eut encore à passer depuis sa canonisation.

L'Ancien Testament tient en haute estime la beauté physique chez l'homme et la femme et il attribue souvent à son influence selon les circonstances les actes les plus nobles et les plus pervers. En parlant de personnages de quelque importance, les narrateurs hébreux, si la chose est possible, ne manquent jamais de signaler la beauté de leur héros ou de leur héroïne. Le génie hébreu, comme le génie grec, identifie facilement la « beauté » avec la « bonté » ; le mot טוֹב signifie à la fois « bon » et « beau ». Élohîm vit que tout ce qu'il avait fait était très bon טוֹב מְאֹד (Genèse, I, 31), c'est-à-dire combinait l'utile et l'agréable. L'homme fait en ressemblance d'Élohîm (*ibidem*, 27) est particulièrement beau. Les fils d'Élohîm voyant que les filles de l'homme étaient belles (טֹבֹת) se laissent séduire par elles (*ibid.*, VI, 1). Le terme propre pour dire « beau » est יָפֶה, d'où l'abstrait יֹפִי (en pause יֹפִי), « beauté ». Un trait qui distingue l'histoire populaire des origines d'Israël est la tendance à doter la nation de belles aïeules. Sarah, Rébecca et Rachel sont d'une grande beauté ; à cette dernière le pieux conteur pardonne même son goût pour les superstitions païennes (larcin des *teraphîm*, *ibid.*, XXXI, 19). La beauté de Joseph est signalée avec complaisance. Dans l'histoire des époques moins éloignées on voit s'échelonner toute une série de belles personnes des deux sexes : Moïse (טוֹב, Exode, II, 2), Abigaïl (I Samuel, XXV, 3), Betsabée, Tamar, Absalon, Abisag, Jésabel, l'enfant trouvée dans la symbolique d'Ézéchiel (ch. XVI), les belles vierges défaillantes d'Amos (VII, 13), les beaux Naziréens agonisants des Lamentations, les beaux jouvenceaux Daniel et ses trois compagnons, Esther, Judith. Les héros et les héroïnes de nos *Cantiques* font bonne figure dans la compagnie de tant d'astres resplendissants de beauté et de grâce. Il y a plus,

malgré le mal causé très souvent par la séduction des femmes légères, l'auteur si sacerdotal et si avisé en même temps de l'Ecclésiastique n'hésite pas un seul instant à proclamer ouvertement :

בעל אשה יפה אשרהו מספר ימיו כפלים

« Heureux le mari d'une belle femme ; il vit le double de ce qu'il eût vécu (sans elle). »

C'est que à son époque le mot יָפֶה a pris à son tour le sens de « bon ». Nouvel hommage à la beauté !

Dans toute la période biblique il ne se présente à notre investigation qu'une exception unique, exception aiguë, tranchante. Elle est représentée par le sceptique désabusé de l'Ecclésiaste. Ennuyé par l'uniformité de la vie et en première ligne de la diminution éprouvée par la liberté individuelle à la suite des fortes affections, il s'en prend avec acharnement à la femme en général, cause principale des déboires et des restrictions attentatoires à l'indépendance personnelle. En songeant à la nécessité indispensable de la société il conseille la résignation :

« Vois la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ta vie inutile qu'on t'a accordée sous le soleil, car c'est le sort qui t'a été destiné dans la vie, etc. »

Sa thèse philosophique est décidément misogyne :

« Je trouve que la femme est plus amère que la mort (antithèse à *Cantiques*, VIII, 6) ; elle (cache) un réseau de pièges ; son cœur (tend) des filets ; ses mains (donnent) des chaînes. Celui qui est bon devant Élohîm est sauvé d'elle ; le pécheur devient sa proie. »

Le doux pessimiste prend le malin plaisir d'avoir l'air de ne viser que la femme débauchée, mais celui qui connaît sa façon de parler ne sera pas dupe de cette adresse. Il hait les femmes après en avoir abusé. La zizanie du célibat est semée en Israël !

Cette exception est restée sans écho dans la conscience juive. Malgré les catastrophes qui n'ont pas tardé à fondre sur la

nation, ou plutôt à cause même de ces catastrophes sans pareilles qui mirent Israël à deux doigts de sa perte, le mariage est devenu un véritable acte de piété et la beauté féminine conserva un haut rang. Le sévère Rabban Gamaliel, pour égayer les conjoints, s'est fait un devoir de danser devant la jeune femme en chantant : « La mariée est aussi belle que pieuse ! » (כלה נאה וחסודה). A la suite du deuil national, les couronnes, les guirlandes et en général toutes les parures réjouissantes ont été défendues aux nouveaux mariés ; la jeune fille ne présentait pas une figure avenante, mais on se consolait avec l'idée que « les filles d'Israël sont toutes belles, mais ce n'est que la pauvreté qui les enlaidit » (בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנולחן). Voici une des plus curieuses conséquences de cette idée. Le célèbre docteur ʿAqiba, qui était un des chefs de la révolte sous Adrien, conscient du fait que les mariages d'amour sont plus productifs que les autres, permet de divorcer avec sa femme lorsqu'on trouve une femme plus belle que la sienne. L'ennemi des Romains se disait en son for intérieur : Il nous faut du monde, beaucoup de monde pour combattre les légions ; multiplions les mariages. Qu'y a-t-il à craindre : les femmes divorcées sont assez jolies pour trouver des maris et nous en tirerons un double profit. Ne nous étonnons donc pas d'entendre de la bouche de ce même docteur cette sentence singulière au premier aspect : « Tous les Hagiographes sont saints, les Cantiques sont saints des saints » (כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים). Bien des critiques modernes ont souri à cette prétendue naïveté ; c'est une merveille de logique opportune. Yoḥanan ben Zakkaï a assuré les études théologiques ; ʿAqibâ ben Joseph, proclamant la sainteté exceptionnelle des Cantiques, a assuré l'existence d'Israël !

Les légendes talmudiques dites Agadoth, caressant l'idée de la dégénération graduelle du genre humain jusqu'à la grande réparation de l'époque messianique, soutiennent aussi la marche de plus en plus descendante de la beauté physique. Même après son péché, alors que sa taille de gigantesque qu'elle était, fut réduite à des proportions très modestes, le premier homme, Adam, est resté doué d'une beauté qui resplendissait d'un bout

du monde à l'autre. L'agada s'occupe moins d'Éve dont la beauté, ayant d'abord excité, puis assouvi la passion criminelle du serpent, fut fatale à l'humanité. L'hyperbole décadente, devenue mode dans toutes les littératures de l'époque, se donne libre carrière et exagère les proportions jusqu'à la caricature. Dans la série des hommes, la beauté de Joseph est un thème des plus romanesques qui est passé dans le Coran. Parmi les personnages postbibliques la palme est accordée aux grands prêtres Siméon et Ismaël qui est mort martyr, à l'Amora R. Yoḥanan et à d'autres encore. A la vue des tibias d'Abigaïl, David fut tout ébloui. Esther a été moins bien envisagée par les agadoth: elle avait un teint jaunâtre, ses traits seuls avaient de la grâce (אסתר ירקרקת היתה אלא חוט של חסד מתוח עליה); une beauté juive parfaite serait vraiment de trop pour un païen comme Aḥašwéroš. C'est encore un hommage détourné à la beauté. L'origine divine de la beauté est tellement implantée chez les docteurs du Talmud que, parmi les eulogies qu'ils ordonnent de réciter à la vue des grands phénomènes de la nature, ils ont enregistré une bénédiction particulière quand on voit de belles créatures, בריות טובות, y compris la personne humaine, même non juive (Berakoth, 58 *b*). Fait typique : le pieux pèlerin juif d'Italie, ʿObadya Bartenura, a pris note, dans son carnet de voyage écrit en hébreu, du grand nombre de belles femmes (chrétiennes) qu'il a pu voir passer à Palerme pendant que le navire y stationnait. Le brave Rabbi a dû réciter à plusieurs reprises la formule eulogique : « Béni soit celui qui a de telles créatures dans son monde » (ברוך שככה לו בעולמו) ordonnée par le Talmud. Les temps modernes n'ont rien changé à ce sujet. L'interprétation symbolique voit dans les amours du berger et de la bergère l'alliance perpétuelle entre Dieu (le fiancé) et Israël (la fiancée). Les *Cantiques* sont lus avant la réception de la *Reine Sabbat* et pendant les Sabbats de la saison du printemps. Depuis le XIe siècle, grâce au commentaire d'Aben Ezrâ on reconnaît que dans le sens simple et littéral les Cantiques sont des chants d'amour sexuel. Cela n'empêche pas l'interprétation symbolique d'être officielle dans les synagogues. Pour compléter la scène du symbolisme matrimonial, on lit les deux jours de la Pentecôte, fête en

l'honneur de la transmission de la Loi sur le Sinaï, la formule d'un contrat de mariage adaptée à cette union entre Yahwé et Israël. A côté de cette interprétation populaire il faut encore citer l'explication philosophique qui fait des Cantiques un dialogue entre l'âme et le corps, et enfin celle des kabalistes, qui admettant le mythe grec qui fait d'Éros un principe cosmique, voient dans le couple des Cantiques l'image des *Séphiroth* ou Éons, mais avec une nuance nationaliste. Les péchés d'Israël séparent les amants célestes et le mal prédomine sur la terre; les actes de piété les rapprochent et leur union amène le bonheur dans le bas monde. La séphira תפארת, « beauté », occupe le quatrième rang et forme la poitrine de l'Adam primordial (אדם קדמון) qui représente le macrocosme idéal.

Toute autre tournure se laisse observer chez les sectes juives qui tablaient sur la philosophie néo-platonicienne ayant pour dogme que le corps est la prison de l'âme. Philon d'Alexandrie, le vrai créateur des symbolismes platoniciens dans l'exégèse biblique, attribuait à la beauté physique des personnages de l'antiquité une signification idéale et mystique sans nier pourtant le prix matériel. La grâce du corps était pour lui un reflet de l'idéal dont ils étaient l'incarnation. Mais cet effort fait pour concilier deux principes contradictoires ne put se maintenir longtemps et la logique des choses a pris le dessus. Les premiers gnostiques juifs, connus sous le nom d'Esséniens, remplacèrent le mariage par le célibat, la procréation d'enfants par l'adoption d'orphelins. Le but de la vertu consistait selon eux dans la destruction de la prison charnelle et dans la délivrance des âmes captives entravées par les plaisirs sexuels. Cette doctrine passa intégralement dans le christianisme paulinien, auquel nous devons le Nouveau Testament. Le mariage est un pis aller concédé à regret, ainsi qu'on le voit dans Matthieu, XIX, 10-12, et I Cor., VII, 1-2, 7-9). Point à remarquer : le passage précité de Matthieu est immédiatement suivi d'un autre relatif au bon accueil fait par Jésus aux enfants qui lui furent présentés (13-15). Le christianisme, comme le bouddhisme avant lui, est l'œuvre de moines. Quant aux termes « beau », « beauté », ils sont bannis de l'Évangile.

Nouvelles Considérations sur l'Origine de l'Alphabet.

Tous les chercheurs qui s'occupent de répandre quelque jour sur les questions obscures des origines ont le droit de considérer leurs hypothèses comme viables aussi longtemps qu'elles ne sont pas battues en brèche par des hypothèses plus documentées ou plus conformes à la saine raison. Quand ce cas se présente, ils ont le devoir de se rallier à la dernière solution, sans égard à ce qu'ils ont soutenu antérieurement. Lorsque leur conviction n'est pas complètement gagnée par la nouvelle argumentation, ils ne peuvent pas non plus se soustraire à l'obligation de faire connaître au public studieux ce qu'ils maintiennent de leur ancienne opinion et ce qu'ils en laissent tomber en raison du progrès accompli dans la matière par suite des récentes objections menées en campagne par le ou les contradicteurs. Ce sont des cas normaux ; mais il arrive également que la nécessité de revenir à l'ancienne question soit dictée non par la production de nouveaux faits ou arguments inconnus pendant la naissance de l'ancienne hypothèse, mais d'une condamnation en bloc basée sur le sentiment personnel du contradicteur qui ne trouve aucune parité entre les détails du problème et les détails parallèles de la solution. Quelque dédaigneux que soit le ton d'un tel rejet, il faut en tenir sérieusement compte. Ce que l'un dit ne pas voir, les autres peuvent aussi ne pas l'avoir vu sans sentir le besoin de l'annoncer expressément. Il devient indispensable de renforcer par un nouvel examen le relief de l'ancienne solution afin d'éviter qu'elle ne reste inaperçue des chercheurs studieux et tombe ainsi dans l'oubli qu'elle ne mérite peut-être pas. Ce cas se présente actuellement au sujet de l'origine de l'alphabet. Le récent mémoire que M. Lidzbarski a consacré à ce problème (Ephemeris, II, p. 109-136) expédie de Rougé et moi dos à dos en quelques lignes. On y lit (p. 128) : « Je ne connais les signes égyptiens que par des tables d'écriture, mais autant que je puis voir moi-même comme profane, les dérivations admises des signes hiératiques et hiéroglyphiques respectivement par de Rougé

et Halévy sont très invraisemblables. Surtout dans les rapprochements d'Halévy je ne puis découvrir aucune ressemblance, et chez de Rougé les concordances diminuèrent au fur et à mesure qu'on trouva des formes plus anciennes[1]. » Si M. Lidzbarski avait lu mon étude avec moins de distraction, il se serait aperçu que ces observations résument simplement deux des principales objections que j'ai faites au système de M. de Rougé : le manque de toute similitude entre les lettres phéniciennes et les formes hiératiques comparées, le choix éclectique de formes sémitiques récentes pour effectuer les rapprochements. Sans cette distraction il aurait dit avec plus d'exactitude au moins : « Halévy n'a pas vu que son principal argument contre l'origine hiératique peut être tourné contre l'origine hiéroglyphique qui ne fournit pas non plus de formes concordantes. Mais passons la nuance peu stricte de la remarque et abordons le fond de la question : L'écriture hiéroglyphique offre-t-elle une base solide à l'explication de l'alphabet phénicien ou bien doit-on chercher une nouvelle solution?

DIVERSES THÉORIES

On doit à Emmanuel de Rougé les preuves définitives en faveur de la thèse mollement défendue avant lui que l'alphabet phénicien a sa source dans le système graphique de l'Égypte. Par une longue série d'exemples empruntés à une masse de documents de toutes les époques de l'histoire égyptienne, il a établi le premier les règles presque immuables de la transcription de mots égyptiens en phénicien et de mots phéniciens en égyptien. On parle couramment aujourd'hui des traits communs à ces écritures : direction de droite à gauche, acrophonie, consonantisme, indication insuffisante des voyelles, etc.,

1. Die ägyptischen Zeichen kenne ich nur aus Schrifttafeln, aber soviel kann ich selbst als Laie sehen, dass die Ableitungen De Rougé's und Halévy's aus hieratischen, bezw. hieroglyphischen Zeichen sehr unwahrscheinlich sind. In Halévy's Zusammenstellungen kann ich überhaupt keine Ähnlichkeit herausfinden, und bei De Rougé wurden die Uebereinstimmungen um so geringer, je ältere Formen der semitischen Schrift man fand.

c'est de Rougé qui leur a donné tout le prestige nécessaire pour être élevés au rang des faits acquis dans la science épigraphique. On verra tantôt que ces prémisses irréfragables enlèvent toute possibilité de reléguer la constitution de l'alphabet dans le vague d'un contact très superficiel avec les caractères égyptiens. Sur ce point la lumière a été répandue à profusion et ce n'est pas de la faute de M. de Rougé s'il reste encore des savants qui préfèrent les silhouettes aux figures saillantes et éclairées à plein jour.

Mais la théorie de M. de Rougé laissait voir de graves défauts dans l'application comparative, défauts que j'ai spécialisés dans mon étude de 1872 lue devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres en présence du grand égyptologue.

1. Elle cherche les modèles égyptiens dans l'écriture hiératique, écriture compliquée, aux contours capricieux et indéchiffrable sans une connaissance préliminaire du système hiéroglyphique.

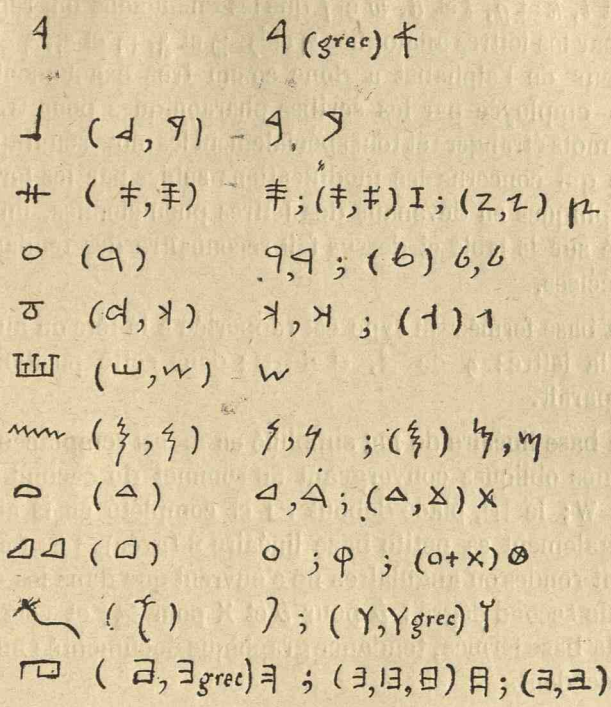
2. Elle s'efforce de trouver pour chaque lettre de l'alphabet un signe correspondant égyptien, tandis qu'en réalité nombre de signes sont visiblement dérivés de signes plus primitifs, notamment ח de ה, ט de ח et d'un autre élément, צ de ז, ק de ע, ו de פ ou vice versa.

3. Elle fait des rapprochements dépourvus de toute similitude matérielle sans même essayer de tracer la méthode employée dans la transformation des signes originaux.

Cette troisième observation, surtout dans la partie initiale, s'impose même à de simples amateurs ou curieux, et par conséquent, l'hypothèse de M. de Rougé, après avoir attiré l'attention publique par l'autorité de son auteur comme académicien et égyptologue, a été mise de côté et pour ainsi dire retirée de la circulation.

Ma propre hypothèse a été jugée assez vraisemblable par MM. J. Wellhausen et Ph. Berger. Elle a au moins l'avantage de la simplicité. La table suivante contient une liste de signes hiéroglyphiques avec leurs dérivés phéniciens, ainsi que les dérivés éventuels de ces derniers. Les formes de transition supposées antérieures à l'inscription de Mêša^{c} sont mises entre parenthèses :

HIÉROGLYPHES PHÉNICIEN ARCHAÏQUE



Cette table donne lieu au classement suivant :

a) 11 signes directement tirés de types hiéroglyphiques ; ce sont : א, ב, ס, ר, כ, ש, נ, ח, ק, ו, ה. Toute la série se compose de consonnes pures sans la moindre valeur syllabique.

b) 11 signes produits additionnellement par voie de différenciation diacritique, notamment :

α) ם et צ de ז.
β) ל de ר ou vice versa.
γ) ג de כ.
δ) נ de מ.
ε) ד et ט de ח.
ζ) ק de ע.
η) ו de פ ou vice versa.
θ) ח et י de ה.

Fait important à noter. Les hiéroglyphes , , , [1] ont servi en égyptien même à exprimer les doubles valeurs respectives *r* et *l*, *k* et *g*, *t* et *d*, *w* et *f* que les Phéniciens ont représentées par les lettres analogues ר et ל, כ et ג, ת et ד, ו et פ. L'inventeur de l'alphabet a donc connu très exactement la méthode employée par les scribes pharaoniques pour transcrire les mots étrangers et tout spécialement les mots sémitiques.

En ce qui concerne les modifications subies par les formes hiéroglyphiques en devenant des lettres phéniciennes, un regard jeté sur la table ci-dessus fait reconnaître des tendances assez précises.

1. La base fermée du type est rapportée à la tête ou au milieu de la lettre : de , de ; dans cette position la base disparaît.

2. La base linéaire du simplifié en est remplacée par deux lignes obliques convergeant au sommet du second trait vertical, ; le , placé debout et complété en abandonne également sa petite base linéaire (grec). Les formes nettement rondes ou angulaires ne s'ouvrent que dans les dérivations de second degré : *b* pour *b* et pour ; et cela afin d'éviter la base fermée, tendance graphique documentée au numéro précédent.

3. Les types doués d'une ligne horizontale droite ou sinueuse sont mis debout pour prendre une position verticale : pour , pour , pour .

4. On réalise la différenciation des lettres semblables :

1° En donnant à l'une une forme ronde, à l'autre une forme anguleuse : en face de .

2° En ajoutant ou en retranchant un trait ou un angle : en face de , en face de et de , en face de , en face de , en face de ; en face de .

1. Les caractères hiéroglyphiques et phéniciens employés dans cet article nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

3° Par le prolongement des lignes formant un angle : 𐤧 (X) en face de 𐤀; *b* (*b*) en face de 𐤁. Ce procédé, produit naturel de l'écriture rapide avec le calam, a souvent lieu sans motif de différenciation ; c'est à ce mouvement qu'est due la physionomie particulière de l'écriture proprement phénicienne qui a singulièrement multiplié le nombre des queues ou hastes descendant au-dessous de la ligne : 𐤃 pour 𐤀, 𐤂 pour 𐤆, 𐤇 pour 𐤄.

4° Par voie de composition : X + O = ⊗; le son du 𐤑 sémitique se compose en effet des consonnes 𐤒 et 𐤉 prononcées d'une seule émission de voix.

Il suffit de réfléchir quelques instants pour s'apercevoir que ces divers moyens de dérivation et de différenciation ont été et sont encore usités dans toutes les écritures du monde. Pour rester tout près de nous, comparez : Γ (gr.) = C (lat.), Δ = D (formes cambrées), P = R (addition d'un trait); i et j (prolongement) ; Y = V (abandon d'un trait); Δ = *ð* = *d* (prolongement supérieur); *c* et *ç* (trait diacritique); *c* et *ch* en français et en anglais, *s* et *sh*, *t* et *th* en anglais (composition de deux consonnes, etc., etc.

Il est temps de faire connaître à nos lecteurs l'opinion contraire exposée dans l'*Ephemeris*; nous ne pouvons mieux faire que de traduire très fidèlement cet important passage (p. 134-135). « Ainsi de quelque côté qu'on examine l'alphabet, on n'arrive à établir nulle part un système fixe. D'avance on ne doit déjà pas s'y attendre. Car on doit imaginer son origine d'une manière fort peu différente de celle qu'emploie un enfant qui se met parfois à grouper ensemble une écriture de signes. De lui-même, sans savoir que l'on peut fixer les sons particuliers par des signes, il n'y serait jamais venu, et de même ce Sémite de l'ouest ou Cananéen n'aurait jamais inventé l'alphabet, sans connaître un des systèmes graphiques antérieurs. G. Rawlinson nomme avec raison les Phéniciens *adapters rather than inventors*. Maintenant quelle écriture a donné l'impulsion à ce Phénicien ? En soi, ce peut être aussi bien l'écriture mésopotamienne que celle de l'Égypte. De la première nous savons qu'elle a été répandue vers 1500 sur le territoire des Sémites

occidentaux. D'autre part, on trouve en Phénicie et en Palestine, notamment partout où l'on aborde les traces des Phéniciens, des objets qui sont couverts de représentations et de signes graphiques égyptiens. On peut même y observer des signes qui ressemblent aux lettres de l'alphabet. Conséquemment l'idée d'un appui sur l'un ou l'autre système est possible. Toutefois l'alphabet est consonantique, l'écriture cunéiforme syllabique; les signes de l'alphabet sont des figures, les signes cunéiformes au temps où l'écriture alphabétique a dû prendre naissance étaient connus du scribe ordinaire non comme une écriture à images, mais comme un système de traits linéaires; l'alphabet est acrophonique, le système cunéiforme ne l'est pas. L'écriture égyptienne, au contraire est acrophonique et consonantique et se compose d'images. Effectivement il ne reste plus aucun choix à faire. Voilà pourquoi je vois dans l'alphabet le fait d'un *appui* sur l'écriture égyptienne, la création d'un homme de Cana°an qui avait connaissance de l'écriture égyptienne et quelque chose de son système, mais dont la connaissance n'allait pas jusqu'au point d'en pouvoir aussi emprunter quelques signes spéciaux. S'il eût été plus exactement familiarisé avec elle, il n'aurait pas inventé de nouveaux signes, mais il aurait agi à l'égard de l'écriture égyptienne comme a agi le Perse avec l'écriture babylonienne. »

Je ne crois pas que dans une question aussi importante on puisse se contenter d'une solution si dépourvue de points de repère et d'aboutissants, et qui par surcroît donne lieu à des contestations sur presque tous les détails du savant exposé qu'on vient de lire. Suivons pas à pas l'argumentation de l'auteur.

On ne trouve *nulle part* de système fixe, bien entendu, d'un système *fixe* de dérivation. La proposition serait adéquate à la réalité si l'adjectif « fixe » et l'adverbe *nulle part* ne lui avaient pas donné une portée excédant les limites que la raison de fait est en droit de tracer. En cas d'emprunt d'une écriture originale par un autre peuple, l'identité des types ne peut se conserver qu'à condition que les deux peuples restent longtemps en contact l'un avec l'autre. Si les Grecs et les Araméens ont gardé aux époques primitives l'écriture phénicienne pure, c'est

que la Grèce insulaire et continentale foisonnait d'établissements phéniciens où, pendant des siècles, les étrangers communiquaient journellement avec les indigènes au moyen de leur écriture. En Asie, Phéniciens et Araméens vivaient en étroit voisinage, voire dans les mêmes grands centres bien avant l'invention de l'écriture, sans compter la circonstance que leurs langues ne différaient entre elles que par de menus détails qu'on désigne par provincialismes. Les circonstances étaient tout autres en ce qui concerne les rapports entre les Phéniciens et les Égyptiens. Ceux-ci n'ont jamais envoyé de colonies ni fondé une seule factorerie commerciale en Phénicie. Le seul Pharaon qui ait fait des conquêtes durables en Syrie, Tutmès III, n'y a laissé que quelques garnisons peu nombreuses qui n'ont pas tardé à se fondre dans la masse des Sémites. L'élément vraiment civilisateur, la littérature et la correspondance officielle, était resté comme auparavant foncièrement babylonien. Si donc la base de l'alphabet est incontestablement d'origine hiéroglyphique, les formes des signes singuliers, séparées dès leur naissance des modèles dont elles sont issues, devaient fatalement se modifier sous la main des emprunteurs improvisés qui cherchaient à se procurer des symboles phonétiques arrangés selon leur goût personnel. L'analogie est la seule chose qu'on peut demander dans un pareil cas et l'analogie s'y montre en effet à un degré qui dépasse parfois notre attente. Des ressemblances comme celles de ᐊ et ⊀, ‡ et ‡, ⊔ et W, ⌓ et Δ se passent de commentaire. Nos lettres *a*, *s* (*z*), *ś* et *d*, réductibles en somme aux majuscules A, Σ et D sont déjà à une distance énormément plus considérable.

Un système qui emploie des moyens de différenciation de cette nature peut en toute conscience, je crois, être qualifié de *fixe*, même dans une adaptation conventionnelle comme l'alphabet hiéroglyphico-phénicien. L'expression *nulle part* ne vise que les rapprochements avec l'écriture cunéiforme qui donnent libre carrière à toutes les fantaisies. Ma théorie a précisément pour elle la fixité et la régularité des transformations admises. Peut-on demander davantage ?

Après avoir retiré du milieu le système cunéiforme qui n'a rien à voir avec l'alphabet phénicien, il demeure encore hors de

doute que l'adaptation sémitique équivaut à une véritable création. En dehors d'une classe très riche de signes syllabiques, les scribes égyptiens ont à leur disposition plusieurs signes particuliers pour chaque consonne et pour chaque voyelle de leur langue et cependant l'usage qu'ils en ont fait durant les milliers d'années de leur activité littéraire est le plus médiocre qu'on puisse imaginer. Passe encore pour les mots de leur propre idiome où le procédé vague et sténographique peut encore s'expliquer par la conviction partagée par eux que le lecteur indigène, après quelques tâtonnements, ne tardera pas à deviner la lecture exacte. Pour les mots d'origine étrangère et tout spécialement pour les noms propres, les transcriptions égyptiennes présentent des énigmes à tout jamais insolubles. Bornons-nous à deux exemples : Aménophis III était en relation amicale avec le roi d'un pays écrit en hiéroglyphes *irs*, et c'est ainsi qu'on lisait ce nom depuis Champollion jusqu'à la découverte des tablettes babyloniennes d'El-Amarna qui nous apprirent que le nom vrai du dit pays était *Alašiya*. D'autre part, le pays des *rtn(n)u* en Syrie, le but d'innombrables invasions de la part des Pharaons, est encore de nos jours l'objet des transcriptions les plus diverses : *reten*, *ruten*, *lotan*, *lodanun*, etc. Bien rarement les voyelles sont mises à leur place naturelle et on les voit souvent accumulées sans aucune nécessité appréciable. L'auteur de l'alphabet a mis fin à toute confusion en ce qui concerne les consonnes : la distinction entre *r* et *l*, *w* et *f*, *t* et *d* a été rigoureusement établie. Les voyelles hiéroglyphiques ne pouvaient être d'aucun usage dans une langue comme le phénicien où toute voyelle initiale est précédée d'un esprit doux ou א. L'absence d'une vocalisation interne ne constitue pas de grosses difficultés dans cette langue qui n'a seulement que les trois voyelles fondamentales *a*, *i*, *u*. Quand la distinction devenait indispensable, l'indication sommaire de *i*, *u* par les semi-voyelles י et ו semblait suffisante. Sous l'empire d'un besoin de vocalisation sommaire encore plus pressant les Grecs ont généralisé l'usage des semi-voyelles afin de préciser la prononciation vocalique de chaque consonne. Ils pouvaient le faire d'autant plus facilement que les sons ח et ע absents de leur langue les invitaient à donner à ces lettres une

valeur de voyelles qui en forment l'écho, savoir *ê* et *o*; cela s'est fait par degrés : dans les plus anciens textes, E, le reflet de 𐤄, marque indifféremment *e* et *ê*, et H, copie de 𐤇, représente encore le son guttural qu'il a dans l'alphabet phénicien.

Enfin, il faut absolument renoncer à l'idée d'accorder à l'inventeur phénicien la possibilité même de créer en toute liberté les signes particuliers qui composent l'alphabet. Fût-il même doué de l'intelligence d'un Aristote, il aurait piteusement échoué. Il y a pour cela une raison péremptoire. La conception d'une consonne pure est aussi impossible pour un illettré que la musique pour un sourd-muet de naissance. En sortant de l'état pictographique, l'écriture devient nécessairement un système syllabique en conformité avec les mots audibles de la langue qui, pour les Phéniciens en particulier, se composent exclusivement de syllabes tantôt ouvertes où l'élément sonnant, la voyelle, ne rencontre aucun obstacle : *ba*, *bi*, *bu*, etc., tantôt fermées, dans lesquelles la voyelle est arrêtée par la subite opposition des divers organes de la bouche : *ab*, *ib*, *ub*, etc. Un inventeur sémite ne sortira jamais de ce syllabisme et la conception de la consonne isolée lui restera à tout jamais étrangère s'il est laissé à sa propre inspiration. Par contre l'isolement de la consonne s'effectue sans la moindre difficulté par un inventeur qui parle une langue pareille à l'égyptien, qui fait souvent usage de mots commençant ou se terminant par deux éléments aphones consécutifs : *špot*, *klim*, *bort*, *šeps*, etc. Pour rendre ces sortes de complexes, il sera forcé d'écrire *ša-pot*, *ki-lim*, *bo-rot*, *še-pis*, mais pour se conformer à la prononciation réelle, il fera aussitôt abstraction des voyelles auxiliaires *a*, *i*, *o* et parviendra ainsi à la conception des consonnes *š*, *k*, *r*, *t*, *p*, *s*. A la longue il se fait une sorte de sélection au sujet d'un certain nombre de signes fréquemment usités qui deviennent de vraies consonnes dépouillées de tout écho vocalique. Cette transformation était depuis longtemps un fait accompli dans les hiéroglyphes lorsque l'inventeur phénicien leur emprunta onze modèles. Mais sans cette matière primaire l'alphabet n'eût jamais vu le jour.

Relativement aux noms des lettres, il me paraît inutile d'y chercher un rapport quelconque avec leurs formes respectives :

aleph 𐤀 ne rappelle en rien une tête de bœuf[1], *bêt* ne ressemble pas à une maison, pas même à une tente; *gimel* n'est pas plus un chameau que *daleth* n'est une porte, etc. Ces noms sont d'un caractère mnémotechnique répondant à des analogies d'apparence plus ou moins superficielles. Un fait aussi évident n'a jamais dû être méconnu.

Ces noms nous intéressent à cause de leur haute antiquité remontant à la constitution même de l'alphabet. Ici une observation s'impose. Les Grecs ont reçu ces noms sous la forme originale phénicienne; plusieurs ont été altérés par des causes diverses, mais une partie des moins entamés comme Γαμμα (= Γαμλα), Ζῆτα, Ῥῶ (= Ϝῶς), Σαν (pour Σιν) l'emportent en originalité sur les formes traditionnelles hébraïques *Gimel* (גִּימֶל), *Zaïn*, *Rêš* (רֵישׁ), שִׁין dont l'étrangeté est frappante. L'influence araméenne n'est sensible qu'en partie; il y a donc un autre facteur d'altération encore inconnu. Quant à l'ordre des lettres dans l'alphabet, la tradition des Sémites du nord et des peuples helléniques en atteste la haute antiquité. Sur ces deux points les changements introduits par les Arabes et les Éthiopiens sont attribuables à certains scribes en renom plutôt qu'à des traditions différentes. Si les modifications éthiopiennes remontaient à l'époque aksumitaine, on pourrait se demander si elles ne viennent pas des colonies sabéennes qui habitaient alors dans quelques cantons de l'Abyssinie orientale; mais, à moins de découvertes épigraphiques extraordinaires, la lumière ne sera jamais faite là-dessus.

Retournons à notre sujet particulier. L'inventeur de l'alphabet doit être envisagé comme un personnage haut placé dans la classe dirigeante de son pays. Chez les Sémites le scribe (סֹפֵר, *tupšar*, טַפְסָר) maniait en même temps le bâton du commandement (Juges, v, 14; Jérémie, li, 27). Un simple particulier, surtout un brasseur d'affaires poussé par l'intérêt de son com-

1. Notre table comparative (p. 423) montre que la forme de l'alpha grec ancien, dont les lignes obliques ne dépassent pas la ligne verticale, est antérieure à la forme phénicienne, dont les lignes obliques font saillie et peuvent rappeler des cornes.

merce, peut inventer une écriture qui convienne à son goût, mais il aura d'énormes difficultés pour la propager intégralement au dehors. Et de plus, chaque emprunteur y apportera nécessairement certaines modifications en fait de forme on d'usage qui, s'accentuant de plus en plus par le passage de main en main, finiront en peu de temps par devenir indéchiffrables pour l'inventeur lui-même. Pour conserver sa physionomie primitive, l'écriture doit émaner d'une autorité incontestée et être propagée par le pouvoir administratif du pays. Quand le peuple sait que ses requêtes et ses demandes auprès du gouvernement et de l'administration doivent être faites par écrit, il tâchera d'imiter aussi exactement que possible l'écriture officielle afin d'éviter toute erreur dans le contenu et tout retard de réponse à cause de l'illisibilité des pièces. A force d'habitude, le maintien des anciennes formes devient naturel et, l'instruction scolaire aidant, il peut durer très longtemps. De nos jours même le maintien de l'écriture glagolitique en Russie malgré la supériorité de l'écriture latine vient de l'administration civile et religieuse, et le jour où les gouvernants adopteront l'écriture européenne ordinaire, ils seront suivis par les cent millions de gouvernés.

Le berceau de l'écriture alphabétique doit donc être placé dans une métropole phénicienne qui rayonnait à l'époque de l'invention sur tout le reste du pays. Cette suprématie faisait dès les temps immémoriaux l'objet d'une rivalité entre Tyr et Sidon. A défaut de données historiques nous nous abstenons de faire un choix. Cependant il ne s'ensuit pas encore que l'inventeur de l'alphabet fût originaire de l'une ou de l'autre capitale. On songe involontairement au rôle singulier que la ville de Byblos semble avoir joué en Phénicie. Selon la légende égyptienne rapportée par Hérodote, les membres déchirés d'Osiris jetés à la mer par Set ont échoué sur le rivage de Byblos, de sorte que la déesse Isis, pour ramasser les membres divins, fut obligée de se rendre dans cette ville. Sur le conseil des prêtres égyptiens eux-mêmes, le père de l'histoire s'y rendit effectivement dans le but d'apprendre exactement la tradition sur ce mystère. Preuve incontestable que le culte d'Isis y florissait depuis longtemps. A la même époque perse, l'inscription du

roi Yaḫawmalik (יחומלך) nous révèle le nom sémitique de la déesse locale, savoir *Baᶜalat-Gebal* (בעלת גבל), « maîtresse de Gebal ». Yahawmalik la prie de lui accorder la santé personnelle, un règne long et prospère sur le trône de Gebal, la sympathie des autres dieux, celle de ses sujets et celle des peuples étrangers. Dans l'état de vassalité où il se trouvait à l'égard de la Perse et en raison de la faiblesse matérielle de la ville qui lui défendait toute envie d'expansion politique, ne fût-ce qu'au détriment des petits états voisins, Yahawmalik demande à la déesse tout ce que son ambition pouvait imaginer pour son bonheur. Environ mille ans plus haut, au XIVe siècle, les documents d'El-Amarna nous présentent la même déesse, sous la forme babylonienne *Bêlit-Gubli*, exerçant la souveraineté suprême dans la religion locale de Byblos. En écrivant à Aménophis IV, le gouverneur Rab-Addi de cette ville, l'un des plus écrivassiers des préfets égyptiens de la Syro-Phénicie, manque très rarement de placer dans le prologue la bénédiction : « Que la Dame de Byblos accorde la puissance au roi mon Seigneur » (*An-Bêlit Gubli tidên agga ana šarri bêliya*). Dans aucun document d'une autre provenance, on ne trouve une pareille eulogie au nom de la divinité locale. Le gouverneur savait donc que cette déesse jouissait d'un respect particulier dans la vallée du Nil et tout spécialement à la cour du Pharaon. Un tel respect témoigné de la part du grand roi égyptien à l'égard de la déesse d'une petite ville étrangère n'est explicable qu'en admettant que Bêlit-Gubli (=Baᶜalat-Gebal) était considérée par lui comme identique à la grande déesse de son pays, Isis la myrionyme. On peut, sans courir grand risque de se tromper, faire remonter cette fusion religieuse au moment où l'autorité du Pharaon conquérant Tutmès III fut généralement reconnue en Phénicie. Naturellement cette importante adoption ne s'est pas accomplie sans la coopération de prêtres plus ou moins compétents appelés à enseigner le culte d'Isis aux Giblites et à l'organiser d'une manière permanente dans les principaux sanctuaires de la cité, en d'autres mots, sans y établir un groupe de prêtres égyptiens aux frais de la municipalité. On voit tout de suite comment la connaissance des hiéroglyphes devait prendre un essor particulier

dans les collèges sacerdotaux égypto-phéniciens et comment un membre intelligent de cette confrérie, invité par un dynaste de Tyr ou de Sidon pour confectionner une écriture pratique pour la langue nationale, a pu y arriver par les moyens les plus simples. L'autorité royale de l'initiateur, jointe à l'autorité sacrée de l'inventeur, regardé comme agissant sous l'inspiration de la grande déesse, a fait tout ce qu'il fallait pour en généraliser l'usage et aussi pour la préserver pendant longtemps de toute altération arbitraire. En faveur de Byblos, semble témoigner enfin cette circonstance en tout cas remarquable que le mot grec pour « écorce de papyrus, papier, livre », βίβλος ou plus exactement βύβλος, coïncide on ne peut mieux avec le nom de notre ville : Βύβλος. L'écorce de papyrus étant un produit exclusivement égyptien, elle n'a pu arriver à Byblos que comme un article d'importation. Dans quel but, évidemment dans celui de composer des registres et des livres. Ce commerce paraît y avoir été très florissant, puisque la matière à écrire chez les Grecs commémore le nom de cette ville phénicienne au lieu de porter le nom égyptien de la plante. Est-il possible de voir dans la coïncidence βύβλος-Βύβλος un jeu de hasard sans portée? J'ai peine à l'admettre. Il est permis de chercher l'inventeur de l'écriture phénicienne parmi les ancêtres des négociants persévérants et habiles qui pendant de longs siècles, ont fourni aux peuples méditerranéens la matière indispensable pour l'usage de l'écriture.

Il serait assez vraisemblable que l'invention de l'alphabet fût la conséquence immédiate de la sémitisation du culte d'Isis à Byblos. Très accueillants en matière religieuse, les Phéniciens étaient avant tout un peuple pratique et l'utilité de posséder une écriture nationale dégagée des complications inhérentes au système hiéroglyphique leur a certainement apparu dès la première heure. Lors de la domination exclusive de l'influence babylonienne en Syrie ils n'ont pas ignoré que le dieu Nabû était considéré comme l'inventeur du système cunéiforme. Quand ils apprirent que les Égyptiens assignaient au dieu Thot l'invention des hiéroglyphes ils ne sentaient pas plus de scrupules contre l'identification de Nabû avec Thot que contre celle de Ba^{c}alat-Gebal avec Isis. La réconciliation religieuse n'était

pas plus difficile dans l'un que dans l'autre. Mais quelque processus qu'on imagine pour ce point de conscience, un fait me paraît hors de doute. Les tablettes d'El-Amarna supposent déjà l'existence de l'écriture phénicienne. En voici la preuve. Tout en rédigeant en écriture babylonienne qui se dirige notoirement de gauche à droite, on trouve fréquemment dans la formule : Belit Gubli tidên agga ana šarri bêliya (que B.-G. accorde le pouvoir au roi, mon Seigneur), le mot *ag-ga* (pouvoir), à l'inverse *ga-ag*; évidemment le scribe a inconsciemment cédé à son habitude d'écrire de droite à gauche qui est la direction régulière de l'écriture phénicienne. On trouve de même le mot *nu-kur*, « ennemi », assez souvent écrit *kur-nu* dans la direction de droite à gauche. Ce fait curieux a été relevé par moi depuis les premiers temps du déchiffrement. L'objection que les gloses phéniciennes de cette correspondance sont toujours écrites en cunéiformes disparaît devant la constatation que les gloses égyptiennes ne sont pas non plus rédigées en écriture égyptienne. Il demeure donc établi que l'invention de l'alphabet phénicien est contemporaine des conquêtes de Tutmès III en Syrie.

Nouvelles Remarques sur l'Inscription de Mêša^{c}.

Cette fameuse inscription est maintenant comprise dans tout son ensemble. Cependant à regarder de près on trouve encore quelque chose à glaner et de menus détails à éclaircir. L'importance du monument invite à ne laisser rien d'obscur en ce qui le concerne autant qu'il est possible de le faire. Les réflexions suivantes s'appliquent à donner satisfaction à cette curiosité minutieuse dont le résultat projette souvent une lumière inattendue sur les sujets restés à l'arrière-plan.

a) *Nom et emplacement de* קרחה.

Mêša^{c} construit une nouvelle ville qui porte le nom de קרחה. Ce fait donne lieu à deux questions dont l'une est relative à la prononciation exacte du nom, l'autre à la situation géographique de la ville. L'idée qu'on s'en fait généralement est assez vague ; il importe de lui prêter plus de relief.

Comment faut-il lire le mot קרחה ? Si je ne me trompe, tout le monde a été jusqu'ici d'accord à admettre d'emblée la ponctuation קָרְחָה, *qorḥâ* d'après l'analogie du mot hébreu qui désigne le dépouillement des cheveux, la calvitie. Dans mon dernier mémoire sur cette inscription (*Revue Sémitique*, 1900, p. 238 = *Recherches Bibliques*, II, p. 524) j'ai écrit ceci : « Le nom de la ville nouvellement construite par Mêša^{c} semble être dû d'abord à son emplacement dans une clairière pratiquée au milieu d'une forêt à laquelle le mur appelé חמת היערן (l. 21), « mur des forêts », fait visiblement allusion. Mais il se peut encore que ce nom ait pour but de rappeler l'état de deuil dans lequel le peuple de Moab se trouvait alors par suite de la suprématie du royaume d'Israël. On sait que l'hébreu קָרְחָה désigne spécialement le rite funéraire consistant à « s'arracher des touffes de cheveux près du milieu du front » (Lévitique, XXI, 5 ; Amos, VIII, 10 *passim*). Je vois maintenant que ce que j'avais regardé comme deux possibilités séparées présente au

contraire deux aspects étroitement ralliés l'un à l'autre quand on introduit une légère modification dans l'expression de la phrase précitée. En ce qui concerne la prononciation, mon collègue et ami A. Carrière, professeur d'hébreu à l'École pratique des Hautes-Études, m'a fait dernièrement la remarque, certainement très juste en elle-même, que l'analogie du nom de נבה comparé à la forme hébraïque נבו, ainsi que l'emploi constant du suffixe ה comme équivalant à l'orthographe hébraïque ו—, semblent militer en faveur de la pensée que la prononciation moabite de קרחה était plutôt קִרְחֵהּ, *qeriḥô*. M. Carrière s'appuyait en outre, d'une part, sur l'analogie de יִרְחוֹ, יְרִיחוֹ alternant avec יְרִיחֹה, nom de la ville de Jéricho (Ἱεριχῶ), d'autre part sur ce fait qui est passé presque inaperçu jusqu'ici, que la terminaison du genre féminin dans le dialecte moabite est toujours ת, jamais ה— comme en hébreu. De mon côté, cette difficulté ne m'a pas échappé et je l'ai parfaitement ressentie dès ma première lecture du document, mais je me consolais en pensant que ce phénomène linguistique se retrouve dans le nom de דורה (l. 12), où l'on s'attend également à דורת. En nous séparant, M. Carrière ne paraissait pas convaincu. J'ai cherché ensuite à me tranquilliser en outre par l'exemple de הצהרם (l. 15) pour הצהרן dont la finale sort également de l'ordinaire. Eh bien, mon savant confrère avait raison de persévérer dans son hésitation. La solution du problème doit être présentée d'une manière plus précise. En rattachant le nom קרחה à l'idée du deuil national moabite, j'avais perdu de vue le fait chronologique que la construction de cette ville constituait le couronnement des grandes victoires qui sont énumérées dans l'inscription. A cette époque c'est Israël qui portait le deuil de son territoire perdu et de ses myriades d'enfants massacrés sans pitié ou réduits en esclavage. Mêša^{c} a donc délibérément choisi pour la nouvelle ville un nom de forme hébraïque afin de rappeler aux Israélites leur désastre irrémédiable. La joie haineuse exprimée par la phrase « Israël est perdu à tout jamais » (וישראל אבד אבד עלם, l. 7) est incarnée avec une atrocité sans pareille dans

ce lugubre dissyllabe. C'était en quelque sorte l'acte précurseur des édits d'Adrien et de Vespasien ordonnant, l'un de changer le nom de Jérusalem en *Ælia Capitolina*, l'autre d'obliger les Juifs de l'empire à envoyer le sicle sacré au temple de Jupiter afin de les blesser dans leurs sentiments les plus intimes. Rome, plus pratique, a cherché à tirer profit de la catastrophe de la Judée. Mêša' a déployé une haine moins intéressée : il s'est contenté de se servir des prisonniers de guerre pour les travaux pénibles exigés par la construction de sa nouvelle fondation (l. 24-25). Ceux-ci ont naturellement été les premiers à souffrir de l'opprobre que ce nom leur imprimait aux yeux des vainqueurs et ajoutait des souffrances morales à l'état déjà si dur de l'esclavage, De là vient la haine inextinguible qui s'empara du poète Isaïe, XIV-XV, à l'égard de Moab, malgré son caractère tendre et humanitaire, haine d'autant plus justifiée à ses yeux que la sinistre prophétie de Mêša' וישראל אבד אבד עלם s'étant accomplie à la lettre, menaçait sérieusement la foi des Judéens en Yahwé et faisait craindre l'écroulement complet du monothéisme pour lequel, depuis la sortie d'Égypte, les prophètes combattaient et mouraient même s'ils ne pouvaient pas faire autrement. La victoire moabite est pour eux un triomphe remporté sur Yahwé, על יהוה הגדיל (Jérémie, XLVIII, 26).

Mais ce fait d'orthographe en apparence assez insignifiant a encore une portée remarquable au point de vue de l'histoire de la littérature hébraïque. Les deux termes à cachet hébreu קרחה et דודה attestent que l'hébreu du IXe siècle ne conservait plus la désinence féminine ת dans les noms à l'état absolu, pas même dans les noms propres qui se transmettent d'habitude dans la forme la plus archaïque. C'est dire que dès un temps immémorial la chute du ת, dans les noms au moins, faisait la particularité de l'idiome israélite. Étant donné que la même particularité est constatée dans les textes hétéens et araméens les plus archaïques, il résulte avec certitude que la rencontre sporadique de flexions ou d'expressions araméennes dans une pièce biblique n'est pas par cela seul la marque d'une époque moderne. Cette constatation suffit pour réduire à néant les prétendus aramaïsmes que l'école critique signale par-ci par-

là dans le document A. Ces sortes de formes qu'avec un peu de bonne volonté on trouvera aussi et en des proportions égales dans les autres documents font partie intégrante de la langue hébraïque.

Passons au problème corollaire d'un ordre exclusivement géographique. Où était située la ville de *Qorḥâ*? J'ignore la grande majorité des écrits parus sur la stèle de Mêša^{c}, mais dans les dissertations que j'ai lues, cette question n'a pas été posée; moi-même je ne fais pas exception. Je ne suis pas en état de connaître le motif de cette abstention de la part des autres; en ce qui me concerne je puis dire que je regardais cette ville comme un simple faubourg de Dibon. Aujourd'hui même, ce sentiment me paraît devoir être maintenu pour diverses raisons. En effet, Dibon est le lieu de naissance de Mêša^{c}, car il se qualifie lui-même de Dibonite (l. 1-2); elle est en outre la capitale de sa royauté après avoir été la résidence de son père. Comment se fait-il que la *bama* dont parle l'inscription comme contiguë à la stèle où celle-ci est gravée, הבמת זאת (l. 3), est dite avoir été érigée à Qorḥa? Puis, il est impossible d'imaginer que Mêša^{c} ait voulu construire une nouvelle capitale au détriment de Dibon dont les habitants lui sont restés fidèles durant toutes ses expéditions (l. 28); comment donc expliquer que le palais royal de sa fondation est également placé à Qorḥa? Aucun doute n'est donc possible sur ce point: Dibon n'a pas été abandonnée, elle a été dotée d'un vaste faubourg qui pouvait être considéré comme une ville à part. Par suite des victoires remportées sur Israël, la population de Dibon s'étant fortement accrue, Mêša^{c} trouva utile d'en augmenter l'aréa par un nouveau quartier afin d'y faire écouler le trop plein de la population sans léser les intérêts de l'ancienne. Aussi le roi de Moab se dispense t-il d'indiquer d'où il a tiré les habitants de la nouvelle ville comme il le fait à propos de ^{c}Aṭaroth (l. 13-14).

En connexion avec Dibon, notre inscription rapporte encore deux autres noms géographiques dont l'un est connu par ailleurs tandis que l'autre a besoin d'être établi, attendu qu'il a été méconnu. Nous apprenons que la ville de Yahaṣ, יהץ, reconstruite par le roi d'Israël, lui servit de contrefort pour attaquer

Mêša', ומלך ישראל בנה את יהץ וישב בה בהלחמה בי (18-19). D'après les Nombres, XXI, 23, on savait que Yahaṣ formait la dernière ville inter-arnonique du côté du désert (המדברה); l'expression לספח על דיבן (l. 21), « pour l'ajouter au territoire de Dibon », montre bien qu'elle était située à peu près à l'est de cette capitale, c'est-à-dire au sud-est de Mêdabâ, laquelle est à deux heures de marche au sud de Hesbon. Cette dernière ville ainsi que les villes proches du Jabboc sont probablement restées en possession des tribus israélites établies là depuis la sortie d'Égypte. Mêša' ne mentionne pas Hesbon parmi ses conquêtes. Cela nous explique l'absence de toute allusion à ses relations avec les Ammonites : cette peuplade semble s'être tenue dans un état de neutralité pendant la révolte de Mêša'. J'ajoute un mot sur la forme matérielle de יהץ : les massorètes ont vu juste en accentuant la pénultième de ce nom quand même il est écrit יַהְצָה (Jérémie, XLVIII, 21), tandis que quelques auteurs modernes transcrivent parfois à tort *Yahṣa*.

b) *Les données chronologiques.*

Mêša' date depuis le règne de 'Omri, עמרי, l'oppression de Moab, c'est-à-dire l'exigence d'un tribut annuel trop lourd ; les autres plaintes qu'il profère signalent l'annexion complète du territoire de Mêdabâ au royaume d'Israël (l. 7-8) et la reconstruction des fortifications de 'Aṭaroth et de Yahaṣ dans un but hostile (l. 10-11). La durée de l'occupation israélite de Mêdabâ est exprimée par cette proposition : וישב בה ימה וחצי ימי בנה ארבען שת (l. 8), « et il (= Israël) y habita de ses jours et de la moitié des jours de son fils, 40 ans ». Je m'écarte de la traduction courante en voyant dans בנה un singulier, tandis que la majorité des interprètes l'envisagent comme un pluriel : « et il y habita de ses jours et la moitié des jours de *ses fils*, 40 ans ». Je ne conçois pas comment une supputation compliquée et aussi absurde a pu être attribuée au roi Mêša' ; est-ce que la somme totale ne suffisait pas? Si au contraire l'on prend בנה pour un singulier, l'auteur aurait voulu

indiquer que la reprise de Mêdabâ eut lieu précisément pendant l'année qui formait la moitié du règne d'Achab, fils de ʿOmri. Cette circonstance ayant frappé l'esprit du roi, il l'aurait signalée par la formule $O + A/2 = 40$. Mais à cela on peut opposer une sérieuse objection qui concerne exclusivement, il est vrai, l'exactitude de cette donnée comparée aux informations du livre des Rois. D'après ces dernières qui donnent à ʿOmri 12 ans de règne et 22 à Achab, donc ensemble 34 ans, nous restons déjà loin des 40 ans fixés par Mêšaʿ; s'il faut en retirer encore les 11 ans qui font la moitié de la durée du dernier règne, la différence est encore plus considérable puisque nous n'arrivons qu'à la somme de 23 ans. D'autre part cette divergence manifeste se présente avec la même incompatibilité dans la seconde interprétation : l'addition du règne de ʿOmri, la moitié du règne de ses trois successeurs donne

$$12 + \frac{22\ (\text{Achab}) + 2\ (\text{Aḥazya}) + 12\ (\text{Jehoram})}{2}$$

$= 12 + \frac{36}{2} = 12 + 18 = 30$; le chiffre 40 n'est toujours pas atteint. Nous laissons aux batteurs de grosse caisse le plaisir hamitique de déblatérer contre la crédibilité des auteurs bibliques. Cette solution a paru ici excessive même à M. Winckler dont le sans-gêne à l'égard de l'Ancien Testament dépasse ordinairement toutes les bornes. Il rétablit l'harmonie en affirmant que le mot חצי ne signifie point « moitié », mais « somme totale », et pense outre cela que Mêšaʿ a inexactement arrondi le nombre 36 en 40. M. Lidzbarski a fait justice de l'une et de l'autre de ces étranges assertions (*Ephemeris*, II, p. 143-145) qui se compliquent d'une autre affirmation encore moins fondée, savoir que dans plusieurs passages bibliques le verbe חצה signifie non pas « partager » ou « arriver à la moitié », mais « arriver au total ». Le contraire est prouvé même par לא יחצו ימיהם (Ps. LV, 24) ainsi que j'ai déjà dit plus haut. Pour concilier ces données également précieuses on n'a qu'à comprendre בנה dans le sens de « petit-fils » ; amélioration consignée tacitement dans les corrections des *Recherches Bibliques*, II, p. 558. La série ad-

ditionnelle est par conséquent : $\frac{12 + 22 + 2 + 12}{2} = 42$;

le chiffre 2 restant doit être défalqué du début du règne de ʿOmri qui avait besoin d'affermir pendant cet intervalle le trône usurpé sur la dynastie de Jéroboam et n'avait pas le loisir de s'occuper de guerres extérieures.

c) *L'inscription de Mêša et le récit de II Rois*, III.

Dans mes considérations sur cette inscription j'ai déjà fait du récit en cause le bref résumé que voici : « Achab perdit la vie dans la bataille de Ramot-Galaad, et le roi Mêšaʿ en profita pour secouer le joug israélite. Ahazias, faible et estropié, ne fit rien pendant son court passage au trône. Son successeur, Joram, entreprit d'accord avec Josaphat, roi de Juda, et avec le roi d'Édom, une invasion dans la Moabitide du côté du sud, mais les envahisseurs, on ne sait pas exactement par suite de quel événement, durent retourner sans avoir obtenu d'autre résultat que la dévastation de quelques cantons méridionaux. Débarrassé de ce danger, Mêšaʿ procéda avec une énergie infatigable et farouche à restituer à la domination moabite toutes les villes septentrionales qui étaient depuis longtemps occupées par des populations israélites, etc. » (*Revue Sémitique*, 1900, p. 301 = *Recherches bibliques*, II, p. 536-537). Naturellement Mêšaʿ préfère parler de ses victoires et se tait sur un incident qui lui a coûté la vie de son fils aîné (Rois, III, 27) et la prospérité de quelques cantons. Il se contente de remercier Kamoš de l'avoir sauvé de tous les oppresseurs, כי השעני מכל השלכן (l. 4). Ce n'est pas l'avis des partisans de la *critique supérieure*, pour lesquels l'école Graf-Wellhausen se compose de pauvres croyants à déplacer toutes les montagnes de l'univers, tandis qu'eux sont en possession du vrai flair historique et capables de reconstituer sans appel les événements que les faussaires prophétiques ont défigurés par leurs interpolations arbitraires. M. Hugo Winckler est le plus brillant chef de cette école infaillible. Voici comment il s'exprime sur cette expédition par rapport à notre document.

« La Chronologie de l'inscription de Mêša^{c} est dans l'ordre (voyez le paragraphe *b*). Sur l'état de vassalité de Juda à l'égard d'Israël, v. Gesch. Isr., I. Qu'il n'y eut pas alors de roi d'Édom, cela est attesté par I Rois, XXII, 48 et II Rois, VIII, 8, mais le fait qu'un roi non existant ne peut pas coopérer à une expédition paraîtra clair *même à des exégètes*. Il est manifeste que cette citation du roi d'Édom et *l'accentuation spasmodique des trois rois* viennent d'un remanieur (Bearbeiter). Ce dernier probablement a interpolé le roi d'Édom parce qu'il comprenait le verset 26 comme les interprètes actuels : Mêša^{c} aurait voulu rompre la ligne auprès du (beim) roi d'Édom, c'est-à-dire là où celui-ci se tenait. Mais cela est faux, l'auteur veut dire : « Il chercha à pénétrer vers le roi, notamment comme d'ordinaire (cf. Gesch. Is. II) d'Aram » et non pas d'Édom. Il faut lire partout de même Aram au lieu d'Édom. Mais c'est *le non-sens le plus pur de vouloir attaquer Moab par la voie d'Édom* : la route va à travers la steppe d'Aram, c'est-à-dire Israël attaque Moab là où ce peuple a toujours été attaqué par lui, savoir du côté du nord, exactement là où Mêša^{c} d'après son inscription avait poussé sa frontière bien en avant dans le territoire israélite. *Il s'agit certes d'une tentative de repousser ses attaques qui y sont décrites.*[1] »

1. Die Chronologie der Mesainschrift ist in Ordnung, s. Forsch. II, S. 401. Ueber das Vasallenverhältniss Judas zu Israel s. Gesch Is. I. Dass es damals keinen König von Edom gab, wird I, 22, 28 und II, 8, 20 bezeugt; dass aber ein nicht vorhandener König nicht mit zu Felde ziehen kann leuchtet selbst der Bibelexegese ein. Es liegt auf der Hand, dass diese Nennung des Königs von Edom und die Krampfhafte Betonung der *drei* Könige von einem Bearbeiter herrührt. Dieser hat ihn wahrscheinlich eingeschoben weil er 26 so fasste wie die jetzigen Erklärer : Mesa suchte durchzubrechen beim König von Edom, d. h. dort wo dieser stand. Das ist aber falsch, es ist gemeint : er versuchte durchzubrechen *zum* König, und nun wie gewöhnlich (vergl. Gesch. Is. II), von Aram, nicht von Edom. Ebenso ist überall Aram statt Edom zu lesen. Es ist der reinste Unsinn, Moab via Edom angreifen zu wollen : Israël greift Moab da an, wo dieses stets von ihm bekämpft worden ist, von Norden her, genau dort, wo Mesa nach seiner Inschrift seine Grenze weit in das israelitische Gebiet vorgeschoben hatte. *Um einen Versuch, seine dort geschilderten Angriffe zurückzuschlagen, handelt es sich ja* (O. Z. L. April 1901, Col. 148-149).

Bien enfoncés. Baissez la tête, Sicambres de l'exégèse moderne, grafiens et antigrafiens! La douche que le nouveau saint Denis vous administre vous fera passer l'envie de grignoter les croûtons ou de happer les miettes qui tombent de la table du géographe étourdi qui a défiguré la topographie de la campagne moabite. Cependant, les Sicambres modernes auxquels on enjoint si superbement de brûler ce qu'ils ont adoré sont moins accommodants que Clovis, et bien que M. W. parle comme s'il avait assisté au combat, ils ont la prétention de demander d'autres garanties que les affirmations autoritaires du chef de la critique *supérieure* allemande.

Si l'on met de côté la prétendue vassalité de Josaphat vis-à vis de Joram, point qui ne touche pas le fond de la question, on voit que tout le système de Winckler repose sur deux prémisses dont il importe de déterminer la valeur :

a) A ce moment il n'y avait pas de roi d'Édom;

b) Il est insensé de vouloir attaquer Moab par la voie d'Édom.

Donnons le pas à la seconde considération Il ne m'appartient pas d'apprécier le talent stratégique de M. W.; il y a souvent dans l'esprit des critiques supérieurs un trésor de facultés imprévues qui éclatent avec une majesté victorieuse au moment où ils s'occupent d'un problème qui y touche. Je suis convaincu que si M.W. eût été le généralissime de l'armée coalisée contre Moab, il l'aurait conduite par un chemin plus commode. Je me permets seulement de lui rappeler que des événements analogues se sont passés également en Palestine et dans la province de l'Idumée, à une latitude très peu différente, mais à une époque plus proche de la nôtre. On sait que la plupart des invasions syriennes en Judée au temps des Macchabées ont eu lieu non du côté du nord par la Samarie mais du côté du sud par l'Idumée. Il n'est pas défendu d'estimer que les généraux syro-grecs se connaissaient en stratégie un peu mieux que n'importe quel savant de cabinet. En dehors d'autres raisons de nature diverse, les rois israélites, ne tenant pas à faire dévaster leurs territoires par les bandes indisciplinées de leurs alliés iduméens, ont mieux aimé diriger leur attaque combinée par la frontière sud de Moab qui était moins gardée et forcer ainsi Mêša^{c} à faire cesser ses entreprises guerrières dans le

nord. S'il y a un non-sens dans ce débat, c'est la velléité de changer les données topographiques d'un ancien historien par un argument aussi futile. Ou bien M. W. croit-il que l'espace désertique qui sépare Moab d'Édom a jamais empêché ces peuplades d'en venir aux mains des centaines de fois avant cette coalition ?

A la faiblesse comme stratégiste se joint chez le même auteur une faiblesse exégétique que nous ne pouvons attribuer qu'au préjugé enraciné chez lui, savoir que ce qu'il appelle la tradition prophétique a *sciemment* corrompu les récits historiques antérieurs et que le rédacteur final a souvent interpolé du sien parce qu'il comprenait mal son texte. Nous sommes ici à la première considération relative au troisième allié. « Il n'y avait pas à ce moment de roi d'Édom ! » nous dit M. W. en se référant à I Rois, XXII, 48 et II Rois, VIII, 20. Voici ces passges :

I Rois, XXII, 48 : ומלך אין באדום נצב מלך

II Rois, VIII, 20 : « Durant son règne (m. à m. ses jours), les Iduméens se révoltèrent et placèrent un roi sur eux » (וימליכו עליהם מלך).

Or, la critique *supérieure* semble méconnaître ce que le dernier hébraïsant eût vu du premier coup. Le verset hébreu dit littéralement : « Il n'y avait pas alors de *roi* en Édom, un *préfet* (y était) *roi* ». C'est dire très clairement que les Iduméens n'avaient pas de roi nommé par eux-mêmes, leur roi était le préfet imposé par leur suzerain Josaphat, roi de Juda. C'est ce roi improvisé qui a naturellement pris part à l'expédition contre Moab, conduite par le suzerain et son allié.

L'autre passage (II Rois, VIII, 20) a trait à la révolte des Iduméens qui eut lieu plus tard sous le règne de Joram, fils de Josaphat, révolte couronnée de succès : Édom secoue définitivement le joug de Juda et met sur le trône un de leur choix (וימליכו עליהם מלך). En apprenant cette nouvelle, Joram s'empresse de passer avec des troupes et des chars de guerre sur le territoire de Ṣo°ar (צְעֵרָה pour צְעִירָה), limitrophe d'Édom ; mais il fut tué dans une attaque nocturne tentée par lui contre l'armée iduméenne qui se tenait sur ses gardes (וַיַּכֶּה אֹתוֹ אדום pour

ויכה את אדום). Il est extrêmement vraisemblable que l'insurrection iduméenne a été le contre-coup des victoires de Mêša^{c}.

Double résultat : Sous Josaphat, l'Idumée fut gouvernée par un préfet roi nommé par le monarque judéen et l'expédition contre Moab par l'Idumée soumise était un plan des plus raisonnables.

En partant de la base, en elle-même insoutenable, qu'il s'agit d'un roi d'Aram et que l'invasion s'est faite par le nord, un exégète *inférieur* aurait compris que Mêša^{c} voulait rompre les lignes des troupes araméennes afin de tuer cet ennemi, ou de le prendre vivant afin d'affaiblir les coalisés, ou d'avoir un ôtage précieux entre ses mains. Mais une telle solution est trop simple pour notre critique, il lui faut des combinaisons nouvelles. Mêša^{c} cherche à rejoindre un roi d'Aram qui est venu à son secours, mais pas assez à temps pour prendre part à la bataille où les *deux* alliés eurent le dessus. Ne pouvant pas y arriver il sacrifie son propre fils et les envahisseurs battent en retraite pour éviter l'attaque des Araméens. M. W. ne s'occupe pas de savoir pourquoi les troupes fraîches amenées par le roi d'Aram n'ont pas barré la route aux Israélo-Judéens fugitifs ; il s'intéresse uniquement à déterminer quel était ce roi d'Aram dont l'apparition a changé la situation en faveur de Mêša^{c}.

Nouveau sujet, nouvelles spéculations ; je résume :

« Ledit roi d'Aram pourrait être Hazaël de Damas, mais une autre *supposition* (Vermuthung) est aussi proche. On est frappé de ce qu'Ammon ne joue aucun rôle dans l'affaire. Si Moab et Damas voulaient se prêter la main ils ne pouvaient pas agir en évitant Ammon. Ammon n'était pas soumis à Damas ; depuis 854 Ammon faisait partie des vassaux de Salmanassar. Qu'était-il devenu? La réponse est donnée par le roi assyrien qui mentionne dans son inscription comme son vassal le roi d'Ammon Ba^{c}sa, fils de Ruhubi », « c'est-à-dire de Bêt-Reḥob. Ammon était donc (also) alors sous un prince de Aram-Bêt-Reḥob. Il faut donc réfléchir si c'est ce « roi d'Aram » de qui Moab a pu attendre du secours? (Es ist also zu erwägen, ob dieser

« König von Aram » es ist von dem Moab Hilfe erwarten konnte). »

Dans ce qui suit, la supposition (die Vermuthung), la réflexion (die Erwägung) sont baptisées certitudes.

« La situation dans l'ancienne tradition « historique » était d'après cela (war demnach) : Mêša^{c} se révolte contre son suzerain le roi d'Israël de connivence avec Ba^{c}sa de Rehob et Ammon. Jehoram va avec son *vassal* Josaphat contre lui par la steppe de Aram. Par cette steppe il faut comprendre un petit plateau transjordanique. On sait que la frontière araméenne se trouve sur le mont Galaad. Mêša^{c} va à leur rencontre. Les deux armées campèrent l'une en face de l'autre sur la frontière, probablement près de Horonên = Araq-el-amîr, en proximité d'un wadi qui se déverse dans le Jourdain. Les Moabites qui se tiennent en dessous voient le wadi rouge et croient que leurs adversaires se sont mutuellement égorgés ; ils sont battus et ils s'enfuient dans la ville fortifiée de Qîr-Ḥarošet qui n'est pas Qîr-Moab, laquelle est située dans le sud. La légende prophétique y a ajouté le trait relatif au passage et à la dévastation de tout le territoire de Moab (das Durchziehen und Verwüsten des ganzen Gebietes von Moab). Primitivement il s'agissait au contraire d'une tentative de soumettre Moab et de son insuccès par suite du siège échoué de Qîr-Ḥarošet. L'inscription de Mêša^{c} prouve cela par dessus le marché (Das beweist zum Ueberfluss die Mesainschrift). »

Cette dernière affirmation prononcée avec un aplomb audacieux est vraiment révoltante. L'inscription de Mêša^{c} qui ne cite ni Juda ni Aram, ni Ammon confirmerait son élucubration tortueuse ! M. W. compte-t-il donc sur des lecteurs idiots ?

En principe, ces aberrations si arrogamment débitées reposent sur un abus assyriologique. Le roi ammonite, vassal de Salmanassar, était bien le fils de Ruhubi, mais non pas originaire de Aram-bêt-Rehob. Aucun document ne fait supposer son origine étrangère.

Tout le reste s'en va en fumée. Le narrateur historique de cette expédition n'a pas pu donner l'épithète de « steppe de Aram » à un canton situé à quelques heures de la frontière moabite voisine du Mêdabâ. Ensuite, pour envahir Moab du

côté du nord, les rois d'Israël et de Juda n'avaient pas besoin de passer par un désert et encore par un désert étranger, ils n'avaient qu'à traverser le Jourdain au-dessous du Jabboc par leur propre territoire. Le plus joli de l'affaire, c'est que dans sa précipitation de mettre en mauvaise posture le rédacteur et la tradition prophétique, il a mal lu le nom de la ville d'où Mêša^c a voulu s'échapper. Le texte hébreu offre קִיר חֲרֶשֶׂת, *Qir-Ḥareset*, « mur d'argile, de briques (fictiles, Ziegelmauer) », M. W. en a fait *Qîr Ḥarošeth* קִיר חֲרֹשֶׁת, « mur de travail, de fabrication ». La leçon massorétique est confirmée par la forme impossible à méconnaître קִיר חֶרֶשׂ usitée dans Jérémie, XLVIII, 31 et 36; la transcription de M. W. vient d'une confusion combinée d'une voyelle et d'un point diacritique. Pour un critique qui se proclame infaillible le coup est rude. Il a même entraîné M. W. à bouleverser de fond en comble la construction d'une proposition capitale qui ne demande qu'une légère substitution de quelques lettres pour reprendre sa limpidité originale.

Je traduis littéralement le passage suivant de M. Winckler :

« Le texte dans 24-27 est donc ainsi à rétablir et il portait comme il suit dans l'ancienne tradition en séparant la part de la légende prophétique donnée en caractères cursifs :

« Et ils arrivèrent au camp d'Israël, et Israël se leva... et ils battirent Moab. Et ils fuirent devant eux à — *et ils détruisirent les villes et ils jetèrent des pierres sur tout le sol labouré et ils obstruèrent toutes les sources à l'exception de* (עֵר הַשְּׁאִיר!) — Qir Harošeth, et le roi de Moab vit qu'il ne pouvait pas résister et il prit avec lui sept cents hommes et chercha à pénétrer vers le roi d'Édom. Mais il ne put pas, car les frondeurs l'entourèrent et le frappèrent avec des pierres. Alors il prit son fils et le sacrifia, etc.

« *a*) Les mots finals du verset 24 ויכו בה והכות את מואב constituent une variante du premier ויכו את מואב qui, avec sa réplique (*mit diesem ihrem Stichworte*) a pénétré de la marge dans le texte. — Qir-Ḥarošeth se rattache immédiatement à « ils s'enfuirent ».

« *b*) אבניה appartient comme באבנים à ויכוה[ו] à la fin du verset. Mais ces mots n'ont pas de sens dans cet endroit, car l'investissement d'une ville par des frondeurs (arme très légère) est *insensé*. Ce sont plutôt ceux-ci comme troupe légère et mobile qui ont empêché l'échappée. Ces mots se placent donc derrière le verset 26. »

Pour faciliter l'examen aux lecteurs nous reproduirons les deux textes en colonnes parallèles :

TEXTE WINCKLÉRIEN	TEXTE MASSORÉTIQUE
24 ויבאו אל מחנה ישראל ויקמו ישראל . . . ויכו את מואב וינסו מפניהם [אל]	24 ויבאו אל מחנה ישראל ויקמו ישראל ויכו את מואב וינסו מפניהם וַיַּכּוּ־בָהּ והכות את מואב
25 (והערים יהרסו וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאוה וכל מעין מים יסתמו [וכל עץ טוב יפילו] עד השאיר) קִיר חֲרֶשֶׁת	25 והערים יהרסו וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאוה וכל מעין מים יסתמו וכל עץ טוב יפילו עד השאיר אבניה בקיר חֲרֶשֶׁת ויסבו הקלעים ויכוה :
26 וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה ויקח אִתּוֹ שבע מאות איש שלף חרב להבקיע אל מלך ארם ולא יָכְלוּ ויסבו הקלעים ויכוהו באבנים	26 וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה ויקח אִתּוֹ שבע מאות איש שלף חרב להבקיע אל מלך אדום ולא יכלו :

L'aplanissement wincklérien porte de nouveau le cachet d'une insouciance étourdissante. Le critique a oublié la phrase « et ils abattirent tous les arbres utiles » (וכל עץ טוב יפילו), de sorte que la phrase suivante arrangée soi-disant par le rédacteur, « à l'exception[1] de Qir-Harošet » (עד השאיר קיר)

1. Il est presque inutile de faire remarquer que עד השאיר ne signifie jamais « à l'exception ». Mais, ayant réussi à changer un plan de campagne du IXe siècle avant notre ère mal compris par l'auteur prophétique, la critique supérieure est bien autorisée à négliger des scrupules d'exégètes.

חרשה), n'a aucun sens imaginable : il n'est donné à personne d'abattre les arbres d'une ville dans laquelle on n'est pas entré ; M. de La Palice lui-même ne l'aurait pas regardé comme un fait exceptionnel. Par la même raison, cette incidente ne peut être placée après « et ils détruisirent les villes » (והערים יהרסו). Bref, dans le remaniement de M. Winckler, les mots עד השאיר flottent en l'air, et son sans-gêne étant donné, il devait les proclamer « interpolation » et n'en tenir aucun compte. Il a manqué l'occasion.

Autre remarque amusante : Les frondeurs israélites ne faisaient déjà pas une troupe aussi légère que nous le dit M. W. ; les pierres sont lourdes et on n'en trouve pas partout qui s'adaptent à la fronde ; un bataillon d'archers aurait mieux fait la besogne. Mêša^{c} méritait bien qu'on l'attaquât par une pluie de flèches brillantes et bien effilées. Se mettre à l'assommer à coups de pierres qui ne tombent pas du ciel comme à la bataille de Gabaon, ce n'était vraiment pas chevaleresque de la part des alliés ! Du reste, le mot באבנים est absolument inutile, à moins d'assigner au rédacteur l'intention d'annoncer que dans cette ville les envahisseurs se sont servis de pierres à l'exclusion de toute autre arme, ce qui est hautement insensé.

Enfin le profond critique a oublié que la phrase « et ils le frappèrent avec des pierres » (ויכוהו באבנים) fait supposer que Mêša^{c} fut blessé sur le champ de la bataille, tandis qu'en vérité le vaillant guerrier sortit sauf et sain de la bagarre et déploya ensuite une énergie extraordinaire pour arracher son pays à ceux qu'il considérait comme usurpateurs.

Je dis par conséquent avec M. Winckler : « La situation est claire. »

Il reste cependant quelques remarques à ajouter au point de vue exégétique. Deux groupes doivent être corrigés :

1) Au lieu de ויכו בה il faut lire וַיַּכּוּ בָּם ; le suffixe pluriel se rapportant au nom collectif מואב.

2) Le membre de phrase inintelligible עד השאיר אבניה בקיר חרשת doit être modifié en עַד הַשְּׁאוֹת אַבְנֵיהֶם קִיר חרשת. Après avoir dévasté la campagne, les alliés faisant usage de grosses pierres sont même parvenus à démolir les

murs de Qîr-Hareset qui, ainsi que son nom l'indique, était construit en briques d'argile. Le mur défoncé, les gens armés de frondes entourèrent la ville et tuèrent un grand nombre de ses défenseurs, ce qui a amené l'acte désespéré de Mêša'. Le verbe הַשְׁאוֹת figure avec le même sens dans Isaïe, xxxvii, 26.

M. Winckler serait venu lui-même à cette correction s'il n'avait pas méconnu la lecture de קיר חרשת ; les autres erreurs et même celles qui suivent sont la conséquence de cette bourde.

Car il y a d'autres erreurs à la fin de son article. Il s'agit de la narration des Chroniques (II, xx) concernant Josaphat seul. Des bandes composées de Moabites, d'Ammonites et d'une peuplade que nous indiquons provisoirement par *X*, en faisant le tour de la mer Morte firent irruption dans le sud de la Judée et parvinrent jusqu'à En-Gédi (Engaddi). Sur l'oracle d'un prophète, Josaphat se porte à leur rencontre. Mais avant l'arrivée des Judéens les bandes coalisées s'étaient déjà mutuellement exterminées et Josaphat n'avait qu'à emporter le butin. Malgré son exagération manifeste, on se doute facilement que cette tentative et probablement aussi d'autres tentatives analogues de la part des Moabites, le peuple le plus important de la ligue, de s'emparer du sud de la Judée, a eu pour conséquence la formation d'une ligue contraire entre Josaphat, roi de Juda, Joram, roi d'Israël et le vice-roi d'Édom, vassal de Josaphat. Son but était visiblement de venger cet affront et d'affaiblir Moab de ce côté afin d'empêcher les agressions de Mêša' dans le nord. M. Winckler qui soutient singulièrement que le chroniqueur n'a pas connu notre livre des Rois, y trouve une nouvelle version du récit que nous étudions plus haut.

Ces bandes sont dites venir מעבר לים מארם, mais comme aucune peuplade araméenne n'a fait partie de cette ligue, on voit facilement que la vraie lecture est מעבר לים ומאדם, « de l'autre côté de la mer Morte et de l'Idumée ».

Par la première indication topographique on reconnaît les Ammonites et les Moabites qui, pour les Judéens du sud, sont des peuples d'outre-mer. La désignation « de Édom » qualifie

comme iduméenne la peuplade désignée précédemment par *X*, l'autre désignation de la même par « habitants du mont Séʿir » aux versets 10 et 23 convertit cette supposition en certitude. Au verset 1 le texte hébreu offre : « Les enfants de Moab et les enfants de Ammon et avec eux quelques-uns des Ammonites (מהעמונים). » Comme les Ammonites sont déjà mentionnés, il est évident que ce mot est corrompu. Jusqu'à présent on a pensé à le remplacer par מהמעונים « des Meʿuniens ou Méïniens (= Μιναοι) », c'est-à-dire habitants de la ville de Maʿon (מָעוֹן) dans la Judée méridionale (Josué, xv, 54), près de celle de Karmel et très connue par les aventures de David (II Samuel, xxiii, 24; xxv, 2); mais cette ville n'appartenait pas à la région du mont Séïr ni au domaine des Iduméens. C'est donc une ville homonyme située plus au sud, mais encore à une certaine distance de Pétra, l'Édom proprement dit. On peut aussi songer, en conservant l'ordre des lettres d'après la Massore, à changer עמונים en תֵּמָנִים, « Têmanites » ; la ville de Têman était une des plus importantes de l'Idumée. Quoi qu'il en soit du reste, il est indubitable que les envahisseurs sont entrés dans la Judée en se dirigeant du sud au nord et en s'arrêtant quelque temps à En-Gédi, près de la mer Morte.

Tout cela n'est rien pour M. Winckler. Se faisant subitement conservateur rigoureux, il maintient la leçon מארם et bouleverse entièrement toute l'orientation du récit. La mention d'Ammon avec Aram dans la même ligne prouve selon lui que le chroniqueur a tout gâté : il a identifié Haṣaṣon-Tamar (חצצון תמר) avec Engeddi, c'est une erreur : il s'agit de *En-gad* (עין גד), nom indigène le la ville de Banéas à la source du Jourdain, découvert par l'intuition prophétique de M. Winckler. הר שעיר est une interpolation due à la fausse lecture מאדם, lecture qui ne figure même pas dans le récit des Chroniques! מעבר לים se laisse expliquer, dit-il, par מעבר הירדן (!) qui est devenu עבר הנהר = Syrie, d'où de nouveau נהר fut conçu comme יַם (!). Remarquons entre parenthèses que, jusqu'ici, l'on ne connaissait en hébreu que l'emploi de ποταμός pour Ὠκεανός, c'est-à-dire de נהר pour יַם (Jonas, ii, 4). M. W. décrète

l'emploi de יָם pour le Jourdain qui ne se dit jamais נָהָר. M. W. est, enfin, assez heureux pour découvrir que le défilé (מַעֲלֵה) de צִיץ est plutôt celui de *Ṣîr* ou *Ṣûr*, c'est-à-dire précisément ᶜ*Araq-el-Emir* (Forsch. II, 500), où il cherche la scène de la bataille. Nous comprenons maintenant la joie de M. W. qui lui fait dire :

« Avec cela ce serait de nouveau une pièce d'histoire déterrée d'entre les décombres » (Damit wäre ein neues Stück Geschichte aus dem Schutte herausgegraben)!

Après cette digression indispensable nous revenons aux versets 24-26 de II Rois, III, qui doivent être traduits comme il suit :

24. Et ils arrivèrent au camp d'Israël. Et les Israélites se levèrent, battirent Moab, les mirent en fuite, les battirent encore en battant en même temps les autres Moabites (qui accoururent à leur secours).

25. Ils détruisirent les villes, chacun d'eux jeta des pierres sur le sol productif jusqu'à l'en remplir. Ils obstruèrent toutes les sources d'eau et abattirent tous les arbres utiles ; (ils allèrent) jusqu'à détruire avec leurs pierres le Mur-d'argile, ville qui fut entourée et battue par des hommes armés de frondes.

26. Lorsque le roi de Moab vit qu'il ne pouvait résister à l'attaque, il prit avec lui sept cents hommes armés d'épées pour se frayer un passage jusqu'au roi d'Édom, mais ils ne purent pas (y arriver).

Moralité :

Tout remaniement violent du texte massorétique repose sur une idée préconçue et montre souvent une connaissance peu sérieuse de l'hébreu, jointe au manque de bon sens naturel.

SUPPLÉMENT

La moralité qui précède peut être illustrée par un autre exemple que le hasard me met sous les yeux à l'instant. Il a ceci d'intéressant qu'il émane de la plume d'un hébraïsant aussi sérieux que sagace. Mais la manie de flairer partout des interpolations lui a joué un mauvais tour et l'a empêché de voir clair là où il n'y avait nulle ombre de nuage.

M. Félix Perles (O. L. Z., 1901, col. 298) fait une remarque, selon lui nouvelle, savoir que זהב est placé sur la même ligne que les pierres précieuses dans Ézéchiel, XXVIII, 13. Pour écarter cet inconvénient, il y joint le mot suivant מלאכת qu'il modifie en מִלֻּאָתֵךְ, « ton enchâssure » (*deine Fassung*), de מִלֻּאָה, מִלּוּאָה (Exode, XXVIII, 19 et 20). Aussitôt il ajoute : « Dès lors, la supposition de Krätzschmar que les noms des pierres précieuses ne sont ici qu'une interpolation devient une vraisemblance encore plus haute (*noch erhöhte Wahrscheinlichkeit*). Ils constituent une glose jointe ici à אבן יקרה, d'après l'Exode, XXVIII, 17 et suivants, et la leçon primitive était כל אבן יקרה מסכתך וזהב מלאתך. Un beau parallélisme est ainsi rétabli (*So ist ein schöner Parallelismus hergestellt*). »

Si le savant auteur était plus difficile sur le chapitre de l'interpolation, il y aurait trouvé plutôt une phrase incohérente et impossible en hébreu. Une pierre précieuse n'est pas une מַשְׂכִּית (d'après Grätz) אֶבֶן faite pour l'adoration (Lévitique, XXVI, 1) et l'or ne sert qu'à enchâsser la pierre précieuse qui forme la מִלֻּאָה. L'hébreu dit מִלּוּאַת אֶבֶן (Exode, XXVIII, 17 et XX), jamais מִלּוּאַת זָהָב. Notre leçon est à retenir telle quelle. L'état mal fixé de וזהב vient de ce qu'en empruntant la série des pierres précieuses à l'Exode, XXVIII, 17, Ézéchiel a dû abandonner l'adjectif précédent, « enchâssés (dans de l'or) » מְשֻׁבָּצִים. J'ai commenté ce verset dans la *Revue des études juives* (1887, p. 22-25). M. Perles l'a perdu de vue; c'est regrettable pour nous deux. A ce moment-là j'avais à repousser l'opinion des *grafiens* qui voyaient dans le passage précité de l'Exode un emprunt fait à Ézéchiel. Aujourd'hui on admet un emprunt contraire, mais effectué par un interpolateur inconnu, afin de spécialiser l'expression כל אבן יקרה. Ézéchiel a aussi écrit : כל עצי השדה (XVII, 24; XXXI, 4 *passim*) ; quelle belle occasion pour interpoler les sept essences de bois énumérées dans Isaïe, XLI, 19 ! Les fabricants d'interpolations à jet continu ne sentent-ils donc pas l'absurdité d'un pareil abus ?

Le Livre d'Osée.

Le livre du prophète Osée fait partie de la série malheureusement trop courte que le hasard nous a laissée des écrits éphraïmites. Il est le monument principal du royaume d'Israël, dont il nous fait connaître l'état moral et politico-religieux. Osée a, dans ses exhortations, la parole sévère qui ne recule pas devant certaines crudités d'expression ; sous ce rapport, il observe néanmoins une plus grande retenue que le prophète Ézéchiel, avec lequel il a en commun l'emploi d'actes symboliques d'une extrême bizarrerie pour frapper l'esprit de ses contemporains. Il peint les mœurs et les croyances de ses compatriotes avec une imperturbable sincérité, en témoin oculaire et en honnête homme qui ne dévoile les défauts de la société dévoyée que dans le but d'y porter remède. Le remède consiste, d'après Osée, dans le retour spontané à l'état antérieur au schisme et dans la méditation des faveurs particulières que Yahwé avait octroyées aux ancêtres de la nation. Patriote ardent, Osée a la ferme espérance que le peuple s'amendera tôt ou tard et que son idéal deviendra une réalité.

Les quatre premiers chapitres de ce livre nous sont parvenus dans un désordre très regrettable. Plusieurs versets et groupes de versets sont placés dans des situations qui ne leur conviennent point, et toutes les tentatives de maintenir l'ordre traditionnel n'aboutissent qu'à des incohérences insupportables ou à des suppositions de lacunes ou d'interpolations purement arbitraires. J'ai démontré depuis longtemps qu'il n'y manque rien et qu'il n'y a non plus rien d'ajouté. L'ordre se rétablit avec la plus grande vraisemblance dès qu'on saisit bien la distinction fondamentale des trois périodes que traverse la famille symbolique du prophète et qui se succèdent de la manière suivante : 1° période de prostitution; 2° période d'expiation ; 3° période de réconciliation. Dans ce symbolisme la femme représente le peuple éphraïmite, l'un des deux fils la dynastie de Jéhu, l'autre fils et la fille, les hommes et les femmes éphraïmites. Les actes symboliques sont d'abord expliqués

brièvement, ensuite ils font l'objet de trois discours parénétiques qui, suivant les sujets, contiennent des exhortations, des consolations et des promesses de bonheur.

Suscription du livre. — Le nom de l'auteur et la durée de sa mission prophétique.

1. Parole de Yahwé adressée à Osée, fils de Beêri, durant les règnes d'Ouzzia, Yotham, Aḥaz et Ézéchias, rois de Judée, et de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël.

2. (Voici) ce que Yahwé dit tout d'abord à Osée.

Première partie. — La Prostitution.

Osée reçoit l'ordre divin d'épouser une femme éphraïmite, malgré la corruption des habitants du royaume d'Israël. — Le mariage aura une signification symbolique et représentera le sort que Dieu réserve à la royauté infidèle et à ses sujets. — Mariage du prophète. — Naissance successive d'un fils, d'une fille et d'un autre fils, lesquels reçoivent des noms fatidiques indiquant la rupture de l'alliance de Yahwé avec Israël et la conservation de cette alliance avec le royaume de Juda.

Yahwé dit à Osée : Deviens possesseur d'une femme de prostitution et d'enfants de prostitution ; (je parle ainsi) parce que le pays se prostitue en s'éloignant de Yahwé.

3. Il alla et prit pour femme Gomer, fille de Diblaïm ; celle-ci, devenue enceinte, lui enfanta un fils.

4. Yahwé lui dit : Nomme-le Izre'el, car bientôt je demanderai compte du sang d'Izre'el à la maison de Jéhu et je mettrai fin à la royauté de la maison d'Israël.

5. Ce jour-là je briserai l'arc d'Israël dans la vallée d'Izre'el.

6. Devenue de nouveau enceinte, (la femme) enfanta une fille. Dieu dit (à Osée) : Nomme-la Lo-ruḥama, parce que je n'aurai plus pitié de la maison d'Israël, car je ne leur pardonnerai plus.

7. Mais j'aurai pitié de la maison de Juda ; je les sauverai par la puissance de Yahwé leur Dieu, je ne les sauverai pas au moyen de l'arc et de l'épée de combat, ni par des chevaux et des cavaliers.

8. Après avoir sevré Lo-ruḥama, la femme, devenue de nouveau enceinte, enfanta un fils.

9. (Yahwé) lui dit : Nomme-le Lo-ʿammî), car (je leur dis) : Vous n'êtes pas mon peuple et (moi) je ne suis pas votre Dieu.

Deuxième partie. — L'Expiation.

Osée reçoit de Yahwé l'ordre de reprendre en affection sa femme indigne. Pour lui faire expier ses crimes, la femme reçoit une modique somme d'argent avec une petite quantité d'orge pour sa nourriture, à la condition de ne pas se marier ni d'avoir commerce avec un autre homme; le prophète promet également de ne pas prendre d'autre femme. Le stage terminé, les conjoints reprendront leur ancienne vie de famille. — L'acte symbolique signifie que le peuple infidèle, réduit à la misère, restera longtemps privé de sa royauté et dans l'abandon des rites du culte païen.

III, 1. Yahwé me dit : Va, aime de nouveau (cette) femme aimant des amis et adultère, cela ressemblera à l'amour que Yahwé porte aux fils d'Israël, pendant que ceux-ci se tournent vers d'autres dieux et aiment les gâteaux de raisin (du culte païen).

2. J'ai donc loué cette femme pour quinze sicles d'argent et un ḥomer et un lethek d'orge.

3. Et je lui ai dit : Tu resteras longtemps sans te prostituer et sans épouser qui que ce soit ; moi, de ma part, je me comporterai ainsi envers toi.

4. (Cela signifie) que les enfants d'Israël resteront longtemps sans roi, sans prince, sans sacrifice, sans stèle votive, sans éphod et (sans) teraphîm.

Troisième partie. — La Réconciliation.

A la fin, Éphraïm recherchera son ancien Dieu et la dynastie légitime de David, et, réunis à Juda, ils formeront ensemble un seul peuple.

5. Après cela les enfants d'Israël rechercheront de nouveau Yahwé leur Dieu et David leur roi (légitime) et solliciteront respectueusement Yahwé et sa bonté à l'avenir.

III, 5. Et le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer, qui ne peut être mesuré ni compté, et au lieu de leur dire comme d'habitude : Vous n'êtes pas mon peuple, on les appellera : enfants du Dieu vivant.

6. Et les enfants de Juda et les enfants d'Israël se réuniront ensemble, et en se plaçant sous un seul chef, ils quitteront le pays (désert), car le jour d'Izre^{e}el (ensemencement de Êl = restauration) est grand.

7. Appelez, (ô Judéens !) votre frère (= l'homme d'Éphraïm) ^{e}*Ammi* (= « mon peuple ») et votre sœur (= la femme d'Éphraïm) *Ruḥama* (= celle dont Dieu a eu pitié) !

INTERPRÉTATION PARÉNÉTIQUE DE L'ENSEMBLE

Première partie. — La Prostitution.

II, 4. Blâmez votre mère, blâmez-la, car elle n'est pas ma femme et je ne suis pas son mari, afin qu'elle retire l'effronterie de sa figure, la débauche de ses seins,

5. Autrement, je la laisserai toute nue, je la mettrai dans l'état où elle se trouvait au jour de sa naissance ; je la placerai dans un désert, je la pousserai dans une terre aride et je la ferai mourir de soif.

6. Je n'aurai pas pitié de ses enfants, car ce sont des enfants de débauche.

7. Car leur mère a fait métier de courtisane, celle qui les a enfantés a eu une conduite honteuse. Elle disait : Je veux suivre mes amants qui me donnent le pain, l'eau, la laine, le lin, l'huile, les boissons dont j'ai besoin.

10. Elle ne reconnaissait pas que c'était moi qui lui avais donné le blé, le vin et l'huile nécessaires ; je lui ai même donné la masse de l'argent et de l'or qu'elle (et ses enfants) ont vouée à Ba^{e}al.

Deuxième partie. — L'Expiation.

11. Voilà pourquoi je vais reprendre mon blé en son temps, et mon vin en sa saison ; je vais (aussi) retenir ma laine et mon lin, qui servaient à couvrir sa nudité.

12. Maintenant je révélerai sa turpitude aux yeux de ses amants, et personne ne la sauvera de ma main.

13. Je ferai cesser toute sa joie, ses fêtes de pèlerinage, ses néoménies, ses sabbats et toutes ses fêtes périodiques.

14. Je saccagerai ses vignes et ses figuiers, dont elle disait: C'est le salaire que mes amants m'ont donné; je les changerai en broussaille et les reptiles des champs les dévoreront.

15. Je lui demanderai compte des jours des Baᶜals auxquels elle brûlait de l'encens, les jours où elle se parait de boucles et de bracelets pour suivre ses amants, en m'oubliant, moi, dit Yahwé.

8. C'est pourquoi je barrerai sa route de masses d'épines, je l'entourerai d'une haie, de sorte qu'elle ne retrouvera pas les traces connues.

9. Elle courra après ses amants, mais elle ne les atteindra pas; elle les cherchera, mais elle ne les trouvera pas; elle dira: Je veux m'en aller et retourner auprès de mon premier mari, car alors j'étais plus heureuse que maintenant.

Troisième partie. — La Réconciliation.

II, 18. En ce jour-là, dit Yahwé, tu m'appelleras *Iši* (« mon mari ») et tu ne m'appelleras plus *Baᶜalî* (« mon maître »).

19. Je ferai disparaître les noms des *Baᶜals* (faux dieux) de sa bouche; ils ne seront plus mentionnés.

20. Je lui ferai contracter, en ce jour, une alliance d'amitié avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les reptiles du sol; je briserai, en les ôtant du pays, l'arc, le glaive et la guerre, et je la ferai reposer en sécurité.

21. Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi avec justice et droit, avec clémence et miséricorde.

22. (Oui), je te fiancerai à moi avec fidélité, et tu connaîtras Yahwé.

23. En ce jour-là, dit Yahwé, je répondrai au désir du ciel, le ciel répondra au désir de la terre.

24. La terre répondra au désir du blé, du moût et de

l'huile, et ces produits répondront au désir d'Izre^{e}el (la nation restaurée).

25. Je la sèmerai pour moi dans le pays; je dirai à *Lo-^{e}Ammî* (non mon peuple) : Tu es ^{e}*Ammî* (mon peuple), et lui me dira : Tu es *Elohaï* (mon Dieu).

COMMENTAIRE

I, 1. Ce verset donne le nom du prophète et la durée de son ministère : Le nom הוֹשֵׁעַ est déjà porté par le successeur éphraïmite de Moïse, appelé communément Josué (Nombres, XIII, 16); celui du père, בְּאֵרִי, remonte à l'âge patriarcal (Genèse, XXVI, 34). Son origine éphraïmite se révèle par sa sympathie pour les gens du nord, malgré leurs défauts. D'après la donnée de ce verset, on peut admettre qu'Osée a exercé son ministère à partir de la dernière année de Jéroboam, qui est la vingt-septième année d'Azaria ou Uzzia. L'addition contient vingt-cinq ans restants d'Uzzia, seize ans de Jotam, seize ans d'Achaz, en tout cinquante-huit; la première année d'Ézéchias a été en chiffres ronds la soixantième de son ministère, et il pouvait alors être âgé de quatre-vingt-cinq à quatre-vingt-six ans.

2. Seconde suscription consistant dans les quatre premiers mots du verset; דְּבַר est un substantif (Jérémie, V, 13); la massore ponctue דִּבֶּר, qu'elle considère comme un verbe : « Commencement de ce que Dieu a dit à Osée. »

3. L'ordre donné par Dieu à Osée d'épouser une prostituée, apparaît comme un scandale moral que les exégètes orthodoxes ont eu de la peine à atténuer ou à expliquer par la nécessité du symbolisme. Inutile de détailler ici les absurdités débitées à ce sujet par les anciens exégètes. Les critiques modernes ont cru trouver l'œuf de Colomb en affirmant que le prophète Osée, s'étant aperçu de l'infidélité de sa femme après la naissance de son troisième enfant, a spirituellement fait de son déshonneur domestique un acte symbolique relatif à l'état religieux d'Israël, en prétendant qu'il avait épousé cette femme par l'ordre formel de Yahwé. Cette belle psy-

chologie est devenue dogmatique dans les commentaires de bon aloi qui paraissent à profusion en langues allemande et anglaise. Ces profonds psychologues ont malheureusement oublié un petit fait, qui renverse toute la combinaison : Si un époux peut obtenir plus ou moins facilement la preuve de l'infidélité de sa femme, il lui est matériellement impossible d'acquérir la certitude que les enfants mis au monde par cette femme ne lui appartiennent pas. La thèse en question exige donc un complément important et unique dans l'histoire du mariage : non seulement Osée se serait aperçu fort tard des fredaines de sa chère moitié, mais il aurait volontairement renoncé à ses droits d'époux pendant huit ans au moins. Alors, le malheur du prophète était complet, mais n'était-il pas lui-même quelque peu la cause de son infortune maritale? Je défie les plus fins critiques de sortir du dilemme absurde dans lequel ils se sont si légèrement engagés. Pour nous, qui tâchons d'abord de comprendre l'auteur sans aucune idée préconçue, le simple bon sens suffit à dissiper toute ombre de difficulté. Voici notre réflexion très terre à terre : Le texte dit littéralement : Va, prends pour toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution (לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים). Cela peut désigner, au premier aspect, le mariage avec une prostituée et l'adoption de ses enfants de débauche; mais ce sens est contredit par la suite du récit, statuant que les enfants sont nés après le mariage; j'en conclus que la qualification « femme de prostitution » et « enfants de prostitution » sont des métaphores du genre d'Osée, IV, 13-14, V, 3-4, 7; VI, 10; VII, 4, ainsi que de l'exclamation d'Isaïe Ier : « Comment s'est changée en *prostituée* la ville fidèle! » (I, 21), et de cette autre d'Isaïe, LVII, 3 : « Approchez-vous donc ici... engeance d'adultère et de prostitution! » Osée a fourni le précédent, en jetant à la face de ses contemporains cette violente apostrophe, et il a trouvé des imitateurs jusque dans l'Évangile (Matthieu, XII, 39).

Ceci établi, l'ordre reçu par Osée engage ce prophète à épouser une femme et à fonder une famille au milieu de la génération perverse qui l'entoure. Ce mariage mal assorti, au début, et destiné à devenir affectueux dans la suite, symbolise

l'état religieux du royaume d'Éphraïm et les conséquences matérielles qui en découleront. La préface de ces événements consiste dans la présence de la femme éphraïmite, symbole de la prostitution païenne, dans l'intimité du prophète. Celui-ci est métaphoriquement censé trahi par sa femme, Yahwé l'est réellement par le pays (כי זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה).

3. Nom et filiation de la femme; ils sont dénués de tout sens figuré. L'interprétation agadique, qui y cherche des allusions à ses débauches, est aussi chimérique que la thèse générale des critiques grafiens, si injurieuse pour l'honneur de l'innocente prophétesse qui a bravement consenti à jouer le rôle odieux exigé par le symbolisme.

4. Izre'el, nom de la vallée fertile d'Esdralon, où Achab avait de beaux palais, figure la famille de ce dernier roi, qui fut cruellement exterminée par Jéhu, fondateur de la dynastie régnante. Les cultes étrangers introduits par Achab sont restés en vigueur sous la nouvelle dynastie (Michée, VI, 16).

5. Prévision d'une grande défaite de l'armée éphraïmite dans la vallée d'Izre'el, qui mettra fin au royaume. L'ennemi en vue est probablement l'Assyrie.

6. לֹא־רֻחָמָה, « celle dont Dieu n'a pas eu pitié », non *Absque misericordia* (Vulgate); la transcription de Luther *Lo-ryhamo* réfléchit la prononciation judéo-allemande de ses maîtres d'hébreu.

נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם ne peut signifier ni « je m'opposerai à eux » (Sept.), ni « je les oublierai » (נשא, Vulg.), ni « je les rejetterai » (*ich will sie wegwerfen*, Luth.). Il faut suppléer לֹא : « Car je ne leur pardonnerai pas »; le complément « les péchés » est sous-entendu (Genèse, XVIII, 26).

7. Le contraste amené par rapport à la maison (= dynastie) de Juda est indispensable à l'image de l'avenir présentée dans la suite, il fait donc partie intégrante de l'ensemble.

8. La naissance du second fils n'a lieu qu'après un intervalle d'au moins trois ans, cela symbolise la longanimité divine qui accorde un délai de repentir au coupable avant de lui appliquer la peine méritée.

9. לָכֶם n'offre pas d'antithèse à עַמִּי « mon peuple »; lire : אֱלֹהֵיכֶם, « votre Dieu ».

III, 1. L'épithète flétrissante est encore une simple métaphore par rapport à la femme, et marque seulement son origine éphraïmite. La ponctuation massorétique אֲהֻבַת produit le sens de « qui est aimée de l'ami (Dieu), et qui commet néanmoins l'adultère », expliqué par les mots suivants : « Comme l'amour que Yahwé porte aux enfants d'Israël, bien qu'eux se tournent vers d'autres dieux. » La traduction de Luther : « La femme débauchée et adultère » (*das buhlerische und ehebrecherische Weib*) convient mieux à l'ensemble, surtout si on lit : אֹהֶבֶת רֵעִים ומנאפת, phrase que rappelle ואת זנית רעים רבים (Jérémie, III, 2). Les Septante supposent la leçon אֹהֶבֶת רָע ומנאפת, « aimant le mal et adultère » (ἀγαπῶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίν); cependant רֵעִים répond mieux à אלהים אחרים. Osée est invité à aimer de nouveau une femme débauchée; il va sans dire qu'il s'agit de la mère de ses enfants; l'expression כאהבת יהוה את בני ישראל dissipe le dernier doute. Osée a délibérément omis les trois articles, האשה אהבת הרע והמנאפת, qui auraient alourdi le groupe.

On ne comprend pas le sens exact de אשישי ענבים; c'est peut-être une image de l'ivresse causée par la passion.

2. La femme infidèle s'estime maintenant heureuse de pouvoir se vendre à son ancien époux pour quinze sicles d'argent et quelques mesures d'orge. La forme וָאֶכְרֶהָ est anormale, on attend וָאֶכְרֵהָ; je suis les Septante qui semblent avoir lu וָאֶשְׂכְּרֵהָ, « je l'ai louée ».

3. Comme condition du rengagement, Osée lui impose le devoir de s'abstenir de la débauche et ne pas se marier avec un nouvel époux, mais de vivre de son modique avoir pendant un long espace de temps. Lui-même n'aura plus d'autre femme et attendra la fin de son expiation, où elle pourra revenir chez lui. Cette dernière promesse va de soi et n'est mentionnée que dans l'explication de la scène (8).

4. Signification de la clause d'abstinence : le royaume d'Israël restera longtemps privé de rois et de princes, ainsi que de toutes les formes cultuelles favorisées par les dynasties infidèles à Yahwé, et surtout les stèles votives (מצבה), les oracles (אֵפוֹד) et les fétiches domestiques (תרפים).

PARTIE PARÉNÉTIQUE

II, 4. Yahwé engage les hommes de bonne volonté, et spécialement les prophètes, à exhorter leur mère dévergondée (leur nation infidèle); ayant rompu tout lien avec elle, ils n'ont pas à craindre de le fâcher en reprochant à leur mère sa conduite scandaleuse, et en lui enjoignant d'avoir plus de retenue. Les termes מפניה et מבין שדיה expriment admirablement l'effronterie et les provocations calculées de la femme débauchée.

5. La nudité complète marque à la fois la dernière abjection morale et le dénûment total de tout moyen d'existence. Dans cet état, elle sera jetée dans un désert aride où elle périra de soif, genre de mort encore plus terrible que la mort par la faim. Je lis במדבר et בארץ ציה au lieu de כמדבר et כא' צ', et cette émendation est exigée par II, 16 (cf. II, 2.).

6. « Enfants de la débauche » est l'image figurée de la génération idolâtrique.

7. La nation parjure attribue aux faux dieux les biens de la vie dont elle est richement dotée; elle croit donc dans son intérêt de s'attacher à eux.

Les versets 8 et 9 qui se terminent par le désir de l'infidèle de retourner auprès de l'époux légitime se placent, avec une grande vraisemblance, après le verset 15; les expressions communes אלכה אחרי מאהבי (ותלך) ont été visiblement la cause du désordre.

8 (10). Elle ne savait pas que tous ces biens venaient; dans son inconscience morale, elle a même voué aux idoles l'or et l'argent que je lui ai donnés sans compter pour sa parure.

9 (11). Yahwé reprendra les vivres variés qu'il lui fournissait, et cela juste au moment où elle les attendra; il fera

de même en ce qui concerne les étoffes servant à la confection de son habillement.

10 (12). Ses amants seront témoins de son opprobre et ne pourront pas la sauver.

11 (14). Ce verset a sa place naturelle avant v. 13. Les arbres fruitiers de première nécessité : la vigne et le figuier seront saccagés par les bêtes. — Le יַעַר est la demeure de bêtes qui rongent les plantes.

12 (13). Dans cet état de privation toutes les fêtes joyeuses prendront fin.

13 (15). C'est ainsi que Yahwé lui demandera compte du temps où elle encensait et suivait ses amants (les faux dieux), en se parant de ses bijoux et en oubliant complètement son Dieu national.

14 (8). Elle cherchera bien à rejoindre ses prétendus protecteurs, mais elle trouvera la route jonchée d'épines, barrée de tout côté et sans trace conductrice.

15 (9). Après des courses inutiles, elle sera animée du désir de retourner chez son époux où elle était plus heureuse. Ce souhait, dicté par la nécessité, forme le premier pas de son changement moral.

16. Ayant gardé son affection à la femme (Israël), malgré ses infidélités, Yahwé obtiendra par persuasion qu'elle aille habiter dans le désert, c'est-à-dire qu'elle s'isole de ses anciennes connaissances corruptrices, et sachant quelle peine cet état d'isolement lui coûte, il fera tout son possible pour la consoler et l'encourager.

17. Yahwé lui enverra ses כְּרָמִים de là, mais le sens ordinaire de כַּרְמֶיהָ, « ses vignes », n'offre rien de satisfaisant. Il faut visiblement entendre ce mot dans le sens général de « produits nécessaires à sa nourriture ». A rapprocher l'assyrien *kurmu*, *kurmatu*, « nourriture ». Cette interprétation semble aussi avoir été visée par les Septante qui donnent τὰ κτήματα αὐτῆς, « ses acquisitions ». Toutefois, il faut reconnaître que, malgré l'unanimité des versions, l'adverbe מִשָּׁם ne convient guère au contexte, et que la phrase suivante présente une in-

cohérence incompatible avec le verbe ונתתי לה, auquel elle est rattachée par la conjonction. L'harmonie se rétablit en corrigeant מְשָׁם וְאֵת en וְאָשִׂם אֶת, « et je ferai de la vallée attristante (= désert) une entrée d'espérance », c'est-à-dire un stage préparant un meilleur avenir. La comparaison avec l'époque de la sortie d'Égypte où le pénible séjour dans le désert formait la préparation du peuple à la conquête d'une patrie, confirme l'allure de la pensée que je viens de tracer.

18. Ajouter לי après le premier תקראי ou peut-être תקרא (Sept. καλέσει με; Vulg. *vocabit me*).

19. Le mot בשמם est déjà représenté dans les Septante; il paraît néanmoins absolument inutile. Le verset 20 fait partie du dernier discours.

21-22. De nouvelles fiançailles seront célébrées entre Yawhé et Éphraïm; elles sont destinées à former une liaison éternelle fondée, d'une part, sur la justice et la miséricorde, de l'autre, sur la fidélité et la connaissance de Dieu ou la piété.

23-24. Alors l'abondance reviendra dans la vallée d'Izre'el, c'est-à-dire dans le pays éphraïmite.

25. Le peuple d'Éphraïm se répandra de nouveau dans la contrée. Dieu reprendra en miséricorde la pauvre Lo-ruhama; à Lo-'ammi il dira : « Tu es mon peuple (*'ammi*) », et celui-ci lui dira : « Tu es mon Dieu. » Ajoutez אֲתָּה à la fin du verset.

CHAPITRE IV

Admonestation au peuple d'Éphraïm. — Manque de sincérité et de piété. — Débordement de crimes de droit commun qui font frémir la nature. — Indignité des prêtres et des prophètes. — Les prêtres se font des revenus avec les sacrifices de péché. — Abandon des observances de Yahwé. — Luxure et intempérance. — Magie, culte des hauts lieux et prostitution. — Avertissement aux Judéens de ne pas participer aux lieux de pèlerinage éphraïmites. — Instincts idolâtriques d'Éphraïm. — Immoralité des chefs.

1. Écoutez la parole de Yahwé, ô fils d'Israël; Yahwé fait un procès aux habitants du pays, car il n'y a ni vérité, ni bienfaisance, ni connaissance d'Élohîm.

2. Le parjure, le mensonge, le meurtre, le vol, l'adultère, débordent et le sang touche le sang.

3. C'est pourquoi la terre est en deuil, et tout ce qui l'habite se fane; les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, jusqu'aux poissons de la mer disparaissent.

***

4. Que personne n'exhorte, que personne n'avertisse; ton peuple même te blâme, ô prêtre!

5. Tu trébuches le jour, le prophète trébuche avec toi la nuit; je ferai périr ton peuple.

6. Si mon peuple périt dans l'ignorance, c'est que tu détestes la connaissance (de Dieu); mais je te déteste trop pour que tu me serves comme prêtre. Tu as oublié la loi de ton Dieu, j'oublierai, moi aussi, tes enfants.

7. Plus ils grandissent, plus ils pèchent contre moi; je changerai leur honneur en opprobre.

8. Ils mangent les sacrifices de péché de mon peuple et l'incitent à commettre leurs propres méfaits.

9. Le peuple sera donc (puni) comme le prêtre; je leur demanderai compte de leur conduite, je leur rendrai ce qu'ils méritent.

10. Ils mangeront sans se rassasier, ils plongeront dans la luxure sans croître en nombre; (cela leur arrivera) parce qu'ils ont cessé d'observer (les lois de) Yahwé.

***

11. La luxure, le vin et le moût ôtent l'intelligence.

12. Mon peuple consulte le bois qu'il porte, son bâton lui annonce (l'avenir), parce que l'esprit de la luxure les a égarés au point qu'ils se sont prostitués en quittant leur Dieu.

13. Ils sacrifient sur les sommets des montagnes, ils font griller la viande sur les collines, sous les chênes, les pins et les sureaux, à l'ombre agréable, c'est pourquoi vos filles se prostituent et vos brus commettent l'adultère.

14. Je ne condamnerai pas leurs filles qui se prostituent, ni leurs brus qui commettent l'adultère, puisque eux-mêmes sacrifient avec les courtisanes, et font des offrandes avec les prostituées publiques, et la masse ignorante s'y laisse prendre.

***

15. Si toi, Israël, t'adonnes à la prostitution, puisse Juda ne pas partager tes défauts! Ne vous rendez pas (ô Judéens!)

à Gilgal, ne montez pas à Bêt-Awen, et n'y jurez pas par « Vive Yahwé ! »

16. Éphraïm est attaché aux idoles; laisse-le !

17. Lorsque leur ivresse s'en va, ils se livrent à la prostitution ; leurs protecteurs aiment la honte !

COMMENTAIRE

1. La connaissance d'Élohîm, דעת אלהים, ou simplement הדעת (v. 6), est la bienfaisance et l'exercice sincère de la justice (Jérémie, XXII, 15-16).

2. אָלה וְכַחֵשׁ, « jurer et mentir », est pour אָלה בְכַחֵשׁ, « faire un faux serment ». — פָּרָצוּ, « se répandent et débordent, sont devenus fréquents » (cf. II Chroniques, XXXI, 5 ; I Samuel, III, 1). — « Le sang touche le sang », sous-entendu נקי, « des innocents », en comprenant aussi bien les actes de brigandage que les meurtres judiciaires.

3. Le verbe אבל prend souvent la signification de נבל, « se faner, périr » (Isaie, XXIV, 7).

4. אַךְ est employé ici avec la nuance de « cependant, pourtant ». — Les formes ירב, יוכח, marquent le jussif : « On veut que personne n'admoneste, que personne n'exhorte. »

La phrase וְעַמְּךָ כְּמְרִיבֵי כֹהֵן, « et ton peuple ressemble aux adversaires du prêtre », semble faire allusion à la rébellion de Coré contre les privilèges d'Aaron (Nombres, XVI). Dans ce cas, il serait facile de sous-entendre « et qui périrent corps et biens » ; comme sens, il n'y aurait rien à redire, mais le contexte des versets 5-8 exige impérieusement que le mot כֹהֵן soit ici au nominatif, ou plus correctement au vocatif, afin qu'il puisse former le sujet des verbes suivants. Parmi les tentatives modernes, la correction וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן, « et avec toi est ma discussion, ô prêtre! », a été presque généralement admise, y compris moi-même. Cependant, comme cette leçon ne rend pas compte des lettres כמ, il y a lieu de chercher un moyen moins radical, et on l'obtient en plaçant à la fin le כ initial du mot כמריבי, qui devient ainsi מְרִיבְךָ, « et ton

peuple est celui qui te blâme, ô prêtre! ». Le verset dit au prêtre : « Tu ne veux pas que d'autres fassent la morale au peuple; eh bien, ta conduite est si scandaleuse que le peuple te fait la morale à toi. »

5. וכשלת, le sujet est le prêtre mentionné au verset précédent.— היום a ici le sens de יומם, « le jour ».— ודמיתי אמך n'offre aucun sens acceptable; il faut lire עַמֶּךָ, « et je ferai périr (Jérémie, VI, 2) ton peuple »; les membres de la série sont : prêtre, prophète, peuple.

6. Le peuple périt par l'ignorance de ses devoirs moraux, contenus dans le terme דעת, « connaissance », et il les ignore, parce que toi-même n'en fais aucun cas; tu seras donc rejeté comme indigne d'officier comme prêtre à mon service.

L'oubli de la loi, de la part du prêtre, sera vengé de la part de Dieu par l'oubli de ses enfants, lesquels ne pourront remplacer leur père dans le sacerdoce.

7. כְּרָבָּם est un verbe : plus ils augmentent ou montent en grade, et plus ils se montrent récalcitrants à la morale. — כְּבוֹדָם fait parallélisme à רָבָּם, dont l'antithèse est קָלוֹן, « l'opprobre, l'extrême mépris » (cf. Malachias, II, 9).

8. Cherchant à multiplier les sacrifices de péchés, dont la viande leur est destinée de par la loi, les prêtres ont intérêt à ce que la moralité publique soit à un niveau très bas, afin d'augmenter le nombre des sacrifices.

9. Prêtres et profanes auront donc le même sort : ils recevront la rémunération de leurs œuvres détestables.

10. לֹא יִפְרֹצוּ, « ils n'augmenteront pas en nombre » (Genèse, XXX, 30, 42; cf. v. 6). — את יהוה équivaut à את תורת יהוה, « la loi de Dieu », comme il résulte du verbe לשמר.

11. תִּירוֹשׁ, « moût », est le symbole de l'ivresse.— יקח לב, « prend, attire le cœur », et fait commettre des sottises. La corruption générale en est la conséquence inéluctable.

12. עצו et מקלו sont des désignations méprisantes des branches ou bâtonnets magiques, dont se servent les prêtres païens pour prédire le sort. — הִתְעָה manque de complément direct; lire הִתְעָם, « les a égarés ».

13. Le culte sur les hauts lieux est indissolublement lié aux pratiques de la prostitution, par suite des hiérodules attachées à ces sanctuaires isolés; les filles et les jeunes mariées y apprennent le vice.

14. La légèreté des jeunes femmes est inévitable, vu le mauvais exemple donné par les prêtres, qui sacrifient en compagnie de courtisanes et d'hiérodules. — יִפָּרֵדוּ, « séparent », ne convient guère; lisez יִקְרְבוּ, « sacrifient »; le sujet הֵם, « eux », se rapporte aux prêtres. Le peuple ignorant, qui croit à la sainteté de ces usages, les adopte et ne peut plus les abandonner.

15. Les Judéens ne sont pas plus sages; ils font des pèlerinages à Gilgal et à Bêt-El, croyant que ce sont des sanctuaires légitimes. Ils ne doivent pas le faire, et s'ils tiennent absolument à suivre le culte d'Éphraïm, qu'ils ne jurent pas par la formule : « Vive Yahwé », pour se donner l'air d'être de vrais fidèles.

16. Israël-Éphraïm se montre opiniâtre comme une vache indomptable, aussi Dieu cessera de le soigner comme un agneau qu'on place dans une vaste prairie, pour qu'il puisse brouter à son aise l'herbe la plus tendre; ajoutez לֹא avant יִרְעֵם, la forme positive serait une récompense plutôt qu'une punition.

17. Le sujet de חָבַר est Juda; Osée lui conseille de laisser Éphraïm seul dans l'idolâtrie, dont il ne peut plus se séparer, et de s'abstenir de toute communion religieuse avec lui.

18. Au sortir de l'ivresse du vin, les Éphraïmites se jettent dans la débauche; les chefs et protecteurs du peuple (מָגִנֶּיהָ, cf. Psaumes, LXXXIV, 10) aiment les actions honteuses (קָלוֹן). — A effacer le mot הָבוּ, qui n'est qu'une dittographie partielle du mot précédent אֶהֱבוּ. Cependant l'admission d'une forme אֲהַבְהֵבוּ (cf. חֲמַרְמָרוּ) est strictement possible.

19. Le vent les enveloppera dans ses ailes pour les emporter dans le vide. — Lire אוֹתָם au lieu de אוֹתָהּ.

CHAPITRE V

Admonestation aux prêtres, au peuple et à la dynastie royale. — Établissement du culte illégal à Miṣpa et sur le mont Tabor. — La corruption d'Éphraïm infecte Juda et ses princes, lesquels subiront la colère de Yahwé. — Cause de l'égarement des deux peuples frères. — Châtiment commun. — Abandon temporaire jusqu'à leur changement de conduite.

1. Écoutez ceci, ô prêtres ! Fais attention, maison d'Israël, prête l'oreille, maison royale ! car le jugement vous appartient. Vous êtes comme un filet pour Miṣpa, un piège tendu pour le Tabor.

2. Pendant l'égorgement (des sacrifices) ils approfondissent les illégalités ; quant à moi, je suis devenu comme un étranger pour eux tous.

3. Moi, je connais Éphraïm, je ne t'ignore pas, Israël, (je sais que), maintenant, tu t'es prostitué, (je n'ignore pas) que tu es devenu impur.

4. Leurs pratiques ne leur permettent pas de retourner vers leur Dieu ; ils sont possédés par l'esprit de prostitution, et ils ne connaissent pas Yahwé.

5. L'arrogance d'Éphraïm sera abaissée aussitôt, Israël trébuchera à cause de ses péchés et Juda trébuchera avec lui.

6. Avec leur menu bétail et avec leur gros bétail ils iront chercher Yahwé, ils ne le trouveront pas ; il s'est retiré d'eux.

7. Ils ont trahi Yahwé, car ils ont engendré des enfants dégénérés ; maintenant la désolation les consumera avec leurs biens.

***

8. Sonnez le cor à Gabaa, la trompette à Rama ; pousse des cris, Bêt-Awen, que derrière toi arrive Benjamin !

9. Éphraïm ! tu seras dévasté au jour de la correction ; j'annonce (cette) certitude aux tribus d'Israël.

10. Les princes de Juda ressemblent à ceux qui reculent la borne (des champs appartenant à d'autres) ; je déverserai sur eux le flot de ma colère.

11. Éphraïm est violenté, brisé par la peine, parce qu'il aime à courir après la souillure.

12. Je serai comme un ver (rongeur) pour Éphraïm, comme une pourriture pour la maison de Juda.

*
* *

13. Éphraïm vit sa maladie, Juda (vit) son infirmité, Éphraïm se rendit auprès du roi d'Aššour, [Juda] envoya des messagers au roi de Rahab (Égypte); mais aucun d'eux ne pourra vous guérir ni vous retirer l'infirmité.

14. Car je serai comme un lion pour Éphraïm, comme un lionceau pour Juda; moi-même je (vous) déchirerai et je m'en irai (tranquillement), j'emporterai (vos) dépouilles et personne ne (vous) sauvera.

15. Je vais me retirer dans ma place, jusqu'à ce qu'ayant conscience de leur culpabilité, ils s'adressent à moi; ils me rechercheront quand ils seront dans la détresse.

COMMENTAIRE

1. לָכֶם הַמִּשְׁפָּט, « le jugement est à vous », c'est-à-dire vous représentez le pouvoir exécutif, et il est dans votre fonction de défendre les pratiques contraires à la loi; or, vous avez tendu vous-mêmes des pièges sur les montagnes de Miṣpa en Galaad (Genèse, XXXI, 49; Juges, XI, 29) et sur le Tabor, en y créant des bamoth fréquentées par des pèlerins.

2. On ne trouve aucun sens dans וְשַׁחֲטָה; lire בְּשַׁחֲטָה, « pendant l'égorgement des bêtes des sacrifices, ils approfondissent les transgressions », שִׂטִּים, c'est-à-dire : ils les poussent au dernier degré de l'horreur. — מוּסָר, peut-être mieux מוּזָר, « étranger », (Psaumes, LXIX, 9), personne d'entre eux ne pense à moi; je suis devenu pour eux tous comme un étranger.

3. L'expression « Éphraïm et Israël » équivaut à « Éphraïm-Israël », dont le premier élément est un nom de tribu, le second le nom du royaume. Ces noms sont distribués aux deux verbes parallèles.

4. Les Éphraïmites étant certainement l'objet et non le sujet du verbe, il faut lire יִתְּנוּם au lieu de יִתְּנוּ. Ce sont les mau-

vaises pratiques qui ne leur permettent pas le retour vers Dieu (IV, 11, 17). — Ils ne connaissent pas Yahwé; cf. IV, 1, 6.

5. בפניו, « en sa face », = « à vue d'œil ». — Israël et Éphraïm, voyez v. 3.

6. Les sujets des verbes sont les Éphraïmites; ils iraient (יֵלְכוּ) chercher Yahwé avec tous leurs troupeaux, ils ne les trouveraient pas (ולא ימצאו) puisqu'il s'est déjà retiré loin d'eux.

7. בנים זרים, « fils étrangers », synonyme de ילדי זנונים, « enfants de prostitution, enfants dégénérés » (I, 2).

יאכלם חדש ne signifie pas grand'chose, à lire יאכלם חרב et à prendre חרב dans le sens adverbial : il les détruira par l'épée, avec (אֵת = עִם) leurs lots, leurs biens.

8. Cri d'alarme adressé à Benjamin, qui a été le plus infecté des coutumes éphraïmites. — בית־און, « maison de vanité, d'iniquité », épithète péjorative de Béthel, בֵּית־אֵל, lieu principal du culte dissident.

9. נאמנה, « chose certaine », et adverbialement « comme une chose certaine, positivement ».

10. Les princes de Juda qui suivent les aberrations éphraïmites sont qualifiés de « déplaceurs de bornes », car ils transgressent les limites légales qui ont été fixées par Yahwé, expression idéalisée du Deut. (XIX, 14). — כמים, « comme les eaux », sous-entendu רבים שׁטפים, « abondantes et impétueuses ».

11. Éphraïm est violent, torturé de maladie (עָשׁוּק, cf. le nom עֲשָׁקָה, « grave maladie » (Isaïe, XXXVIII, 14; as. *ašakku*), il est brisé par le châtiment (רצוץ משפט), parce qu'il suit délibérément la souillure (צַו = צָא, Isaïe, XXVIII, 10, 13; cf. *ibid.*, XXX, 22), épithète de l'idolâtrie. C'est l'explication du v. 5.

12. Juda subira le même sort : il se vautre dans la fange morale, il éprouvera la colère de Yahwé, qui le rongera comme le ver qui naît de la pourriture.

13. Les deux peuples frères, Éphraïm et Juda, sentent déjà les effets de la maladie et de la plaie (מזרו, r. זור) qui les ronge; le premier est allé chercher du secours auprès du roi d'Assyrie, et a envoyé des messagers chez le roi Yarêb dans le même but. Le roi assyrien, mentionné d'abord, est certainement le nommé Poul, à qui Menahêm avait donné mille talents d'argent pour lui assurer le gouvernement, mais sans grand profit (II Rois, xv, 19-20).

Après וישלח, il faut suppléer יהודה dont il est question au verset précédent. L'expression מלך ירב, qui ne peut signifier que « roi de Yarêb », semble être une simple faute de scribe pour מלך רַהַב, « roi d'Égypte ». רַהַב (orgueil) est une épithète souvent appliquée à l'Égypte (Isaïe, xxx, 7; li, 9). L'envoi de messagers aux deux grandes puissances du nord et du sud s'est fait par une entente commune entre Éphraïm et Juda, de sorte que chacun de ces petits états, surtout Éphraïm, demande du secours à ces potentats étrangers (cf. vii, 11; ix, 3; xi, 5, 11; xii, 2; xiv, 4). — יגהה = יהגה, « ôtera, éloignera ».

14. ואלך, « je m'en irai, je me retirerai tranquille », sachant que personne n'osera me disputer la proie.

15. אל מקומי, « à ma demeure », au ciel. — יאשמו a ici le sens de « se reconnaître coupable ».

CHAPITRE VI

Exhortation à faire retour à Yahwé. — Certitude du salut. — La vraie connaissance de Dieu. — Crimes d'Éphraïm et de Juda.

1. Allons, retournons vers Yahwé, car, s'il (nous) a déchirés, il nous guérira (bientôt); s'il (nous) a frappés, il nous pansera (aussi).

2. Après deux jours (de maladie), il nous rendra la santé; le troisième jour, il nous fera lever et vivre en sa présence.

3. Sachons donc poursuivre la connaissance de Yahwé; son arrivée est aussi certaine que l'apparition de l'aurore; il nous

viendra comme la pluie (bienfaisante), comme la pluie printanière qui désaltère la terre.

4. Qu'ai-je pu te faire, ô Éphraïm! Qu'ai-je pu te faire, ô Juda! Votre piété ressemblait à la nuée du matin, à la rosée qui disparaît de bonne heure.

5. C'est pourquoi je vous (m. à m. « les ») ai massacrés par les (menaces) des prophètes, je vous (m. à m. « les ») ai tués par les paroles de ma bouche, et mon châtiment ressortait comme la lumière.

6. Car j'aime la bienfaisance, non les sacrifices; j'aime la connaissance de Yahwé plus que les holocaustes.

7. Quant à eux (les gens d'Éphraïm), semblables à Adam, ils ont violé (mon) alliance, là (au siège du culte), ils se sont montrés infidèles.

8. Galaad est devenue une ville de malfaiteurs, elle est tachée de sang.

9. Comme le bandit qui attend (le voyageur), l'association des prêtres assassine (sur la) route (qui mène) à Sichem; oui, ils commettent des crimes ignobles.

10. Dans le temple d'Israël, j'ai vu des abominations; là est la prostitution d'Éphraïm, (là) Israël se souille!

11. (Et) à toi aussi, ô Juda! je te réserve une moisson (un châtiment terrible) [et je te rétablirai] lorsque je rétablirai mon peuple (Éphraïm).

COMMENTAIRE

1. Le ton de ce chapitre est extrêmement persuasif; il débute par un conseil amical de retourner à Yahwé, et le prophète se confond volontiers avec le peuple. — יָךְ pour יַכֶּה est choisi pour former une allitération avec יַחְבְּשֵׁנוּ.

2. מִיּוֹמַיִם, après deux jours de souffrances inévitables à l'expiation de nos péchés; le troisième jour, lui-même nous mettra debout pour que nous vivions désormais en sa présence et sous sa protection.

3. Il faut savoir comment on peut arriver à la connaissance de Yahwé; jusqu'à présent on ne l'a pas su, et c'est pourquoi il

s'est retiré d'Israël (v. 6). Quand on saisira le bon moyen, Yahwé réapparaîtra aussi manifestement que l'aurore brillante, et aussi bienfaisant que la pluie automnale qui désaltère le sol desséché par les ardeurs de l'été.

4. Yahwé s'adresse directement à Éphraïm et à Juda, en disant : Comment aurais-je pu agir moins sévèrement avec vous en voyant que votre piété occasionnelle, semblable à la nuée et à la rosée du matin, ne durait que quelques heures, et ne venait pas d'une conviction sérieuse amenée par le désir de s'amender.

5. Au lieu de חצבתי lire חצבתים, en parallèle avec הרגתים; les objets de ces verbes sont encore Éphraïm et Juda, bien que les suffixes soient à la 3e personne. Je les ai frappés à mort dans les prédictions que j'ai inspirées aux prophètes. C'est bien le sens de la première phrase du verset; la phrase suivante וּמִשְׁפָּטֶיךָ אוֹר יֵצֵא cadre fort peu dans le contexte; lire וּמִשְׁפָּטִי כָאוֹר יֵצֵא, « et mon jugement, ma décision de les punir, apparut aussi clair que la lumière.

6. J'ai pris cette décision si sévère parce que j'aime la piété et la bienfaisance et non pas les sacrifices et les holocaustes par lesquels ils imaginent me dédommager.

7. Mais eux, au lieu de s'améliorer, ils ont transgressé l'alliance de Yahwé; ils ont agi comme Adam, qui a contrevenu à la défense formelle qu'il avait reçue de ma part (Genèse, II-III).

שָׁם « là », même en apportant les sacrifices, ils m'ont trahi en s'abandonnant à des actes coupables.

8. Méfaits de la ville de Galaad, pleine de malfaiteurs qui versent le sang. — עֲקֻבָּה n'offre pas de sens convenable ; lire עֲקֻדָּה, « tachée, rayée », du masculin עָקֹד (Genèse, XXX, 35, 39).

9. חַכֵּי = חַכַּת pour חַבּוּת; le sujet est אִישׁ גְּדוּדִים, « homme des bandes pillardes, brigand »; l'objet sous-entendu est le voyageur. — Placer דֶּרֶךְ après יִרְצְחוּ. — דרך שכמה, « sur la route de Sichem »; שְׁכֶמָה pour שִׁכְמָה. —

כי a ici le sens temporel de « lorsque » : après avoir célébré leurs orgies, ils exercent le brigandage.

10. שערוריה, « chose horrible », comme שערורית (Jérémie, XVIII, 13).

11. נָשָׂא קציר לך, « Dieu te prépare une moisson, un châtiment sévère » (Jérémie, LI, 33). — Pour relier la phrase suivante, il est indispensable de suppléer ואשיבך, « et je te rétablirai lorsque je restaurerai mon peuple Éphraïm » (II, 2).

CHAPITRE VII

Dieu voudrait venir en aide à Éphraïm, mais les crimes de celui-ci l'en empêchent. — Vols à main armée. — Complaisances du roi et des princes. — Orgies. — Ivresse. — Anarchie. — Assimilation aux peuples étrangers. — Recours à l'Égypte et à l'Assyrie. — Ingratitude envers Yahwé. — Châtiment.

1. Lorsque je veux guérir Israël, apparaissent le péché d'Éphraim et les méchancetés de Samarie qui pratiquent la fraude; leur péché apparaît (avec évidence) comme le voleur qui exerce le brigandage dans la rue.

2. Ils ne disent pas dans leur cœur que je me rappellerai leurs méfaits; maintenant ils (les méfaits) m'entourent, ils se tiennent devant ma face.

3. Par leurs méfaits, ils réjouissent le roi et par leurs mensonges (ils amusent) les princes.

4. Tous s'adonnent à l'adultère; ils brûlent comme un four qui consume ce qui y est cuit; l'allumeur (seul) repose depuis le pétrissage de la pâte jusqu'à ce qu'elle soit levée.

5. Le jour (anniversaire) de notre roi, les princes se rendent malades par la force du vin; (le roi même) tend la main aux railleurs.

6. Car ils ont assimilé leur cœur à un four, en se mettant aux aguets; leur boulanger dort toute la nuit et le matin il brûle comme un feu flamboyant.

7. Tous sont échauffés comme un four; ils consument leurs juges; tous leurs rois sont tombés, pas un seul d'entre eux ne m'invoque.

***

8. Éphraïm se mêle aux peuples, Éphraïm est comme un gâteau qui n'a pas été retourné (pour cuire).

9. Les étrangers consument sa force et il ne le sait pas, il est déjà surpris par la vieillesse et il ne le sait pas.

10. La grandeur d'Israël décline à vue d'œil, et néanmoins ils ne retournent pas vers Yahwé leur dieu et ils ne le recherchent pas.

11. Éphraïm ressemble à une colombe sotte privée de réflexion; ils appellent Aššour, ils s'en vont en Égypte.

12. Pendant qu'ils marcheront, je leur tendrai un piège; je les ferai descendre comme l'oiseau du ciel (tombé); je leur infligerai un châtiment semblable à ceux qui sont connus de leur assemblée.

13. Malheur à eux qui se sont éloignés de moi, malheur à eux qui se sont insurgés contre moi; moi je les ai (souvent) sauvés et eux m'ont adressé des paroles mensongères.

14. Ils ne m'invoquent pas sincèrement quand ils gémissent sur leur lit; ils se lamentent pour le blé et le vin, ils se révoltent contre moi.

15. Pourtant c'est moi qui ai lié et fortifié leurs bras, et ils ne pensent que du mal de moi!

16. Ils ne retournent pas vers le Très-Haut, ils sont pareils à un arc faussé; leurs princes tomberont par l'épée, à cause de l'intempérance de leur langue; cela fera d'eux un objet de raillerie dans le pays d'Égypte.

COMMENTAIRE

1. Dieu était prêt à guérir Éphraïm de sa maladie, mais les méfaits de celui-ci se sont montrés dans un jour si abominable qu'il recula; ces méfaits consistent dans des actes de fausseté (idolâtrie) et dans le brigandage public. — Pour פשט גדוד, cf. I Samuel, xxx, 1, 8. — בחוץ, « dans la rue », à la vue de tous.

2. Quoiqu'ils n'y pensent guère, j'ai en mémoire le mal qu'ils font. — Le sens général exige de corriger סָבְבוּם en

סְבָבוּנִי, leurs actes iniques m'entourent et sont en ma présence.

3. Leurs méchants exploits, au lieu d'être punis par les autorités dirigeantes, causent plutôt de la joie au roi et aux princes qui les trouvent à leur goût.

4. Ils sont échauffés par la luxure comme un four qui consume les choses qu'on y met à cuire, כְּמוֹ תַנּוּר בְּעֵרָה (מַאֲפֶה pour מְאַפֶּה). Les mots יְשֵׁבוּת מֵעִיר qui suivent peuvent signifier : « Il repose en veillant », ou bien : « Celui qui veille repose », mais ni l'une ni l'autre de ces traductions n'offre de liaison acceptable. L'harmonie se rétablit en corrigeant מעיר en מַבְעִיר (Exode, XXII, 5), « l'allumeur, c'est-à-dire le boulanger, après avoir pétri la pâte, se repose jusqu'à ce qu'elle soit levée, mais le four brûle quand même pendant ce délai ». L'allumeur-boulanger du mal est le roi.

5. יוֹם מַלְכֵּנוּ est certainement une locution adverbiale au fond ironique : « pendant le jour (de naissance, Genèse, XL, 20) de notre roi », et non pas une exclamation (Vulg. *Dies regis nostri! Heute ist unsers Königs Fest!* Luther). Dans la phrase suivante, le pluriel de הֶחֱלוּ pourrait strictement indiquer un pronom indéterminé : « on a rendu malades les princes »; on obtient un sens coulant en restituant le singulier הֶחֱלָה, « il a rendu malades »; le sujet est le roi : c'est lui qui rend malades les princes, ses flatteurs habituels, à force de leur verser des vins capiteux. Je lis מֶחֱמַת יַיִן, « par le poison (la force) du vin ». La leçon adoptée par les Septante, הֶחֱלוּ (= Vulg. *Cœperunt principes fusere a vino;* de même Luther), laisse le second hémistiche sans lien et le verbe מָשַׁךְ sans sujet. Celui-ci est toujours le roi qui tend ainsi la main aux gens qui se moquent de toutes les convenances (לְצִצִים). Ce verset offre l'interprétation du verset 3.

6. Interprétation complétive du verset 4 : 1° « Car tous sont des adultères, (ils brûlent) comme un four qui consume ce qui y

est cuit » = Car ils ont assimilé (m. à. m. « approché ») leur cœur à un four en se mettant aux aguets (continuels de la luxure); 2° « l'allumeur se repose depuis le pétrissage de la pâte jusqu'à ce qu'elle soit levée », = le (m. à m. « leur ») boulanger dort toute la nuit, le matin le four brûle comme du feu flamboyant. C'est l'image saisissante de l'insouciance du roi qui laisse se propager l'esprit d'immoralité et de sédition dont il a lui-même donné l'exemple.

7. Résumé parénétique des deux versets précédents. Brûlant comme un four (allumé), ils consument leurs juges; les rois tombent les uns après les autres, et cependant pas un d'entre eux n'invoque mon secours.

8. Éphraïm, appelé à jouer un rôle dans le monde, cherche à se confondre avec les autres peuples; il devient aussi inutile qu'un gâteau de pain appliqué à la paroi du four chauffé à blanc, et qu'on a oublié de retourner; carbonisé d'un côté et cru de l'autre, un tel gâteau est immangeable et ne sert à rien.

9. Sa force, ses meilleurs produits, sont dévorés par les étrangers (cf. Isaïe, L, 7), il est devenu vieux (= infirme) avant le temps et il ne le sent pas. Pour שֵׂיבָה זָרְקָה בוֹ, cf. le talmudique קפצה עליו זקנה, « vieillir subitement avant l'âge ».

10. La décadence d'Éphraïm s'opère à vue d'œil, et pourtant il ne revient pas pour demander aide et protection à son dieu Yahwé.

11. Frappés d'un aveuglement insensé, comme la colombe qui quitte stupidement son abri, les Éphraïmites appellent l'Égypte et s'en vont en Assyrie pour chercher assistance.

12. Mais Yahwé leur tendra son filet pendant leur voyage et leur infligera une peine terrible (אַיְסִירֵם ou אֲאַסְּרֵם), sous-entendu מוסר, du genre de celles qui ont acquis une célébrité dans leur masse populaire. Ces cas sont nombreux dans l'histoire ancienne d'Israël. L'expression succincte כְּשִׁמְעַ לְעֲדָתָם (mieux כְּשָׁמְעַ ou כְּנִשְׁמַע) est construite sur la formule

juridique וכל ישראל ישמעו ויראו (Deut., XVII, 13; XIX, 20; XXI, 21).

13. אֶפְדֵּם a un sens passé : « Je les ai (souvent) rachetés, sauvés. » — כְּזָבִים, « des paroles, des promesses mensongères, non sincères ».

14. יתגוררו, « s'assemblent », ne convient guère; il vaut mieux lire יִתְנוֹדְדוּ, « ils se lamentent ». — יסורו בי, impossible; lire : יַמְרוּ בִי, « ils se révoltent contre moi ».

15. יִסַּרְתִּי pour אִמַּצְתִּי, « j'ai lié, pansé » (leurs bras blessés). — Ils pensent mal à mon sujet en disant que je n'ai rien fait pour eux.

16. ישובו לא עָל; on peut comparer le positif ופנה לְמַעְלָה (Isaïe, VIII, 21); le sens est cependant comme s'il y avait לא ישובו על, « ils ne retournent pas vers le Très-Haut » (XI, 7).

מזעם לשונם, « à cause de l'irritation, des injures de leur langue ». — זוֹ pour זֹאת, au sens neutre : « cela (le massacre des princes) fera d'eux un objet de raillerie dans le pays d'Égypte où ils se rendent pour demander secours ».

CHAPITRE VIII

Cri d'alarme. — Rupture du pacte et transgression de la loi. — Israël se vante de connaître Dieu tandis qu'en vérité il l'a abandonné. — Rois illégitimes et idolâtrie. — Vanité des dieux faits par la main de l'homme. — Disparition dans la masse païenne. — Intrigues avec l'Assyrie. — Multitude illégale des autels. — Méconnaissance des prescriptions de la loi. — Inefficacité des sacrifices. — Prompte destruction des palais et des villes.

1. (Prends) la trompette dans ta bouche comme la sentinelle pour (avertir) la maison de Yahwé ! parce qu'ils ont transgressé mon pacte, se sont révoltés contre ma loi.

2. Ils m'adressent le cri : « Mon Dieu ! », Israël (me dit) : « Nous te connaissons ! »

3. Israël a (cependant) abandonné le bien ; ils courent après la vanité !

4. Ils ont nommé des rois qui ne sont pas de mon choix; ils ont élevé des princes que je ne reconnais pas; avec leur argent et leur or ils ont fabriqué des idoles, pour amener leur perte.

5. Ton veau (d'or) a abandonné Samarie; ma colère s'est allumée contre eux; jusques à quand serez-vous inaccessibles à la pureté (religieuse), ô maison d'Israël !

6. Quant à lui (au veau d'or), c'est un artisan qui l'a fait; ce n'est donc pas un dieu; le veau de Samarie est fait de pièces.

7. Ayant semé le vent, ils moissonnent la tempête; leur semence n'aura pas d'épis levés; c'est un fruit qui ne produit pas de farine; si (par hasard) il en produit, il sera dévoré par les étrangers.

8. Israël est dévoré; il est maintenant au milieu des nations comme un vase qui n'a aucune valeur.

9. Ils sont partis pour l'Assyrie (comme) l'onagre qui cherche la solitude; Éphraïm fait des cadeaux d'amour.

10. Quand même ils répandraient des dons au milieu des nations, je les réunirai maintenant; ils seront bientôt trop faibles pour oindre un roi et des princes.

11. Éphraïm a multiplié les autels pour pécher; il possède des stèles pour pécher.

12. J'ai écrit pour lui les paroles de ma loi; (or), elles sont considérées par lui comme quelque chose d'étranger.

13 *a*. Quant aux sacrifices-holocaustes, qu'ils les égorgent comme de la viande (profane) et qu'ils en mangent ! Yahwé ne les agrée pas.

13 *b*. Maintenant il se rappellera leur péché, recherchera leurs méfaits; eux, ils retournent en Égypte !

14. Israël, ayant oublié celui qui l'a fait, s'est construit des palais; Juda a construit nombre de villes fortifiées; j'allumerai dans leurs villes le feu qui consumera leurs palais.

COMMENTAIRE

1. חֵכֶךָ, « ton palais » = פִּיךָ, « la bouche » (cf. Proverbes, VIII, 7); le verbe קַח, « prends », est sous-entendu ».

כַּנֶּשֶׁר, « comme l'aigle », est ordinairement rapporté à l'ennemi qui arrivera rapidement, mais ce mot seul ne suffit pas à exprimer une pareille idée. J'incline à penser que l'aigle, oiseau à vue perçante à travers l'espace lointain (Job, XXXIX, 29), représente ici métaphoriquement la sentinelle placée sur une haute tour ou sur une montagne pour épier l'ennemi qui cherche à surprendre la ville ou le campement de l'armée, et quand il l'aperçoit, il sonne la trompette d'alarme pour avertir ses compatriotes. Peut-être le mot כַּנֶּשֶׁר n'est-il que l'altération graphique de כַּצֹּפֶה, qui est le mot propre pour « sentinelle ». L'image de la sentinelle sonnant la trompette est surtout saillante dans Ézéchiel, XXXIII, 2-3.

Par l'expression בית יהוה, « la maison ou famille de Yahwé », Osée entend en cet endroit le peuple éphraïmite comme il devait être d'après l'idéal prophétique.

Le sujet de יזעקו est « Israël », mentionné à la fin du verset. — Avant ידענוך il faut encore suppléer לי יזעקו.

3. טוב, « le bien », symbolise Yahwé et sa loi dont il a été question au verset 1.

La leçon massorétique אויב יִרְדְּפוֹ, « l'ennemi le poursuivra » ou « que l'ennemi le pousuive », est déjà celle des Septante ; elle ne cadre cependant pas beaucoup dans le sens général des passages ambiants. Je préfère lire אָוֶן יִרְדֹּפוּ, « ils poursuivent, courent après l'iniquité », ce qui forme une antithèse complète avec la phrase précédente. L'erreur vient probablement de ce que le premier mot était écrit en abrégé או׳ et mal complété en או[יב] au lieu de או[ן] ; la ponctuation du verbe en a été naturellement faussée.

4. הֵשִׂירוּ pour הֵשֵׂרוּ. — יִכָּרֵת pour יִכָּרֵתוּ.

5. La proposition : « Ton veau a abandonné Samarie ! » est visiblement ironique. Peut-être vaudrait-il mieux lire זִנְחִי, « abandonne ton veau, ô Samarie ! »

Je rattache les mots כי מישראל du verset suivant à la fin de celui-ci, mais je lis : בֵּית ישראל : « Jusques à quand serez-

vous (תּוּכְלוּ pour יוּכְלוּ) inaccessibles à la pureté (religieuse), ô maison d'Israël ! » Les Septante admettent déjà cette liaison, mais leur traduction ἐν τῷ Ἰσραηλ manque de tout fondement, puisqu'elle ne tient pas compte du mot כִּי.

6. וְהוּא, « quant à lui », savoir le veau d'or mentionné à la fin du verset. Pour la construction, cf. v. 2.

חָרָשׁ עָשָׂהוּ, « un artisan l'a fait » ; par lui-même il aurait été une matière informe. Ce n'est donc pas un dieu, et la preuve c'est qu'il peut être brisé et retomber en morceaux. שְׁבָבִים = talm. שִׁיבֵי, « pièces, morceaux ».

7. Il est vain d'avoir confiance dans le secours des idoles : au lieu de profit elle produit la calamité ; c'est de la peine perdue ; si par hasard on obtenait quelque avantage, celui-ci profiterait plutôt aux étrangers. Cette idée est exprimée par des images empruntées à l'agriculture : Quand la semence est mauvaise, la récolte est navrante, le grain ne lève pas vigoureusement, il forme une plante dépourvue de la substance farineuse indispensable à la confection du pain. La détresse atteint le comble par l'avidité des puissants étrangers qui dévorent le peu que le hasard permet d'en recueillir.

8. Israël s'est volontairement fondu dans les autres nations, et en renonçant à son rôle particulier, il est avili par eux comme un vase usé dont personne ne veut. A noter le sens du verbe בָּלַע, « absorber », dont l'antithèse est exprimée par פָּלַט (Michée, VI, 14). Cet emploi est très fréquent dans le Talmud.

9. פָּרֶא pour כְּפֶרֶא ; Éphraïm s'en va inutilement chercher du secours en Assyrie, comme l'onagre qui préfère l'aride solitude aux lieux plus fertiles ; il aurait mieux fait d'implorer l'aide de son Dieu national.

הִתְנוּ est le *hiphil* de תָּנָה avec le même sens que le *qal* : « payer le salaire de la courtisane », verbe dénominatif de אֶתְנָה, « salaire de la courtisane » (II, 14), synonyme de אֶתְנָן. L'ensemble הִתְנוּ אֲהָבִים signifie donc : « Les Éphraïmites aiment à se payer des amours illégitimes. Cette pensée doit être visiblement complétée par la phrase הֵמָּה מִצְרַיִם יָשׁוּבוּ,

« ils retournent en Égypte », dont l'authenticité est garantie par וְשָׁב אֶפְרַיִם מִצְרָיִם (IX, 3), mais qui traîne sans aucun lien à la fin du verset 13.

10. Après אֲקַבְּצֵם, on supplée facilement עָלָיו ; je pense avec Luther que l'objet du verbe est le pluriel עַמִּים ; ils ont beau payer la faveur des peuples, je ferai réunir ces mêmes peuples contre lui (cf. Ézéchiel, XVI, 37).

Impossible de trouver un sens dans la leçon massorétique : וַיָּחֵלּוּ מְעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים, « et ils ont commencé un peu à cause de la charge du roi des princes ». La traduction des Septante satisfait à toutes les exigences : « Ils seront bientôt trop impuissants pour oindre un roi et des princes (καὶ κοπάσουσιν μικρὸν τοῦ χρίειν βασιλέα καὶ ἄρχοντας). Elle repose sur la leçon excellente : וְיָחֵלּוּ מְעָט מִמְּשֹׁחַ מלך [ו]שרים. En d'autres termes, ils passeront bientôt sous le joug de leurs faux amis païens. Ce verset est le commentaire circonstancié de la proposition sommaire de IV, . כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ; Osée explique ici que la disparition de l'indépendance d'Israël sera due précisément aux puissances dont il avait invoqué le secours. L'avenir a parfaitement justifié ses prévisions : Samarie s'écroula sous les coups de l'Assyrie. — מְעָט est pour עוֹד מְעָט.

12. Par l'expression « des autels pour pécher », Osée a surtout en vue les autels des hauts lieux où les hiérodules exerçaient plus librement leur métier infâme. — Dans le second hémistiche la tautologie trop choquante invite à corriger מִזְבְּחוֹת en מַצֵּבוֹת, « stèles » ; ces mots forment aussi parallélisme dans X, 1-2.

13. אכחב a indubitablement un sens passé, comme il résulte de l'apodose נֶחְשָׁבוּ, autrement il y aurait nécessairement יֶחְשְׁבוּ. Du reste, une proposition conditionnelle : « Si j'avais écrit les observances de ma loi, elles seraient quand même restées étrangères pour lui », présenterait une pure chicane de tendance et d'autant plus absurde qu'il s'agit d'un

grand nombre (m. à m. « myriades », רִבּוֹ pour רִבְבֵי) de prescriptions.

14. הַבְחָבַי, « mes offrandes », c'est-à-dire les bêtes sacrifiées dont on offre une part à Dieu. — יזבחו בשר, « qu'ils les immolent comme de la viande de boucherie et qu'ils les consomment eux-mêmes », puisque Dieu n'en veut point. Au lieu de leur pardonner les péchés par suite de ces sacrifices, Yahwé s'en souviendra et les leur fera expier.

Les trois derniers mots de ce verset doivent être reportés au verset 9.

15. Israël et Juda, oublieux du Dieu qui les a élevés au rang de nations, construisent des palais et des forteresses, les uns pour jouir du présent, les autres pour se prémunir d'un revers de fortune; mais le feu de Yahwé consumera les uns et les autres. — ארמנותיה pour ארמנותיהן.

CHAPITRE IX

Israël, plus volage que les autres peuples, ne doit pas célébrer des fêtes réjouissantes. — Vanité du secours attendu. — Au lieu de rester chez eux ils s'en vont en Égypte et en Assyrie. — Abolition du culte de Yahwé, qui d'ailleurs en est dégoûté. — Proximité de la punition. — L'Égypte deviendra le tombeau de ceux qui y cherchent un refuge. — Corruption des prophètes. — Ingratitude d'Éphraïm et son châtiment. — Décadence complète. — Dieu le rejettera et le condamnera à errer au milieu des païens.

1. Ne te réjouis pas, ô Israël ! de la récolte comme les (autres) peuples, car tu es devenu infidèle à ton Dieu, tu as aimé le salaire de prostitution pris de toutes les aires de blé.

2. La grange et le pressoir ne les nourriront pas; le moût leur fera défaut.

3. Ils ne restent pas dans le pays de Yahwé. Éphraïm retourne en Égypte et mange de la nourriture impure en Assyrie.

4. Ils ne font pas de libations de vin en l'honneur de Yahwé ; leurs sacrifices ne lui sont (d'ailleurs) pas agréables ; il les regarde comme le pain de leur deuil, que tous ceux qui en mangent

deviennent impurs; comme leur pain du repas funèbre (qui) n'entre pas dans la maison de Yahwé.

5. Que ferez-vous au jour de la réunion, au jour de la fête de Yahwé?

6. Car voici, ils sont partis pour échapper au malheur, mais l'Égypte les saisira, Memphis les enterrera; leur richesse tant désirée deviendra la part des ronces; les épines pousseront dans leurs tentes.

7. Les jours de la rémunération sont arrivés, arrivés les jours du payement; qu'Israël sache que le (faux) prophète est un sot, le (prétendu) homme d'esprit est un fou; c'est par suite de tes nombreux méfaits qu'il multiplie l'hostilité (de Dieu).

8. Le voyant d'Éphraïm est l'objet de la colère de son Dieu; le prophète, un piège tendu sur toutes ses routes; l'hostilité règne dans la maison de son Dieu.

9. Ils sont profondément corrompus, plus encore qu'aux jours de Gabaa; (Dieu) se souviendra de leurs méfaits, recherchera leurs péchés.

10. Avec la joie de celui qui trouve des raisins dans le désert, j'ai trouvé Israël; comme quelqu'un qui aperçoit la première figue mûre sur un figuier, j'ai vu vos ancêtres; quant à eux, à peine sont-ils arrivés à Baal-Péor qu'ils se vouèrent à la honte; ils devinrent des abominations par suite de leur amour.

11, Éphraïm verra ses biens disparaître comme l'oiseau; il sera sans naissance, sans gestation et sans conception.

12. S'ils parviennent à élever leurs enfants, je saurai les rendre les plus solitaires des hommes; car leurs petits sont aussi des rebelles.

13. L'orfraie, l'aigle et l'autour placent leurs petits dans le rocher; Éphraïm, au contraire est prêt à livrer ses enfants au bourreau.

14. Donne-leur, ô Yahwé, ce que tu dois leur donner; donne-leur une matrice meurtrière et des seins privés de sève.

15. Toute leur iniquité est à Gilgal; là je les hais à cause de leurs mauvaises actions; je les chasserai de ma maison, je ne les aimerai plus; tous leurs princes sont des rebelles.

16. Éphraïm est frappé, sa racine est desséchée, incapable de produire des fruits ; si même ils en produisent, je tuerai leur progéniture désirée.

17. Mon Dieu les déteste car ils ne l'ont pas écouté ; qu'ils errent donc au milieu des païens !

COMMENTAIRE

1. La locution שִׂמְחִי אַל גִּיל revient dans Job, III, 22, où cependant la leçon גַּל pour גִּיל convient mieux au contexte. Les Septante se sont tirés d'embarras en corrigeant אֶל גִּיל en וְאַל תָּגֶל, « et n'exulte pas », et ils sont suivis par la Vulgate et les exégètes modernes. Je soupçonne que גִּיל a ici le sens particulier de « plante, produit », qui me paraît exister dans la phrase וגיל גבעות תחגרנה (Psaumes, LXV, 13), « et les collines se ceindront de plantes, de produits ». L'expression יְלָדִים אֲשֶׁר כִּגִילְכֶם (Daniel, I, 10) me semble aussi signifier « les jeunes gens de votre espèce » (m. à m. « qui sont semblables à votre pousse ») ; cf. aram. גִּילָא, « paille, tige, brin ». L'arabe جِيل, « tribu, nation, génération », et l'éthiopien *ĕgyâl*, « enfant », en présentent les derniers développements sémantiques.

Israël n'aura pas la joie de voir des récoltes abondantes parce qu'il a quêté le salaire de son infidélité à Yahwé auprès de toutes les aires de blé, c'est-à-dire auprès des dieux des nations idolâtriques.

2. La disette sera donc complète, le blé (m. à m. « la grange »), les fruits et le vin (m. à m. « le pressoir et le moût ») disparaîtront entièrement ; cf. II, 11, 14.

3. En apparence, les verbes יֵשְׁבוּ, וְשָׁב et יֹאכְלוּ peuvent être pris au sens futur, et dans ce cas le verset contiendrait l'idée d'une punition consistant dans l'exil des Éphraïmites en Assyrie et en Égypte. C'est l'opinion courante des exégètes anciens et modernes. Elle est cependant tout à fait insoutenable, ainsi que le prouve la proposition finale טמא יאכלו. Pour des gens qui, comme les Éphraïmites, sont accusés d'avoir abandonné Yahwé pour adorer d'autres dieux, la non-observation des rites

de pureté yahwéistes est une satisfaction dont ils pourront se vanter. La tranportation dans une terre étrangère a des suites bien autrement graves, la perte de l'indépendance, l'esclavage, la séparation et la dispersion des membres de la même famille, sans compter les horreurs de la guerre et les sévices exercés sur les prisonniers. C'est de ces calamités déplorables qui rendent la vie mille fois plus insupportable que la mort, que le prophète aurait parlé s'il avait l'intention d'intimider ses contemporains récalcitrants. Et s'il ne parle que de la nourriture impure consommée en Assyrie, c'est que, loin d'annoncer un événement futur, il constate simplement un fait présent, à savoir que les Éphraïmites qui vont chercher du secours dans le pays ninivite transgressent sans scrupules les observances alimentaires qui ne sont praticables que dans leur patrie. Ceci établi, il devient clair que les deux verbes précédents doivent être également entendus dans le sens du présent : Ils ne restent pas dans le pays de Yahwé ; Éphraïm retourne en Égypte et se nourrit de viandes impures en Assyrie. Osée vise naturellement les messagers royaux qui se rendent dans ces pays pour demander du secours et conclure des alliances contraires à la volonté de Yahwé communiquée par le prophète. L'exactitude de cette interprétation sera confirmée par les versets suivants.

4. La forme de l'imparfait propre aux verbes de ce verset doit être de nouveau entendue au temps présent. D'après l'exégèse courante qui y voit le temps futur, l'auteur aurait voulu annoncer que les Éphraïmites déportés ne feront pas de libations à Yahwé sur la terre d'exil. Mais on a oublié le fait historique que les immigrés continuaient toujours l'ancien culte de leurs dieux nationaux, en toute liberté et sans avoir à craindre la moindre restriction de la part de leur vainqueur. Nous savons par II Rois, XVII, 29-41, que les exilés de diverses nationalités établis en Samarie ont agi de la sorte sauf à y joindre le culte du dieu local, Yahwé, pour l'enseignement duquel le roi assyrien leur a même envoyé un prêtre éphraïmite (*ibidem*, XXV, 25-28). Rien n'a donc empêché les exilés israélites de se construire des sanctuaires et d'y pratiquer les rites de sacrifices et de pureté de leur pays, et s'ils n'ont pas

agi comme les autres peuples à cet égard, il doit y avoir la même cause que celle qui a empêché un siècle plus tard les Judéens transportés en Babylonie d'y continuer le culte du temple de Jérusalem dans de nouveaux sanctuaires. En un mot, la teneur du verset aboutit à un simple non-sens si on le comprend comme l'annonciation d'un nouveau méfait de la part des futurs exilés. La démonstration me paraît convaincante. Notre verset offre une simple description d'actualité et nullement une prévision d'événements futurs. Les Israélites ne font pas de libations de vin à Yahwé, à qui, du reste, leurs sacrifices ne sont pas agréables (יערבו de עָרַב, « être doux, agréable ») ; cf. Amos, v, 22. La correction יערכו (Sept., Kuenen) est impossible ; ערך מנחה n'est pas hébreu.

A première vue, on est porté à rattacher לָהֶם aux sacrifiants : L'offrande sera censée pour eux aussi impure que le pain de deuil, mais l'expression serait peu correcte, car il faudrait לוֹ « pour lui » (Dieu) parallèle au לוֹ précédent. Kuenen a corrigé לָהֶם en לְחֶמֶם, « leur pain est comme le pain de deuil », et cette correction a été adoptée par tous les exégètes modernes. En réalité, la leçon traditionnelle est irréprochable, le לָהֶם ל n'est que la périphrase de l'état construit à l'instar de מִזְמוֹר לְדָוִד, « un psaume de David » ; כלחם אונים לָהֶם équivaut à כלחם אונם, « comme leur pain de deuil » (m. à m. « comme le pain de leur deuil »).

La teneur exacte de la dernière proposition a été également méconnue par suite du groupe כי לחמם לנפשם qui, à lui seul, peut signifier « car leur pain est pour leur propre personne et n'entrera pas dans la maison de Yahwé ». C'est ainsi qu'on traduit d'un commun accord. On n'a pas réfléchi que l'obligation de présenter au temple le pain qui sert d'aliment quotidien ne se trouve et ne peut se trouver dans aucun code rituel de l'antiquité, y compris le Pentateuque. Une telle exigence a d'autant moins pu germer dans l'esprit d'un prophète comme Osée, qui voue le temple de Béthel à l'exécration générale. Il y a plus, ces exégètes ne se sont pas aperçus du caractère oiseux qu'aurait alors toute cette partie du verset ; si les sacrifices expiatoires mêmes vont cesser dans l'exil faute de

sanctuaires, il va sans dire que l'ancienne consécration du pain dans les lieux du culte cesseront en même temps. Enfin, dans leur manière de voir, le mot לְנַפְשָׁם devient tout à fait superflu, puisque l'impureté du pain ne vient nullement de sa qualité de servir de nourriture aux hommes, mais exclusivement du défaut de consécration rituelle, et en admettant même qu'Osée fût d'un avis contraire, il aurait exprimé l'antithèse à לַחְמָם לְנַפְשָׁם par וְלֹא לַיהוה הוּא au lieu de l'expression vague et débile לֹא יָבֹא בֵּית יהוה.

Il y a donc autre chose. Avec un peu d'attention on voit que כִּי לַחְמָם לְנַפְשָׁם forme parallélisme avec כִּלְחֶם אוֹנִים לָהֶם, circonstance qui engage à joindre ensemble les deux premiers mots sous la forme de כִּלַּחְמָם et à considérer le לְ de לְנַפְשָׁם comme périphrasant l'état construit à l'instar de celui de לָהֶם. Ainsi, כִּלַּחְמָם לְנַפְשָׁם (pour כִּלְחֶם נַפְשָׁם), « comme leur pain de mort », équivaut à « comme leur pain de deuil », et לֹא יָבֹא בֵּית יהוה exprime au fond la même idée d'impureté qui est clairement annoncée dans כָּל אֹכְלָיו יִטַּמָּאוּ avec le relatif אֲשֶׁר sous-entendu dans les deux phrases. La signification de « cadavre, mort », pour נֶפֶשׁ, se constate dans plusieurs passages de la Bible (Lévitique, XXI, 1, *passim*). La composition לֶחֶם לְנֶפֶשׁ, en prenant un suffixe de possession, fait לַחְמָם לְנַפְשָׁם comme לֶחֶם אִשֶּׁה (*ibid.* III, 11) et לַחְמִי לְאִשַּׁי (Nombres, XXVIII, 2). Les phrases relatives « dont tous ceux qui en mangent deviennent impurs » et « qui n'entre pas (= qui ne peut pas entrer) dans la maison de Yahwé (à cause de son impureté) » font allusion à des rites existants et connus de tous.

5. La question : « Que ferez-vous au jour de מוֹעֵד ou חַג de Yahwé ? » ne peut pas vouloir dire : Comment célébrerez-vous les fêtes ordonnées par Yahwé sur la terre d'exil ? comme le pensent les exégètes égarés par leur faux point de départ qu'il s'agit d'un événement futur. Osée a dès le début prédit la cessation de toutes les fêtes (II, 13), la question est donc oiseuse. Par les termes מוֹעֵד et חַג יהוה, il faut nécessairement comprendre le grand jour fixé par Yahwé pour le jugement et la punition des méchants. C'est alors que le juge

implacable proclame un jour d'assemblée, יום מועד (Lamentations, II, 7, 22), coordonné avec le synonyme יום חג. Le prophète revient à la même idée au verset 7 où il emploie les expressions directes : ימי הפקדה, « les jours de la revanche », et ימי השלם, « les jours du payement ».

6. Je ne vois point de nécessité pour modifier la leçon massorétique de la première phrase connue également des Septante qui rattachent sans raison משד à מצרים. Le sens est clair : « car voici, ils sont partis pour échapper au malheur » ; les phrases suivantes montrent qu'il s'agit particulièrement de fuites en Égypte, visiblement parce que l'accueil reçu par l'Assyrie ne fut pas très amical (II Rois, XV, 20). Le correction de מִשֹּׁד en אַשֻּׁר (Wellh.) est en soi très séduisante (cf. VII, 11), mais les deux synonymes suivants מצרים et מף deviendraient très lourds. En tout cas il est question d'un fait passé, הָלְכוּ.

Le nom de Memphis, en égyptien *Menuf*, est transcrit ici מף pour מנף, ailleurs נף (Isaïe, XIX, 13). L'accueil qu'ils y recevront sera favorable, mais ils y resteront jusqu'à leur mort et y seront enterrés ; ils ne reverront jamais leur patrie.

מחמד לכספם est-il allégé de מחמדם לכספם afin d'éviter l'accumulation de quatre מ mus par *a*? Il faut cependant reconnaître que ces mots manquent de lien dans le contexte. La correction מַחֲמַדֵּי בָתֵּיהֶם, « objets désirables de leurs maisons » (cf. מחמדי בטנם, IX, 16), ou plus simplement : « leurs maisons désirables (laissées dans leur patrie) », s'adapterait bien à קימוש יירשם ; les mots חוח באהליהם qui suivent visent également les demeures abandonnées.

7. פְּקֻדָּה et שִׁלֻּם expliquent les métaphores מועד et חג du verset 5.

Avec יֵדְעוּ ישׂראל (mieux יֵדַע) commence une nouvelle phrase (contre la Massore qui les rattache à ce qui précède). Israël doit savoir que (son) prophète est un insensé, que son (prétendu) homme inspiré est un fou. S'il le reconnaît il ne l'écoutera pas.

La phrase finale ne devient intelligible qu'en corrigeant וְרַבָּה en וְרֻבָּה : « A cause de la multitude de tes péchés

(= des péchés qu'il te fait commettre, ô Israël !) il (le faux prophète) multiplie l'animosité, la haine (de Dieu à ton égard). »

8. Développement de la même idée. Les mots צוֹפֶה אפרים עִם אֱלֹהָי n'offrent rien d'acceptable ; les efforts faits pour y porter remède ne semblent pas couronnés de succès. J'incline à lire : צוֹפֶה אֶפְרַיִם זַעַם אֱלֹהָיו, « le voyant d'Éphraïm est un objet de colère de son Dieu ». Il lui tend des pièges partout et est surtout un objet de haine (= haïssable) par les fausses doctrines qu'il prêche dans le sanctuaire éphraïmite ; משטמה est parallèle à זַעַם.

9. העמיקו שחתו équivaut à העמיקו לשחת, « ils agissent avec une profonde corruption », c'est-à-dire: Ils sont profondément corrompus. Par la comparaison כימי הגבעה, « comme aux jours de Gabaa », Osée rappelle les méfaits des Benjamites qui ont amené leur presque entière extermination (Juges, xix-xx), mais il généralise pour les besoins de son exhortation et suppose que les autres tribus qui furent indignées de ces crimes n'étaient pas au fond meilleures qu'eux. Il y a été probablement amené par les terribles défaites qu'elles avaient essuyées avant de vaincre la tribu impie. Cette interprétation est à peu près celle de l'exégèse juive et je l'ai adoptée dernièrement. On se demande cependant s'il n'est pas plus probable de modifier כִּימֵי en מִימֵי, conformément à x, 9, qui dit : « Plus qu'aux jours de Gabaa tu as péché, ô Israël ! », c'est-à-dire : Tu as commis des péchés plus abominables que ceux qui ont été commis aux jours de Gabaa. Dans ce cas, l'allusion viserait les Benjamites qui étaient les seuls coupables. Une pareille conduite ne se pardonne pas.

10. Osée appuie son opinion sur la corruption radicale d'Éphraïm par un fait encore plus ancien que l'incident de Gabaa et remontant à l'époque de la sortie de l'Égypte. Pendant leur séjour au désert, Yahwé accueillit les ancêtres d'Israël avec le plaisir qu'on trouve à manger du bon raisin ou à goûter la première figue mûre d'un figuier, car c'est dans le désert, sur le Sinaï, que Yahwé choisit Israël comme son peuple chéri et privilégié en concluant avec lui une alliance éternelle. Or, à peine ces ancêtres furent-ils arrivés à la station

moabite nommée Baᶜal-Peᶜor qu'ils se détournèrent (וַיִּנָּזְרוּ) de Yahwé pour se vouer à ce Baᶜal honteux (לְבֹשֶׁת = לְבַעַל) et devinrent abjects (שִׁקּוּצִים) par suite de leur amour (m. à m. « comme leur action d'aimer »), sous-entendu « les filles moabites adoratrices de cette idole » (Nombres xxv, 1-3). Cette leçon historique a surtout en vue de renforcer l'idée émise iv, 11-12, que l'idolâtrie a son appui principal dans la débauche sexuelle qu'elle favorise. C'est pourquoi le prophète passe sous silence l'incident du veau d'or peu après la scène du Sinaï, incident qui resta d'ailleurs à l'état de tentative et fut rapidement étouffé.

11. Le bien, la richesse (כָּבוֹד, Genèse, xxxi, 1) d'Éphraïm en hommes et en bestiaux disparaîtra comme l'oiseau qui s'envole, de sorte qu'il n'y aura ni naissance (לֵדָה), ni gestation (בֶּטֶן, « ventre »), ni conception (הֵרָיוֹן); les stades de la génération sont énumérés dans l'ordre inverse. Le מ indique ici l'idée de privation.

12. Le suffixe de וְשִׁכַּלְתִּים se rapporte aux Éphraïmites : Je les rendrai les plus privés d'enfants d'entre les hommes (I Samuel, xv, 33). La suite compte parmi les passages désespérés de notre livre. Déjà la particule גַּם trouble le sens, puis בְּשׁוּרִי ne peut pas équivaloir à בְּסוּרִי, « quand je me retirerai », comme le pensent les exégètes. Enfin, l'ensemble « car aussi malheur à eux quand je me retirerai d'eux », outre la banalité intrinsèque, ne présente aucun lien avec la phrase si mouvementée qui précède. Les Septante ont lu בְּשָׂרִי, « ma chair » (σάρξ μου), ce qui augmente encore l'obscurité. Je propose de corriger כִּי גַם אוֹי לָהֶם בְּשׁוּרִי מֵהֶם en כִּי גַם עֲוִילֵהֶם פִּשְׁעִים הֵם, « (je les priverai de progéniture) parce que même leurs petits enfants sont des rebelles ». Pour עֲוִילִים, cf. Job. xix, 18 ; xxi, 11.

13. Premier distique inintelligible : La leçon massorétique offre : אפרים כאשר ראיתי לְצוֹר שְׁתוּלָה בְּנָוֶה, « Éphraïm, comme j'ai vu Tyr plantée dans une demeure ou dans une prai-

rie ou dans ce qui est beau » (Vulg.: *Tyrus erat fundata in pulchritudinem.* Luther : *Ephraïm als ich es ansehe, ist gepflanzt und hübsch wie Tyrus.* On ne comprend guère la mention de Tyr dans cet hémistiche ni l'opposition וְאֶפְרַיִם au commencement de l'hémistiche suivant. L'extrême platitude de כַּאֲשֶׁר רְאִיתִי, qui est absolument superflu, vient ajouter du poids à la pensée que ce passage est gravement corrompu. Une tournure toute différente se remarque dans la version des Septante, qui n'est cependant pas beaucoup plus intelligible, mais elle a l'avantage de faire disparaître la mention de la ville de Tyr. Elle est ainsi conçue : Ἐφραϊμ, ὃν τρόπον εἶδον, εἰς θήραν παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν, « Éphraïm, j'ai vu l'usage, ils ont présenté leurs enfants à la chasse », probablement pour être pris et tués comme le gibier. Cette version repose sur la lecture : אֶפְרַיִם כַּאֲשֶׁר רְאִיתִי לְצַיִד שָׁתוּ בְנֵיהֶם. Ce serait la même idée que celle du second hémistiche, malgré le mot וְאֶפְרַיִם qui marque une idée opposée. Comme l'antithèse est absolument indispensable, je maintiens en partie la leçon massorétique et je rétablis les trois derniers mots בְּצוּר שָׁתְלוּ בְנֵיהֶם, « ils placent (Psaumes, XCII, 14) leurs petits dans un rocher », naturellement pour les mettre à l'abri des chasseurs et des carnassiers. Le sujet doit être forcément plusieurs animaux qui habitent les montagnes, et il faut chercher leurs noms dans le membre de phrase qui précède. Si on fait abstraction des mots כַּאֲשֶׁר רְאִיתִי, on peut changer avec une certaine vraisemblance אֶפְרַיִם en פְּרָאִים, ce qui donnerait la phrase assez satisfaisante : פְּרָאִים בְּצוּר (ou שָׁתְלוּ) שָׁתוּ בְנֵיהֶם, « les bêtes sauvages placent leurs petits dans le rocher », mais les deux mots précités, communs à toutes les traditions, ne sauraient facilement être retranchés comme une interpolation arbitraire. Une telle affirmation fait corps avec la méthode de la *critique supérieure* et nous ne la lui en vions pas. Après avoir mûrement réfléchi, je me suis arrêté à l'idée que l'action de transférer ses petits dans les rochers inaccessibles convient beaucoup mieux aux oiseaux qu'aux autres espèces d'animaux, et cette considération m'a aussitôt rappelé, d'une part, la description relative à la ten-

dresse de l'aigle envers ses petits pour leur procurer une bonne nourriture (Job, xxxix, 27-30) et sa sollicitude pour les protéger à l'approche du danger (Deutéronome, xxxii, 11); d'autre part, le passage de Jérémie, viii, 7, וחור וסיס ועגור שמרו את עת באנה, où trois noms d'oiseaux forment le sujet d'un seul verbe. Je me suis donc demandé si les trois mots problématiques אפרים כאשר ראיתי, qui, primitivement, pouvaient être orthographiés avec deux *yod* de moins (cf. ירשלם pour ירושלים), ne contenaient pas ces trois noms d'oiseaux qu'on s'attend à y trouver. Dès lors la lumière apparut entière, et je vis que la leçon traditionnelle peut remonter sans grand effort à ואיה (ou ואיה) ופרס ונשר, « l'orfraie, l'aigle et l'autour ont soin de placer leurs petits dans le creux d'un rocher » pour les protéger contre une surprise fâcheuse, « tandis qu'Éphraïm est prêt à livrer (להוציא) ses enfants à l'égorgeur », car ils seront exterminés pour leurs péchés. La construction antithétique est maintenant aussi complète que celle du verset de Jérémie cité ci-dessus et qui porte : « La tourterelle, l'hirondelle et la grue observent leur retour périodique, tandis que mon peuple ne veut pas savoir de (= observer) la loi de Yahwé. »

14. Reprise explicative du verset 11, relatif à la stérilité d'Éphraïm. Osée ajoute ici clairement que l'incapacité de se reproduire et d'élever les enfants, exprimée par l'image réaliste « matrice meurtrière » (רחם משכיל) et « mamelles privées de suc, sèches » (שדים צמקים), leur est réservée par Dieu comme un châtiment mérité, et, dans son indignation contre les rebelles incorrigibles, il désire lui-même l'exécution de cette revanche.

15. Expression de l'horreur qu'inspirent à Yahwé les actes d'idolâtrie et de débauche qui sont commis au sanctuaire éphraïmite de Galgal (iv, 15). Dieu les chassera de sa maison, c'est-à-dire de son pays. Pour la désignation de la Palestine par l'épithète de « maison de Yahwé » (בית יהוה), comparez viii, 1 ; Exode, xv, 13.

אַהֲבָתָם est un infinitif à terminaison féminine comme לִירְאָה, לְאַהֲבָה, mots qui sont aussi des substantifs.

16. Retour au même sujet avec des images empruntées aux plantes ; la dernière phrase reprend le sujet du verset 12.

17. יִמְאָסֵם est synonyme de שְׁנָאתִים (15). — Ils erreront (וְיִהְיוּ נְדָדִים) parmi les païens pour chercher du secours sans jamais le trouver (6).

CHAPITRE X

Profusion d'autels et de stèles. — Paroles orgueilleuses et iniques. — Deuil public pour les idoles en or envoyées comme cadeaux en Assyrie et en Égypte. — Décadence de la royauté et destruction des bamoth. — Corruption extrême et son châtiment proche. — Désobéissance d'Éphraïm malgré les faveurs particulières dont il jouit de la part de Dieu. — Exhortation à changer de conduite. — Obstination et confiance en sa propre force. — Terrible châtiment. — Disparition de la royauté.

1. Israël détruit la vigne qui lui apporte ses fruits ; plus ses produits se sont multipliés, plus se sont multipliés (ses) autels. Plus son pays a été prospère, plus il a érigé de stèles (idolâtriques).

2. Leur cœur s'est séparé de Dieu ; maintenant ils en porteront les conséquences ; il démolira leurs autels, abattra leurs stèles.

3. Maintenant ils disent : Nous n'avons pas de roi ; nous ne craignons pas Yahwé, et le roi que peut-il nous faire ?

4. Ils prononcent de (méchantes) paroles, font de faux serments, trahissent les alliances, et la corruption est semée comme la ciguë sur les sillons des champs.

5. Les habitants de Samarie sont saisis de crainte à cause du veau de Beth-Awen, son peuple en prend le deuil, ses prêtres se lamentent sur lui à cause de sa richesse qui vient de disparaître.

6. Le veau même sera transporté en Assyrie, ou (bien il sera envoyé) en présent au roi d'Égypte ; Éphraïm obtiendra la honte, Israël rougira de son projet.

7. Samarie est anéantie ; son roi ressemble à l'écume (qui s'agite) sur la surface de l'eau.

8. Les bamoth de Beth-Awen, péché (suprême) d'Israël, seront rasées ; les ronces et les épines pousseront sur leurs autels. Ils diront aux montagnes : Couvrez-nous ; aux collines : Tombez sur nous.

9. Plus qu'aux jours de Gabaa tu as péché, ô Israël ; là ils ont dit : La guerre contre les enfants de l'iniquité qui atteignit Gabaa ne nous atteindra pas.

10. Je les châtierai avec toute ma sévérité ; les peuples s'uniront contre eux à cause de leurs graves péchés.

11. Éphraïm est une génisse indisciplinée qui aime à ruer ; j'ai pourtant bien doucement mis la chaîne à son cou ; j'ai placé haut Éphraïm ; Juda labourait pour lui, Jacob aplanissait pour lui le terrain.

12. Semez donc conformément à la justice, moissonnez conformément à la vertu ; sillonnez votre champ ; il est temps de rechercher Yahwé pour qu'il vienne et vous enseigne la justice.

13. Vous avez labouré le mal, moissonné l'iniquité, dévoré le produit de la fausseté, car vous aviez confiance dans vos chars de guerre, dans la multitude de vos combattants.

14. Le cri de détresse sera poussé dans tes villes ; toutes tes forteresses seront saccagées, semblables au sac de Beth-Arbel exécuté par Salman au jour de la bataille, où mères et enfants furent écrasés.

15. Ainsi il vous arrivera à Beth-El à cause de la grandeur de votre méchanceté ; un matin de bonne heure, le roi d'Israël aura disparu.

COMMENTAIRE

1. Le sujet du participe בּוֹקֵק est Israël et l'objet en est גֶּפֶן : Israël, insouciant et égaré, dévaste la vigne qui lui avait donné d'abondants produits et qu'il avait intérêt à soigner. La vigne symbolise visiblement le culte de Yahwé, son Dieu national. — רֹב et טוֹב sont des infinitifs. — לַמִּזְבְּחוֹת, datif fonctionnant comme accusatif.

2. חלק לבם, « leur cœur s'est séparé, retiré » (Jérémie, xxxvii, 12, ponctué à tort לַחֲלַק au lieu de לחלק), sous-entendu « de Yahwé », sujet du הוא suivant.

3. Après s'être détournés de Dieu, ils se révoltent contre leur roi dont ils défient le pouvoir.

4. דברים, à suppléer רעים, « ils prononcent de méchantes paroles ». — כָּרֹת ברית ne convient guère; lire בָּזֹה ברית, « mépriser l'alliance jurée » ; cf. בזה אלה להפר ברית (Ézéchiel, xvii, 18).

ראש, « ciguë », souvent accompagné de לענה, « absinthe », image fréquente de tout ce qui est mauvais, insupportable. — מִשְׁפָּט ne peut être comparé à ראש; lisez : משחת, « corruption » ; cf. ix, 9.

5. Ironie mordante : les habitants de la Samarie craignent qu'on ne leur enlève les veaux d'or pour compléter la somme qu'on doit envoyer aux puissances voisines. Le peuple est en deuil (אבל) et les prêtres gémissent (lire יְלִילוּ au lieu de יָגִילוּ, « se réjouissent », qui ne cadre point) sur la perte de tant de richesse (כְּבוֹדוֹ; cf. Isaïe, x, 3); au dieu même personne ne pense plus.

6. גם אותו, l'idole même. Lorsque le cadeau précieux sera expédié, Éphraïm en sera pour sa honte, car ces empires, jaloux l'un de l'autre, ne lui accorderont pas le secours qu'il paie si cher. — בָּשְׁנָה a un air étrange; lire peut-être כָּלְמָה. — מעצתו, « de sa décision » d'avoir confiance dans les étrangers.

7. On pourrait lire מִשְׁמְרוֹן au lieu de שמרון : « Son roi a disparu de Samarie » aussi vite que l'écume qui s'agite sur la surface des eaux.

8. אָוֶן pour בית און = Béthel (5). Pour Osée, le sanctuaire de cette ville est un simple assemblage de bamoth. — Les visiteurs de ce temple souhaiteront échapper à la honte par la mort.

9. שם עמדו לא תשיגם בגבעה ne signifie rien. Lire : שם אמרו לא תשיגנו כגבעה, « là ils ont dit : La guerre ne nous atteindra pas ».

10. Ce verset n'offre qu'une série de mots incohérents : « Dans mon désir et je les lierai et les peuples s'assembleront contre eux en les liant à leurs deux péchés. » Les Septante joignent à ce verset les trois derniers mots du verset précédent et traduisent : « Contre les enfants de l'iniquité je suis venu (באתי pour באותי) pour les corriger. Et les peuples s'assembleront contre eux pour les corriger de leurs deux péchés » ; la Vulgate suit le texte massorétique légèrement modifié : *Juxta desiderium meum corripiam eos : congregabuntur contra eos populi, cum corripientur propter duas iniquitates suas.* On obtient un sens satisfaisant en corrigeant וְאֶסָּרֵם en אֶאֶסְרֵם, בְּאָסְרָם en בֵּאָסְרָם (pour בְּהֵאָסְרָם) et לשתי en יִשְׂאוּ : « Je les châtierai avec plaisir ; les peuples s'assembleront contre eux ; en étant liés, ils expieront leurs crimes. »

11. Toutes les anciennes versions se basent sur la leçon massorétique et n'hésitent que sur le sens de לָדוּשׁ. Grec : « Éphraïm est une génisse enseignée à aimer l'injure » (νεῖκος); Vulg. : *Ephraïm vitulam docta diligere trituram*; Pešiṭṭa : ואפרים עגלתא מלפת דרחמת למדרכו. On s'attend toutefois à une notion de blâme complète. Il faut donc ajouter la négation לא avant מלמדה : « Éphraïm est une génisse indomptée qui aime à frapper du pied. » Comparez : ... אפרים כעגל לא למד (Jérémie, xxxi, 18) ; pour דוש, v. Hab., iii, 12 ; le νεῖκος des Septante semble être une atténuation de cette signification réaliste.

ואני עברתי על טוב צוארה exprime évidemment une action sympathique envers la génisse récalcitrante qui symbolise le peuple éphraïmite, mais une phrase telle que : « Et moi, je suis passé près de la beauté de son cou » (Sept.-Vulg. : *Et ego transivi super pulchritudinem colli ejus*; Luth. : *Ich will ihn über seinen schönen Hals fahren*) ne signifie pas grand' chose. Il faut ponctuer עִבַּרְתִּי, dont le sens de « barrer, fermer », est garanti par וַיְעַבֵּר בְּרַתּוּקוֹת זָהָב (I Rois, vi, 21), « il barra, ferma au moyen de chaînes d'or » ; il s'agit ici de la fermeture du joug qui a été posé avec tous les ménagements

possibles, afin de ne pas blesser le cou de la génisse. — עַל טוּב exprime l'adverbe « avec bonté, avec douceur », comme עַל שֶׁקֶר, « faussement », עַל נְקֵלָה, « légèrement », etc.

Dans ce qui suit, les actes affectueux de Yahwé envers Israël sont affirmés au moyen d'une image différente, savoir celle d'un enfant que le père tient toujours sur ses bras, tandis que son frère fait les travaux les plus pénibles à sa place. Les trois verbes de cette proposition doivent être entendus au sens du passé. אַרְכִּיב, « j'ai fait monter Éphraïm (sur mes bras »; cf. XI, 3), non *ascendam super Ephraïm* (Vulg.); une génisse n'est pas faite pour cet usage. — C'est Juda qui labourait le champ (יחרוש) pour lui, Yaʿaqob (surnom de Juda) hersait pour lui (יְשֹׁדֵד לוֹ) le sol raboteux pour l'aplanir, tandis que, appuyé sur le bras de son père, Éphraïm se divertissait de le voir à la peine. Osée fait évidemment allusion aux nombreux prisonniers judéens que les Éphraïmites avaient faits pendant les fréquentes guerres avec Juda, où ils furent le plus souvent victorieux. Ces prisonniers, condamnés à l'esclavage, durent naturellement exécuter tous les travaux pénibles de leurs maîtres.

12. Suite de l'image empruntée à l'agriculture. Les semailles et la moisson doivent se faire selon la justice et la bienveillance (חֶסֶד) envers les faibles et les opprimés. Préparez-vous un sol bien labouré (נִיר), au figuré : Amendez-vous en toute sincérité. C'est juste le moment de rechercher Yahwé; persistez donc dans le repentir, et attendez que Yahwé revienne vers vous pour vous enseigner la justice au moyen de ses prophètes.

13. Vous avez fait absolument le contraire : vous avez cultivé, moissonné et consommé toutes les iniquités imaginables parce que vous vous fiez à vos chars de guerre (בִּרְכְבֶךָ, ἐν ἅρμασίν σου, pour בִּדַרְכֶךָ) et à vos nombreux combattants, et vous croyez pouvoir vous passer de l'aide de Yahwé.

14. Votre orgueil sera bientôt abattu : un tumulte se lèvera dans vos villes (בְּעָרֶיךָ pour בעמיך) et toutes vos forteresses seront saccagées. Elles subiront le sort infligé par Šalman,

probablement le nom d'un roi voisin (le roi ammonite Šalmanu?), à la ville peut-être éphraïmite Beth-Arbêl, dont tous les habitants, jusqu'aux femmes et aux enfants, furent massacrés sans pitié. Les détails et l'époque de ce funeste événement ne sont pas connus.

15. Béthel aura le même sort (יֵעָשֶׂה pour יֵעָשֶׂה). — בֵּית־אֵל a le sens locatif comme s'il y avait בְּבֵית־אֵל. — רָעַת רַעַתְכֶם, impossible; lire : רֹעַ מַעַשֵּׂיכֶם[1]. — בַּשַּׁחַר semble indiquer un moment indéterminé : « un beau matin ».

CHAPITRE XI

Ancienne affection de Yahwé mal récompensée par Israël. — Conséquences désastreuses de l'alliance avec l'Égypte et l'Assyrie. — Malgré l'apostasie d'Éphraïm, Yahwé hésite encore à le punir avec la sévérité exigée par la justice. — Il n'ira pas jusqu'à exterminer le coupable; il espère encore qu'il finira par s'amender.

1. Quand Éphraïm était jeune, je me suis pris d'affection pour lui, et, dès le séjour d'Égypte, je l'ai appelé mon fils.

2. Plus je les appelais, plus ils s'éloignaient de moi; ils sacrifient aux Baʿals, ils grillent la chair aux idoles.

3. J'ai élevé Éphraïm, je l'ai porté sur mes bras, mais lui, il ne reconnaît pas que je l'ai soigné.

4. Je l'ai attiré par de doux liens, par des attaches de sympathie, et j'ai fermé doucement le joug de son épaule, et j'ai planté ma tente près de lui.

5. (Je me suis dit :) Il ne retournera pas au pays d'Égypte, en Assyrie [il n'ira pas, car Yahwé] est son roi.

6. C'est pourquoi l'épée sévira dans ses villes et exterminera ses mages (= faux prophètes), qui seront plongés dans l'affliction par suite de leurs (mauvais) conseils, car il refuse de retourner (vers moi).

1. Ou bien רָעַת עֲצַתְכֶם, « le mal de vos décisions, de vos pratiques ».

7. Mon peuple persiste dans sa rébellion contre moi; unanimement ils appellent le Dieu très haut *Lo-Yeromam* (« celui qui ne doit pas être exalté »).

*
* *

8. Comment te réduirais-je, ô Éphraïm! Comment pourrais-je te détruire, ô Israël! Comment pourrais-je te réduire à l'état d'Adma? te mettre dans la situation de Ṣaboïm? Mon cœur s'est repris, toutes mes tendresses pour lui se sont enflammées.

9. Je n'accomplirai pas la peine (décidée dans un moment) de colère extrême, je ne reviendrai pas pour anéantir Éphraïm, car je suis un Dieu et non pas un homme, je suis le Saint qui habite au milieu de lui; je n'amènerai pas la destruction totale.

10. Ils suivront Yahwé qui rugira comme un lion (pour appeler ses petits); il rugira, et ses enfants accourront du sud [et du nord].

11. Ils accourront de l'Égypte avec la rapidité de l'oiseau, avec l'empressement de la colombe (ils accourront) du pays d'Assour, et je les fixerai dans leurs maisons, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. לְבָנִי n'offre pas d'idée claire; la leçon לְבָנַי (Sept.) ou לְבָנָיו n'est pas plus lumineuse. Lisez: קראתי לו בני, « depuis le séjour en Égypte, je l'ai appelé : mon fils ». Cf. Exode, IV, 22-23.

2. Rien à tirer de la leçon massorétique קראו להם כן הלכו מפניהם; les Septante divisent avec raison מִפָּנַי הֵם et rattachent הֵם à la phrase suivante. Pour apporter la lumière complète, il faut changer קָרְאוּ en כְּקָרְאִי, « plus je les appelais, plus (כֵּן) ils s'éloignaient de moi ».

תִּרְגַּלְתִּי n'est pas une forme hébraïque; lisez : הִרְגַּלְתִּי, « j'ai habitué à marcher, j'ai élevé ». — לאפרים, complément direct. — קחם על זרועתיו est incompréhensible; lire לְקַחְתִּם עַל זְרוֹעֹתַי (ou לקחתיו), « je l'ai pris (porté) sur mes

bras ». — רפאתים, « je leur ai donné la santé, la force ; cf. רְפָאוּת, « santé ».

3. חבלי אדם, « cordes d'hommes » (non de bêtes à dompter), liens humains, faits de sympathie.

כמרימי על על לחיהם, passage confus, et, de plus, le joug n'est pas mis sur les joues, mais sur la nuque et l'épaule. Il faut corriger : כְּמֵרִים עֹל מֵעַל כְּחֶפְמָם, « celui qui enlève le joug de dessus leur épaule ». L'allusion est évidente : Yahwé a retiré d'Éphraïm le joug dont le roi de Juda, Salomon, l'avait accablé (I Rois, XII, 1-16). Il a fait plus, mais la phrase qui exprime cette nouvelle preuve de sa faveur envers lui : ואט אֵלָיו אוכיל, est visiblement corrompue ; un sens comme : Je lui ai fourni la nourriture (אוכיל pour אֹכֶל) cadrerait s'il s'agissait d'une bête de labeur, ce qui n'est pas le cas dans ce contexte. Lisez : וָאַט אֵלָיו אָהֳלִי, « et j'ai fixé ma tente près de lui » pour le sauvegarder de plus près. Osée pense probablement ici au sanctuaire de Silo, qui, d'après le projet du prophète Achias, fauteur de la sécession, devait remplacer le temple de Jérusalem, car Achias était originaire de Silo (*ibid.*, XI, 29).

5. Sous-entendu אמרתי, « j'ai dit, je me suis dit », au commencement du verset.

אשור הוא מלכו, « et Assour est son roi », dit le contraire de ce qu'Osée a pu vouloir dire. Un moyen spirituel pour sortir d'embarras est fourni par Luther, qui fait un verset de ואט jusqu'à מצרים et relie la phrase précitée avec la phrase suivante pour en faire un autre verset : « Je leur ai donné du fourrage afin qu'ils ne retournent pas en Égypte. Maintenant, Assour est devenu leur roi, parce qu'ils ne veulent pas se convertir » (*Ich gab ihm Futter dass er ja nicht wieder sollte in Egyptenland kehren. So ist nun Assur ihr König geworden; denn sie wollen sich nicht bekehren*). Il faut supposer une lacune de quelques mots, à peu près ainsi : ואשור [לֹא הוא מלכו כי יהוה], « qu'il ne se rendra pas en Assyrie (pour le reconnaître comme suzerain), car Yahwé est son roi ».

Les mots כי מאנו לשוב, isolés ici, appartiennent visible-

ment à la fin du verset suivant, où il manque précisément une phrase au dernier distique.

6. וחלה, de חול, « survenir subitement » (Jérémie, XXIII, 19). — בַּדָּיו me semble ne pas devoir être séparé de בַּדִּים, au sens de « mages, devins » (*ibid.*, L, 36); ce sont les faux prophètes.

7. וְאֶל עַל ne signifie rien ; lisez : וְאֵל עָל : « Quant au Dieu très haut (= Yahwé), ils l'appellent d'un commun accord (יַחַד) *Lo-yeromâm* (יְרוֹמֵם pour יְרוֹמֵם), « celui qui n'est pas (= ne mérite pas d'être) exalté ». Un blasphème pareil doit être sévèrement puni.

8. Yahwé recule cependant devant l'accomplissement de cette mesure par pitié pour Israël. La réflexion de la Divinité est d'un sentiment exquis. — אֲמַגֶּנְךָ, peut-être אֲמַגֶּרְךָ, « te détruirais-je »; toutefois, אֲשַׁיֶּמְךָ conviendrait encore mieux, à cause de la reprise immédiate de ce verbe.

נהפך עלי לבי marque l'idée d'un revirement, d'un changement d'avis; cf. Exode, XIV, 5. — נכמרו, « s'échauffer, brûler » (Lament., V, 10). — נִחוּמַי, « mes sentiments affectueux » (Zacharie, I, 13).

9. לא אשוב לשחת, « je ne détruirai plus »; des destructions partielles ont déjà été employées plusieurs fois contre Éphraïm, afin de le faire revenir à Dieu. — Lire בְּקִרְבּוֹ au lieu de בקרבך : « Un (Dieu) saint qui habite au milieu de lui ». — Lire également, au lieu de וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר qui n'offre rien de satisfaisant, וְלֹא אָבִיא בָעֵר, « et je n'amènerai pas la (= sa) destruction complète, son extermination ». Pour בָּעֵר, voyez Isaïe, IV, 4.

10. « Ils suivront Yahwé qui criera comme un lion », sous-entendu : « qui ne retrouve pas ses petits en rentrant dans sa tanière ». — La construction כִּי — וְ marque l'idée de simultanéité : « aussitôt qu'il criera (= les appellera), aussitôt les enfants accourront rapidement ». — Après מִיָּם, il faut sup-

pléer וּמִצְפּוֹן (cf. Ps., CV, 3), addition justifiée par le parallèle « Égypte et Assour » du verset suivant.

11. L'expression עַל בָּתֵּיהֶם, « dans leurs maisons », montre qu'aucun bouleversement notable ne s'est passé pendant leur absence, qui ne fut que momentanée et l'effet d'un abandon volontaire.

CHAPITRE XII

Infidélité d'Éphraïm et de Juda. — Projets insensés de l'un et punition méritée de l'autre. — Force extraordinaire de l'ancêtre commun de ces deux peuples frères. — Vicissitudes du patriarche. — Israël-Juda doit avoir confiance en Yahwé. — Les richesses mal acquises d'Éphraïm disparaîtront. — Profusion d'autels à Galaad et à Galgal. — Mission des prophètes depuis le séjour en Égypte. — Rébellion d'Éphraïm. — Son châtiment.

1. Éphraïm m'entoure de fourberie, la maison d'Israël (m'entoure) d'hypocrisie ; Juda se révolte contre El et devient infidèle au Saint.

2. Éphraïm soigne le vent, poursuit la tempête ; il multiplie sans cesse des actes de fausseté et de mensonges ; il contracte alliance avec l'Assyrie et expédie (des cadeaux d')huile en Égypte.

3. Yahwé fera aussi le procès à Juda ; il est prêt à régler le compte de Jacob en raison de sa conduite, il lui rendra selon ses œuvres.

***

4. Dans le ventre (de sa mère), Jacob-Israël retint son frère par le talon ; (ensuite) il fut assez fort pour combattre un Élohîm.

5. Il lutta contre un ange et le vainquit (au point que) celui-ci, en pleurant, dut le prier (de le lâcher) ; il le rencontra de nouveau à Béthel, et là il s'entretint avec lui.

6. Yahwé (seul) est le dieu des armées ; faites appel à Yahwé !

7. Retourne donc, (ô Israël !) vers ton Dieu, pratique la bienfaisance et la justice, et espère toujours en lui.

***

8. (Pareil à) Chanaan, qui manie de fausses balances, aimant les gains illicites,

9. Éphraïm dit : Je me suis tout de même enrichi, je me suis amassé de la fortune ; ceux à qui j'ai porté préjudice ne peuvent me reprocher la moindre contravention.

10. Mais moi, qui suis ton Dieu depuis la sortie d'Égypte, je te ferai encore habiter sous les tentes comme aux jours de l'ancienne époque.

***

13. Jacob s'enfuit au champ d'Aram, Israël se fit serf pour obtenir une femme, pour une femme il garda les troupeaux.

14. Par un prophète Yahwé fit sortir Israël d'Égypte et celui-ci fut (aussi) gardé par un prophète.

11. Puis je (lui) ai communiqué ma parole par les prophètes ; par les prophètes je lui ai envoyé des visions.

12. (Malgré cela) Galaad est plein d'idoles, on ne s'y adonne qu'à la vanité ; à Galgal on immole des bœufs ; leurs autels sont aussi nombreux que les monticules qui avoisinent les sillons des champs.

15. Puisque Éphraïm irrite (Yahwé) par esprit de révolte, (Yahwé) le rendra responsable de sa perte et son Seigneur lui fera expier ses actes honteux.

COMMENTAIRE

1. סבבני בכחש, même idée que והמה דברו עלי כזבים, VII, 13.

La suite signifie, d'après la leçon massorétique : « Et Juda marche encore avec Dieu et demeure fidèle aux saints » ou « au saint », en attribuant à קדושים le pluriel de majesté. Mais ce sens ne cadre point avec tous les autres passages d'Osée où Juda est considéré comme aussi coupable qu'Éphraïm (IV, 15 ; V, 10, 12-14 ; VI, 4, 11 ; VIII, 14 ; XII, 3). Cette difficulté est négligée par la Vulgate, qui lit עד (testis) au lieu de עִד et suit pour le reste le texte traditionnel.

Les Septante rattachent וִיהוּדָה au passage précédent, et au lieu de עַתָּה יְדָעָם אֵל : עוֹד רָד עִם אֵל וְעִם קְדוֹשִׁים נֶאֱמָן וְעַם קָדוֹשׁ יֵאָמֵר (Νῦν ἔγνω αὐτοὺς ὁ Θεὸς, καὶ λαὸς ἅγιος κληθήσεται [Θεοῦ]) : « Maintenant Dieu les a connus ; et il (Juda) sera appelé peuple saint (de Dieu). » Ce tour de force extraordinaire a visiblement pour but d'effacer la contradiction en rapportant cette partie du verset à l'état futur des peuples frères. La plupart des exégètes modernes traduisent רָד par « lutte » et changent קדושים en קְדֵשִׁים : « Et Juda lutte encore contre El et s'attache fidèlement aux prostituées ou hiérodules ». On avouera que le sens d'ensemble est peu satisfaisant. Je lis : ויהודה סורר עִם אל ועם קדוש [לא] נאמן, « et Juda se révolte contre Dieu et est infidèle au Saint ». Le verbe סרר est souvent employé par Osée, et la chute de la négation לֹא s'observe aussi dans d'autres passages expliqués plus haut (x, 11 ; xi, 5). Il se peut que le ים de קדושים représente la trace de la négation primitive.

2. כָּזָב וְשֹׁד ne vont pas bien ensemble, surtout dans ce contexte qui décrit les fausses flatteries d'Éphraïm à l'égard des peuples étrangers. Lire וְשָׁוְא (pour וְשֹׁד) au lieu de וְשֹׁד. L'orthographe défective se trouve encore dans Job, xv, 31.

יכרתו, mieux יִכְרֹת au singulier, en harmonie avec les autres verbes du verset. — יוּבָל, mieux à l'actif יוֹבִל, « il expédie, transporte ».

3. Sur la participation de Juda à la politique cauteleuse d'Éphraïm, voyez v, 12-14.

4. A cet état d'humiliation actuel où Jacob-Israël se fait rampant devant les potentats étrangers, Osée oppose la force et le courage extraordinaires dont il faisait preuve à l'aube de son histoire. Lorsqu'il fut encore dans le sein de sa mère, naturellement dans la personne de son ancêtre historique Jacob, il eut l'audace de vouloir arrêter la naissance de son frère aîné en le retenant par le talon, afin de sortir avant lui à la lumière du jour. Plus tard, en retournant dans sa patrie après

une longue absence, il osa s'attaquer à un Élohîm (un être divin) et, après une lutte acharnée, il réussit à le vaincre et à le tenir si étroitement serré que l'ange se vit obligé de le prier, les larmes aux yeux, de le lâcher pour qu'il puisse s'en aller (Genèse, XXXII, 23-30). La réconciliation avec le vaincu et l'entretien qui scella l'amitié entre eux eurent lieu à Béthel (*ibid.*, XXXV, 9-15). Entre cette vigueur surhumaine d'alors et la faiblesse de l'époque présente, il y a la profondeur d'un abîme, et cette chute déplorable est la conséquence de la révolte que la nation perpétue envers son Dieu.

6. Le sens de ce verset a été presque généralement méconnu, et sa liaison avec le verset précédent n'a pas eu de meilleur sort. Même la leçon commune du verbe qui le termine me paraît devoir être modifiée. Les Septante comme la Vulgate n'y trouvent qu'une seule phrase : Ὁ δὲ Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἔσται μνημόσυνον αὐτοῦ = *Et Dominus Deus exercituum, Dominus memoriale ejus.* Luther prend הצבאות pour un nom propre et traduit, malgré l'état construit : *Aber der Herr ist der Gott Sabaoth; Herr ist sein Name*, « mais le Seigneur est le Dieu Sabaoth, Seigneur est son nom ». Les exégètes modernes jettent la suspicion sur le verset tout entier, et plusieurs d'entre eux le déclarent hardiment interpolation plus ou moins malhonnête. Après ce qui a été exposé au verset précédent, la suite du sens se rétablit sans la moindre difficulté et la modification vocalique de זְכָרוֹ en זִכְרוֹ complète l'harmonie intérieure : Yahwé seul est le Dieu des armées, il peut donner la victoire aux faibles contre l'ennemi le plus fort; si donc vous avez à vous défendre contre un ennemi, vous invoquerez Yahwé et vous obtiendrez la victoire sans avoir besoin de solliciter le secours des peuples étrangers.

7. Précision de l'idée du retour à Dieu : elle consiste dans les pratiques constantes de la charité et de la justice jointes à la confiance inébranlable dans le Dieu national.

Le groupe composé des versets 8, 9 et 10, traite la cause de la rébellion antireligieuse. Elle vient des richesses acquises injustement, mais à l'insu de ses victimes et en employant des mesures de précaution telles que tout le monde

croit à son honnêteté parfaite. Yahwé saura cependant la réduire à l'état le plus précaire.

8. Ayant pris pour modèle le commerçant phénicien (Chanaan), âpre au gain, qui fait tous ses efforts pour préjudicier ses clients, Éphraïm a commis des exactions au détriment de ses voisins pour s'enrichir. Osée fait visiblement allusion aux guerres contre le peuple frère de Juda dont les rois d'Israël avaient pris l'initiative par jalousie et espoir de butin (I Rois, xv, 17; II Rois, xvi, 5), mais en insinuant des griefs imaginaires.

9. Éphraïm se réjouit d'avoir acquis des richesses malgré l'immoralité des moyens employés; la particule אַךְ exprime cette satisfaction d'une manière très énergique. — אוֹן est ici synonyme de חַיִל, « bien, richesse, fortune ». — יְגִיעַי, « ceux qui ont été exploités par moi », mot à mot : « mes épuisés » (Job, III, 17). — עָוֹן אֲשֶׁר חַטָּא, « un péché qui soit un défaut », c'est à dire le moindre défaut, la moindre contravention. Pour la forme mes actes sont d'une légalité parfaite; le fond immoral importe peu.

10. Mais moi, Yahwé, qui t'ai choisi depuis ton séjour en Égypte, je saurai bien abattre cet orgueil de parvenu, car, comme dans ce temps antique, je te ferai bientôt habiter sous des tentes comme des pauvres nomades (après t'avoir arraché aux palais somptueux et au sol fertile où tu habites actuellement). — כִּימֵי מוֹעֵד, « comme aux jours de l'époque précise et connue de tous », allusion au séjour au désert après la sortie d'Égypte.

Les deux versets qui suivent ne montrent aucune connexité avec les versets ambiants, mais ils cadrent très bien avec les idées dont le verset 15 semble former la conclusion. Cette transposition a été effectuée dans la traduction. L'ordre des versets est donc 13, 14, 11, 12, 15. Ce groupe rappelle les vicissitudes matérielles de l'ancêtre national et du soin que Yahwé avait pris pour délivrer ses descendants de l'Égypte et le diriger successivement par un grand nombre de prophètes, sans pourtant réussir à vaincre son obstination dans la rébellion. Il ajoute que, poussé à bout, il est décidé à le rémunérer comme il le mérite.

13. L'ancêtre Jacob, si courageux qu'il fût, dut cependant s'enfuir dans la plaine d'Aram (afin d'échapper à la vengeance de son frère), scène pénible décrite dans la Genèse, XXVII, 41-45. Arrivé dans ce pays étranger sans aucune ressource, il fut forcé de travailler comme un esclave (ויעבד) pour obtenir une femme (בְּאִשָּׁה) et de garder de nouveau les troupeaux pour en obtenir une autre. C'est à force d'un travail long et fatigant qu'il a pu devenir père de famille.

14. Le séjour en Égypte fut aussi déprimant pour sa postérité, le peuple d'Israël; Yahwé l'en fit sortir par la main d'un prophète (Moïse) et le fit garder ensuite par un autre prophète (Josué).

11. Dès lors, dit Yahwé, je lui adressai régulièrement mes paroles, mes ordres au moyen des prophètes destinés à cette mission particulière; je leur ai communiqué de nombreuses visions (חזון הרביתי) pour les avertir, ainsi que de (nombreuses) paraboles (אֲדַמֶּה = אֲמַשֵּׁל) pour leur apprendre la sagesse, mais le succès n'a pas répondu à mes efforts.

12. אם marque ici la confirmation « certes »; cf. Proverbes, III, 34. Galaad est (une ville de) vanité (אָוֶן), c'est-à-dire est pleine d'idoles, dont le synonyme est שָׁוְא, « fausseté, mensonge ». Sur la démoralisation de Galaad, voyez VI, 8. — A Galgal qui est un petit village, ils sacrifient des bœufs pour montrer leur zèle idolâtrique. A côté de ces sanctuaires fixes, ils construisent des autels partout, en nombre extraordinaire, aux divinités locales. Des avertissements prophétique, personne ne se souvient.

15. Puisque le peuple d'Éphraïm continue à irriter Dieu (Yahwé est sous-entendu) par un esprit de rébellion obstinée (תמרורים adverbialement), Yahwé rejette (יִטֹּשׁ, cf. Ézéchiel, XXXI, 5) sur lui le sang qu'il versa (דָּמָיו, IV, 2; V,8-9), et lui rendra le prix de l'insulte qu'il commit à son égard. Les suffixes de דמיו et de חרפתו se rapportent tous deux à Éphraïm comme acteur.

CHAPITRE XIII

Cause de la chute d'Éphraïm. — Culte de Baᶜal. — Veaux d'or et absolution des meurtres. — Destruction imminente. — Soin de Yahwé pour son peuple. — Arrogance et ingratitude de ce dernier. — Châtiment exemplaire. — Impuissance des rois et des juges. — Changement rapide des dynasties. — Destruction totale d'Éphraïm et massacre des habitants de Samarie.

1. Quand Éphraïm parla avec respect (de Yahwé), Yahwé l'éleva sur Israël, mais s'étant rendu coupable du (culte de) Baᶜal, il mourut.

2. Maintenant ils continuent les mêmes errements, ils se fabriquent artistement des images fondues de leur (bon) argent, des idoles qui révèlent partout l'œuvre d'artistes ; ils déclarent (même) que les égorgeurs d'hommes n'ont qu'à baiser les veaux (d'or pour être absous).

3. C'est pourquoi (relativement à la vertu) ils ressemblent à la nuée du matin, à la rosée qui se dissipe de bonne heure, à la paille que le vent chasse de l'aire, à la fumée qui sort de la cheminée.

4. Moi, Yahwé, je suis ton Dieu depuis (la sortie du) pays d'Égypte ; tu ne dois pas reconnaître d'autre Dieu ; il n'y a pas de sauveur en dehors de moi.

5. Je t'ai connu dans le désert, dans le pays de l'aridité ;

6. Dès qu'ils furent dotés d'un (bon) pâturage, ils cherchèrent à se rassasier, et rassasiés, leur cœur s'emplit d'arrogance et aussitôt ils m'oublièrent.

7. Aussi serai-je pour eux comme un lion vigoureux, je les épierai comme le tigre sur (leur) chemin.

8. Je les attaquerai comme l'ours à qui on a ravi ses petits ; comme le lionceau je les dévorerai ; les fauves des champs leur crèveront le ventre.

9. Je te ruinerai, ô Israël ! car, qui viendra à ton secours ?

10. Où est donc ton roi ? qu'il te sauve dans toutes tes villes (ruinées) ! Et (où sont) tes juges ? (sur le conseil desquels) tu as dit : Donne-moi un roi et des chefs.

11. Je t'ai donné un roi dans ma colère et je te l'ai ravi plein d'indignation.

12. Les péchés d'Éphraïm sont gardés dans un paquet, ses méfaits sont mis en réserve.

13. Il sera pris de douleurs comme la femme qui accouche; c'est un enfant insensé; dorénavant il ne sera plus mis au rang des enfants.

14. Je [ne] le rachèterai (pas) de la main du Šéôl, je [ne] le sauverai (pas) de la mort, la pitié disparaîtra de mon regard.

15. Pendant qu'il court follement au milieu des prés, surviendra l'ouragan, le vent (vengeur) de Yahwé, sortant du désert; il fera tarir sa source, dessécher sa fontaine; il dépouillera toute la masse des produits désirables.

Ch. XIV, 1. Samarie sera désolée, parce qu'elle s'est révoltée contre son Dieu; (ses habitants) tomberont par l'épée, leurs enfants seront écrasés et leurs femmes enceintes seront éventrées.

COMMENTAIRE

1. רִתַּת, nom dérivé de רָתַת, « craindre, trembler », fréquent en néo-hébreu; ici il est employé dans le sens adverbial. La correction חִתַּת est cependant plus vraisemblable; la signification reste la même. Quand Éphraïm parlait avec crainte et respect de Yahwé, il fut élevé comme une grande puissance indépendante en Israël, mais il se rendit coupable par le culte de Baʿal et il mourut. L'allusion est transparente : Jéroboam, le fondateur de la première dynastie éphraïmite, fut d'abord du parti des prophètes qui favorisaient son avènement, mais, ayant suivi une politique cosmopolite et idolâtrique, sa dynastie fut exterminée.

2. La leçon reçue par l'extermination de la première dynastie est restée sans effet, car le péché d'idolâtrie continue à exister. Seulement ils raffinent sur la fabrication des simulacres; ils en fondent en métal précieux (m. à m. : « de leur argent ») avec un art particulier (lire בִּתְבוּנָה au lieu de כִּתְבוּנָם, qui n'est pas possible) et en recommandant aux artistes d'en soigner toutes les parties (lire כֻּלָּם pour כֻּלָּה).

La phrase finale flétrit une tache particulière au culte des faux dieux. Au lieu de placer les devoirs moraux en tête des actes de piété, à l'exemple des prophètes de la religion de Yahwé, les prêtres idolâtres se bornaient à demander au peuple des manifestations d'hommage envers les idoles, en enseignant que ces hommages doivent aller jusqu'aux plus grands crimes, comme les attentats contre la vie de leurs enfants. La sentence est concise et cependant des plus claires : « A eux (= au peuple) ils (les prêtres) disent : Les sacrificateurs d'hommes (d'étrangers ou de leurs propres enfants) ont le privilège de baiser les veaux (d'or) du sanctuaire national de Béthel. » Voilà l'origine des meurtres fréquents que notre prophète signale avec indignation à plusieurs reprises dans les chapitres précédents. La fausse religion n'est pas seulement la source de la luxure effrénée, elle a aussi de la préférence pour ceux qui s'attaquent à la vie humaine.

La composition זֹבְחֵי אָדָם désigne certainement des sacrifices humains; ce genre de sacrifices, surtout ceux d'enfants, se constate plus tard en Judée ; ils ont dû exister aussi dans le royaume d'Israël, comme d'ailleurs chez tous les autres peuples méditerranéens ; cf. Deutér., XII, 29-31.

3. Le sujet du verbe יִהְיוּ, ce sont les criminels et principalement les prêtres démoralisateurs. Les figures de la nuée et de la rosée matinales sont déjà employées plus haut, mais appliquées à la vertu passagère (VI, 4).

4. Même début que XII, 10, mais autrement développé. Israël ne doit pas connaître d'autre Dieu, puisque Yahwé est le seul sauveur véritable.

5. כְּמַרְעִיתָם, « comme leur pâturage », doit être compris dans un sens verbal : « comme leur action de paître (comparez נְקִיוֹן, VIII, 5), c'est-à-dire, aussitôt qu'ils commencèrent à paître ». On pourrait aussi lire כְּמֹ(ו) רְעִיתִם, « aussitôt que je les ai menés à paître ». — וַיִּשְׂבָּעוּ, « ils furent rassasiés », ils arrivèrent à l'abondance qu'ils ne connaissaient pas auparavant. Ce qui suit décrit l'arrogance inspirée par la satiété et l'ingratitude envers le bon pasteur.

7. אָשׁוּר, il faudrait אֲשׁוּרֵם, « je les regarderai, épierai ». Les Septante lisent אַשּׁוּר (Ἀσσυρίων, V. *in via Assyriorum*), à cause de v, 13.

8. סְגוֹר לִבָּם, « ce qui ferme leur cœur, la barre, la fermeture »; Luther ingénieusement : *ihr verstocktes Herr*, « leur cœur opiniâtre », mais לֵב סָגוּר n'est pas hébreu.

שָׁם se rapporte à דֶּרֶךְ du verset précédent.

9. Ce court verset, lu par la Massore שִׁחֲתֵךְ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְּעֶזְרֵךְ ne présente aucun sens raisonnable. Les deux premiers mots ne peuvent pas dire : « Israël, tu te jettes dans le malheur » (*Israel, du bringest dich in Unglück*, Luther), la version des Septante Τῇ διαφθορᾷ σου, Ἰσραήλ, et celle de la Vulgate *Perditio tua, Israel* restent sans cohésion. Pour les trois autres mots la Vulgate a : *tantummodo in me auxilium tuum*, ce qui est en soi assez satisfaisant, sauf l'étrangeté du ב de בעזרך. Une autre tournure est donnée par les Septante : (A la ruine, Israël) qui aidera (τίς βοηθήσει) ? En partant de cette lecture qui suppose מִי au lieu de בִּי, je rétablis le verset entier de la manière suivante : שִׁחֲתֵךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מִי בְּעֶזְרֵךְ, « Je te ruinerai, Israël, car qui (= personne ne) viendra à ton secours », ce qui cadre parfaitement avec le contexte.

10. אהי pour אַיֵּה, « où ». — בכל עריך se placerait mieux après וְשֹׁפְטֶיךָ (cf. Deut., XVI, 18). — אֲשֶׁר, « que », doit être complété par עליהם, « au sujet desquels », les שָׂרִים sont les juges qui précèdent. La demande d'avoir un roi et des juges de leur peuple a été faite par les Éphraïmites au moment de la scission favorisée par les prophètes Achias et Semaias (II Rois, XI-XII).

11. Ce verset peint bien le caractère éphémère des dynasties éphraïmites : Yahwé les place à regret sur le trône et les enlève toujours plus indigné de leur conduite.

12. Les méfaits d'Éphraïm sont bien gardés, rien ne s'en

perdra quand Yahwé viendra en faire l'addition pour régler leur compte.

13. La rémunération finale. Au premier hémistiche suffisamment clair se joint la phrase incompréhensible כִּי עֵת לֹא יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים. Les anciennes versions n'offrent rien d'utile. Je propose la leçon : מֵעַתָּה לֹא יעמד בְּמִשְׁפַּט בָּנִים, « dorénavant il ne restera plus au rang des enfants », pour être corrigé avec douceur et à regret, mais son châtiment sera inexorable et en proportion exacte de ses crimes.

14. Ce verset présente deux difficultés insolubles dans l'état du texte actuel : la double contradiction avec l'entourage et avec la fin du verset lui-même. En effet, la proposition initiale : « Je les rachèterai de la main du Šéol, je les délivrerai de la mort » que, par une bonne volonté à dose chargée, on pourrait encore réconcilier avec les menaces précédentes, est absolument incompatible avec les terribles exécutions destructives annoncées dans les deux versets suivants, et cette sévérité implacable est à son tour confirmée par la phrase finale de notre verset : « La pitié se retirera de mon regard » (m. à m. : « sera cachée de mes yeux »); c'est dire au coupable (Éphraïm) que, s'il ne revient à résipiscence, son châtiment sera exécuté avec la dernière rigueur qui ira jusqu'à l'extermination des femmes et des enfants. Aucun tour de force ne peut remédier à une opposition aussi radicale. Le bon sens revient aussitôt qu'on admet la perte de deux négations devant ces verbes : « Je ne les rachèterai pas du pouvoir du Šéol (מיד שאל לא אפדם), je ne les sauverai pas de la mort (ממות לא אגאלם). » שאל et מות sont envisagés ici comme des personnifications de puissances infernales, pareillement à Psaumes, XLIX, 15-16 (Job, XVIII, 13); cf. Ἀδης et Θανατος chez les Grecs.

La suite s'y rattache admirablement par une invitation à ces lugubres puissances à commencer leur œuvre sinistre : « Où est ta peste (דִּבְרֵךְ, de דֶּבֶר, au lieu de דְּבָרֶיךָ, « tes paroles », qui ne convient guère), ô Mort! Où est ton fléau, ô Šéol! (accourez donc!). » La particule אַיֵּה = אֱהִי a presque tou-

jours le sens d'un appel à faire acte de présence : אַיֵּכָּה, « où es-tu ? = viens donc ! », אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ, où est ton Dieu ? = que ton Dieu vienne donc pour te sauver (ironiquement) ! »

Au lieu de נֹחַם on est tenté de lire רַחֵם, mot qui est le terme ordinaire pour « pitié, miséricorde ».

15. Le malheur arrivera pendant qu'Éphraïm insoucieux sera plongé dans les jouissances. כִּי a ici le sens temporel de « lorsque, pendant que ». אַחִים ne vient pas de אח, « frère », mais est contracté de אחוים, pluriel de אָחוּ, « pré aux herbes et aux plantes succulentes, situé au bord d'un fleuve ». — יַפְרִיא, « il se conduit comme l'onagre (פֶּרֶא), se promène en gambadant de joie » ; l'image de l'onagre est déjà employée dans v, 6. Le קדים qui vient du désert est visiblement le samum ou simoun ; Yahwé le tient en réserve pour punir la génération coupable (רוח יהוה). Aussitôt qu'il soufflera, la source qui abreuvait l'onagre-Éphraïm desséchera entièrement et le vent saccagera en même temps toute la masse (אוצר) de plantes (פרי pour כְּלִי, incompatible avec l'image de l'onagre) savoureuses qui font envie (חמדה) à l'animal indomptable.

XIV, 1. Fin de la prédiction. La privation des choses nécessaires ne suffira plus, la Samarie rebelle à son Dieu sera condamnée (תאשם) sans retour à une entière extermination.

CHAPITRE XIV (*suite*).

Appel à la pénitence. — Vanité des idoles. — Demande de pardon. — Renoncement au secours des étrangers et abandon de l'idolâtrie. — Réconciliation avec Yahwé. — Prospérité future d'Éphraïm. — Invitation à méditer sur la juste rétribution de Yahwé.

2. Retourne, ô Israël ! vers Yahwé, ton Dieu, car tu as trébuché par suite de tes péchés.

3 (9). Éphraïm, quel besoin as-tu encore des idoles ? C'est moi qui te restaure après t'avoir affaibli ; je suis comme un

arbre toujours vert; c'est de moi que provient le fruit qui te (nourrit).

4 (3). Prémunissez-vous de (bonnes) paroles et revenez à Yahwé; dites-lui: Remets-(nous) tous nos péchés et accepte (nos) bonnes (paroles), et aussitôt nous offrirons en sacrifices de paix les bœufs que nos lèvres (t'ont promis).

5 (4). Assur ne nous sauvera pas; sur les chevaux (d'Égypte) nous ne monterons pas; à l'œuvre de nos mains nous ne dirons plus: « Nos dieux (aidez-nous!) »; c'est en toi seul que l'orphelin trouve miséricorde.

6 (5). (Alors) je guérirai leur maladie, je les aimerai sincèrement, car ma colère contre lui s'est apaisée.

7 (6). Je serai pour Israël comme la rosée (bienfaisante); il fleurira comme le lis; il poussera des racines à l'instar (des arbres) du Liban.

8 (7). Ses pousses s'étendront, il aura la beauté de l'olivier, le parfum du Liban.

9 (8). Ils s'asseoiront encore à son ombre; ils feront revivre le blé (de jadis) et refleurir la vigne dont la renommée égalera celle du vin de Helbon.

***

10. Celui qui est sage comprendra ces choses, celui qui réfléchit les reconnaîtra, car les voies de Yahwé sont équitables; les justes les suivent, mais les impurs trébuchent par suite de leurs péchés.

COMMENTAIRE

2. Les terribles menaces qui précèdent ayant épuisé l'indignation de Yahwé, celui-ci, par la bouche de son prophète, revient à ses sentiments naturels de commisération et de pitié envers son peuple dégénéré et ingrat. Il lui lance un dernier appel pour qu'il retourne auprès de son Dieu, connaissant maintenant par expérience que sa décadence est la suite naturelle de ses crimes.

3. Comme ce verset parle de nouveau du retour, on est porté à croire qu'il y eut primitivement quelque proposition intermédiaire. En réfléchissant, on remarque que le verset 9, qui se trouve isolé dans le contexte ambiant, est parfaitement de nature

à combler la lacune aperçue. C'est pour cette raison que je l'ai reporté dans cet endroit. Il présente une choquante promiscuité des suffixes. Les Septante partent du verbe ואשורנו pour rétablir לו, עניחיו (qu'ils ponctuent עֲנִיתִיו, ἐταπείνωσα αὐτόν, « je l'ai humilié ») ; ils laissent toutefois le suffixe de la 2e personne dans פריך. Les autres versions anciennes suivent le texte massorétique. A mon sentiment, c'est le suffixe de la 2e personne qui est partout en place. Après l'adresse directe à Éphraïm qui commence le verset, aucun autre suffixe ne peut convenir, et la lecture לְךָ au lieu de לִי entraîne celle de עניתיך ואשורך pour le massorétique עניחי ואשורנו. J'adopte, sauf les suffixes d'après le grec, la vocalisation עֲנִיתִיךָ וַאֲשׁוּרֶךָ, mot à mot : « je t'ai affaibli et je te rétablirai (κατισχύσω) », c'est-à-dire : « je te rétablirai, réconforterai après t'avoir humilié ».

La comparaison de Yahwé avec un cyprès, ברוש, est peu vraisemblable et ne se rencontre nulle part ailleurs ; le mot פריך qui suit montre clairement qu'il s'agit d'un arbre fruitier, ce qui n'est pas le cas du cyprès. Je propose de lire כזית רענן (Jérémie, XI, 16 ; Psaumes, LII, 10), « comme un olivier verdoyant », ou, eu égard au nombre de lettres, כאזרח רענן (Psaumes, XXXVIII, 35), « comme un arbre (profondément enraciné) verdoyant », s'agissant toujours d'un arbre fruitier.

4 (3). Après רבים il faut suppléer טובים, mot à mot : « prenez avec vous des (bonnes) paroles », c'est-à-dire prémunissez-vous de paroles humbles qui conviennent à la situation de coupables repentis.

כל תשא עון, rétablir כל־עון תשא, « remets (nous) tous nos péchés ». — וקח טוב, ellipse pour וקח דבר טוב, « et accepte les bonnes paroles que nous t'adressons ». Dans la phrase précédente, c'est l'adjectif טוב (טובים) qui est sous-entendu.

La phrase ונשלמה פרים שפתינו est difficile à cause de la forme absolue de פרים ; on s'attend à פָּרֵי. D'autre part la lecture פרי, admise par quelques modernes, donne la composition peu hébraïque פרי שפתים. Il faut mieux sous-entendre אשר

פרו avant שפתינו (cf. Psaumes, LXIV, 14), « et nous offrirons en sacrifices de paix les bœufs que nos lèvres ont promis au sanctuaire ». Le prophète ne veut d'aucun sacrifice quand on l'apporte sans un sérieux repentir préalable, comme un moyen de se faire pardonner les péchés auxquels on reste toujours attaché, mais il ne combat nullement le culte sacrificiel en lui-même, surtout les vœux des sacrifices de paix, désignés par le verbe נשלמה, qui portent un caractère peu sacerdotal et cimentent l'unité de la nation par les repas communs.

5 (4). Il faut que le peuple renonce définitivement à deux fausses croyances profondément enracinées dans son cœur, savoir, celle que l'Assyrie peut lui venir en aide contre l'agression de ses voisins, et celle qu'en formant un corps de cavalerie avec des chevaux achetés en Égypte il sera en état de vaincre ses ennemis. C'est le défaut de ses affaires politiques. Au point de vue religieux il faut qu'il abandonne la mauvaise habitude empruntée aux païens d'invoquer comme dieux protecteurs les simulacres fabriqués par eux-mêmes.

La phrase visiblement tronquée אשר בך ירחם יתום se rétablit en plaçant au début les mots כי אתה : « (ils doivent dire : nous renonçons à solliciter le secours des étrangers et des faux dieux) parce que c'est auprès de toi seul que l'orphelin peut obtenir la compassion dont il a besoin (יְרֻחַם) ». L'orphelin, type lamentable de l'abandon absolu (Lamentations, V, 3) est le préféré de Yahwé (Exode, XXII).

6 (5). מְשׁוּבָה, « dérèglement, rébellion » (XI, 6), s'applique ici à l'état de santé matériel et signifie par conséquent « faiblesse, maladie chronique ». — אהבם נדבה ; le dernier mot est habituellement compris au sens adverbial : « je les aimerai avec générosité », c'est cependant assez insolite. J'incline plutôt à lire אֹהֲבֵם מִנְּדָבָה, « je les aimerai plus que l'offrande volontaire » (Amos, IV, 5). C'est une allusion aux « sacrifices de paix » que les repentis lui apportent en signe de réconciliation (3) ; Yahwé les aimera plus que ces démonstrations matérielles du culte (VI, 6) ; en d'autres termes : Je les aimerai pour leurs bonnes intentions et nullement à cause de leurs sacrifices. — ממנו, faute évidente pour מהם.

7 (6). יַךְ, forme poétique pour יַכֶּה; cf. VI, 1. — כַּלְּבָנוֹן, expression prégnante équivalant à כעצי לבנון, « comme les arbres du Liban ».

8 (7). ילכו ונקתיו; pour l'idée, cf. Psaumes, LXXX, 6. — Sur la bonne odeur du Liban, cf. Cantiques, IV, 11.

8 (7). Au lieu de יָשֻׁבוּ, il faut lire avec les Septante יָשֻׁבוּ וְיִשְׁבוּ, « ils s'établiront de nouveau à son ombre (à l'ombre du Liban) » ; le pays restauré de la dévastation subie (II, 5, 14; XIII, 15) sera replanté d'arbres sous lesquels les habitants s'abriteront des grandes chaleurs. — La mention trois fois répétée du Liban semble peu naturelle. Puis le vin du Liban est inconnu par ailleurs. Au lieu de כיין לבנון, je propose de lire כיין חלבון, « comme le vin de Helbon ». La renommée du vin de Helbon est attestée à la fois par Ézéchiel, XXVII, 18, et par les inscriptions assyriennes.

10. Remarque finale adressée aux Éphraïmites pour les exhorter à méditer aux suites de leurs actes. Elle enseigne que les justes n'ont qu'à suivre les voies équitables de Yahwé pour être assurés contre tout accident fâcheux, tandis que les impies sont destinés à trébucher parce que leurs crimes forment des obstacles qui les font tomber. — Lire יכשלו בעונם au lieu de יכשלו בם; référence au verset 3 (2).

Supplément aux Notes exégétiques.

Avant de passer aux considérations générales, je me vois obligé de prendre note des remarques que M. J. Wellhausen a jointes à sa traduction du livre d'Osée. Les vues de M. Wellhausen font loi dans l'école critique d'Allemagne, et les commentaires des livres prophétiques qui ont paru dans la dernière époque décennale se sont fort peu écartés de son travail qui fut publié en 1892. Par un hasard fâcheux, je n'ai pu le consulter lorsque je rédigeais mon travail sur Osée, pour les derniers cahiers de la *Revue Sémitique*. On a beau ne pas être souvent de son avis, on apprend toujours chez un maître aussi génial, et j'aurais eu la conscience chargée, si, avant de

résumer les conceptions religieuses d'Osée, j'avais négligé de m'informer exactement sur les points de vue qui m'éloignent des opinions accréditées par le chef de la critique biblique moderne.

I, 4-5. Le crime est l'extermination de la maison d'Achab par Jéhu, l'ancêtre de la dynastie à laquelle appartenait Jéroboam II, son dernier et plus célèbre rejeton. M. Wellhausen ajoute : « Mais Jéhu agit selon la parole de Yahwé qui lui vint par l'intermédiaire d'Élisée ; et son acte trouva, lorsqu'il fut commis, l'approbation de Jonadab ben Rechab, et sans aucun doute de la plupart des zélés pour Yahwé contre Ba'al. Si Osée les condamne, alors il condamne en même temps les instigateurs, les prophètes et Yahwé même qui les avait inspirés. » L'idée de faire d'Osée un libre penseur, un révolté, est bien singulière ; il entre cependant dans le système des théologiens modernes d'attribuer aux prophètes écrivains des tendances subversives contre l'ordre légal en bloc, en un mot, un rôle de précurseurs du héros du Nouveau Testament. Cette arrière-pensée perce dans tous les commentaires que j'ai eus sous les yeux. M. Marti l'a même recommandée *urbi et orbi* dans la préface de sa collection des commentaires de l'Ancien Testament. Il faut absolument laisser la théologie de côté et se rendre compte des faits par un raisonnement plus terre à terre. Achab et sa femme Jésabel avaient massacré sans pitié les prophètes de Yahwé parce qu'ils contrariaient leur politique étrangère symbolisée par l'introduction du Ba'al sidonien. Le prophète Élie, sauvé du massacre, les vengea selon la loi du talion et fit exterminer toute la famille d'Achab par Jéhu, qu'il éleva au trône de Samarie. Lorsque Jéhu rompit lui aussi avec le parti prophétique et national, celui-ci le traita comme un traître et un usurpateur qui a massacré la famille d'Achab pour prendre sa place. Osée, qui n'était pas politicien, le jugea ainsi au point de vue moral pour blâmer la politique royale. Il n'a certainement pas trouvé à redire à l'action d'Élisée, qui ne sortait pas de la légalité et qui serait même absoute par le jury, sinon par la justice de notre temps. Encore moins Osée aurait-il pu concevoir la pensée sacrilège de condamner

l'acte de Yahwé. Dans l'occurrence, c'est Yahwé même qui regrette d'avoir été trop rigoureux (Genèse, VIII, 21; Jérémie, XLII, 10 *passim*); l'homme mortel peut se plaindre, chercher à apaiser sa colère, mais ne peut jamais condamner son créateur (Isaïe, XLV, 9 *passim*). C'est la dynastie de Jéhu (= royauté de la maison d'Israël) qui doit d'abord disparaître, le peuple souffrira pour elle et pour ses propres péchés (6); d'une destruction complète d'Israël, Osée, ainsi que les autres prophètes, n'ont jamais rêvé; l'idée d'un exil temporaire n'est même pas prononcé clairement par notre prophète (contre H.). La conviction qu'Israël, quoique réduit à l'extrémité, finira par s'amender et recommencer une nouvelle vie de prospérité et de grandeur, fait le fond du patriotisme prophétique. Même après la destruction de Samarie, cette conviction restait des plus vives dans l'âme d'Osée. M. W. s'étonne de ce que notre prophète n'ait pas accommodé aux événements réels des prévisions démenties par les faits, au moment où il les rédigeait définitivement dans son livre; il daigne cependant, quoique dubitativement, lui accorder un bon point d'honnêteté (Dass Hosea seiner Weissagung bei der Niederschrift nicht eine dem Ausgang entsprechende Fassung gegeben hat, bleibt allerdigs auffällig. Aber vielleicht war er grossartig genug das zu unterlassen). Cette suspicion perpétuelle, sans rime ni raison, à l'égard des écrivains bibliques, est la clé de tout le procédé de la critique moderne. Comment ne pas se remettre en mémoire le dicton rabbinique : כל הפוסל במומו פוסל?

II, 7. L'affirmation qu'Osée regarde le culte en général comme un pur paganisme (W.) a pour but de pouvoir faire de Jésus un continuateur des anciens prophètes. Mais le héros mystique de l'Évangile a substitué aux œuvres rituelles la foi en sa propre divinité. Nous serions curieux de savoir par quoi Osée les a remplacées. Un peuple ne peut pourtant pas s'abîmer dans une vie monotone, privée de fêtes et de réjouissances publiques!

II, 18. Remarque curieuse; je la donne textuellement : « Yahwé a-t-il jamais été abordé par les Israélites par l'épithète « mon époux » (*mein Gemahl*), et Osée espère-t-il réel-

lement qu'au lieu de cela il sera nommé à l'avenir « mon mari » (*mein Mann*)? Je tiens ce verset pour une glose insensée (*für eine thörichte Glosse*) au verset 19. » W. a oublié que l'appel ordinaire du dieu phénicien était Βαλήν = בעלי = héb. בַּעְלֵנוּ, « notre seigneur, notre Ba^{c}al », (non « notre époux » !); אִשִּׁי est un succédané proposé par Osée en conformité du sujet qu'il traite; deux minutes après, notre prophète lui-même n'y pensait plus (cf. Genèse, XXXIII, 29).

II, 20. La situation du verset a entièrement échappé à W. Ce n'est pas ici le lieu de parler de la conclusion d'une alliance avec Israël; il faut d'abord faire les épousailles (21-22). L'auteur a soin d'ajouter que Yahwé procure la paix, non pour tout le monde (lisez entre les lignes : « comme l'a fait Jésus »), mais seulement pour le pays des Israélites, « afin qu'ils demeurent en tranquillité ». Une pareille exigence serait inconcevable, si elle n'était pas inspirée par un système de préjugés que le critique n'ose pas déclarer ouvertement.

III, 3. L'insertion entre אני et אליך des mots לא אבוא ne suffirait pas; il faudrait les faire précéder par לא אקח אשה אחרת, et cela est visiblement de trop. La particule כן remplace avantageusement cette longue phrase.

III, 5. Première mise en scène de la fraude pieuse : ואת דוד מלכם serait une interpolation judaïstique; la psychologie critique veut qu'Osée n'ait jamais mentionné le royaume de Juda; le texte dit le contraire; tant pis pour ces passages gênants, on les retranche sans merci. Je ne reprendrai pas la discussion relative à l'explication du mariage d'Osée que j'ai examiné à deux reprises avec une ampleur suffisante. Nulle part l'esprit mystico-évangélique et antibiblique ne s'est manifesté dans une laideur aussi repoussante. Selon le chef de l'école grafienne, l'infidélité de Gomer, dont Osée ne s'aperçut que huit ans après son mariage et après la naissance de trois enfants, a suggéré à celui-ci l'idée frauduleuse et antipatriotique au suprême degré, que son déshonneur domestique symbolise l'infidélité d'Éphraïm envers Yahwé. Fort de cette révélation de mari trompé, il se permet d'accumuler mensonges sur

mensonges. Il ment premièrement en affirmant que Yahwé lui avait expressément ordonné d'épouser une prostituée; il ment secondement et troisièmement en disant qu'il avait donné en connaissance de cause le nom *Lo-rouḥama* à sa fille, puis, trois ans après, le nom Lo-ᶜammi à son second fils. Il ment enfin quatrièmement en transformant sa passion immuable pour la pécheresse en une nouvelle révélation par laquelle Yahwé lui ordonne non seulement de reprendre, mais encore d'*aimer* cette femme abjecte. Les courtisanes de l'Évangile, avec leurs époux placides et taciturnes, exhalent une odeur de myrrhe, comparativement à l'entourage d'Osée, et c'est précisément pour arriver à ce but que l'explication précitée a été inventée, probablement d'une manière plutôt instinctive que réfléchie. Et ce paradoxe malpropre baptisé « psychologie prophétique » fait le tour de tous les commentaires bien pensants, et personne n'ose plus entendre la protestation du texte qui dit tout le contraire ! Le comble est atteint par la jolie remarque que voici : « La conception réaliste devient enfin irrécusable si l'on considère qu'Osée est le premier à qui le rapport de Yahwé avec Israël apparaisse sous la figure du mariage. Cela doit avoir une cause particulière. Il y avait une habitude, il est vrai, que les Israëlites regardaient le pays comme leur mère et Yahwé comme Baᶜal, c'est-à-dire comme un époux, mais la combinaison de ces deux idées et sa conséquence étaient malgré cela une entreprise hasardeuse qui dépasse bien loin la limite de ce qui est naturel dans l'Ancien Testament. Osée donne lui-même un événement individuel comme ayant occasionné l'idée audacieuse et baroque qu'il a conçue, et cela s'explique par son origine[1]. » Inutile de copier davantage les combinaisons trop

1. Vollends unausweichlich wird schliesslich die eigentliche Auffassung, wenn man bedenkt, dass Hosea der erste ist, dem das Verhältniss Iahves zu Israël unter dem Bilde der Ehe erscheint. Das muss eine besondere Veranlassung gehabt haben. Es war freilich herkömmlich, dass die Israeliten das Land als Mutter der Bevölkerung und den Iahve als Baal d. h. besonders auch Eheherrn ansahen, aber die Combinirung dieser beiden Vorstellungen und ihre Consequenz war trotz alledem ein Wagniss das weit über die Grenze des dem A. T. Natürlichen hinausging. Hosea selbst

ingénieuses par lesquelles notre critique arrange l'état d'âme du prophète pour en tirer « cette idée audacieuse et baroque » (« et antimorale » n'est pas ajouté et pour cause!), qui a été acceptée ensuite par tous les prophètes postérieurs. Je n'exagère pas en redisant qu'aucune littérature ancienne n'a été avilie avec autant d'exagération que l'Ancien Testament par les protagonistes de la critique moderne.

IV, 2. « Les péchés énumérés contreviennent aux deuxième, cinquième, septième et sixième commandements; manifestenent il ne s'ensuit pas qu'Osée a connu le Décalogue ». Mais le contraire s'ensuit encore moins. La phrase ודמים בדמים נגעו, que W. suspecte par la raison fallacieuse du changement de sujet, est absolument en place, le meurtre étant le crime le plus grave de la série, et pourtant on ne cesse de le commettre.

IV, 15 *a*. Juda est blâmé en sous-ordre d'imiter les méfaits d'Éphraïm et 15 *b*-17 s'adressent directement à Juda; il est donc impossible d'éliminer 15 *a* comme le pense notre critique.

IV, 15. Le sens attribué à ואל תשבעו חי־יהוה est absolument erroné; voyez le commentaire.

IV, 17. חבור est correct; les עצבים israélites sont toujours des idoles étrangères; le sujet de הנח לו est Juda et le suffixe de לו se rapporte à Éphraïm.

V, 5 *b*. Toute la difficulté s'évanouit quand on corrige ושחטה en בשחטה ou mieux בשחטם; voir le commentaire.

V, 7. La correction de חרש en חרב suffit à rétablir la clarté du sens.

VI, 3. Aucun changement à pratiquer, le sens ne laisse rien à désirer.

VI, 7. כְּאָדָם est correct. Osée, qui connaît la *fuite* de Jacob (XII, 13 = Genèse, XX, 43 P), devait aussi connaître l'histoire du péché d'Adam (*ibid.*, III J.).

gibt nun ein individuelles Erlebnis als Veranlassung des kühnen und barocken Gedankens an, und daraus erklärt sich seine Entstehung volkommen.

VII, 4. La correction כמו חנור בער הם (Oort) est assez engageante. Je maintiens cependant la mienne à cause du parallèle ואכלו את שופטיהם (7).

VIII, 5. W. s'étonne que le symbole le plus sacré de Yahwé alors soit appelé avec mépris « veau de Samarie ». Tous ceux qui savent qu'Osée connaissait la fuite de Jacob, la lutte de ce dernier avec l'ange, le péché d'Adam et bien d'autres choses encore de l'ancienne époque, trouveront très naturel qu'il ait encore mieux connu le premier commandement du décalogue.

VIII, 12. Par רֻבֹּ תּוֹרָתִי, W. comprend exclusivement les lois morales, bien que תורה désignent également les rites cultuels. La psychologie étant ici en collision avec le lexique, on supprime le lexique. Mais quelle triste psychologie est celle qui ose proclamer que les lois morales ont été mises par écrit longtemps avant les pratiques rituelles! L'épigraphie de tous les peuples du monde s'inscrit en faux contre une pareille interversion du développement religieux de l'humanité.

IX, 7. Les critiques ont étonnamment méconnu ce passage important ; voir le commentaire.

IX, 9-13. Même remarque. La critique y a épuisé toutes ses ressources et n'est arrivée à rien qui vaille.

X, 10. « Osée a difficilement écrit בשת et שקוצים. » Ces attributs des idoles ne font pas l'affaire de la « psychologie prophétique autorisée » ; on les couvre de suspicion.

X, 2. Jolie remarque tendancieuse : « חלק לבם dans le culte ; on (qui?) ne sait pas si c'est Yahwé ou Baʿal qu'ils servent ». Non ! L'intransitif חלק signifie « se diviser, se séparer » (Jérémie, XXXVII, 12), sous-entendu « de l'attachement absolu à Yahwé » en rendant hommage en même temps à Baʿal. C'est le résumé de l'accusation portée par Élie : « Jusques à quand vous tiendrez-vous sur les deux seuils ? Si Yahwé est pour vous le vrai Dieu, suivez-le (seul), et si c'est Baʿal, suivez-le (seul) » (I Rois, XVIII, 21). Les deux cultes ne pouvaient se confondre : l'un repoussait toute représentation matérielle de la divinité ; l'autre réclamait des symboles zoomorphes et anthropomorphes.

x, 8. « L'abominable (das abscheuliche) און חטאת est à biffer (ist zu tilgen) », sous prétexte qu'il gâte la beauté de la phrase suivante ; en réalité parce qu'il contrarie le système. במות און sont naturellement במות בית און = במות בית אל ; c'est le culte des במות de ce sanctuaire qui constitue le péché principal d'Israël, חטאת ישראל.

x, 9-10. N'arrive à établir aucune phrase intelligible. Voir le commentaire.

x, 14. « כשד שלמן בית ארבאל doit être interpolé » (wird wohl engeschoben sein) parce qu'Osée ne pouvait pas connaître cet événement (!) ; le critique en est encore à la conception de la réclusion de l'Asie antérieure avant l'époque grecque !

xi, 7. Accumulation de phrases hachées ; rien de réparé.

xi, 8. La partie *a* est mal comprise ; avec כאדמה ne commence pas une nouvelle interrogation. Suit une remarque singulière : « Osée emploie Adma et Seboyîm à peu près comme Amos et Isaïe emploient Sodome et Gomorrhe. L'auteur de Genèse, xiv, en a conclu (pour s'amuser ?) qu'Adma et Seboïm étaient aussi des villes abîmées dans la mer Morte ». Le midraš rabbinique est dépassé ; mais ne faut-il pas que Genèse, xiv, soit de l'époque grecque ?

xi, 10. בנים מים n'est pas « corrompu », et בנים offre un sens excellent. Ajouter seulement ומצפון, en parallèle avec ממצרים et מארץ אשור du verset 11 qui n'a pas été bien saisi par la critique.

xii, 1. Sur l'interprétation de ce verset, voyez le commentaire.

xii, 4. Osée se sert des anciennes données de la Genèse selon les besoins de sa prédication sans le moindre égard à l'ordre. בית אל ימצאנו fait allusion à Genèse, xxxv, 9-15, et Genèse, xxviii, 10-21, où il s'agit d'un songe qui avait surpris Jacob lui-même. Il est également arbitraire de dire que אלהים et מלאך (v. 5) déguisent ici le nom de Yahwé ; jamais l'idée sacrilège, ou si l'on veut, idiote, que Jacob ait vaincu Yahwé dans une lutte corps à corps ne s'est présentée à l'es-

prit d'un écrivain biblique. Dans quel but l'aurait-il fait, lui qui tremblait déjà à la possibilité d'être attaqué par son frère Ésaü! Enfin, dans sa traduction, W. fait de Jacob le sujet de בכה ויחנן לו (joli Kraftgefühl!), dans son commentaire, il n'en dit rien; est-ce l'indice d'une hésitation tardive?

XII, 6-7. Suspicion peu justifiée; חשוב n'a pas besoin d'être corrigé en תשבע qui produit une platitude.

XII, 9. « Éphraïm répond pour Chanaan »! Inutile de citer le reste.

XII, 13. W. ne souffle mot sur קום ברח לך = ויברח (Genèse, XXVII, 43); la constatation d'une interpolation judaïque aurait cependant été en place!

XIII, 1. Voir mon commentaire. Au lieu de רחת, j'ai proposé חַחַת, « crainte », avec la nuance de « respect », comme מורא, פחד, יראה; אֱמֶת, au sens religieux de « fidélité, dévouement », conviendrait également.

XIII, 3. De même que גרן est une place fixe pour le triage, de même אֲרֻבָּה est une issue ordinaire de la fumée, une cheminée et non une fenêtre, dont le nom commun est חַלּוֹן. Nous ignorons pourquoi ce verset, rappelant VI, 4, ne serait pas d'Osée.

XIII, 15. La solution des difficultés est donnée dans mon commentaire.

XIV, 5. Expliqué dans mon commentaire.

XIV, 8. Voir plus haut traduction et explication.

XIV, 9. « Pour עניתי ואשורנו peut-être עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ (« son Anat et son Ašêra ») ». Charmants attributs de Yahwé! C'est une plaisanterie bien lourde. « Que le prophète ait placé Anat et Ašêra sur la même ligne que Yahwé, cela ne surprend pas, n'appelle-t-il donc pas aussi Ba'als les images de Yahwé? » Une belle illustration du cercle vicieux de cette école. D'abord on affirme que, dans la bouche d'Osée, les « Ba'als » équivalent à « images de Yahwé », ensuite on conclut que

Yahwé = Baᶜal, ᶜAnat, Ašêra et *tutti quanti*. Mais comment le nom propre עֲנָת peut-il s'adjoindre les suffixes possessifs ? A bas la grammaire ! Vive le système !

A part quelques corrections auxquelles je suis arrivé indépendamment, mon butin a été assez maigre.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Osée débute par un coup de maître. Il représente le rapport de Yahwé avec Israël, y compris Juda, comme une liaison de mariage dont un associé est l'époux fidèle, plein de tendresse et de soins, l'autre, l'épouse infidèle, courant ouvertement après ses amants, auxquels elle attribue même les dons qui lui sont abondamment faits par son mari et au moyen desquels elle mène une existence riche et luxueuse. Les trois enfants nés de ce mariage symbolisent de terribles catastrophes et d'indicibles misères qui sont prêtes à tomber sur le royaume d'Éphraïm : Le fils aîné, personnifiant la haute noblesse, porte un nom qui prédit une défaite sanglante qui aboutira à la chute de la dynastie. Le second enfant, une fille, qualifie déjà par son nom la répugnance du père à la déclarer sienne. Le troisième enfant, enfin, un garçon, porte également une appellation qui indique en traits sinistres la décision du père de devenir un étranger pour lui. Traduit en termes ordinaires, ce premier tableau signifie : Yahwé aime intimement Israël et il a conclu avec lui un pacte d'après lequel Israël ne doit avoir d'autres dieux que lui ; mais Israël, malgré les marques incessantes de sa faveur, s'adonne au culte des divinités étrangères, tout en restant ostensiblement le peuple de Yahwé. Dans sa folie, Israël s'imagine même que l'abondance qu'il tire de son pays lui vient de la part de ces divinités exotiques. Las de supporter davantage ces incartades qui le déshonorent, Yahwé brisera la puissance d'Éphraïm, et, en cessant d'en prendre soin, réduira ses habitants à la misère la plus lamentable.

Mais, cette terrible catastrophe est à peine annoncée que la colère de Yahwé tombe et se résout en sentiments de commisération et de pitié pour son pauvre peuple prêt à disparaître. Lui donner le coup de grâce en dénonçant l'ancien pacte et en

y substituant un autre peuple, la sainteté et la fidélité de Yahwé ne permettent pas d'en concevoir l'idée. L'homme peut faillir à sa parole, Yahwé jamais. Puis, Israël n'est-il pas son peuple depuis les temps anciens, l'objet de ses premières affections dans cette mer houleuse des nations païennes? L'abandonner à la destruction totale, non, jamais; une courte expiation suffira à l'amender! En Égypte, jadis, n'avait-il pas presque oublié le Dieu de ses ancêtres, et cependant un séjour de quelque temps au désert a entièrement changé les dispositions religieuses du peuple; le même moyen pédagogique aura le même résultat cette fois encore. La grasse vallée d'Izreël, dévastée et changée en désert, ne lui fournira plus qu'une maigre pitance; Israël, voyant que les autres dieux ne sont pas capables de lui venir en aide, réfléchira et reconnaîtra sa félonie et son ingratitude. Cette période d'expiation forme le second tableau de la scène symbolique.

Mais le châtiment expiatoire n'aura qu'une courte durée et le troisième tableau se prépare, tableau de réconciliation et de réparation du mal. A voir la profonde misère de son peuple, Yahwé se reprend à l'aimer. Tout le passé sera oublié, pourvu qu'il devienne plus sage désormais. Il en sera ainsi; Israël, ayant en horreur ses dynasties abominables qui, par leur politique mondaine, l'avaient éloigné de son Dieu et avaient attiré sur lui tant de calamités, se ralliera sincèrement à la dynastie davidique et ne formera plus qu'un seul peuple avec Juda. Une nouvelle alliance sera conclue avec Yahwé, qui ramènera une ère de prospérité et de grandeur à tout jamais.

Le cadre avec sa triple division est ainsi parfaitement tracé; il ne manque qu'à l'illuminer de figures saillantes selon la nature de chaque division. Les trois passions qui agitent l'âme patriotique du prophète comme représentant de Yahwé, amour, indignation, pitié, parcourent par bonds et sursauts nerveux la partie prédicative qui forme le reste du livre. Tantôt elles courent parallèlement, tantôt elles s'entrechoquent et s'enchevêtrent au point de se confondre ensemble dans un mouvement convulsif désordonné. Prise entre les deux passions extrêmes de l'amour et de la pitié, l'indignation, forme tangible du principe de la justice absolue, finit pourtant, et

juste au moment où il allait être rigoureusement appliqué, par faire place à la considération qu'Israël a déjà beaucoup souffert, qu'il est déjà en voie de s'assagir et qu'il faut seulement lui annoncer l'heureux résultat de sa conversion pour qu'il s'empresse d'y arriver.

Dans ce tableau grandiose, tracé par le patriote le plus passionné et le plus idéal que le monde ait connu, la critique moderne, frappée d'un strabisme irrémédiable, n'a aperçu que des défaites d'un mari trompé et content, et, ce qui est encore plus ridicule, des débats d'une casuistique grotesque. Peut-on représenter Yahwé sous une forme symbolique? Le culte sacrificiel est-il indispensable? Le peuple disait: Oui! le prophète disait: Non! De là la rage de ce dernier contre le peuple et ses prévisions sinistres, car tous les passages qui lui sont favorables sont l'œuvre de fraudeurs éhontés. En s'abaissant à ces singulières mesquineries, la critique a donné la mesure de son incapacité de comprendre l'esprit prophétique; les spécimens que nous possédons de son procédé de mutilation et de correction nous montrent d'une manière évidente qu'elle n'est pas plus ferrée sur la langue que sur les idées de l'auteur.

Au cours de ses admonestations, Osée fait mention d'une série de pratiques rituelles et d'histoires de l'antiquité qui ont leur source dans le Pentateuque. Leur réunion nous paraît hautement instructive.

1. *Pratiques rituelles.*

a) Fêtes à pèlerinage (חַג), néoménies (חֹדֶשׁ), sabbats (שַׁבָּת), d'autres fêtes (כָּל מוֹעֲדָהּ, II, 13). Cet ensemble, classé méthodiquement pour l'enseignement commun des prêtres et de la masse du peuple, se trouve dans le Lévitique, chapitre XXIII, énuméré comme il suit: Sabbat (3), Pâque (4-8), Pentecôte (10-21), fête du premier du septième mois (24-25), jour du Pardon (27-32), fête des Tabernacles (34-43). Le rite des néoménies qui ne sont que des demi-fêtes dans lesquelles le travail n'est pas arrêté, est intercalé dans la liste sacrificielle des Nombres, XXVIII, 11-15. Ces textes sont assignés à P.

b) Stèles votives (מצבות, III, 4 ; X, 1) dont la défense absolue ne se trouve que dans le Lévitique, XXVI, 1, et le Deutéronome, XVI, 22. Les autres passages du Pentateuque ont uniquement trait aux stèles anciennes qu'ils ordonnent de démolir.

c) Une série de crimes qui répondent aux cinq derniers commandements du Décalogue (IV, 2).

d) Le sacrifice du péché est mangé par le prêtre (חטאת עמי יאכלו, IV, 8) ; l'ordre qui l'établit se lit dans Lévitique, VI, 22.

e) Comparaison des princes de Juda aux criminels qui déplacent les bornes (V, 10) ; la loi qui défend cet acte est édictée dans le Deutéronome (XIX, 14 ; XXVII, 17).

f) Défense de la consultation des sorts (IX, 12) ; Deutéronome, XVIII, 9-14.

g) Abomination du culte des images (VIII, 4-6) ; premier commandement du Décalogue.

h) Constatation relative au grand nombre des lois écrites (VIII, 12) ; les lois morales étant, par leur nature, fort peu nombreuses, la majorité doit se composer d'observances rituelles comme celles de P et du Deutéronome.

i) L'expression נפש pour désigner un cadavre (IX, 4) appartient exclusivement au langage du Code sacerdotal (Lévitique, XIX, 28 ; XXI, 1 ; Nombres, V, 2 ; XV, 6-7, 10).

2. *Histoires de l'antiquité.*

j) Le séjour au désert après l'exode est considéré comme une expiation (ועתה שמה ... כיום עלותה מארץ מצרים, II, 17) = Nombres, IV, 33-34. De plus, le verbe ענה est employé dans ce sens dans le Deutéronome, VIII, 16.

k) Allusion au péché d'Adam (VI, 7) ; cf. Genèse, III. Ce péché est grossi par la représentation de l'ordre défendant de manger de l'arbre du milieu du jardin comme la condition d'une alliance entre Dieu et le premier homme ; c'est un stage plus avancé de l'ancien récit. Nous en aurons d'autres exemples.

l) Entraînement d'Israël établi à Sittim au culte de Ba'al-Phégor (בעל פעור), causé par des amours illicites (IX, 10),

allusion évidente aux Nombres, xxv, 1-3. Ce sont les filles moabites qui avaient fait accepter ce culte à leurs amants hébreux. L'histoire était tellement connue qu'Osée a pu se passer de désigner clairement le lieu du crime et par quelles femmes il a été répandu.

m) Lutte de Jacob contre son frère étant tous deux dans le ventre de leur mère (xii, 4); l'histoire est racontée dans la Genèse, xxii, 22-26. עקב résume le membre de phrase וידו אחזת בעקב עשו.

n) Mention de la lutte avec un Élohîm ou ange (xii, 5-6) rapportée dans la Genèse, xxxii, 25-30. Au temps d'Osée, cette légende était déja grossie et embellie par les additions populaires. Non seulement Jacob emporta la victoire, mais l'ange fut si anéanti qu'il n'obtint son relâchement qu'à force de pleurs et de prières. C'est un élément agadique greffé sur l'ancien récit.

o) Rencontre avec l'ange à Béthel (6) empruntée à la Genèse, xxxv, 9-15 (P).

p) Vie sous les tentes pendant le séjour du désert (xii, 10); la chose va de soi, mais Osée, pensant que c'est une vie de privations (cf. *a*), indique que les Israélites en Égypte demeuraient dans des maisons, conformément à l'Exode, xii, 3-7, 13, 19, 22, 23.

q) Fuite de Jacob (ויברח) dans le pays d'Aram, mentionnée dans la Genèse, xxvii, 34 (קום ברח לך), qui émane de P.; J. donne קום לך et le nom de ארם (*ibidem*, xxviii, 2); Osée a donc puisé dans les deux passages.

r) Mention abrupte de deux noms *Adma* et *Ṣeboyîm* et de manière à laisser supposer que les auditeurs y verraient tout de suite les deux villes de ces noms qui furent détruites de fond en comble dans la haute antiquité, en même temps que Sodome et Gomorrhe, dont parle encore plus clairement le prophète Amos (iv, 11), antérieur de quelques années à Osée. Ces quatre villes ne sont mentionnées ensemble que dans la Genèse, xiv, 2-8, et dans le Deutéronome, xxi, 22, comme ayant formé auparavant (avec Soᶜar) les villes du cercle (כִּכָּר) du Jourdain (Genèse, xiii, 10; xix, 26).

s) Allusion en elle-même incompréhensible à un événement décisif de la vie de Jacob : « Israël se fit serf pour une femme et pour une femme il se fit gardien » (XII, 13). Qui a-t-il servi? Qu'a-t-il gardé? et quelle est la femme pour qui il a fait ce sacrifice? On ne l'aurait jamais su si la Genèse ne nous avait pas raconté ces événements en détail. Jacob a pris service auprès de son futur beau-père Laban, et a gardé ses troupeaux pour obtenir la main de sa fille Rachel (Genèse, XXIX, 18, 27), qui devint ainsi l'aïeule du clan éphraïmite (XXX, 24; XLVIII, 5, 16). Les auditeurs d'Osée en étaient aussi bien informés que nous-mêmes et n'avaient aucune peine d'en comprendre la mention.

t) Allusion des plus sommaires au prophète dont Yahwé s'est servi comme intermédiaire pour faire sortir les enfants d'Israël de l'Égypte (XII, 14). Tout le monde comprenait alors comme aujourd'hui qu'il s'agit de Moïse, le libérateur prophétique de l'Exode.

u) Yahwé est le dieu d'Israël depuis son séjour en Égypte (XIII, 4); cf. Exode, III-IV, et plus particulièrement IV, 31.

v) Une connaissance complète d'Israël a été faite par Yahwé dans le désert (XIII, 5) et Yahwé en était charmé (IX, 10). L'énoncé est ici de nouveau des plus sommaires; c'est que tout le monde comprenait qu'il s'agit de la scène grandiose de la législation sur le Sinaï, où, après avoir pris connaissance de la charge sublime que Yahwé allait leur confier, s'écria d'une seule voix : « Nous ferons tout ce que Yahwé nous ordonnera! » (Exode, XIX, 1-8). C'est alors que la bonne disposition d'Israël pour le culte de Yahwé s'est manifestée dans tout son éclat, et Yahwé aime à se le rappeler.

w) J'ai laissé pour la fin le point de départ de toute la prophétie d'Osée, savoir la conception du rapport de Yahwé avec Israël comme celui d'un mari avec sa femme, bien que, dans sa prédication, le même prophète représente Yahwé exclusivement comme le père et Éphraïm comme le fils, voire le fils aîné et trop choyé (XI, 1-3; XIII, 13). Quoi que dise la critique aux abois, le titre purement polythéiste de בעל n'a jamais fait naître l'idée saugrenue que le peuple qui l'adorait était son épouse. L'épouse de Ba'al est Astarté, déesse de la terre fer-

tile, de la nature productive et luxuriante. A plus forte raison la transportation de cette idée sur Yahwé et Israël aurait été une monstrueuse divagation. La vérité est beaucoup plus simple. Osée a puisé la conception matrimoniale dans la même source que ses autres données rituelles ou légendaires. Le Décalogue qualifie déjà les fidèles comme ceux qui *aiment* Yahwé (Exode, xx, 6 ; Deutéronome, v, 10) ; le Deutéronome insiste principalement sur le devoir d'*aimer* Yahwé de toutes les facultés (vi, 4 ; xxx, 20), et Yahwé paie Israël de retour, thème que l'auteur ne se lasse pas de répéter (vii, 8, 13 ; x, 15 ; xi, 13, 22). D'autre part, l'idée de préférer un autre dieu à Yahwé est couramment exprimée dans le Pentateuque par le verbe זנה, « forniquer, se prostituer », notamment une fois dans le Deutéronome, xxxi, 16, et *cinq* fois dans le texte sacerdotal ou P. (Exode, xxxiv, 15, 16 ; Lévitique, xvii, 7 ; xx, 5, 6). Le terme abstrait tiré de ce verbe pour exprimer l'infidélité envers Yahwé, à savoir זְנוּת, se trouve uniquement dans le passage également sacerdotal des Nombres, xiv, 33 : « Ils supporteront la peine de vos infidélités » (m. à m. « de vos fornications ») וְנָשְׂאוּ אֶת־זְנוּתֵיכֶם. Osée n'a fait qu'incarner l'idée de l'auteur sacerdotal dans son mariage avec une femme de la génération infidèle de son temps et de l'orner de quelques nominations symboliques pour en faire le point de départ de sa prédication. Il n'a pas négligé d'employer le terme זְנוּת qu'il a directement emprunté aux Nombres, xiv ; 33, mais il se sert plus souvent du synonyme plus populaire alors de זְנוּנִים. Son initiative de symbolisme nuptial a été adoptée et développée avec empressement par ses successeurs prophétiques ; Isaïe (i, 21) avait fait le premier pas ; Jérémie dit aussi זנות ; Ézéchiel, non seulement fait usage des deux termes péjoratifs qu'on vient de voir, il en crée un nouveau, תַּזְנוּת, qu'il emploie aussi au pluriel תַּזְנוּתִים. Les turpitudes du règne de Joaquim avaient aigri l'esprit du prophète de l'exil.

Que devient, après cela, l'affirmation que le Deutéronome date du règne de Manassé, et que le texte sacerdotal est d'origine postexilique ?

Un Dernier Mot sur l'origine de l'alphabet[1].

Une discussion scientifique ne peut être utile et fructueuse qu'à la condition que les objections répondent directement et fidèlement aux points qui font partie des arguments produits pour appuyer la thèse combattue. Elle perd toute utilité quand, au lieu d'un examen sérieux, le prétendu critique se borne à invoquer son sentiment personnel comme suprême autorité. Enfin, elle devient un grave empêchement pour le progrès lorsque le critique, incapable de fournir quelque chose de positif, prend la liberté de tronquer les arguments produits par l'adversaire et de les défigurer à tel point que les lecteurs confiants doivent se demander si ce dernier est en possession de toute sa raison.

Dans ma carrière scientifique, déjà assez longue, j'ai souvent contesté, à tort ou à raison, des thèses qui me paraissaient avoir besoin d'être entièrement abandonnées ou modifiées en partie. Il m'a toujours paru un devoir naturel de prendre note très scrupuleusement des moindres arguments qui puissent servir à fortifier ou seulement à rendre moins invraisemblable la substance de la thèse que je combattais. Je ne sais par quelle fatalité, on n'agit pas envers moi comme j'agis envers les autres. J'ai eu à relever ce procédé plusieurs fois à propos de questions très différentes; je suis profondément affligé de renouveler ce grief au sujet de mon ancienne thèse sur l'origine hiéroglyphique de l'alphabet, que j'ai été obligé de défendre contre les remarques dédaigneuses de M. Lidzbarski (R. S. 1901, p. 356-370). Dans le récent cahier de l'*Ephemeris* (p. 261-271), M. Lidzbarski se fait le malin plaisir d'enregistrer toutes les excentricités qui ont été débitées dans les derniers temps sur l'origine de l'alphabet. J'occupe la place d'honneur et j'ai la part du lion (p. 261-266), plus de cinq pages; après moi, Delitzsch et Peiser sont expédiés dans une page et demie; le reste se délecte en ridiculisant la théorie astrale appliquée à l'alphabet par M. Hommel.

En réalité, cette opération superbement doctorale de distribuer de mauvais points aux trois derniers savants arrive trop

1. Les caractères hiéroglyphiques et phéniciens employés dans cet article nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

tard, car l'origine babylonienne de l'alphabet a été écartée à tout jamais par mon étude sur les cunéiformes aussitôt après l'apparition de la brochure de M. Delitzsch ; quant à la théorie de M. Hommel, elle concerne avant tout les noms des lettres et n'a presque rien à voir avec leurs formes graphiques. M. Lidzbarski lui-même en a suffisamment parlé dans son premier article, même dans HNE, p. 174, note 3. C'est donc un remplissage oiseux. La partie neuve vise moi seul, et je me sens très flatté d'avoir cinq pages à présent, tandis que, dans la dernière occurrence, je fus expédié en deux lignes.

Passons à la discussion même.

L'*Ephemeris* a retardé cette année; je l'attendais avec impatience, espérant que M. Lidzbarski apporterait quelque nouvel élément pour la solution du problème. Lorsque, en 1872, j'ai lu mon premier mémoire à l'Académie des Inscriptions, j'ai eu soin de donner d'abord la table complète des signes hiératiques comparés par M. de Rougé et de procéder ensuite à démontrer, par une analyse détaillée, que la comparaison avec les hiéroglyphes fait disparaître toutes les difficultés que présente l'origine hiératique admise par l'éminent égyptologue. Aucun des membres de la savante corporation qui a pu examiner la table dressée par moi n'a méconnu les analogies graphiques que je signalais pour la première fois. M. de Rougé lui-même s'est borné à m'opposer cette considération que les Phéniciens, ayant inventé l'alphabet dans un but pratique et commercial, ont dû prendre pour modèle l'écriture hiératique qui leur était familière par suite de leurs relations épistolaires avec leurs correspondants d'Égypte. De mon côté, je n'ai pu que mettre en doute la solidité de cette prémisse. Dans sa seconde lecture qu'il fit à ce sujet, il a honnêtement reconnu que le 𓇋 hiéroglyphique ressemble effectivement beaucoup plus au 𐤉 phénicien que la forme hiératique. Malheureusement sa mort, survenue peu de temps après, l'a empêché de poursuivre le cours des concessions que son honnêteté de savant avait si bien inauguré. Des voix approbatives se sont ensuite manifestées parmi les orientalistes de France et d'Allemagne, et cela suffit pour me consoler des injures que déversaient sur

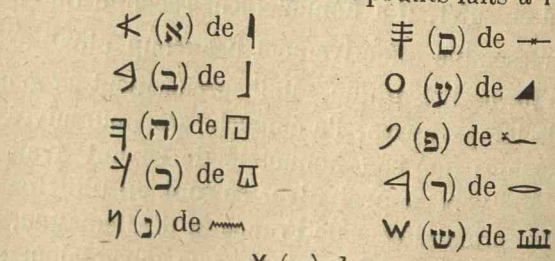
moi les fanatiques incorrigibles du *Magister dixit.* Les tablettes d'El-Amarna, attestant que la correspondance entre Phéniciens et Égyptiens se faisait en babylonien aux temps des Aménophis (XVe et XIVe siècles avant J.-C.), et le fait aujourd'hui avéré qu'à aucune époque les Sémites ne s'étaient servis de la langue égyptienne comme moyen de transaction internationale, ces points de répère certains ont démontré le bien fondé de mes doutes.

M. Lidzbarski n'a pas cru devoir s'en tenir strictement au procédé méthodique qui, seul, peut rapporter du profit à la science. Il a préféré la manière d'agir de l'avocat qui ne dit que ce qui lui paraît avantageux pour son client et désavantageux pour la cause de la partie opposante, puis prolonge sa plaidoirie en faisant dériver la discussion sur des sujets étrangers au procès, afin de détourner l'attention du côté faible de son argumentation, et surtout afin d'arriver à la conclusion que voici : L'adversaire a jadis émis des opinions critiquables sur des sujets secondaires; donc il se trompe également sur le sujet principal.

Ces artifices dialectiques se manifestent dans toute leur splendeur dans la première partie de son exposition : je la traduis littéralement.

« Contre l'avis d'Halévy que l'alphabet est imité à moitié de certains hiéroglyphes, j'ai objecté qu'il n'y a aucune similitude entre les lettres afférentes de l'alphabet et leurs prétendus types originaux. Halévy est si convaincu de l'exactitude de sa théorie qu'il ne peut voir qu'un sentiment personnel dans le refus de l'accepter. Pour faire ressortir sa vue en relief, il la reproduit et cherche à l'établir de nouveau.

« Il regarde comme des emprunts faits à l'égyptien :



« De ces signes les autres ont été différenciés : 𓉔 (ח) et 𓎛 (י) de 𓉐; 𓌙 de 𓀀; 𓈖 (מ) de 𓈗; 𓊪 ou 𓋴 (ס) de 𓊽; de 𓋴 on a encore formé 𓃀 (צ). Puis 𓊹 (ק) de 𓁹; 𓏲 (ו) de 𓎛; 𓇋 (ל) de 𓌼; 𓂧 (ד) de 𓏏; puis encore 𓃾 (ם) de 𓏏 (𓏏 + 𓁹). Je crois au moins comprendre ainsi sa dérivation, car la table p. 359 et l'aperçu qui la suit se contredisent sur plusieurs points[1].

« On m'accordera d'abord qu'il faut beaucoup de fantaisie (dass viel Phantasie dazu gehört) pour trouver des similitudes réelles dans les formes mises en regard ci-dessus. »

En dressant la table comparative des caractères hiéroglyphico-phéniciens, j'ai pris soin de noter entre parenthèses, à côté de chaque hiéroglyphe, la forme de transition qui a servi de base, selon moi, à la lettre correspondante en phénicien. Les modifications, en grande partie insignifiantes, obéissent surtout à la tendance graphique de terminer les lettres par une haste ou queue, due visiblement à l'usage du calame. C'est pourquoi les types 𓌙, 𓉐, 𓉔, 𓈖, 𓈗, 𓊽, légèrement modifiés, ont été placés debout, ainsi : 𓌙 (puis 𓀀), 𓉔 (puis 𓉐), 𓉐 (puis 𓀀), 𓈖 (puis 𓈗 et 𓎛), 𓈗 (puis 𓋴, 𓊽), 𓊽 (puis 𓏏 et 𓁹). D'autre part, en prolongeant les lignes obliques, 𓌼 se transforme en 𓌙; 𓁹, rapetissé et joint d'une queue, devient 𓀀, et, avec une allonge supérieure, 𓏏, 𓏲; 𓏏 arrondi devient 𓁹 et 𓊹; 𓊪, simplifié en 𓊽, s'écrit d'un trait de calame 𓋴; enfin, 𓉐, conçu comme 𓏏, prolonge les deux lignes de l'angle supérieur pour figurer 𓉻, 𓉾.

Les principes de la transformation sont les suivants :

a) Le corps des lettres est appuyé sur une haste ou queue, sauf dans des cas où la nécessité de la différenciation s'y oppose.

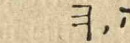
b) Les formes qui s'étendent dans le sens de la largeur, les

1. L'aperçu doit être rétabli ainsi qu'il suit : α, 𓂧 et 𓊽; 𓃀 de 𓌙; β, 𓂧 et 𓌼; γ, 𓃹 et 𓃻; δ, 𓃻 et 𓈖; ε, 𓂧 et 𓏛 de 𓏛; ζ, 𓊹 et 𓎛; η, 𓏲 et 𓊪; θ, 𓉔 et 𓏲 de 𓉔.

figures carrées ou spirales et celles qui sont douées de plusieurs hastes ou queues sont exclues[1].

c) Les figures carrées ou triangulaires sont très souvent allégées de leur base, surtout en présence d'un trait additionnel.

d) La tendance à écrire rapidement le signe d'un seul trait de calame détermine également la physionomie de certaines lettres.

HIÉROGLYPHES	PHÉNICIEN
	

Il me semble que ce procédé est aussi clair que simple. M. Lidzbarski s'est bien gardé de le présenter à ses lecteurs tel que je l'ai produit dans mon étude. En faisant abstraction tout d'abord des formes de transition notées soigneusement dans ma table, M. Lidzbarski met les lettres phéniciennes *définitives* en regard des hiéroglyphes primaires et dit qu'il n'y

1. Sauf le dernier cas, l'écriture gréco-latine maintient les mêmes exclusions.

trouve aucune similitude. Mes compliments de cette découverte, si toutefois découverte il y a. Car s'il y avait similitude dans cet état brut, tout le monde aurait été depuis longtemps édifié, et les orientalistes n'auraient pas eu besoin de se creuser la tête pour en chercher l'origine. Mais, comme M. Lidzbarski s'oublie jusqu'à proclamer que les similitudes que je trouve sont de la pure fantaisie, parce que, on le verra tout de suite, il exige que les lettres empruntées soient des calques exacts de leurs modèles relatifs, il me permettra, en déplorant sa myopie, de lui dire que son expérience paléographique est encore un devenir d'espérance. Le développement de l'écriture n'est pas une opération de décalque rigide et immuable, mais dépend en partie du goût des copistes; or, comme on sait, les affaires de goût ne se discutent point et il suffit d'en avoir saisi les tendances générales. M. Lidzbarski n'en a pas la moindre idée; écoutons ses critiques étonnantes :

« Halévy cherche à porter quelque secours à ce manque de ressemblance en appliquant aux lettres des changements et des déplacements. Dans , le pied se serait placé à l'envers pour devenir ; , , , et se seraient mis sur le côté ou debout, en sorte que , , , , se seraient formés en réalité de , , , , . Je crois avoir montré plus haut, p. 109 ss., que là où il se passe un changement dans la forme ou dans la position du signe, il est toujours causé par des motifs très déterminés. Dans l'écriture sémitique du nord, il domine dans toute l'antiquité la préoccupation exclusive de donner au signe la forme la plus simple possible, qui permette de l'écrire rapidement et le mieux sans interruption. Dans l'écriture sémitique du sud, au contraire, s'y sont joints très fortement des motifs esthétiques. Mais qu'est-ce qui a pu causer les changements admis par Halévy? Pourquoi n'est-il pas devenu simplement ou, je le veux bien, ? Pourquoi, pour , n'a-t-on pas conservé cette forme très simple? Elle est beaucoup plus commode que , puisqu'elle peut s'écrire d'un seul trait, tandis que le tracé de doit s'interrompre deux

fois. En effet, en phénicien il est devenu 𐤌. Chez les Araméens aussi, 𐡌, 𐡌 de 𐤎, et se développa ensuite en ם, qui coïncide presque entièrement avec ם, ם. Puis, pourquoi n'a-t-on pas fait ם de ם ou ם, une forme dont 𐤌 tâchait bientôt de se rapprocher? Il m'est encore plus inconcevable qu'on ait adjoint sans aucune raison un trait au — ou | pour en faire un ם. A quoi sert (wozu) cette augmentation? L'histoire de ם, qui devint bientôt ם pour se simplifier encore plus tard en H, et le développement de ם, qui devint aussi ם, laissent attendre plutôt le contraire. Qu'on remarque enfin qu'on aurait fait ם de | afin d'en faire dériver de nouveau la forme variée I! »

C'est pour la première fois, je pense, qu'on entend une pareille avalanche de *pourquoi* dans le domaine paléographique. Théoriquement, M. Lidzbarski s'oppose à toute modification de forme ou de position dans les caractères empruntés par les scribes absolument étrangers aux inventeurs primitifs. Pour la forme matérielle, a-t-il donc oublié que la principale difficulté qui arrête le déchiffrement d'un texte apporté par plusieurs voyageurs réside dans la différence des copies qu'ils en ont prises? Est-ce que la faculté visuelle, l'adresse de la main et la prédisposition pour certaines figures ne contribuent pas à varier les imitations d'une manière considérable, au point que la volonté des individus n'y est souvent pour rien? Et sait-on pour quelle raison M. Lidzbarski se déclare ennemi de tout changement? Il nous le dit lui-même avec une assurance qui serait prétentieuse si elle n'était infiniment naïve. Il a montré en 1898 et remontré en 1900 que la tâche de simplifier les formes afin de les écrire d'un seul mouvement de la main dominait *exclusivement* (auschlisslich) l'écriture sémitique du nord. Il a oublié que c'est précisément ce principe que j'ai fait valoir moi-même en 1872, parmi plusieurs autres, dans mes explications. M. Lidzbarski en fait *un dogme unique* et prétend que mes tentatives de rapprochement sont *eo ipso* nulles et non ave-

nues. S'il n'avait pas tant de prévenances pour son *sentiment personnel*, il n'aurait pas passé sous silence l'autre principe avéré, quoique pas exclusif non plus, que j'ai signalé alors, savoir la tendance à suspendre le corps des lettres sur des hastes droites ou pliées au-dessous, procédé qui constitue en même temps un moyen de différenciation des plus pratiques.

Après la théorie, c'est en effet la façon pratique qui doit être envisagée ; et, là-dessus, nous répondrons également point par point au questionnaire de M. Lidzbarski : 1° On a renversé la forme 𐤋 pour avoir la haste en bas, puis on l'a pliée un peu vers la gauche, 𐤁 *b*, afin de la distinguer de 𐤓 *r* ; 2° 𐤄 transformé en 𐤄 a été couché à droite, 𐤄 (𐤄), afin que la lettre ne forme pas trois hastes consécutives qui ne sont pas dans le génie de la graphique phénicienne ; 3° 𐤇 n'est pas devenu 𐤇 parce que la forme carrée est exclue de l'alphabet, et si on en faisait une forme triangulaire, on l'aurait confondue avec 𐤓. Du reste, le fait curieux que 𐤄 et 𐤉 ont pris, à certaines époques, en phénicien même, des formes plus rapprochées des hiéroglyphes, fait que M. Lidzbarski reconnaît lui-même, atteste l'influence de l'atavisme ; 4° 𐤆 étant devenu 𐤆 *z*, on a dû ajouter un trait 𐤎 pour exprimer la sifflante sourde *s* ; 5° 𐤇 s'est tantôt simplifié en 𐤇 et H, tantôt décomposé en 𐤇 ou 𐤇 ; ce sont des préférences de scribe sans valeur intrinsèque. Ces dernières formes rappellent encore en toute évidence leur modèle 𐤄.

D'ici jusqu'à la fin, la discussion me concernant (p. 262-268) se compose de remarques qui n'ont d'autre but que celui de faire dériver la question sur des sujets hors de tout propos. Quelques répliques sont cependant nécessaires ; je serai très bref.

1. C'est pour une raison de symétrie analogue qu'en grec le *lambda* a été renversé, Λ, et le *sigma* couché sur le côté, Σ ; dans l'écriture latine, le L conserve son ancienne position.

1. Inutile de me poser la question de savoir si l'alphabet a passé par plusieurs modifications pour arriver à la forme qui lui est propre dans les anciens monuments. J'ai précisé ces modifications dans ma table comparative et elles sont minimes. La suite de l'alinéa tombe d'elle-même.

2. Inutile encore de me demander si j'admets aujourd'hui la coïncidence des figures des lettres avec leurs noms traditionnels. Je ne comprends pas cette insistance. Dès 1872 je les ai qualifiés de *mnémotechniques*; dernièrement, j'ai mis les points sur les *i* en écrivant : « Relativement aux noms des lettres, il me paraît inutile d'y chercher un rapport quelconque avec leurs formes respectives : *aleph* ne rappelle en rien une tête de bœuf; *bêt* ne ressemble pas à une maison, pas même à une tente; *gimel* n'est pas plus un chameau que *daleth* n'est une porte, etc. » Je complète la série, puisqu'on m'y force : *yod* n'est pas une main; *kaph* n'est pas une paume; *nûn* n'est pas un poisson; *samek* n'est pas un appui; *pê* n'est pas une bouche; *ṣadé* est aussi peu un hameçon que *qoph* un singe ou un panier. En face de ces onze discordances absolues et auxquelles se joignent les noms *hê, zaïn, ḥêt, ṭêt,* dont le sens n'est pas clair, ensemble quinze noms dissidents, on a sept noms, savoir : *waw* (crochet), *lamed* (aiguillon), *mêm* (eau), *ʿaïn* (œil), *rêš* (tête), *šîn* (dent), *taw* (croix, signe), qui montrent une coïncidence avec la forme matérielle des lettres respectives; mais, comme la grande majorité est du côté des inassimilables, on conclut raisonnablement que ces noms, en général, sont destinés, même quand le mot entier y convient, à rappeler uniquement la première lettre comme indice de la valeur du signe. Fait curieux, M. Lidzbarski, guidé par la ressemblance qu'il croit sérieuse, voudrait remplacer le nom נוּן, « poisson », par le nom éthiopien *nahas* = נָחָשׁ, « serpent », malheureusement, *nâḥes* signifie en éthiopien « toit », et nullement « serpent »; donc, là aussi, de la pure mnémotechnique. M. Lidzbarski préfère aussi *qâšt* קֶשֶׁת, « arc », à קוֹף; quel dommage que les Phéniciens ne se soient pas aperçus de cette similitude si « frappante » !

M. Lidzbarski passe ensuite à l'examen des caractères hié-

roglyphiques contenus dans ma table comparative. Sur ce sujet, ma théorie lui paraît encore plus insoutenable. Il ne veut pas tomber dans l'erreur de tant de « paléographes » qui puisent leurs théories dans les tables graphiques, il a consulté un égyptologue autorisé, M. Sethe, et il transcrit ses réponses. Je crains qu'il ne soit arrivé ici ce qui arrive souvent dans les consultations médicales. L'homme du métier répond consciencieusement aux questions qu'on lui adresse, mais les questions sont mal faites parce que l'intéressé ignore certains phénomènes de l'état morbide qui l'inquiète ; le meilleur docteur du monde est ainsi mis dans l'impossibilité d'énoncer un jugement exact. Or, M. Lidzbarski a mal posé ses questions, et comme son argumentation contient beaucoup plus de ses propres idées que de celles du savant égyptologue, mes explications s'adresseront à M. Lidzbarski exclusivement. Ceux qui ont pu se rendre compte de quelle manière les mots sémitiques ont été transcrits dans les principaux monuments égyptiens, comme les listes de Tutmès III, de Šešonq, le papyrus Anastasi, etc. sont depuis longtemps arrivés à se convaincre que les Égyptiens ne possédaient pas de système fixe pour rendre les lettres sémitiques ג, ד, ו, ז, כ, ל, צ, ת, qu'ils transcrivent tantôt par l'un, tantôt par l'autre des nombreux homophones de leur écriture, ce qui vient visiblement de ce que leur langue n'avait pas de correspondants exacts de ces sons sémitiques[1]. Ce fait montre déjà que les Sémites, de leur côté, n'ont pu trouver dans les hiéroglyphes de cette catégorie que des sons ambigus qu'ils étaient obligés de différencier mécaniquement, afin de représenter les sons exacts de leur idiome. Quant aux signes homophones, ils en prirent celui qui convenait le mieux à leur goût et éliminèrent les autres.

Quelques détails maintenant :

1. *Objection.* « ◢ n'est pas ע, mais ק. D'après Halévy, ◢ (ק) devait être transformé d'abord en ○ (ע), et ensuite différencié en ⊕ (ק). Ce singulier quiproquo devient d'autant plus étonnant quand on réfléchit que le triangle ◢, qui repré-

1. Comparez le *t* et le *l* anglais, le γ et le δ grecs, dont la mise à point n'est pas la même que celles des lettres françaises *t*, *l*, *g*, *d*. Dans certains parlers allemands, on distingue avec difficulté *b* de *p*, *t* de *d*, etc.

sente un tertre (Anhöhe *Kâ*), aurait commencé par devenir un cercle, l'image naturelle de l'œil, du עין, et différencié ensuite en lui donnant une forme qui ressemble étonnamment à un arc (קשת). »

Réponse. Autant de mots, autant d'erreurs : *a*) 𓄡 exprime ע dans le nom de la ville philistéenne de עַזָּה, « la forte », racine עזז (et non עזה), en babylonien *ḫaziti* et *azati*. *b*) Les scribes phéniciens n'ont pas fait des exercices d'archéologie égyptienne; ils n'y ont vu qu'un signe graphique dépourvu de tout autre caractère. *c*) La hantise de l'arc a été déjà repoussée plus haut.

2. *Objection.* « 𓎛 n'est pas כ, mais ג. »

a) *Réponse.* C'est exact pris séparément. Le ג de מגדל est rendu par ce signe dans la liste de Šenšonq, mais, dans celle de Tutmès III, il est exprimé par *k* (𓎛); le même fait se retrouve dans *kanut* = *ganut*, גנת; de même גרר est écrit כרר. Le scribe phénicien, n'ayant pu se servir de ce dernier hiéroglyphe qui, mis debout, aurait donné la figure du א, a pris le premier hiéroglyphe et en a tiré à la fois ג et כ.

b) *Objection.* « Cet échange ne serait étonnant en soi de la part d'un emprunteur étranger; mais le même Chananéen aurait d'abord fait de 𓎛 un 𓎛, et de celui-ci encore un ד (ג)! »

Réponse. Il n'y a pas échange du tout. Pour l'emprunteur phénicien, 𓎛 était de prime abord une palatale ambiguë, indistinctement dure et sonore; ce n'est qu'au moment de la différenciation qu'une forme s'est cristallisée en כ et l'autre en ג.

3. *Objection.* « 𓊃 n'est pas un ש simple, mais שא. Dans les textes plus récents, les signes syllabiques s'emploient aussi, il est vrai, comme consonnes simples, mais pourquoi a-t-on justement fait emploi pour ש d'un pareil signe syllabique? »

Réponse. L'invention de l'alphabet ayant eu lieu très vraisemblablement sous le règne de Tutmès III, on est juste dans les temps récents. Puis, la forme de 𓊃 ayant convenu au scribe emprunteur plus que les autres signes du même son, celui-ci s'en est emparé sans se soucier de sa valeur primitive qui lui importait fort peu.

Mais M. Lidzbarski a des objections plein le sac, et il le vide pour frapper un dernier coup :

« Encore plus inconcevable est pourquoi le phénicien n'aurait pris que onze lettres dans les hiéroglyphes égyptiens : א de , ב de , ג de , ה de , ו de ou , ח de ou , ט de , כ de , מ de ou , נ de , ס de ou , ע de , פ de , ק de , ר de , ש de ou , ת de ; en tout (durchweg) des signes fort simples ! »

Malheureusement, l'inventeur phénicien n'avait pas le goût de M. Lidzbarski : il a pris ce qui *lui* plaisait et pas davantage. Outre cela, notre pressant adversaire a d'ailleurs oublié trois choses :

1. Les hiéroglyphes de ו *a*, de ט et de מ, qui figurent divers oiseaux et une paume, sont difficiles à tracer, et par conséquent inaptes pour une écriture rapide.

2. Les hiéroglyphes , , , , et , consistant en formes de spirale ou en formes fermées sont exclus, l'un comme étranger au tracé de l'alphabet, les autres comme devant se réduire en formes de triangle ou de cercle, dont il existait déjà un si grand nombre qu'on a dû les modifier.

3. Les figures , et , à cause de leurs doubles lignes parallèles, devaient aussi être éliminées ; de même qui, mis debout sous sa forme simple, se serait confondu avec ר.

4. A signaler encore l'affirmation que l'image de la paume représente la lettre ט. Non ! elle exprime aussi très souvent un ד, entre autres dans les noms *Magdilou*, *Houdite*, *Adora*, *Sedouna* (צְדוֹן). J'ajoute que la figure du serpent ne désigne pas non plus le צ seul ; il rend aussi le ṣ sémitique.

Devant ce qui vient d'être expliqué, la fin de l'alinéa que je cite n'a plus aucune portée. La maxime : « On n'invente rien de nouveau quand on a à sa disposition quelque chose qui convient » est exacte, mais l'inventeur phénicien n'a pas trouvé à sa convenance plus de onze signes parmi les consonnes hiéroglyphiques, et il s'est arrangé pour en compléter le nombre au moyen du procédé de la différenciation diacritique.

On croirait la discussion épuisée, on se tromperait ; il y a encore deux pages d'*allotria* destinés à montrer mes erreurs

d'il y a trente ans, de véritables עֲוֹנוֹת רִאשׁוֹנִים ! Ils sont inaugurés par une remarque de M. de Rougé que M. Lidzbarski donne au nom de M. Sethe, à savoir, qu'à l'époque du nouvel empire, l'hiératique était l'écriture de la vie ordinaire, et non les hiéroglyphes. J'y ai répondu plus haut, inutile d'y revenir. Puis, suit une traduction de tout un passage de mon mémoire de 1872 énumérant les considérations théoriques qui me paraissaient favoriser l'idée de l'origine hiéroglyphique. Bien que ce soit un hors-d'œuvre purement dialectique, car si même je m'étais trompé entièrement dans le préambule, la comparaison matérielle avec les hiéroglyphes n'en serait nullement affectée, je ferai voir, mais très brièvement, la valeur des objections qu'on m'oppose.

1. J'ai dit que partout, depuis la Gaule et la Syrie jusqu'à l'Indus, les inscriptions rédigées par les indigènes en grec sont conçues en lettres majuscules, c'est-à-dire en caractères monumentaux. M. Lidzbarski me fait dire que les Syriens ont emprunté les caractères grecs pour écrire leur langue[1], me donne une leçon d'histoire internationale, parle de l'écriture copte qui date de l'époque chrétienne et reproduit naturellement le grec cursif d'alors, et termine par ces mots : « D'après les exemples qu'Halévy produit lui-même, l'alphabet sémitique qui, sur les plus anciens monuments à notre connaissance, porte tout à fait le caractère d'une écriture cursive, doit précisément venir de l'écriture cursive égyptienne. »

M. Lidzbarski a oublié que la monumentale grecque vient de ce qu'il appelle la cursive phénicienne. L'évolution contraire est incomparablement plus facile.

2. J'ai écrit : On sait que certains peuples étrangers ont introduit quelques caractères égyptiens dans leur écriture et j'ai cité comme exemples les monuments de Méroé et de Hamath. M. Lidzbarski me fait la grâce de penser que je n'admets plus aujourd'hui que l'écriture khittite consiste en hiéroglyphes égyptiens (aus ägyptischen Hieroglyphen besteht) ! Magnanimité superflue et étrange inexactitude à la fois, puisque je

1. En parlant des Syriens, j'ai fait allusion aux voyelles syriaques, qui sont notoirement les lettres grecques A, E, H, O, OY, qui ont toutes des formes majuscules.

n'ai parlé que de *quelques* signes qu'on croyait alors pouvoir assimiler à des hiéroglyphes. Quant aux Nubiens, M. Sethe lui a dit qu'ils écrivaient en langue égyptienne. « Donc, l'admission des hiéroglyphes par les Nubiens est de la même valeur que « l'emprunt » de l'écriture grecque par les Syriens. » Quand on prend de gaieté de cœur la voie des imputations fantaisistes et des chicanes personnelles, on ne peut pas prétendre au droit de légiférer.

3. J'ai dit que l'écriture hiératique était plus difficile à saisir que le système hiéroglyphique, sans lequel il est impossible de la comprendre. L'emprunt et l'emploi correct des signes hiératiques supposerait la connaissance des deux systèmes, ce qui est peu probable de la part d'un particulier phénicien.

M. Lidzbarski, rappelant la facilité des communications entre la Phénicie et l'Égypte à cette époque, considère cette pénétration plus facile que la connaissance de l'écriture réservée au temple et aux prêtres. Et les monuments publics qui étaient bien faits pour que le peuple les lût? Notre critique les a mis dans sa poche. Du reste, les Phéniciens n'avaient même pas besoin de se rendre en Égypte pour apprendre à lire les hiéroglyphes. Tutmès III a fait graver le récit de ses victoires sur un rocher du Liban, à peu de distance des métropoles phéniciennes. Il y avait, en outre, des fonctionnaires égyptiens dans les principaux ports de la Phénicie, probablement dès le temps des Hyksos. L'occasion de faire connaissance avec les formes hiéroglyphiques pour en imiter un certain nombre n'a certainement pas manqué à quelques curieux Phéniciens.

4. J'ai rappelé la donnée de Philon de Byblos d'après laquelle le dieu égyptien Taautos ou Thot, l'inventeur légendaire du système hiéroglyphique égyptien, a aussi inventé l'écriture phénicienne. N'est-ce pas un indice que les Phéniciens eux-mêmes avaient le sentiment de la provenance réelle de leur écriture? M. Lidzbarski, qui invoque volontiers les dires de Philon quand ils peuvent servir ses vues, déclare, pénétré d'une critique superbe, que « cette information a à peu près la même valeur que la donnée d'un auteur du moyen âge que les Allemands sont les fils d'Adam ». C'est toujours raisonner à côté. A l'instar de l'auteur du moyen âge, Philon a dû puiser

son information à une source plus ancienne. Il est permis de récuser le témoignage de cette source, mais alors il faut également répudier la tradition grecque de Cadmus. Je ne crois pas que M. Lidzbarski s'y décide.

Cette allégation transforme un simple indice en donnée que j'aurais tenue pour un témoignage historique ; c'est une avocasserie commode. Mais, encore une fois, s'il faut absolument faire table rase de toutes les légendes qui attribuent l'invention de l'écriture nationale à un pays étranger, pourquoi M. Lidzbarski ne soutient-il pas que les Phéniciens ont emprunté l'alphabet aux Grecs? Cette thèse originale serait digne de son positivisme intransigeant.

Telle est la plaidoirie faite de chicanes et de coups d'épingles par laquelle notre adversaire a voulu assaisonner la discussion d'un problème scientifique d'une si haute importance!

Mais il était écrit que le litige se terminerait par une pure divagation.

En examinant dernièrement le résultat de M. Lidzbarski, j'ai fait la remarque suivante :

« Enfin, il faut absolument renoncer à l'idée d'accorder à l'inventeur phénicien la possibilité même de créer en toute liberté les signes particuliers qui composent l'alphabet. Fût-il même doué de l'intelligence d'un Aristote, il aurait piteusement échoué. La conception d'une consonne pure est aussi impossible pour un illettré que la musique pour un sourd-muet de naissance. » Cette seule considération fait crouler toute l'hypothèse avancée dans l'*Ephemeris*. M. Lidzbarski se tire d'embarras par la tangente. Il retranche la dernière phrase où il est question des *consonnes*, et en se rattachant derrière l'adverbe « en toute liberté », il dit naïvement : « Mais ce n'était pas en toute liberté. Pour un homme qui avait quelque connaissance de l'écriture égyptienne, la difficulté de se composer d'après elle un alphabet acrophonique propre (ein eigenes akrophonisches Alphabet zusammenzustellen) n'était pas si difficile. » Et que devient la maxime : « On n'invente rien de nouveau quand on a à sa disposition quelque chose qui convient »? L'auteur ajoute : « On doit dire au contraire : Si

l'homme possédait une connaissance plus exacte de l'écriture et l'avait malgré cela fait valoir d'une manière aussi peu satisfaisante, on devrait le regarder comme l'homme le plus insensé du monde (als den dümmsten Kerl von der Welt)! »

En effet, il m'est avis que le brave inventeur de l'alphabet n'a jamais fait partie des quarante immortels de l'Académie de Tyr et de Sidon. Mais M. Lidzbarski a oublié de nous dire trois choses sur lesquelles nous désirons vivement être éclairé :

Premièrement, comment, par acrophonie ou par n'importe quel autre moyen, l'inventeur a pu parvenir à la conception de la consonne pure, qui fait le fond de l'alphabet?

Deuxièmement, comment le Phénicien illettré a pu connaître le nombre des consonnes qui se trouvent dans sa langue pour fabriquer les signes qui les expriment? Y a-t-il des devins en linguistique?

Troisièmement, comment un homme de Chanaan qui connaissait l'existence de l'écriture égyptienne et quelque chose de son système (ein Mann von Kanaan der von der Existenz der ägyptischen Schrift und etwas von ihrem System wusste) et surtout le procédé de l'acrophonie, n'a pu avoir assez de connaissance pour pouvoir en emprunter quelques signes matériels (dessen Kenntniss aber nicht so weit reichte um auch einzelne Zeichen aus ihr entlehnen zu können)? Un enfant de six ans aurait pu y parvenir.

Pour répondre à ces trois questions, nous accordons avec grand plaisir à M. Lidzbarski huit mois de répit, jusqu'à la publication de son prochain cahier de l'*Ephemeris*.

Pendant cet intervalle, fort de l'appui de M. Sethe, il peut proclamer *hüben und drüben* que *les dérivations d'Halévy sont tout à fait impossibles!*

Note additionnelle. A la dernière séance du XIIIe Congrès des Orientalistes, réuni à Hambourg (session du 9 septembre), je n'ai pu communiquer qu'un résumé très sommaire de ce travail. Quelques égyptologues y ont renouvelé les objections de M. de Rougé contre l'origine hiéroglyphique. J'espère qu'au lieu de se borner à des considérations abstruses de ce qui est possible ou impossible, ils soumettront la question à un examen sérieux et analytique; la science attend ce service de leur part.

Deux Nouvelles Inscriptions de Sidon.

Avant d'entrer en matière, je m'empresse d'accomplir un bien doux devoir de publique reconnaissance envers l'homme de cœur qui a bien voulu m'annoncer l'arrivée de ces monuments à l'Institut de France, dont l'examen lui a paru trancher un ancien litige épigraphique en faveur de l'interprétation que j'ai donnée, en 1872, de quelques expressions de l'inscription d'Eschmounazar, et qui a été violemment contestée alors par les plus éminents sémitisants de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Par ce temps où la notion du tien et du mien devient de plus en plus rare parmi certaines catégories d'orientalistes, un tel acte de probité littéraire après un intervalle de trente ans passés ne peut pas ne pas être recommandé à la jeune génération française. C'est M. Philippe Berger, successeur d'Ernest Renan à la chaire d'hébreu au Collège de France et président de l'Académie des Inscriptions en 1901, qui a donné cet exemple si hautement moral. Sa lettre, d'un ton exquis et réconfortant, m'est parvenue à un moment où mes névralgies hivernales faisaient rage et menaçaient d'arrêter le cours de mes travaux scientifiques. Dans ces heures difficiles, cette haute marque de sympathie m'a été bien douce, et cela d'autant plus que M. Berger partageait alors l'opinion de mes contradicteurs. Sa lettre, que je reproduis ci-après, en faisant mieux saisir l'importance des nouveaux textes, sauvegardera en même temps le droit du savant au dégagement d'un passage qui semble appelé à enrichir nos connaissances de la religion phénicienne.

« Giromagny, le 19 Décembre 1901.

« Cher monsieur Halévy,

« Voilà bien longtemps que je n'ai eu le plaisir de vous voir. Vous avez entendu parler sans doute des inscriptions du temple d'Esmoun à Sidon. Voilà deux ans que j'en suivais la piste, et j'ai été assez heureux pour en faire entrer deux au musée du Louvre. Elles vous intéresseront parce qu'elles touchent de très près à celle d'Esmounazar et qu'elles vous donnent raison

sur deux points en tous cas. Sidon est appelée צדן ים שמם רמם. Il faut donc aussi lire sur l'inscription d'Esmounazar שמם אדרם. De même, à la fin de l'inscription, Esmoun est appelé, sans qu'il y ait d'hésitation possible, שר קדש. Il y a bien d'autres choses encore qui seraient de nature à vous intéresser et à provoquer vos observations.

« Il y a huit jours, j'ai commencé à les communiquer à l'Académie et je continuerai demain si le temps le permet. J'aurai l'occasion de parler de vous et j'aurais été heureux de vous avoir pour m'entendre, mais je sais que vous vous déplacez difficilement et je crains de vous demander ce dérangement, n'étant même pas sûr d'avoir le temps de lire. Je tenais en tous cas à vous en prévenir et à vous dire combien j'ai été heureux de voir les événements vous donner raison par la découverte de ces nouvelles inscriptions qui viennent confirmer vos lectures. »

Mon état de santé m'empêcha d'assister à la communication de M. Ph. Berger, et ce n'est que vers la fin du mois de juillet que j'ai pu penser de nouveau à ces inscriptions, et, grâce à la complaisance de M. François Thureau-Dangin, j'ai été mis en possession d'estampages faits, par M. Morel, au musée du Louvre. Ils forment la base du déchiffrement et des transcriptions produites en ce lieu.

1.

1 מלך בדעשתרת מלך צדנם בן
2 בצדן ים שמם רמם ארץ רש
3 [את] הבתז

1. Sur le roi Bodaštoret, voyez les remarques à l'inscription suivante.

בן, n'étant suivi d'aucun nom propre, ne peut naturellement être le mot בן, « fils », mais le verbe répondant à l'hébreu בָּנָה, « il a construit » ; ici dans le sens particulier de « réparer, reconstruire » ; cf. Josué, VI, 26 ; I Rois, XVI, 34.

2. בצדן, complément indirect du verbe בן ; la construction a été faite dans la ville même et non pas dans une localité dif-

férente ; cf. par exemple C. I. S., I, 90, où Melikyaton, siégeant à Citium, construit à Idalium, sa seconde capitale.

Le groupe curieux ים שמם רמם se présente pour la première fois dans les inscriptions phéniciennes. Les deux derniers mots שמם רמם signifient, sans aucun doute possible, « cieux élevés », héb. שְׁמַיִם רָמִים ; le premier, ים, prête à équivoque, pouvant être aussi bien יוֹם (héb. יוֹם), « jour », que יָם, « mer ». Dans le premier cas, ledit groupe indiquerait que la construction a été inaugurée dans un jour solennel consacré au culte du Ciel ; l'absence de la préposition locative ב n'est pas un obstacle, car en hébreu de même le mot יום est souvent pris adverbialement et équivaut à ביום. Toutefois, nous nous rallions à l'opinion de M. Berger qui voit dans ים שמם רמם une épithète de צדן, « Sidon, mer des cieux élevés », c'est-à-dire de la grande divinité qui personnifie le ciel. Cette expression hautement révélatrice contient au fond la même idée que l'expression populaire צדן ארץ ים, « Sidon, pays de mer », de l'inscription d'Esmounazar (l. 16). L'inscription suivante met hors de doute l'exactitude de cette interprétation.

ארץ רש. Le second mot est quelque peu effacé, mais la lecture en est sûre. רש est bien l'hébreu רֹאשׁ, « tête, chef », mais avec la nuance particulière de « cap ». On sait combien le mot *rus* est fréquent dans la terminologie géographique des pays occupés par les Phéniciens : *Rusadir* = ראש אדיר, « cap Superbe », ville cap, et port de la Tingitanie en Afrique ; *Rusicade* = ראש עקד « cap de réunion (de bergers), ville de Numidie ; *Ruspina* = ראש־פן, « cap Face », près d'Adrumetum et de Leptis, dans l'Afrique Zeugitaine, etc. ארץ רש semble désigner le quartier situé sur un promontoire au bord de la mer. Le quartier restauré était consacré à Astarté, au culte de laquelle le roi était particulièrement dévoué.

3. Les traces des premières lettres de la particule איה sont méconnaissables ; je crois pourtant la lecture certaine.

TRADUCTION

1. Le roi Bodᶜastart, roi des Sidoniens, a construit
2. dans Sidon mer de Šamêm Romêm, (le quartier) Arṣ-ruš
3. ce temple.

2.

1 [בן (?) מלך בדע]שתרת מלך צדנם בן ב
2 ן מלך אשמנעזר מלך צדנם בצ
3 דן ים שמם רמם ארץ רש ומצר
4 ן ושת אש בן מצרן שר אית
5 הבתז בן לאלי לאשמן שר קד
6 ש

1. Le commencement de cette ligne est effacé, mais, étant donné que cette inscription appartient sans aucun doute au même roi que la précédente, savoir Bodᶜastart, on complète facilement שתרת[מלך בדע], « le roi Bodᶜastart ». Puis surgit une difficulté de rédaction très sérieuse. A en juger d'après la première inscription où le verbe בן, « a construit », se place après le titre du roi, on s'attend à ce que, dans notre texte, le même verbe soit placé entre צדנם et בצ[דן] à la ligne 2, mais il en est absent et la pierre n'a pas de lacune en cet endroit. Comme sa présence est absolument indispensable et que, d'autre part, il est difficile d'admettre un oubli du graveur, le seul moyen légitime d'écarter la difficulté reste, selon moi, la supposition que le mot בן se trouvait au début de la ligne. La précession du verbe se rencontre assez souvent dans l'épigraphie sémitique : עבדת טנא אבן נדר עבדך מלכיתן מדינחא, etc.

La lettre effacée à la fin de la ligne ne peut être qu'un ן. Bodᶜastart était le petit-fils (בן בן) du roi Esmounazar; le nom du père n'est pas donné. Cela doit avoir une certaine raison, mais je ne crois pas que l'on puisse considérer ici le second בן comme une distraction du lapicide, l'inscription étant très soigneusemnt gravée. L'épigraphie nous fournit d'ailleurs deux autres exemples analogues.

2-3. Le roi Esmounazar mentionné en ce lieu semble bien être l'auteur de la grande inscription de Sidon, lequel porte le même nom. La question historique sera, je l'espère, amplement discutée par M. Berger.

Nous avons déjà dit ce qui était strictement nécessaire à l'intelligence du passage בצדן ים שמם רמם, nous y reviendrons plus loin.

3. ארץ רש est ici également le sujet du verbe בן, disparu dans la lacune au commencement de la première ligne, mais il est accompagné d'un second complément direct relié par la conjonction ו. C'est avec peine que je l'ai distingué dans les traits difformes et frustes qui le remplacent sur la pierre; je le tiens néanmoins pour indubitable.

La lecture du nom suivant est sans aucune hésitation מצרן. Un instant on se demande si la première lettre n'est pas un ו, mais la forme plus claire de ce mot, qui se répète à la ligne 4, fait disparaître le moindre doute. L'analogie montre qu'il s'agit encore d'un quartier de ville, et le nom מצרן rappelle du premier coup le sémitique מְצָרָא (aram.), *miṣru* (as.), « bord, frontière », et *miṣr* (ar.), « ville, contrée », qui entre dans le nom de l'Égypte, hébreu מִצְרַיִם. La prononciation phénicienne de ce nom était probablement *Maṣrân* où *Maṣrôn*. Je ne puis cependant supprimer une autre explication qui se présente également à mon esprit.

4. Après le ן qui complète le nom מצרן dont il vient d'être question, il se peut que le ן de מצרן, au lieu d'être un suffixe de formation nominale comme celui de שִׁמְרוֹן, גִּבְעוֹן, שִׁמְרוֹן, חֶשְׁבּוֹן, חֶלְבּוֹן, חֶבְרוֹן, דִּלְעָן, etc., représente plutôt le suffixe possessif pluriel de la troisième personne, singulier, lequel se prononce avec *û* si l'objet est du genre masculin, avec *â* s'il est du genre féminin, comme dans le cas présent. En un mot, ארץ רש ומצרן répondrait à une forme hébraïque ארץ ראש וגבוליה, « le pays de Roš (Ruš), et ses dépendances » ; cf. I Samuel, v, 6; II Rois, xviii, 8. Ce suffixe, à ce que je sache, n'a pas encore été constaté dans les

textes phéniciens connus jusqu'à ce jour ; nous en aurions ici le premier exemple dans un substantif. Au point de vue grammatical, le *n* épenthétique se rencontre en hébreu dans les particules עוֹדֶנּוּ, תַּחְתֶּינָה, mais au pluriel toujours עודם, תַּחְתָּם ou תַּחְתֵּיהֶם. En phénicien, on a par contre בן, חחנם (= בְּנוֹ, בְּנָה), בנם (= héb. בָּהֶם, בָּם) ; de même dans lesnoms et les verbes : חברנם, « leurs collègues » ; יקצן, « ils l'extermineront » ; לקצחנם, « pour les exterminer ». La forme מצרן = héb. מְצָרֶיהָ serait donc très justifiée.

4. Après le ן qui complète le mot מצרן vient un groupe de lettres qu'on lit rapidement משל אש בן מצרן, « ... qui a construit מצרן », mais le mot משל, n'offre aucun sens acceptable pour le contexte ; toutes mes tentatives dans cette voie ont parfaitement échoué. En examinant de nouveau l'estampage, j'ai acquis la conviction qu'au lieu de מ, il y a en réalité un ו suivi de petites brisures et cavités accidentelles qui ont l'apparence de parfaire la forme d'un מ. Les traits brisés de la partie supérieure du pseudo מ ne concordent nullement avec la base unie et coupée par un trait oblique qui est commune aux מ de cette inscription. De plus, le sommet droit de de la lettre est trop haut pour celui du מ des autres mots. Le second point concerne le ל. Je me suis aperçu que la haste a été détruite au-dessous de la tige de cette lettre, en sorte que le groupe comprend exactement les trois lettres ושת, et, après le retrait de la conjonction, le bilittère שת, qui, à cause de la phrase relative אש בן qui suit, ne peut être que le substantif שת (héb. שָׁנָה, שְׁנַת, ar. שَنَةٌ pour سَنْهَةٌ, as. *śattu*), « an, année », et adverbialement « dans, pendant l'année ». La phrase précitée signifie ainsi clairement : « Et pendant qu'il construisait מצרן », il fit quelque chose. C'est le complément le plus naturel qu'on puisse attendre. Des deux mots lisibles qui suivent שר איח, le premier est nécessairement le verbe indispensable. En raison de la haste très longue de la seconde lettre, celle-ci est certainement un ר ; mais que signifie שר, forme qui peut représenter à la fois les racines

שרר, שרי, שיר et שור? Comme il s'agit d'une construction en l'honneur d'une divinité locale, ce qui résulte de la ligne 4, les racines שרי, « reposer, délier », et שיר, « chanter, voyager », sont hors de propos et n'entrent pas en ligne de compte. שור, « bœuf », ou un verbe dérivé de ce nom, demeure également exclu. Mieux conviendrait un verbe dérivé de שור, « mur », et par conséquent « construire un mur », conforme à l'arabe سَوَّرَ, d'ou مسوّر, « entouré d'un mur d'enceinte » (le *qal* سار signifie « escalader un mur »). On songe également à l'éthiopien ሰረረ *sarara*, « fonder », dont le correspondant septentrional serait שרר, contracté en שר comme סבב en סב et נגנג en נג. Ce qui aggrave la difficulté, c'est que le mot qui pouvait terminer la ligne après la particule de l'accusatif את est presque entièrement effacé. Ce mot ne pouvait contenir plus de deux lettres. A juger d'après les faibles traits embrouillés qui restent, ce pouvait être שר ou קר, c'est-à-dire שור ou קיר, qui tous deux signifient « mur, muraille, mur d'enceinte ». שר semble se recommander au choix à cause du verbe שר qui le régit et qui donnerait une construction sémitique générale. L'ensemble paraît vouloir dire « il bâtit le mur de... ». Le substantif, quel qu'il soit d'ailleurs, est privé de l'article et se trouve à l'état construit en relation de dépendance avec un nom pourvu d'article au début de la ligne suivante[1].

5-6. Malgré les traits parasites de la première lettre, il n'y a pas d'hésitation; c'est bien הבת, « cette maison, ce temple »; la construction dont il s'agit ici était le mur d'enceinte d'un temple[2].

Tout le reste se lit couramment, étant bien conservé. בן ne saurait être un verbe, rendu inutile par שר; on peut, il est vrai, supposer l'omission d'un second relatif אש, et rapporter le verbe בן au temple seul : « Il fonda le mur de ce temple

1. Un nouvel examen de l'estampage me donne à penser que la ligne se terminait par un espace blanc après le mot את. Je m'arrête à cette idée qui fait disparaître la bizarrerie de la consécration d'un mur. Le complément direct du verbe שר est הבתז de la ligne suivante : « Il fonda ce temple. »

2. Voir la note précédente.

qu'il avait construit, etc. », mais la considération que la construction d'un sanctuaire important ne peut être annoncée d'une manière secondaire, indirecte, tandis que celle du mur d'enceinte est mise en vedette, fait renoncer à cette explication, et il ne reste qu'à voir dans בן la préposition suffixée *benna* = héb. בָּהּ, « en elle », se rapportant à ארץ רש, qui fut l'objet principal des libéralités du roi.

לאלי לאשמן, « à son dieu Ešmoun » ; le י de לאלי marque ici, comme dans לרבתי du texte précédent et par ailleurs encore, le suffixe de la troisième personne, masculin. La voyelle *ê* est aussi préférée à l'*o* en araméen, avec la différence que le ה, reste du הו primitif, s'y est encore conservé.

Le titre d'Ešmoun est clairement שר קדש, « prince de sainteté ». Dans Isaïe, XLIII, 28, שׂרי קדש semblent qualifier les prêtres officiant au temple et s'abstenant de la nourriture profane. Le culte d'Ešmoun paraît avoir exigé un degré de pureté supérieur au culte des autres dieux.

TRADUCTION

1. A construit (?) le roi Bodastart, roi des Sidoniens, fils du fils du
2. roi Esmounazar, roi des Sidoniens, dans Si-
3. don, mer des Cieux Élevés, le pays de Rouš et de Maṣron (? ses dépendances ?).
4. Et dans l'année qu'il avait construit Maṣron (? ses dépendances ?) il posa [les fondations de] (? il fonda ?)
5.-6. ce temple en lui (dans le territoire de Rouš) à son dieu Ešmoun, prince de sainteté.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Les inscriptions que je viens d'expliquer me rappellent, par leur brusque apparition, une période des plus critiques de ma carrière scientifique. Au retour de mon voyage en Arabie avec plus de sept cents inscriptions sabéennes inédites, j'avais conçu l'espoir que, à défaut d'une indemnité pécuniaire ou d'une distinction honorifique, la commission académique qui m'avait confié cette mission ne tarderait pas à rapporter la condition, vexante au plus haut degré, par laquelle elle m'obligeait à ne

rien publier sur les textes que j'ai copiés au péril de ma vie dans les solitudes du Yémen. Écarté violemment d'une spécialité pour laquelle j'ai ruiné ma santé et contracté des dettes, je me suis jeté sur l'épigraphie phénico-araméenne où j'avais également un mot à dire. Mon mémoire sur l'inscription d'Esmounazar, qui fait partie de mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitique* (Paris, 1874), eut ce qu'on appelle une mauvaise presse. Le livre de Schlottmann sur ce document faisait autorité en France et en Allemagne, c'est-à-dire dans toutes les écoles qui se respectent en Europe. Mon interprétation, qui dérangeait une foule de préjugés répandus par la doctrine dominante alors au sujet du génie de la race sémitique, rencontra partout une fin de non recevoir, émaillée souvent de grossières invectives pour avoir osé contredire des maîtres autorisés. Schlottmann me refusa toute aptitude pour le phénicien, tout en me reconnaissant certains mérites pour le déchiffrement et l'explication des textes araméens. Mon crime consistait en ce que j'ai osé lire dans Eschmounazar, 3, תָּם בֶּן אַלְמָת, « (je suis) pieux, fils d'immortalité », au lieu de la phrase absurde dans un monument funèbre יָתֹם בֶּן אַלְמָת, « je suis un orphelin, fils d'une veuve ». Quelle horreur d'introduire, dans un document sémitique ancien, la croyance à l'immortalité de l'âme que, selon les autorités infaillibles, les Sémites, matérialistes grossiers, n'ont pu connaître que par les ouvrages de Platon étudiés à Alexandrie ! J'avais encore poussé l'audace de mettre dans la bouche du roi défunt la phrase hautement hérétique : « et le Dieu me fera habiter les cieux magnifiques » (l. 16-17), sans parler d'autres peccadilles en nombre suffisant pour avertir les gens de bonne instruction scolaire du peu de valeur qu'on doit attribuer à mes innovations. Malgré l'hostilité générale, j'ai poursuivi mes recherches sur l'eschatologie sémitique au moyen des données épigraphiques acquises en Assyro-Babylonie et dans le nord de la Syrie, qui parlent clairement de la déification des justes après la mort.

Le poème cunéiforme dit en s'adressant au défunt :

Lave tes mains, purifie tes mains ;
Les dieux tes frères se sont lavé les mains, se sont purifié les mains ;
Mange la nourriture pure dans des disques purs,
Bois de l'eau pure dans des vases purs ;
Prépare-toi à jouir de la paix du juste....
On y a apporté l'eau pure.
Anat, la grande épouse d'Anou,
T'a entouré de ses bras sacrés,
Yaou t'a transféré dans un lieu de sainteté ;
Il t'a transféré dans un lieu de sainteté ;
Il t'a transféré de ses mains sacrées ;
Il t'a transféré au milieu de lait et de graisse ;
Il t'a versé dans la bouche l'eau magique,
Et par la vertu de l'incantation il t'a ouvert la bouche.

De son côté le roi Panammou de Ya'di proclame :

Quiconque parmi mes enfants, en prenant le sceptre de Ya'di et en s'asseyant sur mon trône, lorsqu'il fera un festin pour ses braves et pour ses sujets et offrira un sacrifice à Hadad, qu'il mentionne d'abord le nom de Hadad, et qu'il dise ensuite : Que l'âme de Panammou mange avec toi (ô Hadad !) Que l'âme de Panammou boive avec toi (ô Hadad !). . . S'il ne le dit pas, l'âme de Panammou mangera et boira avec Hadad même, mais Hadad rejettera son sacrifice et ne l'agréera point.

Imagine-t-on que les adversaires furent convaincus ? Ce serait mal connaître la force des préjugés fondés sur l'autorité. La traduction du dernier passage fut reçue avec scepticisme, sous prétexte que certains mots d'ordre fort secondaire y sont effacés. Quant au passage cunéiforme qui est bien conservé, c'est le *père du sumérien* qui s'est chargé de sauver la situation panaryaniste : Oui, clama-t-il lorsque je fis ma lecture à l'Académie, les Assyro-Babyloniens ont cru à l'immortalité de l'âme, mais ce sont les Sumériens qui leur en ont communiqué la notion ! Devant une affirmation aussi autoritaire accompagnée de gestes d'un grotesque fini, je fus complètement désarmé, et le coup de tête d'un attitré réussit toujours auprès de ceux qui n'ont pas fait une étude spéciale de la question. C'est donc pour moi une satisfaction suprême de voir mon interprétation confirmée par un document rédigé à Sidon, et par un descendant direct d'Eŝmounazar même. Tout dépend du sens de quelques expressions litigieuses.

Dans la phrase וישבן איתּ עשׁתרת שׁממאדרם, le *Corpus inscriptionum semiticarum* sépare le dernier complexe en שׁם מאדרם, et traduit l'ensemble : « Et nous avons placé (= héb. וְהוֹשַׁבְנוּ) Astarté là (שָׁם) magnifiant (= hébreu מַאְדִּירִים) »; d'autres divisent שׁם מאד רם, « nom très élevé »[1]. La construction a le défaut de n'être pas sémitique, mais on comprendrait encore la nécessité de l'énoncé s'il s'agissait d'un sanctuaire construit récemment par un roi vivant, dont l'œuvre n'est terminée que le jour où la divinité y est installée. Dans le présent cas, où le roi est mort après plusieurs années de règne, quoique jeune encore, l'installation dans le temple de la divinité titulaire va de soi et n'a pas besoin d'être signalée, car, s'il n'en était pas ainsi, cette même indication aurait dû être fournie non seulement à propos d'Astarté et d'Ešmoun (l. 16 et 17), mais aussi à propos des divinités mentionnées à la ligne 18. Cette objection conserve toute sa valeur quand on traduit à la ligne 17 les expressions plus concises וישבני שׁממאדרם, par « et nous l'y (Ešmoun) avons placé en l'exaltant ». En raison de ma lecture שׁמם אדרם, « les cieux magnifiques », on obtient à la fois une phrase correcte et un sens qui cadre on ne peut mieux avec la destination présumable du monument. Le seul point qui manquait, pour mettre notre interprétation hors de tout doute, était la constatation qu'en phénicien le nom שׁמם pouvait être déterminé par un adjectif. Le fait existe dans toutes les langues du monde, mais grâce à sa rareté fortuite dans la Bible où l'on trouve une fois seulement שָׁמַיִם חֲדָשִׁים (Isaïe, LXV, 17; cf. LXVI, 22), « cieux nouveaux », les critiques grincheux faisaient les difficiles. La constatation de שׁמם רמם, « cieux élevés », dont l'adjectif exprime un attribut naturel et constant, confirme l'existence éventuelle de la formule analogue שׁמם אדרם, « cieux magnifiques », que j'avais supposée dès le début par des raisons purement exégétiques. Il demeure établi que les Phéniciens avaient les mêmes

1. Un collaborateur de la *British Encyclopædia* admet encore cette division des mots, sans réfléchir qu'elle est démentie par la variante presque immédiate וישבני שׁמם אדרם !

croyances eschatologiques que les autres peuples congénères : les hommes vertueux étaient placés, après leur mort, dans les cieux, en compagnie de leurs divinités nationales dont le dieu Ešmoun, que Philon de Byblos range parmi les Cabires. Ešmoun était identifié par les Grecs avec Ασκλεπιος, Esculape, dieu de la médecine, visiblement avec raison, puisque l'adjectif hébreu שָׁמֵן comporte l'idée de « gras, sain, bien portant, vigoureux » (Juges, III, 29), de même מִשְׁמַן, « homme valeureux, brave » (Isaïe, X, 17; Daniel, XI, 24). D'autre part, le dieu Ešmoun porte le titre de מארח, « qui reçoit les hôtes (héb. אורחים), hospitalier » ; il est à présumer que cette fonction terrestre n'est que la copie de celle qu'il exerce dans le ciel, et consistant à recevoir les élus morts et à leur rendre la vie et la santé. Grâce au résultat de ces comparaisons, il devient possible de saisir le sens réel et primitif de l'expression בְּאַשְׁמַנִּים כַּמֵּתִים (Isaïe, LIX, 10). Les *ašmannîm* sont indubitablement ces lieux hospitaliers où le dieu *Ešmoun* fait revivre les morts (מֵתִים) qu'il accueille, et le poète veut dire que, même dans ces demeures éternelles de la vie divine, nous trébuchons avec l'impuissance absolue des morts; l'antithèse est d'une beauté et d'une force superbes. Enfin, la certitude de la lecture שר קדש dans Ešmounazar, 17, oblige à reconnaître que le groupe suivant ענידלל ne saurait être עין ידלל, « la fontaine Yidlal » (C. I. S. d'après Schlotmann), qui n'a rien à voir ici, mais qu'il constitue une seconde épithète d'Ešmoun, savoir עֲנִי דָלִל = héb. עֹנֶה דָל, « qui exauce le pauvre, le malheureux », qui l'invoque. Par son caractère de permanence qui lui est assigné par le roi défunt, cet attribut a bien l'air de comprendre la fonction de sauver ses fidèles décédés de la mort éternelle, et de leur redonner la vie dans l'outre-tombe.

Après אדרם commence une nouvelle énumération de constructions vouées non plus aux אלנם tout court, c'est-à-dire aux divinités adorées dans toute la Phénicie, mais à celles qui sont particulières aux Sidoniens, אלן צדנם (= אֵלֵי, héb.

אֱלֹהֵי) comme puissances tutélaires. C'est visiblement un couple divin. Le dieu protecteur porte le nom clair de בעל צדן, « Ba^{c}al ou maître de Sidon » ; la déesse celui de עשתרת שם בעל, groupe qu'on peut traduire soit : « Astarté des cieux de Ba^{c}al », c'est-à-dire « Astarté Céleste », équivalant au prosaïque עשתרת שמם, soit « Astarté de Šêm Ba^{c}al », qui serait un nom de lieu, probablement celui d'un des quartiers de la ville. Pour la première interprétation, cf. השמים = שְׁמֵי יהוה (Lamentations, III, 66) ; pour la seconde semble militer la fréquence des attributs géographiques comme בעל צר, בעל לבנן, עשתרת פן, עשתרת ארך, רשף מכל, בעל חרן, בעל חורן בעל, etc. ; la présence de בעל צדן ici même semble apporter un certain poids à cette conception. Toutefois, la considération qu'il s'agit ici d'un couple divin purement sidonien, dont le parèdre mâle porte le titre particulier de בעל, nous oblige à interpréter la composition ע' שם בעל = : « Astarté des cieux de Ba^{c}al », c'est-à-dire « Astarté habitant avec Ba^{c}al les cieux élevés. »

Tandis que la récompense désirée pour les actes de piété énumérés auparavant envers les dieux en général ne concerne que l'état de l'âme après la mort, celle qui est prévue en échange des libéralités au profit du culte des divinités particulières de Sidon doit profiter aussi aux citoyens vivants de cette ville, et parmi eux à la reine-mère qui continuera à rester à la tête du gouvernement. Telle est, en effet, la pensée qui, à mon sentiment, réside dans ce passage. Les rédacteurs du *Corpus* ont suivi à tort les vues de Schlottmann qui entend par ועד יתן לן אדן מלכם un fait passé du vivant d'Ešmunazar et pendant sa corégence avec sa mère : « Et le seigneur des rois nous a donné (יְתַן) Dor et Joppé », etc. La réception d'un don gracieux de la part du suzerain ptolémaïque, car c'est ce suzerain qu'ils entendent sous le titre אדן מלכם, ce don fût-il très précieux pour la prospérité de la ville, n'est déjà pas un fait si honorable pour qu'on en fasse mention sur un monument funéraire. Il y a bien la phrase motivante « afin de récompenser les grandes choses

que j'ai faites » (למדת עצמת אש פעלת), mais la teneur en est trop générale et il faudrait au moins אש פעלת לי, « que j'ai faites pour lui ». Barrekoub, vassal de Téglathpileser, est autrement clair en relatant les services qu'il rendit au suzerain et les récompenses qu'il en a reçues. Puis la particule ועד, « et encore » n'aurait de sens que si un autre don avait été mentionné dans un passage précédent, ce qui n'est nullement le cas. Ces arguments, présentés déjà dans mon mémoire de 1874, demeurent irréfragables encore aujourd'hui et nous forcent à lire יתן, au futur יִתֵּן, et à comprendre par אדן מלכם (=אדנֵי), « les seigneurs des rois », les grands dieux auxquels s'adressent les actes de piété qui viennent d'être énumérés, à savoir : Astarté Céleste, Ešmoun, Baʿal Sidon et Astarté Šêm-Baʿal.

Pour plus de clarté, je reproduis les lignes 12 *b*-20 *a* qui se rapportent à l'objet de ces remarques. L'ancienne traduction a été modifiée sur certains points.

12 . . . . . כ אנך נחן נגזלת בל עתי בן מס
13 ך ים מאז רמי תם בן אלמת אנך כ אנך אשמנעזר מלך צדנם בן
14 מלך תבנת מלך צדנם בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם ואמי
אמעשתרת
15 כהנת עשתרת רבתן המלכת בת מלך אשמנעזר מלך צדנם אש
בנן אית בת
16 אלנם אית[בת עשתר?]ת בצדן ארץ ים וישבן אית עשתרת שמם
אדרם ואנחן
17 אש בנן בת לאשמן [ש]ר קדש עני דלל בהר וישבני שמם אדרם
ואנחן אש בנן בתם
18 לאלן צדנם בצדן ארץ ים בת לבעל צדן ובת לעשתרת שם בעל
ועד יתן לן אדן מלכם
19 אית דאר ויפי ארצת דגן האדרת אש בשד שרן למדת עצמת אש
פעלת ויספננם
20 על גבל ארץ לכננם לצדנם לעלם

12. (Ceux qui troublent mon repos soient maudits), car, moi, plein de grâce, j'ai été ravi avant mon temps au milieu des flots

13. de la mer, lors de mon élévation; je suis pieux, fils de l'immor-
lité. Car moi Ešmounazar, roi des Sidoniens, fils
14. du roi Tabnit, roi des Sidoniens, petit-fils d'Ešmounazar, roi
des Sidoniens et ma mère Emaštart,
15. prêtresse d'Astarté, notre dame, la reine, fille du roi Ešmuna-
zar, roi des Sidoniens, qui avons reconstruit[1] les temples
16. des dieux, ainsi que les temples des Astartés (?), dans Sidon
pays de mer; et ils nous feront habiter avec l'Astarté des cieux ma-
gnifiques. Et c'est nous
17. qui avons construit[2] un temple à Ešmoun, prince de sainteté
qui exauce le pauvre, sur la montagne; et il me placera dans les
cieux magnifiques. Et c'est nous qui avons construit des temples
18. aux dieux sidoniens dans Sidon, pays de mer, un temple à
Baᶜal-Ṣidon et un temple à Aštart Šêm (Šemê?)-Baᶜal. Et les sei-
gneurs des rois nous donneront encore[3]
19. Dor et Joppé, ces magnifiques pays de blé qui sont dans la
plaine de Saron, en récompense des œuvres prodigieuses que j'ai
faites, et ils les ajouteront
20. au territoire du pays pour qu'ils soient aux Sidoniens pour
toujours.

Dans notre commentaire sur les nouvelles inscriptions, nous avons réservé un point qui était resté dans l'ombre, c'est le membre de phrase בצדן ים שמם רמם, commun aux deux textes et dont la formule בצדן ארץ ים qui figure dans l'inscription d'Ešmounazar et dans la quatrième sidonienne constitue un équivalent abrégé. Envisageons d'abord les deux derniers éléments. La forme maintenant documentée שמם רמם se superpose au nom Σαμημρούμος, rapporté par Philon de Byblos, et que jusqu'à ce jour on rétablit שְׁמֵי מָרוֹם [בעל], comme prototype de Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ (Lidzb. *Ephemeris*, I,

1. La forme indéterminée בת אלנם, parallèle à בת עשתר(?)ת, indique un dualisme, et עשתרת doit être ici un terme général pour « déesses »; cf. l'assyrien *ilâni u ištarâti*, « les dieux et les déesses ». Il s'agit de la reconstruction d'anciens temples ruinés. On attendrait ואית, mais la copule a pu tomber. אית peut d'ailleurs avoir ici le sens du « avec » copulatif, comme l'hébreu עִם ou אֵת.

2. A partir d'ici il est question de nouvelles constructions. De là la formule בן בת ל.

3. Cette expression semble indiquer que les Sidoniens s'étaient déjà emparés des villes de Dor, de Joppé, pour un certain temps, et qu'ils les ont perdues plus tard.

3, 1902, p. 249, note). Le ciel suprême divinisé semble être le même que le dieu appelé ordinairement בעל שמם dans les inscriptions de la Phénicie et des colonies, ce qui prouve sa haute antiquité, car après la destruction de Sidon par Assar-addon (vers 678) et celle de Tyr par Alexandre le Grand, le panthéon phénicien n'a certainement pas créé une nouvelle divinité céleste, le cycle des grands dieux super-terrestres remonte partout aux périodes primitives. De ce que le nom בעל שמם apparaît dans l'épigraphie venue jusqu'à nous tout au plus à l'époque perse, il ne s'ensuit nullement qu'il ne soit un produit beaucoup plus ancien. Chez les Hébreux, l'épithète correspondante אלהי השמים, par laquelle Yahwé est régulièrement désigné en s'adressant à un étranger ou mis dans la bouche des étrangers, se trouve déjà dans un verset yahwéiste de la Genèse, XXIV, 7, où, dans une nouvelle allocution d'Abraham à son serviteur, Yahwé est appelé אלהי השמים, appellation dont l'authenticité n'est mise en doute que par des hypercritiques à psychologie divinatoire, qui n'ont même pas vu que cette forme est elle-même une réduction de la forme pleine יהוה אלהי השמים ואלהי הארץ du verset 3, dans lequel, si une suspicion était de mise, elle affecterait plutôt le mot יהוה. En effet, la phrase : « Je t'adjure par le dieu du ciel et de la terre, etc. » suffit absolument pour imposer l'exécution de l'ordre donné, et le nom de Yahwé n'y est ajouté que pour écarter le sens polythéiste, les dieux du ciel et les dieux de la terre, que le pluriel אלהי d'une part, et la répétition de ce mot devant הארץ de l'autre, offrait naturellement à l'auditeur non abrahamide. En un mot, le culte du בעל שמם chez les Phéniciens, dont le אלהי השמים monothéiste des Hébreux est un dérivé évhémérisé, était déjà généralement répandu en Syrie au IXe siècle avant J.-C. et rien n'empêche de supposer une antiquité encore plus reculée pour le *nomen numen* שמם רמם-Σα-μημροῦμος.

Notre tâche n'est pas terminée, nous nous trouvons, au contraire, en face d'un problème dont nous apercevons encore mieux maintenant tout l'intérêt. Nos inscriptions présentent deux fois la phrase (בן) בצדן ים שמם רמם (ארץ רש), la valeur de chaque mot a été élucidée, mais quel est le sens exact

de l'ensemble? La traduction littérale « dans Sidon, mer des cieux élevés» donne une image pâle et incohérente qui ne devient intelligible qu'en admettant que dans la conception mythologique des Sidoniens, la mer qui bordait la Phénicie était considérée comme le domaine particulier du dieu Šamêmramîm. L'incompréhensible est pourtant dans la nature exacte de cette relation. Quand on dit « ville d'Élohîm » (עיר אלהים) ou « montagne de Yahwé » (הר יהוה), on entend désigner la ville ou la montagne qui est le siège d'un culte et la résidence du Dieu auquel il s'adresse. Pour la mer, cette sorte de relation n'existe point: elle n'est pas un lieu cultuel, et si elle est censée habitée par un dieu, ce dieu sera une incarnation de l'élément liquide lui-même, ou du moins, un dieu spécial et confiné dans son domaine, et ne sera dans aucun cas une divinité aussi exclusivement céleste que Šamêmramîm. Une seule solution me paraît vraisemblable : de même que שמם רמם, le mot ים représente à la fois la mer matérielle et le dieu qu'elle personnifie et qu'on pourrait aussi désigner par בעל ים, en un mot, le synonyme d'Ωκεανος ou Πόντος des Grecs. Chez un peuple maritime et spécialement navigateur comme les Phéniciens, l'existence d'un dieu de la mer est des plus naturelles ; celui-ci est par surcroît formellement constaté par Philon de Byblos. L'état exact de la conception s'éclaircit par la mythologte des Assyro-Babyloniens que nous connaissons le mieux. Anou, dieu des cieux les plus élevés, donc un véritable שמם רמם, est père de plusieurs enfants, parmi lesquels, et un des plus importants, Yaou, dieu de la mer; et ce qui renforce singulièrement le rapprochement, c'est que le nom divin *Yaou* est le résultat de la prononciation locale babylonienne pour *Yammou*, précisément identique au phénicien יָם. La théogonie grecque se meut dans une conception analogue. Ouranos = Ciel a de nombreux fils parmi lesquels Poseidon, dieu de la mer. Au point de vue mythologique, Sidon est le domaine de יָם (צדן ים ou צדן ארץ ים), au même sens qu'Athènes est la ville de Poseidon, savoir un domaine consacré à ce dieu qui se charge de le protéger et d'en perpétuer la prospérité. En Babylonie, la ville d'Éridou, située sur l'embouchure de l'Euphrate, près du golfe Persique, était la ville parti-

culière de Yaou, dans le sanctuaire de laquelle il habitait en même temps que dans les profondeurs de l'Océan et dans la hauteur des cieux.

Point à noter : La découverte de nos inscriptions n'est pas seulement un nouveau document à ajouter au trésor de l'épigraphie phénicienne, elle contribue en plus à l'explication rationnelle d'un passage biblique qui a paru exiger le rejet d'un terme important. Isaïe, XXIII, 4, porte : « Sois honteuse, ô Sidon, car la mer a dit, le soutien de la mer (l'a proclamé) en disant (כי אמר ים מעז הים לאמר) : « Je n'ai (donc jamais) eu les douleurs de l'enfantement, je n'ai donc élevé ni jeunes hommes ni jeunes filles. » Le langage est du meilleur style isaïen et cependant les expressions ים et מעז הים semblaient former une tautologie inutile et suggérer l'idée de supprimer l'une des deux, surtout le mot יָם, ainsi que je l'ai fait moi-même. Dans l'état actuel de nos connaissances, ce mot doit être conservé, il faut prendre יָם au sens de nom propre, dépourvu naturellement d'article, et voir dans מָעֹז הַיָּם (notez l'article !) l'attribut du dieu, ainsi : « Yam (Okéanos), le protecteur de la mer a dit, etc. » Le titre de מָעֹז est souvent appliqué à Yahwé par les poètes hébreux.

Pour terminer, je crois intéressant de rappeler en ce lieu un travail excellent de M. Spiegelberg sur les fragments du « Astarte papyrus » qui a paru dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, January, 1902. Le papyrus, qui fait partie de la *Amherst Collection*, contient un récit mythique de l'introduction de la déesse Astarté dans le panthéon égyptien, où elle est transfigurée en fille de Ptaḥ et reçoit en revenu perpétuel le tribut de la mer, consistant en argent, en or, en *lapis lazuli*, etc. Le sujet nous semble jeter un flot de lumière sur le sens de l'épithète צדן ים שמם רמם, que nous avons établi dans notre commentaire. On me saura gré de remettre en français les intéressantes observations par lesquelles le savant égyptologue termine son édition de ces papyrus.

« Nous reconnaissons que, dans ces fragments, le « tribut de la mer » consistant en argent, en or et en lapis lazuli...

occupe une place supérieure. Il y a quelque évidence qu'Astarté avait à lutter pour ce tribut et peut-être avec le « cercle des dieux » auquel elle appartenait comme une déesse externe. Si je comprends quelque chose du contenu, *Rnwt.t* (Termuthis), la déesse de la moisson, apporta dans l'assemblée de ces dieux le « précieux tribut de la mer ». Mais la mer a des complaisances particulières pour la déesse étrangère Astarté, et a quelque raison d'informer sa déesse favorite de ce qui s'est passé.

« Il (le dieu de la mer) vit Astarté assise sur le bord de la mer. Il lui dit : D'où viens-tu, fille de Ptaḥ, déesse chagrine et furieuse? Les sandales de tes pieds ont-elles été usées ? Tes vêtements ont-ils été déchirés dans ton aller et venir dans le ciel et sur la terre ?

« La réponse de la déesse contenait probablement la raison de sa colère et sa misérable condition, et en même temps une demande à Okéanos de venir à son aide contre ses divins collègues d'Égypte. Le dieu répondit évidemment par un discours tranquillisant, se terminant par les mots : Que dois-je faire contre eux ?

« Et Astarté écouta Okéanos et se mit à aller au lieu où ils (les dieux) étaient... Lorsque les dieux âgés la virent, ils se levèrent devant elle ; lorsque les jeunes la virent, ils se prosternèrent sur leur corps devant elle. L'un lui donna son trône où elle prit place; l'autre lui apporta le [tribut de la mer]. »

Une chose est sûre ici, une chose bien importante, il résulte au-dessus de tout doute qu'Astarté est appelée ici « fille de Ptaḥ ». Cette désignation n'est pas surprenante si nous nous rappelons que le culte de la déesse était localisé à Memphis. Nous apprenons maintenant qu'elle fut jointe à la triade memphitique de *Ptaḥ*, *Sechmet* et *Nefr-atom*, dont la dernière fut remplacée plus tard par Imhotep, enfant de Ptaḥ.

Quel était le sujet de ce texte mythologique ? Était-ce un simple conte destiné seulement à l'amusement du peuple ? Je ne puis le croire. Le point tout matériel, le « tribut de la mer » autour duquel tourne cette histoire, me met sur les traces d'une autre explication.

Les Égyptiens n'écrivaient pas toujours leurs contes mythologiques pour le pur amour des idées fantastiques ; parfois ils furent dirigés par des fins plus pratiques. Les histoires de la princesse de Bachtan, de la famine de sept ans, et plusieurs autres, relatent un conte dans le but d'attribuer à un dieu ou à ses prêtres quelque droit de possession. Il a pu en être de même relativement à notre conte. Astarté n'était pas une vieille déesse, mais une intruse dans le panthéon égyptien. Lorsqu'elle fut reçue comme membre de la triade memphitique, elle n'avait pas d'anciennes prétentions sur un territoire ou sur des possessions dont elle pût vivre. Son royaume était la mer, depuis les temps anciens, et comme elle a longtemps protégé son propre clan de race sémitique, ainsi elle avait à protéger les Égyptiens qui passaient, avec leurs vaisseaux, la mer, son grand *téménos* sacré. Avec cette idée les Égyptiens, en la recevant comme déesse, lui donnèrent en dot le gouvernement de la mer. Ainsi Astarté serait devenue *ḫnt wad wr*, « la Dame de l'Océan », pareille à Neit de Saïs, dans la fameuse stèle de Nectanebus, publiée par Maspero. C'est la comparaison de ce texte qui me donne à penser qu'Astarté reçut en possession un revenu, savoir le tribut de la mer, peut-être une dîme, comme Neit — de toute chose importée de la mer. Il est maintenant facile de comprendre le rôle important que joue la mer dans les fragments de notre histoire, et de conjecturer la fin perdue de notre conte ».

Le mythe égyptien ne dit malheureusement pas de quelle ville phénicienne est venue l'Astarté nationalisée en Égypte, et dont le culte était également répandu chez les Minéens, sous l'appellation de עתתר דקבצם, « Athtar d'Égypte », divinité qu'ils ont probablement appris à connaître dans leur fréquents voyages en Égypte pour le commerce de l'encens. L'important est ce fait, qu'Astarté, ou du moins une certaine Astarté, était une déesse de la mer. Les épithètes צדן ים et צדן ארץ ים שמם רמם amènent manifestement à conclure que c'était l'Astarté de Sidon qui avait obtenu l'indigénat en Égypte. Et si elle y parvint à s'imposer comme la fille du dieu suprême et céleste Ptaḥ, le père du dieu solaire Ra, il y a beaucoup de

probabilité que, dans sa patrie originaire même, l'Astarté océanide fut déjà considérée comme la fille d'un dieu céleste supérieur, visiblement Samemroumos ou שמם רמם. En un mot, elle pouvait être tenue pour la fille de Samemroumos et l'épouse de l'Océan, יָם, son frère, en sorte que le groupe entier בצדן ים שמם רמם signifierait « dans Sidon, (pays) de Yam (= Okéanos), (fils) de Šamemramîm ». Ainsi que nous l'avons montré plus haut, le dieu Yam comme protecteur particulier de Sidon, a été connu d'Isaïe, XXIII, 4.

SUPPLÉMENT

L'exactitude des déductions présentées plus haut pour démontrer la haute antiquité du dieu Baᶜal-Šamêm, בעל שמם, dans le panthéon phénicien, est maintenant corroboré par un texte assyrien dont j'avais perdu le souvenir et dont je n'ai repris connaissance qu'après mon retour du Congrès des orientalistes réuni à Hambourg du 4 au 10 du mois courant. Ce texte est K. 3500 du Catalogue de M. Bezold. Il a été transcrit et traduit d'abord par Winckler (*Alter. Forsch.*, II, p. 10 et suiv.) et de nouveau étudié par Peiser dans *Mittheil. der Vorderas. Ges.*, 1898, p. 239 suiv.[1]. Il contient le traité conclu entre Assarhaddon et Baᶜal, roi de Tyr. Parmi les divinités dont la malédiction doit atteindre les Tyriens en cas d'infractions qu'ils commettraient contre les stipulations du traité, la première place est occupée par *(an) Baᶜ-al Sa-me-me*, c'est-à-dire בעל שמם. Nous sommes loin de l'époque grecque, à laquelle M. Lidzbarski a voulu faire descendre l'introduction du culte de ce dieu en Syro-Phénicie. Les raisonnements *ab ignoto* s'évanouissent toujours devant le témoignage des documents.

Passages difficiles dans la Bible.

Sous ce titre, je m'étais inscrit pour faire une communication au dernier Congrès des Orientalistes de Hambourg; j'en ai été empêché faute du temps nécessaire. Je crois utile d'en donner

1. Voir K. A. T, 3ᵉ éd., II Hälfte, 1 Lief., p. 357.

connaissance aux lecteurs de la *Revue Sémitique* dans la forme la plus concise possible.

I

חרן וכַנֵּה ועדן רכלי שבא אַשּׁוּר כִּלְמַד רכלתך (Ézéchiel, XXVII, 23)

Les noms géographiques כַּנֵּה et כִּלְמַד sont inconnus et au lieu du dernier mot on attend le nom d'un grand pays parallèle à אַשּׁוּר. Le mot שבא s'y est glissé du verst 22. Lisez :

חרן ובני עדן רכליך אשור נמרד רכלתך (Isaïe, XXXVII, 12)

Harran et les fils d'ᶜÉden sont tes négociants ; Assur, Nimrod (= Babylone) sont tes négociantes.

II

כי בערה כאש רִשְׁעָה שמיר ושית תאכל
ותצת בסבכי היער וַיִּתְאַבְּכוּ גֵּאוּת עָשָׁן (Isaïe, IX, 17)

Images incohérentes, רִשְׁעָה et גֵּאוּת עָשָׁן ; verbe inadéquat, וַיִּתְאַבְּכוּ. Lisez :

כי בערה כאש סִנְאָה שמיר ושית תאכל
ותצת בסבכי היער וַיְאֻכְּלוּ גְאוֹת עֵשֶׂב

Car l'emportement (de Yahwé) brûle comme le feu dévore les ronces (des champs).

Il prendra aux broussailles de la forêt et les prés riches en herbe seront consumés.

III

אתה רצצת ראשי לויתן תתננו מאכל לְעַם לְצִיִּים (Psaumes, LXXIV, 14)

Les deux derniers mots n'offrent aucun sens imaginable. Lisez :

אתה רצצת ראשי לויתן תתננו מאכל לַעֲמֵלֵ[י] צִיָּה

Tu as broyé les têtes du Liviathan ; tu l'as réduit à être dévoré par les gens fatigués du désert.

Allusion à la noyade des Égyptiens dans la mer Rouge (Exode, XIV, 26-28). Liviathan est le chef des תנינים (v. 13), savoir, Pharaon ; ses têtes sont les officiers de son cortège ; les têtes des תנינים, les commandants de son armée ; les gens fatigués du désert, Israël. Pour מאכל, cf. Deutéronome, VII,

16; Psaumes, XLIV, 12. Les Égyptiens qui ont pu atteindre le rivage ont été achevés par les Israélites; c'est l'idée du psalmiste qui emploie l'expression עמל pour faire allusion aux durs travaux auxquels ceux-ci étaient condamnés en Égypte. L'explication mythologique de ces versets donnée par les critiques *supérieurs* est purement absurde.

IV

בטחו ביהוה עדי עד כִּי בְיָהּ יהוה צור עולמים (Isaïe, XXVI, 4)

בְיָהּ ne signifie rien; lisez :

בטחו ביהוה עדי עד כי [אָ]ב יָהּ יהוה צור עולמים

Confiez-vous toujours en Yahwé, car Yah est un père; Yahwé est un rocher (= protecteur) éternel.

Pour le parallèle de אָב et צור, cf. הוא יקראני אָבִי אתה אלי וְצור ישועתי (Psaumes, LXXXIX, 27).

V

עזי וזִמְרָת יה ויהי לי לישועה

זֶה אלי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהֵי אבי וארוממנהו

זִמְרָת יה pèche par la forme; זֶה n'a pas de sens, le verbe הנוה ne pouvant que signifier « faire demeurer », ne forme pas parallèle avec רומם; enfin, on attend אֲבוֹתַי au lieu du sing. אָבִי. — Lisez :

עזי וּגְבוּרָתִי יה ויהי לי לישועה

זֶה אלי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהִים אבי וארוממנהו (Exode, XV, 2)

Ma puissance et ma force est Yah; c'est lui qui m'a apporté (son) secours;

Yah est mon Dieu, je l'élève; Élohîm est mon père, je l'exalte.

A עז וגבורה, comparez זרע עם גבורה (Psaumes, LXXXIX, 10) et כח וגבורה (I Chroniques, XXIX, 12). Le factitif אַנְוֵהוּ est construit du *qal* גאה נאה qui commence le chant (*ibid.*, 1).

VI

איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכיל

אָבִי יבחן איוב עד־נצח על־תְּשֻׁבוֹת בְּאַנְשֵׁי־און

כי יוסיף על חטאתו פשע בֵּינֵינוּ יספק וירב אמריו לאל (Job, XXXIV, 35-37)

Mots hors propos, אָבִי, תְּשֻׁבוֹת, בְּ[אנשי], בֵּינֵינוּ; sens d'ensemble, nul. — Lisez :

איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשׂכיל
אָכֵן יבחן איוב עד נצח על מְשֻׁבות כְּאנשי־און
כי יוסיף על חטאתו פשע בַּעֲוֹנוֹ יספק וירב אמריו לאל

Job ne parle pas avec sagesse, ses paroles ne sont pas conformes à la raison.

Certes, Job sera toujours éprouvé pour des méfaits, comme les hommes d'iniquité,

Car il ajoute des crimes à (ses) délits, il soutient ses péchés et parle trop contre Dieu.

Elihu pense que Job n'a pas raison de parler comme il le fait; il craint que Job ne sorte jamais de ses épreuves et soit traité comme un simple criminel. Il aggrave son état en soutenant ses péchés et en s'attaquant sans cesse à la justice de Dieu. — ספק, « soutenir, suffire », est fréquent en hébreu postbiblique.

VII

וְיֵרֶדְ מיעקב והאביד שׂריד מעיר (Nombres, XXIV, 19)

Dans les versets précédents, Balaam, le prophète païen, annonce la destruction future de Moab et d'Édom par la main d'Israël; la fin d'Édom est expliquée dans ce verset, mais וְיֵרֶד ne cadre pas et le sujet du verbe manque; מעיר est trop ambigu et n'est pas parallèle à מיעקב. Lisez :

וְיָרַד [רֹדֶ]ה מיעקב והאביד שׂריד מֵעֵשָׂו

Un dominateur descendra (du pays) de Jacob et extirpera le dernier reste (du pays) d'Ésaü.

Suivent des prophéties contre diverses peuplades.

וירא את עמלק וישא משלו ויאמר (*ibidem*, 20)
ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד

Ayant vu ᶜAmalêq, il prononça sa parabole et dit :

Amalêq est (maintenant) le premier de (ces) peuples, mais sa fin est la perdition.

וירא את הקיני וישא משלו ויאמר
אֵיתָן מושבך ושׂים בסלע קנך
כי אם יהיה לבער קין עַד מָה אַשּׂוּר תִּשְׁבֶּךָ

שִׂים ne peut être qu'un impératif, mais celui de la phrase précédente est absent. — La seconde partie du second distique n'offre aucun sens acceptable; les Assyriens n'ont rien à voir avec les Qénites. — Lisez :

איתן [תֵּן] מושבך ושים בסלע קנך
כי אם יהיה לבער קין על־מָה אשׁר תִּשָּׁבֶה

Ayant vu les Qénites il prononça sa parabole et dit :
Établis ta demeure dans un lieu fort; place ton nid dans un rocher!
Certes, Qaïn est voué à l'anéantissement. Pourquoi fais-tu prisonnier le passant?

Les Qénites ont beau habiter un lieu inaccessible, leur anéantissement est certain, parce qu'ils exercent le brigandage sur les grandes routes et s'emparent des voyageurs pour se faire payer une rançon.

Le verbe תֵּן, identique aux deux dernières lettres de איתן, a été omis par mégarde; cf. l'omission de [ד]רד après וירד : תֵּן est parallèle à שִׂים. — כי אם, renforcement de כי (Proverbes, XXIII, 18; Job, XLII, 8). — Le verbe אשׁר se trouve surtout au *paʿêl*; ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour ne pas admettre qu'il ait été aussi employé au *qal* comme l'arabe أَثَرَ, « passer par un chemin » ; on lit en effet ואשרו בדרך בינה (Proverbes, IX, 6), « marchez dans le chemin de l'intelligence ».

[וירא את עוג] וישא משלו ויאמר
אוי מי יחיה מִשָּׂמוֹ אל

J'ai ajouté entre crochets les mots וירא את עוג qui manquent dans le texte massorétique, d'après la version des Septante qui a καὶ ἰδὼν τον Ωγ, mais עוג, hors de propos, se corrige facilement en עון[מָ], ville et peuplade du Negeb, voisine des Qénites et de l'Idumée (Juges, x, 2). — מִשָּׂמוֹ est vague et incompréhensible dans ce contexte; il faut lire מִמַּעֲמוֹ, forme poétique pour מִמַּעַם.

Ayant vu Ma'on, il prononça sa parabole et dit :
Hélas, qui peut conserver la vie devant le courroux d'Êl?

Balaam contemple en vision la ruine totale de Maon et fait cette réflexion. Puis son regard plonge encore plus loin du côté de l'ouest.

וצים מִיַּד כִּתִּים וענו אַשּׁוּר וענו עֵבֶר
וגם הוא עדי אבד

Accumulation de non-sens; les Kittim ou Cypriotes n'ont pu être conçus comme oppresseurs des Assyriens (ceux-ci fussent-ils même des Syriens) et des Hébreux. — Lisez :

וְצִי[ו] מִיַּרְכְּתֵי-יָם יְעַנֶּו אשֵׁר יְעַנֶּו עֹבֵר
וגם הוא עדי אבד

Le peuple à navires des parages de l'ouest opprimera le passant, opprimera le voyageur
Mais sa fin aussi est la perdition.

Le « peuple à navires du littoral de l'ouest » ne peut être autre que les Phéniciens; ils sont accusés de maltraiter les caravanes juives qui longeaient leurs frontières; probablement par jalousie commerciale. — Je tiens la forme יענו pour un singulier, comme dans l'inscription de Mêšaᶜ. On peut cependant conserver les formes plurielles צִים et יְעַנּוּ, mais lire הֵם au lieu de הוא; le sens n'en sera pas changé.

L'ancien voyant passe en revue tous les peuples voisins de la Palestine, coupables d'avoir agi avec hostilité contre Israël. La plupart d'entre eux sont connus comme tels; nouveaux sont les trois derniers, Maon, Qénites et Phéniciens. La solution du problème nous est donnée par le récit suivant du livre des Juges, x, 11 : « Yahwé dit aux enfants d'Israël : Ne (vous ai-je pas sauvés) des Égyptiens, des Amorrhéens, des Ammonites et des Philistins ? Lorsque les Sidoniens, les ᶜAmalécites et Maon vous opprimèrent, vous vous plaignîtes à moi et je vous ai sauvés de leurs mains, etc. » Selon cet oracle placé avant l'élévation de Jephté, Sidoniens, Amalécites (y compris les Qénites, I Samuel, xv, 6) et Maonites étaient les ennemis déclarés d'Israël. Au temps de David, les Qénites restés dans le Negeb sont devenus les amis des Judéens. Comparez la donnée (fausse) de David prétendant avoir fait des razzias dans le Negeb des Qénites, ennemis des Philistins (*ibidem*, xxvii, 10). Au moyen

de cette donnée nous pouvons regarder l'oracle de Balaam comme se rapportant aux guerres exterminatrices menées par David contre Ammon et Moab à l'ouest, Édom (y compris les autres peuplades nomades) au sud et la Philistide (y compris les auxiliaires phéniciens) à l'ouest. Par sa sévérité pour ces éternels ennemis de son peuple, David mérite l'épithète de רֹדֶה et והאביד שריד concorde avec ce qui est raconté dans I Rois, XI, 16.

Quelques améliorations dans les inscriptions de Bodaštoret.

Grâce à la complaisance de M. Philippe Berger, qui m'a envoyé son savant mémoire sur la nouvelle inscription de Sidon, non seulement je suis maintenant renseigné sur les circonstances dans lesquelles la découverte a été faite, ce que j'ignorais auparavant, mais je me vois encore dans la situation agréable d'améliorer deux points dans ma dernière étude sur cette inscription (*Revue Sémitique*, octobre 1902, p. 347-368). Ma satisfaction est d'autant plus grande que, en profitant d'une remarque de M. Berger, l'agencement des deux textes de Bodaštoret est devenu pour moi d'une clarté qui laisse fort peu à désirer.

Le premier point consiste dans le fait matériel, dûment établi par le savant épigraphiste, que la petite inscription n° 1, loin d'être un nouveau texte, présente seulement la moitié droite d'une autre copie de l'inscription plus grande, notre n° 2. Pour les recherches archéologiques, elle n'a donc aucune valeur, sauf peut-être un seul indice auquel je reviendrai tantôt. En conséquence de cet état de cause, le בן de la fin de la première ligne n'est plus le verbe בן, « bâtir », mais la moitié de בן בן, « fils du fils, petit-fils », qui figure dans la grande inscription qui offre seule le texte entier. En même temps que ce בן, disparaît naturellement le בן que j'ai mis, dubitativement d'ailleurs, en tête de la grande inscription, par analogie avec la petite : les deux commencent par le mot מלך, de même que toutes les autres copies.

Ceci a déjà une conséquence : A défaut du verbe « bâtir », il faut sous-entendre le verbe « fait par », si souvent omis en épigraphie, et les lignes 1 et 2 (| מלך בדעשתרת מלך צדנם בן בן אשמנעזר מלך צדנם) doivent se traduire : « (Fait par) le roi Bodaštoret, roi des Sidoniens, petit-fils d'Ešmounazar, roi des Sidoniens. »

De même dans l'ancienne inscription :

1 בירח מפע בשת מ[לכ]
2 י מלך בדעשתרת מלך
3 צדנם כבן בדעשתרת
4 מלך צדנם את שרן אר[ץ]
5 [ ] לאלי לעשתרת

1 Au mois de Méfa^{c} (?), dans l'année de son intronisation.
2 (Fait par) le roi Bod^{c}aštart, roi des
3 Sidoniens, car (lorsque ?) Bod^{c}aštart,
4 roi des Sidoniens, a construit (= consacré) Šaron (?), pays de
5 [ ] à sa divinité ^{c}Aštart.

A propos de כבן, M. Berger dit excellemment : « Dès lors, כבן doit aussi répondre au בן de nos inscriptions, et il faut y voir, non pas un verbe (כְּבֵן = כְּנֵן) « a consacré », mais le verbe בן, « a construit », précédé de la particule explétive (ו)כ, « car » ou « lorsque ». Il peut s'agir non pas de la consécration d'un champ, mais de la construction d'un édifice analogue à celui dont nos inscriptions nous ont conservé le souvenir, quelle que soit d'ailleurs la façon dont il faille traduire *Šârôn* et compléter la lacune du commencement de la ligne 5. »

Revenons au passage difficile de notre inscription, qu'on appellera dorénavant la troisième sidonienne.

Les lignes 3-5 *a* ont été transcrites par nous :

בצ]דן ים שמם רמם ארץ רש ומצר
ז ושת אש בן מצרן שר אית
הבתז

Dans Si]don de la mer de Šamêm Roumîm, pays de Rous et Maṣron. Et l'année où il a construit Maṣron, il y fonda ce temple, etc.

J'ai ajouté : « Selon nous, les six mots qui suivent צ[דן, divisés en deux groupes de trois mots, le premier commençant par ים, « mer », le second par ארץ, « terre, pays », sont des épithètes descriptives de Sidon et font partie de la phrase initiale de notre inscription. La seconde phrase commence par le mot וּשׁת et court jusqu'à la fin de l'inscription. »

M. Philippe Berger lit de son côté :

בצ]דן ים שמם רמם ארץ רשפם צד
ן משל אש בנם צדן שר אית [של]
הבת ז בן

A Sidon maritime des cieux élevés, terre des Resefs, Sidon qui domine sur ses enfants, Sidon souveraine, ce qui touche à ce temple-ci il a construit, etc.

Quatre attributs de Sidon, un géographique-religieux, un purement religieux, deux de qualité politique ; n'est-ce pas trop ? Que peut signifier le pluriel רשפם ? Comment le nom צדן, qui est féminin (cf. צר) en hébreu, peut-il devenir masculin en phénicien ? Quels sont les enfants que Sidon gouverne ? Des colonies ? Il faudrait au moins בני (בָּנָיו). Toutes ces difficultés n'ont certainement pas manqué de se présenter à l'esprit du savant déchiffreur, mais, faute de mieux, il les a supprimées dans sa première tentative, qu'il n'avait nullement l'intention d'offrir comme une solution définitive et immuable.

Mais, s'il y a lieu d'espérer que M. Ph. Berger renoncera à une division de mots qui ne donne pas de sens acceptable, je suis, de ma part, devenu hésitant au sujet de ma lecture רש ומצרן : le ו, possible avec mon estampage unique et fait à la hâte (il était encore mouillé quand je l'ai reçu), est visiblement un פ dans les diverses copies reproduites dans l'étude de M. Berger ; la transcription רשף semble s'imposer, malgré la coupe רש de l'inscription I, qui est suivie d'un espace blanc, laissant la suite ף ou פם à la seconde pierre destinée à rece-

voir l'autre moitié de l'inscription. Cet indice, qui avait quelque poids du premier abord, doit s'effacer devant le témoignage des copies. Nous avons donc un רשף localisé dans Maṣron, רשף מצרן, analogue à רשף חץ, רשף מכל, que nous ont fait connaître les inscriptions de Chypre.

Le second point à améliorer consiste dans la nécessité de conserver, à la ligne 4, la lecture משל, que j'ai donnée moi-même comme « se lisant rapidement », mais que, « en considération que le mot משל n'offre aucun sens acceptable pour le contexte », j'ai cru corriger en ושח sur la foi de quelques miroitements de mon estampage. C'est la première impression qui était la bonne, toutes les copies concordent en faveur de משל. Son interprétation n'est pas non plus aussi désespérée que je me le suis imaginé au premier aspect. משל אש, littéralement « ressemblance que », peut bien être un adverbe de temps répondant à l'hébreu כאשר, « lorsque, en même temps que ». Cette détermination serait même plus précise que celle de ושח, « et dans l'année », que j'y ai substituée.

Telles sont les deux améliorations que je tiens à donner à mon premier essai. La troisième sidonienne devra donc se transcrire en tenant compte de ces particularités et jusqu'à plus ample informé :

1 מלך עבדעשתרת מלך צדנם בן ב
2 ן מלך אשמנעזר מלך צדנם בצ
3 דן ים שמם רמם ארץ רשף מצר
4 ן משל אש בן מצרן שר אית
5 הבת ז בן לאלי לאשמן שר קד
6 ש

1 (Fait par) le roi Abdaštart, roi des Sidoniens, f-
2 ils du roi Ešmounazar, roi des Sidoniens, à Sid-
3 on de la mer de Šamêm-roumim, pays de Rešeph-Maṣr-
4 on. Lorsqu'il a construit Maṣron, il y fonda
5 ce temple à Ešmoun, prince de sainte-
6 té.

J'ai à peine besoin de faire remarquer que ces deux améliorations du texte et de la traduction touchent à des points très

secondaires, et n'affectent en aucune façon les résultats de mythologie comparée que j'ai présentés dans les considérations générales de mon dernier travail.

SUPPLÉMENT

Entièrement absorbé par la correction des dernières feuilles de mon manuscrit éthiopien falaša, que je voulais faire paraître avant le commencement de la nouvelle année, j'ai dû interrompre pendant des semaines la préparation de la *Revue Sémitique*, et je ne pensais guère aux sujets étudiés dans le dernier cahier, quand, le 20 du mois courant (décembre), mon attention fut attirée par un travail important de M. Clermont-Ganneau sur la nouvelle inscription, intitulé : « Les inscriptions phéniciennes du temple d'Ešmoun à Sidon » (*Recueil d'archéologie orientale*, 14e-17e livraisons, octobre-novembre 1902, § 41, p. 217-267). J'y ai appris pour la première fois que le passage difficile en litige a été établi par M. Torrey :

בצדן ים שמם רמם] ארץ רשף מצדן משל אש בן כצר נשר אית חבת ז

[and] the Reseph district, belonging to Sidon; who built this house like the eyrie of an eagle.

De son côté, le P. Lagrange traduit :

A Sidon, au jour de Chamimroumim, père de Ṣid qui est aussi Sidon, comme l'avait bâti Sidon prince.

Il a donc lu :

בצדן יֹם שמם רמם אב צד שגם צדן משל אש בנו צדן שר

On voit combien ces hypothèses reposent en partie sur des lectures impossibles, ce qui rend inutile toute discussion.

En vue de tirer quelques renseignements de l'essai propre à M. Clermont-Ganneau, je me suis empressé de lire les deux derniers paragraphes de ce mémoire pour voir s'il a pris note également de mon essai dans la *Revue Sémitique*, composé sans la moindre connaissance du mouvement remarquable qui s'est fait au dehors autour du même problème. Voici ce que j'ai trouvé à la page 260 :

« M. Halévy s'occupe des deux pierres exposées au Louvre, qu'il a pu étudier d'après des estampages mis à sa disposition. Insuffisamment informé peut-être sur l'agencement matériel des deux inscriptions et les conditions générales de la trouvaille, il a cru qu'elles différaient sensiblement et constituaient deux textes distincts. Cette erreur initiale lui a fait faire fausse route pour la lecture et l'interprétation de l'une et de l'autre. »

Faisons quelques rectifications.

1° Je n'étais pas « peut-être insuffisamment informé », mais j'ignorais absolument toutes les circonstances dont M. Ganneau a pu profiter pour l'exécution de sa tâche épigraphique.

2° En remerciant M. Berger de son mémoire, je lui ai écrit littéralement : « certaines modifications seront nécessaires », et ces modifications ont été aussitôt mises par écrit dans la note qui précède et qui forme une des premières notes préparées pour le prochain cahier de cette Revue, au moins deux mois avant que j'eusse connaissance de l'article de M. Ganneau.

3° Le texte n° 1, qu'il ait une existence séparée ou non, n'a rien de décisif pour influencer l'interprétation du n° 2, où le mot בן est tantôt un nom, tantôt un verbe. Quant à la lecture [ת]רש que j'aurais facilement complétée — j'espère qu'on m'accordera la faculté de le faire, — c'est le n° 2 qui s'y est opposé, parce que cette lettre rappelle plutôt un ר qu'un ת.

4° Ma transcription du numéro 1 est littéralement identique à celle des autres déchiffreurs.

M. Cl.-Ganneau continue :

« Il me paraît superflu de discuter par le menu ses traductions, fondées sur une méprise, qu'il sera sans doute (M. G. n'en est donc pas sûr !) aujourd'hui le premier à reconnaître. Je n'ose encore espérer qu'il se ralliera à ma façon de voir ; encore qu'elle soit propre à le satisfaire au moins sous un certain rapport, en lui apportant, sous une forme tout autre, il est vrai, et avec une abondance qu'il ne soupçonnait pas, les éléments topographiques qu'il cherchait d'instinct (merci !) dans l'incise si obscure. En tout cas, plusieurs des conclusions qu'il a été amené à tirer de là pour fortifier son ancienne explication de l'inscription d'Echmounazar II, pèchent par la base. Il lui faudra donc, à ce dernier point de vue,

reprendre la question de fond en comble, les données sur lesquelles il a opéré devant subir, au préalable, une rectification qui en change du tout au tout et l'aspect et la valeur. A lui de voir alors, et de démontrer si et comment elles sont conciliables avec le système, à mon avis difficile à soutenir, dont il s'est fait autrefois et persiste à demeurer le champion résolu. »

La fin de cette semonce très incisive vaut une mention spéciale :

« Le travail de M. Torrey a, sur celui de M. Halévy, l'avantage de ne pas être entaché du même vice originel. Il apporte au problème une contribution indépendante et importante. M. Torrey a eu l'heureuse fortune d'être présent sur les lieux au moment de la première phase des trouvailles clandestines, il a même réussi à acquérir une des inscriptions, de sorte que, sous ce rapport, l'Amérique n'a rien à envier à la France. »

Ainsi, de combien de crimes suis-je coupable ? Coupable d'avoir ignoré l'existence des copies que l'Institut a gardées pour lui-même, coupable d'avoir senti d'instinct seulement les éléments topographiques que M. Cl.-Ganneau précise nettement et avec une abondance que je ne soupçonnais pas, coupable de soutenir encore aujourd'hui un système qui pèche par la base, enfin (oyez !) mon plus grand crime est de ne pas avoir eu « l'heureuse fortune » d'être présent sur les lieux et d'apporter au problème « une contribution indépendante et importante » !

S'il m'est permis de juger « d'instinct », mon infortune date du moment où M. Berger a bien voulu reconnaître l'exactitude de ma traduction des mots שמם ארדם et שר קדש de l'inscription d'Ešmounazar II. J'accepte mon sort. On me réprimande, donc j'existe !

En feuilletant deux pages encore, je trouve la confirmation de mon jugement. Cette fois, c'est M. Berger qui reçoit la première bordée ; je viens ensuite :

« En résumé, je reconnais et j'ai reconnu tout ce que le déchiffrement matériel doit à M. Berger, sauf pour certaines lettres que je lis autrement que lui. Quant à l'interprétation qui est la grosse affaire, si je lui suis redevable de quelque

chose, c'est surtout de m'avoir montré, non pas la voie à suivre, mais celle à éviter.

« Quant à ce qui est de la remarque faite par M. Berger, qu'au surplus, M. Halévy serait entré avant moi dans cette voie que j'ai conscience de m'être frayée par mes propres moyens, je me bornerai à dire que je ne connaissais pas l'essai de M. Halévy quand j'ai fait ma lecture à l'Académie[1], et qu'eussé-je connu son essai, je m'applaudirais d'autant plus de ne pas lui avoir emboîté le pas dans une voie tout à fait différente de la mienne, qui l'a conduit à une véritable impasse. Car si M. Berger n'accepte mes lectures et traductions qu'avec d'expresses réserves, j'aime à croire qu'il n'accepte à aucun degré celles de M. Halévy qui s'écartent des siennes au moins autant que des miennes. »

Si cela fait le bonheur de M. Clermont-Ganneau, qu'il soit heureux! Il est si doux de pouvoir donner un instant de bonheur à notre semblable.

Suffisamment renseigné, je feuillette quelques pages dans le sens ascendant, afin de mettre la main sur la traduction de la fameuse incise qui m'a valu la mauvaise humeur du savant académicien, Je l'ai trouvée à la page 238, mais je me suis aussitôt demandé si je n'avais pas la berlue.

Imaginez l'anecdote suivante; ces choses arrivent dans le petit cercle des épigraphistes; on en a vu de plus fortes.

Un confrère celtisant aborde M. X..., de l'Institut, et lui annonce tout joyeux que, par suite de longues études topographiques et toponymiques sur le Paris de l'époque celtique, il

1. M. Cl.-Ganneau se donne la peine de signaler que la coupe שמם אדרם a été faite avant moi par Levy de Breslau; une remarque analogue est faite à un autre propos dans le 3e fascicule du *Répertoire*. J'ai souvent averti mes lecteurs et auditeurs que, faute de renseignements bibliographiques suffisants, je concède d'avance la priorité à qui de droit. Cette lecture de l'épigraphiste allemand n'est même pas mentionnée dans le *Corpus*, où la bibliographie exacte est de rigueur. M. Cl.-Ganneau, mieux informé sur cette matière et très chatouilleux sur le chapitre de la priorité, n'échappe cependant pas toujours à une défaillance de mémoire. Ainsi, il revendique formellement pour lui l'identification de סוסיתא avec Ἵππος, et cependant elle est déjà notée dans la *Géographie* de Neubauer au nom d'un auteur antérieur.

est parvenu à traduire l'inscription gauloise d'un roi des Parisii, à peine connu de nom, traduction ainsi conçue :

« Brennus Ier, roi des Parisiens, à Paris-de-la-Seine *et à* Montmartre, *et à* Belleville, *et à* Paris-Auteuil qu'il a construit (ou « *et à* Passy »), *et à* Paris de la plaine — a construit ce temple à son dieu Esus, prince de Boulogne. »

M. X..., très courtois, interdit un instant, se remet bien vite de sa stupéfaction, fait son compliment au déchiffreur en extase, puis il ajoute : « Voilà une belle découverte, mais entre nous, cher confrère, il vous faut encore déterminer pendant combien de temps le roi Brennus Ier a été interné à Charenton-Celtique. »

Or, on n'a qu'à substituer des noms phéniciens aux noms franco-gaulois pour se faire une idée de la nouvelle traduction que M. Cl.-Ganneau nous apporte du texte de Bodastoret :

« Bodachtoret..... roi des Sidoniens à Sidon de la mer, *et à* Chamim Roumim, *et à* Eres Rechaphim, *et à* Sidon Michal qu'il a construite (ou *et à* Achbn), et à Sidon de la plaine — a construit ce temple (à son dieu Echmoun, prince de Qadech). »

Comme sens général, c'est exquis ; je n'insisterai pas. Je me bornerai à dire que, si M. Cl.-Ganneau avait la conscience (je n'ose pas dire « l'instinct ») un peu moins « topographique et toponymique », il n'eût pas condamné le roi Badachtoret à devenir un spécimen de pathologie archaïque.

Chose curieuse, ce chapelet de cinq grains toponymiques lui a été révélé par le dernier, savoir צדן שד = héb. צִדֹן שָׂדֶה qu'il traduit : « Sidon de la plaine. » שָׂדֶה signifie « champ, campagne cultivée, sans égard à la configuration du terrain » ; comme l'hébreu עִיר הַשָּׂדֶה (עֲרִי, I Samuel, xxvii, 8), צדן שד ne peut désigner qu'une petite bourgade de campagne, tandis que les autres localités parallèles à צדן ים sont presque aussi importantes que celle-ci. Bodaštart a donc oublié de nous dire exactement où il a construit le temple d'Ešmoun. La divination n'étant pas de notre ressort, nous sommes condamnés à rester toujours dans le vague. N'est-ce pas une nouvelle preuve que ce roi n'avait pas l'esprit équilibré?

Le point de départ de cette interprétation est le dernier terme de l'énumération qu'on transcrit וצדן שד, « et à Sidon de-la-plaine (?) », cette copule est indispensable pour relier tous les noms de la série. Or, les nos 3 et 4 de M. Berger donnent distinctement מצדן ; il y a doute entre מ et ו[1]. Il me semble qu'en raison même de ce doute, dont j'ignorais entièrement l'existence, une hésitation était d'autant plus urgente que la série toponymique n'est obtenue qu'au détriment de la grammmaire, qui exige la mise de la préposition ב devant chacun de ces noms[1].

Autres curiosités. ארץ רשפם est, selon M. Ganneau, non pas le nom d'un territoire, mais celui d'une localité (! p. 231) ; son antécédent שמם רמם est aussi une localité distincte du שמם אדרם de l'inscription d'Ešmounazar ; le terme שמם peut, nous dit-on, signifier tout autre chose que « cieux » ; אשבן, autre localité possible, rappellerait אשבן, fils de Reüben. Ešmounazar et Emaštart placent les statues d'Astarté et d'Ešmoun dans les temples à Chamim-Addirim, quartier de Sidon maritime, voisin de celui de Chamim-Roumim. C'est également à Sidon maritime (צדן ארץ ים), mais sans le nom du quartier, que ces personnages construisent les temples de Baʿal-Sidon et d'Astarté-Šem-Baʿal ; rien, absolument rien, dans les localités nommées ici ; la pauvre Sidon de la plaine est tout à fait oubliée !

1. Si la présence du ו se vérifie, le membre de phrase כשל אש בן וצרן וגו׳ répondra à l'hébreu כאשר בָּנָה וַיְצָרְנָהּ, « lorsqu'il l'eut construite et entourée d'un mur (cf. צָרְתָנִי, Psaumes, CXXXIX, 5), il y a fondé ce temple, etc. ».

1. Le ב n'a pu, en aucun cas, être supprimé dans le toponyme dont le premier élément serait צדן. Ajoutons que notre savant critique a oublié de préciser le verbe qu'il sous-entend avant בצדן. Est-ce הַמּוֹלֵךְ, « qui règne », ou bien הַיּוֹשֵׁב, « qui demeure » ? Cette question seule, si elle avait été posée à temps, n'aurait pas été sans influence sur l'interprétation de l'incise. Enfin, même en faisant abstraction de cette incise, la phrase qu'on nous présente porte : בדעשתרת . . . איתכל הבת ד בן וג׳ : est-ce une construction normale ?

Je prie donc M. Clermont-Ganneau d'excuser ma persistance dans l'erreur. La nécessité de reprendre la question *ab ovo* qu'il a prévue pour moi, il doit, si je ne m'abuse, la réaliser pour son propre compte et présenter en même temps une nouvelle traduction de l'inscription d'Ešmounazar, et aussi de l'inscription de Panamou de Zindjirli. Alors il regrettera, j'en suis sûr, son agression inexplicable contre un modeste travailleur qui lui a toujours témoigné une estime sincère et affectueuse, alors même qu'il ne partageait pas ses opinions.

Le Livre d'Amos.

Nous ne possédons que fort peu de renseignements sur la vie de ce prophète, dont le livre constitue le plus ancien écrit prophétique qui soit parvenu jusqu'à nous. Amos était d'origine judéenne et d'une famille de bergers domiciliée dans la petite ville de Teqoᶜa, au sud de Bethléem. Le métier de pâtre ne suffisant pas aux besoins des siens, il chercha à y pourvoir en cueillant des fruits de sycomores sauvages qui, après avoir été amortis, servaient d'assaisonnement à la classe pauvre. Un jour, il se sentit poussé par une force intérieure à devenir le défenseur du yahwéisme dans le royaume d'Israël, qui se trouvait alors à l'apogée de sa puissance sous le règne de Jéroboam II. Ce roi avait transformé son royaume en un petit empire, grâce à des annexions de territoires voisins, surtout ceux de Damas et d'Hamath sur l'Oronte. Amos, blessé par la décadence du yahwéisme et la corruption des mœurs publiques au milieu de cette prospérité inespérée, se chargea de proclamer que Yahwé offensé ne tarderait pas à demander compte de ces excès audacieux, non seulement à Israël et à Juda, mais aussi à tous les peuples environnants, qui étaient encore alors en possession d'une indépendance relative. Après avoir sommairement annoncé la ruine des royaumes adjacents, Amos se consacre uniquement à châtier dans toute leur laideur les erreurs et les crimes dont le royaume d'Israël s'est rendu coupable. Il flagelle rarement le royaume de Juda en particulier,

puisque ces crimes leur sont communs, mais il est d'avis que l'amélioration de l'état moral ne peut devenir une réalité que sous l'égide d'un roi issu de la famille davidique.

CHAPITRE PREMIER

Suscription générale du livre. — Métier et origine du prophète. — Coïncidence de son activité avec les règnes d'Uzia, roi de Juda, et Jéroboam II, roi d'Israël, deux ans avant le grand tremblement de terre qui eut lieu à cette époque. — Introduction de la prophétie. — Yahwé, de son temple de Sion-Jérusalem, pousse un cri menaçant qui fait se faner toute la verdure des deux royaumes. — Prochain châtiment du royaume de Damas. — Crime ayant pour effets la destruction de la ville et la déportation de ses habitants. — Crime de Gaza; sa destruction. — Les autres villes de la Philistide : Asdod, Ascalon et Accaron, subiront le même sort. — Crime de Tyr. — La ville sera consumée par le feu. — Crime de l'Idumée. — Les villes de Téman et de Boṣra seront ravagées par l'incendie. — Crime des Ammonites. — Leur capitale sera brûlée par l'ennemi et leur roi et leurs princes seront emmenés en exil.

1. Paroles d'Amos, (qui fut parmi les pasteurs) de Teqoᶜa. (C'est ce qu'il) prévit sur Israël, au temps d'Uzia, roi de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël, deux ans avant le tremblement de terre.

2. Il dit : Yahwé clamera de Sion, fera éclater sa voix de Jérusalem, et aussitôt les oasis des pasteurs se revêtiront de deuil et le sommet du Carmel deviendra aride.

3. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Damas, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont déchiré les habitants de Galaad avec des herses de fer.

4. J'enverrai le feu dans la maison de Hazaël et il consumera les palais de Ben-Hadad.

5. Je briserai le verrou de Damas, j'exterminerai le dernier habitant de Biqᶜat-Awen, le tenancier du sceptre de Beth-Eden, et le peuple d'Aram sera exilé à Kir, dit Yahwé.

6. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Gaza, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'ils ont emmené en captivité un groupe entier d'exilés, afin de les remettre entre les mains des Iduméens.

7. J'enverrai le feu dans les murs de Gaza, et il consumera ses palais.

8. J'exterminerai le dernier habitant d'Asdod, le tenancier d'un sceptre d'Ascalon ; je poserai ma main sur Accaron (Écron), et le reste des Philistins périra, dit le Seigneur Yahwé.

9. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Tyr, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'ils ont livré un groupe entier d'exilés aux Iduméens, sans se rappeler l'alliance fraternelle.

10. J'enverrai le feu dans les murs de Tyr, et il consumera ses palais.

11. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes d'Édom, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'il a poursuivi son frère avec l'épée, qu'il a dénaturé son sentiment de pitié, que sa colère est toujours restée prête à déchirer, et qu'il a conservé à tout jamais sa rage.

12. J'enverrai le feu à Têman, et il consumera les palais de Boṣra.

13. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes des enfants d'Ammon, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont éventré les femmes enceintes de Galaad afin d'élargir leur territoire.

14. J'allumerai le feu dans les murs de Rabba, qui consumera ses palais, au milieu du tumulte du jour de la bataille, au milieu de la tempête du jour de l'ouragan.

15. Leur roi s'en ira en exil, lui et ses princes en même temps, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. La phrase incidente אשר היה בנקדים caractérise Amos comme ayant appartenu à la classe des éleveurs de menu bétail, et non pas comme un berger salarié (רֹעֶה). Le sens particulier de נֹקֵד ressort de II Rois, III, 4. — L'indication que la ville judéenne de Teqoᶜa était la patrie d'Amos relève intentionnellement l'antithèse qui se déclarait dans sa vocation consistant à prêcher uniquement dans le royaume du nord. Ce

fait paraît en effet anormal ; nous chercherons plus loin à en deviner la raison.

Le roi Uzia de Juda inaugura son règne la vingt-septième année du règne de Jéroboam II d'Israël, qui a duré quarante et un ans ; ces deux rois ont donc régné en même temps pendant l'espace de quatorze ans (II Rois, XIV, 23 ; XV, 2) ; mais cet intervalle est restreint par la donnée additionnellle : Deux ans avant le tremblement de terre. Cet événement sismique du temps d'Uzia est encore mentionné dans Zacharie, XIV, 5, comme ayant répandu une grande terreur en Judée. On peut en conclure que la prédication d'Amos a duré tout au plus douze ans, à peu près entre 769 et 759 avant l'ère vulgaire.

2. Yahwé clame ישאג de Sion, où il a son temple. L'image est empruntée au lion, qui rugit surtout avant de se jeter sur sa proie (III, 4).

נאות הרֹעים, « les oasis des pasteurs » ; Amos, exerçant lui-même le métier de pasteur, a certainement pensé d'abord à sa propre patrie, symbolisant le royaume de Juda, tandis que, par le sommet du Carmel (ראש הכרמל), il désigne clairement le royaume d'Israël.

3. La série des châtiments commence par le royaume de Damas, l'ennemi le plus puissant d'Israël parmi les petits États voisins. La formule introductoire על שלשה ועל ארבעה לא a été bien expliquée par M. Wellhausen. Elle signifie : Les trois et même quatre crimes commis précédemment méritent déjà le châtiment prononcé, mais Dieu s'est pourtant retenu jusqu'ici de le réaliser ; pourtant, grâce au nouveau crime, le châtiment ne peut plus être remis. Le mot indiqué par le suffixe immuable de אשובנו (peut-être mieux אשיבנו) est דברי ou משפטי.

Les Damascéniens avaient commis le crime inqualifiable de faire subir aux habitants du Galaad le supplice d'avoir le corps déchiré par des herses de fer, supplice que David avait jadis fréquemment employé dans ses guerres contre les peuples voisins ; Amos était d'avis que les anciennes lois de guerre internationales étaient trop inhumaines pour être justifiées dans l'état présent ; c'est pourquoi il fait un crime impardonnable aux Damascéniens d'avoir usé de ce procédé envers la popula-

tion israélite du Galaad. C'était d'autant plus énorme que les Israélites ont souvent traité avec beaucoup de douceur les prisonniers damascéniens (I Rois, xx, 31-34; II, vi, 20-23). L'accomplissement de ces cruautés barbares de la part du roi de Damas a été déjà prévu par le prophète Élisée (*ibidem*, viii, 12).

4. Hazaël et Ben-Hadad sont les rois de Damas qui ont sévi le plus cruellement contre les Israélites vaincus, et ne figurent pas seulement comme types de rois de cette ville (W.); s'il en était ainsi, Amos aurait nommé par analogie les rois des autres peuples auxquels il annonce la destruction de leur capitale.

5. Le verrou (בְּרִיחַ) brisé, l'envahisseur pénètre librement dans la ville. Les localités nommées בְּקְעַת אָוֶן et בֵּית עֵדֶן appartiennent visiblement au territoire de Damas, mais nous ignorons leur situation exacte. Néanmoins, la possibilité que la première soit la ville de Baᶜal-Bekk n'est pas absolument exclue, attendu que אָוֶן peut strictement déguiser le dieu païen בַּעַל. Bêth-ᶜÉden semble avoir été la résidence d'un gouverneur.

Le peuple d'Aram sera exilé à Qir; d'après Amos, ix, 7, Yahwé fit sortir de Qir les Araméens au même titre qu'Israël d'Égypte et les Philistins de Caphtor; en les exilant de nouveau à Qir, Yahwé leur inflige la honte d'être tenus par les habitants pour d'anciens esclaves échappés. On arrive à ce sentiment par suite de l'analogie avec la sortie d'Égypte par Israël, pour lequel ce pays n'était pas le lieu d'origine; cependant, le sud de la Babylonie, la Chaldée proprement dite, était toujours peuplé par de nombreuses tribus d'araméens nomades, ce qui milite en faveur de l'idée qu'il s'agit effectivement d'un lieu d'origine. Les deux hypothèses peuvent d'ailleurs se réconcilier ensemble, quand on admet deux transportations d'exilés araméens, à des époques diverses, dans leur pays d'origine. Qir est mentionné sur la même ligne qu'Élam et Šoᶜa (les *Suti* des cunéiformes) dans Isaïe, xii, 5-6; c'était probablement un canton élamite.

6. Les habitants de Gaza ont commis le crime abominable

d'avoir livré aux Iduméens un groupe entier d'exilés judéens, dans le but visible d'être vendus comme esclaves aux peuplades arabes, surtout aux Sabéens. Comme d'habitude dans cette occurrence, les personnes âgées sont massacrées, et les jeunes conduites au marché presque nues et les mains liées. Les captifs, à cause même de leur grand nombre, furent livrés à vil prix, presque pour rien, aux Iduméens; c'est le sens exact de לְהַסְגִּיר לֶאֱדוֹם.

7-8. Destruction de Gaza par le feu. Cette ville n'était pas alors la résidence d'un chef notable; celui-ci paraît avoir été installé à Ascalon, et de telle manière la Philistide tout entière était responsable du forfait commis par les habitants de Gaza, lesquels n'ont été en dernier ressort que les mandataires de toute la république philistéenne. Il est même hautement vraisemblable que toute la Philistide avait pris une part active dans cette chasse sauvage qui désolait les cantons judéens voisins. L'absence de Gath dans l'énumération de ces versets, si elle n'est pas due à une omission involontaire soit de la part d'Amos, soit de celle des copistes, peut venir de ce que la ville de Gath n'avait que plus tard adhéré au complot formé par les autres cités contre le royaume de Juda. C'est probablement pour tirer vengeance de ce complot qu'Uzia a fait détruire en partie les murs de Gath et d'Asdod (II Chroniques, XXVI, 6).

9. Le crime des Tyriens est du même genre que celui de Gaza : Ils ont livré entre les mains des Iduméens des masses entières de captifs israélites, sans se rappeler l'alliance fraternelle qui existait entre eux et Israël depuis deux siècles environ. Il s'agit de l'alliance conclue par Salomon avec Hiram, roi de Tyr (I Rois, V, 26); l'amitié sincère des deux rois établit une vraie fraternité entre eux : Hiram appelait Salomon אָחִי, « mon frère »; ceci est clairement indiqué par la composition בְּרִית אַחִים. Israël a toujours respecté ce traité de paix, et le fait que les Tyriens l'ont rompu sans autre mobile que celui de s'enrichir par la traite d'esclaves en masse, parut avec raison un crime abominable au prophète Amos.

10. Mêmes menaces de vengeance que celles annoncées à Gaza.

11. Le grand crime d'Édom consiste dans la haine mortelle

qu'il n'a pas cessé de vouer à son frère Israël. Aucune transaction n'a jamais pu adoucir son caractère sauvage et sanguinaire. Cette rancune fratricide s'est déjà manifestée pendant le séjour d'Israël dans le désert, où, malgré les assurances pacifiques de Moïse, le roi d'Édom refusa de permettre à Israël de passer par son territoire, et tâcha de l'en empêcher l'épée à la main (Nombres, xx, 14-21). Pendant toute la période biblique, les vols et les assassinats perpétuels des Iduméens ont souvent provoqué de terribles vengeances de la part d'Israël, qui n'a d'ailleurs jamais réussi à soumettre définitivement ces hordes cruelles. Leur instinct sanguinaire s'est même conservé après leur conversion forcée au judaïsme par Jean Hyrcan.

La lecture ויטרף לעד אפו est garantie par la phrase אפו טרף וישטמני (Job, xvi, 9), qui semble signifier : « Sa colère, toujours prête à déchirer, m'a pris en haine. » La correction ויטר לעד אפו (Ols. W.) séduit au premier aspect, par suite de la phrase parallèle ועברתו שמרה נצח, mais נטר אף n'est pas hébreu ; נטר seul signifie « garder rancune ». Il faut donc conserver la leçon traditionnelle ויטרף.

ועברתו שמרה נצח est une inversion poétique pour וישמר עברתו (ל)נצח, et la forme שְׁמָרָה (־נצח) est allégée de שִׁמְרָה, avec le retrait de l'accent tonique devant la première syllabe accentuée de נצח.

12. Annonce de la destruction des deux villes iduméennes Têman et Boṣra. *Sela*ᶜ (הסלע), la capitale d'Édom, n'est pas compris dans ces menaces de ruine prochaine, parce que cette capitale était, depuis le règne d'Amasia, prédécesseur d'Uzia, sous la domination judéenne (II Rois, xiv, 7).

13. Les Ammonites ont commis le crime impardonnable d'avoir ouvert le ventre des femmes enceintes de Galaad, vengeance barbare qui exprime le dessein de ne plus souffrir à l'avenir la présence d'un seul habitant appartenant à l'ancienne race, afin que le Galaad fît désormais une province purement ammonite ; c'est le sens de למען הרחיב את גבולם. Ils agissaient ainsi concurremment avec les Damascéniens (v. 3).

14. Même formule comminatoire que celle du verset 10 relative à Tyr, mais augmentée d'additions marquant des circonstances secondaires.

L'expression à parallèles בתרועה ביום מלחמה בסער ביום סופה forme une construction analytique, assez décousue du reste, au lieu de la construction régulière ביום תרועה וסופה ומלחמה ביום סער. Personne, parmi les prophètes ultérieurs, n'a imité la construction inaugurée par Amos.

מַלְכָּם, « leur roi », mieux que מִלְכֹם, « Milchom » (Vulgate). M. Wellhausen traduit avec la Massore : *Und ihr König muss in die Fremde*, mais y a-t-il quelque part une variante qui lui fait ajouter les mots *mit den Andern?* Il n'en dit rien dans ses notes.

CHAPITRE II

Suite de l'énumération. — Crime de Moab. — Profanation du corps du roi d'Édom. — Punition. — Crime de Juda. — Abandon de la loi de Yahwé. — Punition. — Crimes d'Israël. — Gains illicites tirés de l'oppression des pauvres et dilapidation de ces gains dans des orgies des sanctuaires idolâtriques. — Début de la prédication. — Destruction des Amorrhéens devant Israël. — Délivrance de la captivité d'Égypte, séjour dans le désert et occupation de la Palestine. — Institutions de prophètes et de Naziréens. — Interdiction de ces institutions dans le royaume d'Israël. — Peine préliminaire.

1. Ainsi dit Yahwé. Pour les trois et quatre crimes de Moab, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'il a brûlé en chaux (= calciné) les ossements du roi d'Édom,

2. J'enverrai le feu dans Moab, et il consumera les palais de Kerioth; Moab mourra au milieu du bruit et du tumulte, pendant les sonneries des trompettes.

3. J'extirperai le juge de l'intérieur de sa (capitale), et avec lui je tuerai tous ses chefs, dit Yahwé.

4. Ainsi dit Yahwé : Pour les trois et quatre crimes de Juda, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont pris en dégoût la loi de Yahwé et n'ont pas observé ses statuts, en se laissant égarer par les mensonges que leurs pères avaient suivis.

5. J'enverrai le feu dans Juda, et il dévorera les palais de Jérusalem.

6. Ainsi dit Yahwé : Pour les trois et quatre crimes d'Israël, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils vendent le juste pour de l'argent, le miséreux pour une paire de souliers.

7. Ils trouvent satisfaction à (voir) la tête des pauvres (abaissée) jusqu'à la poussière de la terre ; ils prévariquent le droit des humbles. (Puis,) l'homme et son père vont à la courtisane afin de profaner mon nom sacré.

8. Ils commettent la prévarication étant (assis) sur des vêtements pris en gage, auprès de tout autel, et boivent le vin obtenu des condamnés à l'amende, dans la maison de leurs dieux.

9. C'est pourtant moi qui ai anéanti devant eux l'Amorrhéen, dont la taille égalait celle des cèdres, et qui était aussi solide que les chênes ; j'ai anéanti son fruit en haut et ses racines en bas.

10. Je vous ai remontés du pays d'Égypte et je vous ai conduits pendant quarante ans par le désert pour prendre en possession le pays de l'Amorrhéen.

11. J'ai élevé quelques-uns de vos enfants en prophètes, quelques-uns de vos jeunes gens en Naziréens. N'est-ce pas, ô fils d'Israël? dit Yahwé.

12. Mais vous avez forcé les Naziréens à boire du vin, et aux prophètes vous avez fait défense de prophétiser.

13. Voici, je vous presserai comme le chariot plein de gerbes pèse lourdement (sur l'aire).

14. La fuite deviendra impossible pour le marcheur le plus agile, le fort ne pourra se servir de sa force, le brave ne pourra sauver sa vie.

15. L'homme armé de l'arc ne tiendra pas, le piéton le plus rapide ne sera pas sauvé, le cavalier même n'aura pas la vie sauve.

16. Le plus courageux parmi les guerriers prendra la fuite dépouillé de ses vêtements dans ce jour ; Yahwé le dit!

COMMENTAIRE

1. Les Moabites ont commis le crime abominable de brûler à la chaux, c'est-à-dire de calciner les os du roi d'Édom. Je

ne crois pas qu'il s'agit d'un supplice de feu infligé au roi d'Édom fait prisonnier; dans ce cas, le prophète aurait dit : עַל שָׂרַף אֶת מֶלֶךְ אֱדוֹם לְשִׂיד. Il s'agit visiblement de la profanation du tombeau d'un roi d'Édom, particulièrement détesté par les Moabites qui ont brûlé les ossements qu'ils y avaient trouvés. Les historiens bibliques n'ont pas enregistré cet accident, mais le fait qu'Amos s'en sert pour justifier son indignation contre Moab, suggère l'idée que le roi dont il est question était, soit un vice-roi nommé par un conquérant judéen, soit un roi allié avec Juda contre les Moabites, comme par exemple celui qui accompagnait Joram d'Israël et Josaphat de Juda dans leur campagne contre Mêša', roi de Moab (II Rois, III, 9, 26). Les commentateurs rabbiniques identifient l'holocauste humain offert par Mêša' avec le roi visé par Amos, en rapportant le suffixe de בנו et de תחתיו au roi d'Édom mentionné dans le verset précédent. On a vu ci-dessus que l'expression de nôtre passage n'est pas favorable à l'idée de l'incinération d'une personne vivante, mais il se peut bien que le squelette calciné par les Moabites fût précisément celui de ce roi allié, qu'ils auraient découvert pendant une razzia heureuse dans l'Idumée.

2. Sous le nom de « Moab », il faut entendre ici la capitale dite ordinairement רַבַּת מוֹאָב, et tout spécialement le bourg royal. Cela résulte des suffixes multiples du verset suivant, qui conviennent mieux quand on les rapporte à une localité.

La ville de קריות est encore mentionnée dans Jérémie, XLVIII, 24.

3. Le שופט est le roi en qualité de juge suprême. — Les suffixes féminins de מקרבה et שׂריה se rapportent à Moab-ville; le suffixe masculin de עִמּוֹ vise la personne de שופט.

4. Le crime impardonnable de Juda consiste dans le fait d'avoir rejeté avec dégoût (מאסם) la loi de Yahwé et abandonné ses statuts relatifs au culte (חקיו). La cause de cette apostasie est l'entraînement qu'exercent sur eux les fausses divinités (כְּזִבֵיהֶם) auxquelles leurs pères s'étaient attachés.

C'est la tradition païenne qui les détourne de persévérer dans le culte monothéiste qui en est l'antipode.

5. Formule analogue à celle relative à Moab (2).

6. Commencement de la prédication particulière d'Amos s'occupant presque exclusivement du royaume d'Israël, dont les méfaits sont en général partagés par le royaume frère de Juda. Le grand crime d'Israël est la vénalité des juges et l'oppression des pauvres par les riches. Les juges prévaricateurs vendent les pauvres à l'encan public quand ils ne peuvent pas payer leurs dettes aussi vite que le désirent les prêteurs. A plus forte raison vendent-ils le droit du pauvre opprimé; ils trouvent la suprématie des riches des plus naturelles, au point que le don d'une paire de souliers suffit à faire condamner à l'esclavage un miséreux insolvable. Ces criantes exploitations de la classe pauvre par les riches forment le souci particulier de la législation hébraïque, mais les abus renaquirent incessamment (Néhémie, v, 1-13).

7. La phrase השאפים על עפר ארץ בראש דלים n'offre aucun sens imaginable. Elle existait déjà dans le manuscrit des Septante, qui en ponctuent הַשֹּׁאֲפִים, « qui foulent », rattachent ces quatre mots à נֶעֱלִים, « et (ils vendent) le miséreux pour des souliers (נֶעֱלִים) qui foulent la poussière de la terre » (καὶ πένητα ἕνεκεν ὑποδημάτων τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς); puis, pour trouver un sens dans les deux mots isolés בראש דלים, ils ont ajouté le verbe ἐκονδύλιζον, « et ils ont frappé du poing à la tête des pauvres ». Si la première construction aboutit à une platitude intolérable, l'addition du verbe καὶ ἐκονδύλιζον = וְהִכּוּ ou וַיַּכּוּ pourrait convenir au besoin. Il est curieux de faire remarquer que, égaré par la division des versets dans le texte commun des Septante, M. Wellhausen a entièrement méconnu l'état de choses réel. D'après lui, « les Septante ne semblent pas avoir lu les mots עַל עָפָר אָרֶץ, car τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς est une addition postérieure inconstructible (ein völlig inkonstruirbarer Nachtrag) et ne peut pas tenir avec καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτῶχων ». Le caractère adventice de ἐκονδύλιζον ressort encore de sa

place avant l'objet, tandis que la construction objet, verbe, est de règle dans la phrase suivante, ainsi que dans 8 *a* et *b*. Quant au sens, il devient clair par les lectures הַשָּׁאֲפִים et כעל (Targum) au lieu de הַשֹּׁאֲפִים עַל, mot à mot : « Ceux qui, comme sur la poussière de la terre, marchent (pesamment, foulent) sur les têtes (בְּרָאשֵׁי pour בְּרֹאשׁ?) des pauvres = Ceux qui foulent les têtes des pauvres comme (on foule) la poussière de la terre. » W. résume très bien cette pensée dans sa traduction : « Zertreten der Niederen Haupt. » Toutefois, on obtient une construction encore plus satisfaisante en corrigeant השאפים en השאטים (de שוט, « marcher, se promener »). Le verbe שוט régit régulièrement la préposition ב.

La phrase suivante, ודרך ענוים יטו, ne saurait signifier « et il font décliner (ou dévier) la voie des humbles » (V. *et viam humilium declinant*) ; encore moins : « et poussent les humbles dans l'abîme » (*und stossen die Geringen in den Abgrund*, W.). הטה דרך ne signifie pas « pousser » (*stossen*), et הטה דרך לשאל ne figure nulle part dans la Bible; et, de plus, le mot indispensable שאל fait absolument défaut. En réalité, l'expression הטה דרך équivaut à הטה דין ou הטה משפט, « fléchir, faire pencher, violer le droit » ; cf. Isaïe, XL, 27, où דרך est parallèle à משפט ; on a de même יודע יהוה דרך צדיקים (Psaumes, I, 6) en face de יודע צדיק דין דלים (Proverbes, XXIX, 7). La traduction exacte est donc : « Et font fléchir le droit. »

Par הנערה, on doit entendre l'hiérodule du temple païen qu'Osée désigne directement par עם הקדשות יזבחו (IV, 14); Amos augmente l'horreur de cette débauche en y faisant participer à la fois le père et le fils. Un tel acte de luxure entraîne la profanation du nom saint de Yahwé qu'ils portent en qualité de peuple de Yahwé. Les coupables sont surtout les chefs et les juges.

8. בגדים חבלים, « des vêtements engagés par des pauvres » ; חֲבָלִים peut être aussi bien le pluriel du participe

passif חָבוּל que le pluriel du substantif חֲבָל : « gage » (Ézéchiel, XVIII, 12, 16) ; dans le dernier cas, la construction serait purement juxtapositive.

יִטּוּ, mieux יִטֹּוּ, « ils s'étendent à leur aise sur un *triclinium* moelleux, préparé de vêtements mis en gage par les nécessiteux ». Ils se font ainsi des places commodes auprès de tous les autels, אֵצֶל כָּל מִזְבֵּחַ, où ils prennent part avec les prêtres à la consommation des sacrifices. Ces repas copieux se terminent par des rasades de vin, et c'est le vin que les pauvres vignerons livrent à ces juges puissants à titre d'amendes que ceux-ci boivent dans la maison de leurs dieux.

9. Argumentation empruntée à la vieille histoire de la nation encore indivise. Tout le mal, qu'il s'appelle idolâtrie, iniquité sociale ou débauche, vient de ce que le peuple a oublié que c'est Yahwé qui a détruit les aborigènes de Palestine, afin de lui en assurer la possession et dans l'espérance qu'il ne suivra jamais les coutumes des aborigènes, qui consistaient précisément dans ces pratiques criminelles. Amos attribue aux Amorrhéens une taille très élevée (l'élévation des cèdres) et une force corporelle extraordinaire (la solidité des chênes). Malgré cela, Yahwé a su en extirper toute la race d'une manière absolue (annihilation des fruits et des racines).

10. Yahwé lui-même a délivré Israël de la captivité d'Égypte et l'a conduit pendant quarante ans à travers le désert, afin qu'il pût prendre possession du pays des Amorrhéens. Cette dernière désignation, au lieu de celle plus fréquente de « pays de Chanaan », est choisie afin de maintenir l'effet du verset précédent.

11. Alors Yahwé a élevé quelques-uns de leurs jeunes gens au grade de prophètes et de naziréens, les uns pour porter la parole vive au peuple, les autres pour lui servir comme modèles de la vie réglée et vertueuse. Ces institutions antiques étaient tellement de notoriété générale qu'Amos, par un tour oratoire opportun, s'arrête pour demander si ce qu'il dit n'est pas vrai, absolument vrai ? Naturellement, il était sûr d'avance qu'il ne se trouvera personne pour le contredire.

12. Au lieu d'être touchés de ces preuves d'affection de la

part de leur Dieu, non seulement ils oublièrent ses bienfaits matériels, mais ils tâchèrent même de rendre impossible toute réminiscence de son culte parmi eux. Aux naziréens ils ont donné l'ordre de rompre leur vœu et de boire du vin, avec la fine ironie sous-entendue, comme s'il n'y avait déjà pas assez de buveurs sans eux. Avec les prophètes, on se gêne encore moins : on leur impose silence de force, comme à des instigateurs de révoltes contre le roi et les lois du pays (VII, 10-13).

13. La locution אנכי מעיק תחתיכם, dont le sens de « je vous presserai » ressort de la comparaison avec le chariot chargé de gerbes, n'offre pas d'image exacte, car il faudrait : מעיק עליכם. Je crois que le mot תַּחַת a aussi le sens de « corps »; cf. ותחתי ארגז (Habacuc, III, 16), « et je tremble de tout mon corps »; ומתחתיו יצמח (Zacharie, VI, 12), « il croîtra de son corps, de lui-même ». Notre passage veut également dire : « Je presserai votre corps, je vous presserai. » Au lieu de תחתיכם, on pourrait faire emploi de נפשכם.

L'image du lourd chariot plein de gerbes, qui imprime des sillons dans le sol qu'il traverse, est bien la caractéristique de l'éducation champêtre de notre prophète.

14. Accablé de l'oppression intérieure, l'homme léger et agile (קל) perdra l'aptitude (ואבד) de prendre la fuite (מָנוֹס); le fort (חזק) même ne sera pas en état de faire un effort (לֹא יְאַמֵּץ כֹּחוֹ) pour se défendre, et le guerrier de renommée ne pourra pas non plus sauver sa vie par une attaque audacieuse qui fait fuir ou du moins intimide les ennemis.

15. Celui qui tient l'arc, l'arme principale de l'attaque, ne pourra tenir au rang des combattants (לא יעמד), tellement il se sentira terrifié. — La phrase וקל ברגליו לא ימלט, où il faut suppléer נפשו, n'est qu'une amplification de 14 *a*. Peut-être a-t-elle été ajoutée pour former antithèse au cavalier (רוכב הסוס) qui suit immédiatement.

16. ואמיץ לבו בגבורים est le renforcement du simple וְגִבּוֹר, « même le plus intrépide des guerriers » fuira nu, c'est-à-dire dépouillé de ses vêtements par l'ennemi, qui les empor-

tera à titre de trophée. Cet usage est bien constaté dans l'antiquité hébraïque (Juges, XIV, 19 ; II Samuel, II, 21).

CHAPITRE III

Appel à la nation entière. — Yahwé s'adresse à eux seuls parce qu'il ne s'est pas choisi d'autre peuple dans les familles humaines. — Aucun événement politique n'arrive à la nation sans que les prophètes en soient avertis d'avance. — Le prophète ne peut retenir sa prédication. — Corruption de Samarie. — Châtiment. — Destruction des autels. — Ruine des palais somptueux.

1. Écoutez cette parole que Yahwé annonce à votre adresse, ô enfants d'Israël! (Je m'adresse) à toute la famille que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, en disant :

2. J'ai reconnu vous seuls parmi toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous demande compte de tous vos péchés.

*
* *

3. Deux hommes voyagent-ils ensemble sans s'être concertés ?

4. Le lion rugit-il dans la forêt quand il manque de proie? Le lionceau fait-il éclater ses cris de sa tanière sans avoir pris une proie ?

5. L'oiseau tombe-t-il sur le piège tendu par terre, sans qu'il soit entravé?

Le piège s'élève-t-il de la terre sans avoir pris (l'oiseau)?

6. La trompette est-elle sonnée dans une ville sans que le peuple en soit alarmé ?

Un malheur arrive-t-il dans une ville sans que Yahwé en soit l'auteur?

7. De même, le Seigneur Yahwé ne fait rien sans en avoir révélé le secret à ses serviteurs les prophètes.

8. Lorsque le lion rugit, quel est celui qui n'est pas saisi de peur?

Lorsque le Seigneur Yahwé parle, quel est celui qui refusera de prophétiser?

*
* *

9. Adressez une proclamation aux palais d'Asdod et aux palais du pays d'Égypte et dites : Assemblez-vous sur les mon-

tagnes de Samarie et voyez-y de nombreuses orgies et des victimes d'exactions.

10. Ils ne savent pas pratiquer l'équité, dit Yahwé; ils accumulent du bien volé et extorqué dans leurs palais.

11. C'est pourquoi ainsi dit le Seigneur Yahwé : L'ennemi cernera le pays; il abaissera le sceptre de ta force et tes palais seront saccagés.

12. Ainsi dit Yahwé : De même que le pasteur ne sauve de la gueule du lion que deux pieds ou un morceau d'oreille (de l'agneau déchiré), de même, fort peu seront sauvés (parmi) les enfants d'Israël qui à Samarie sont assis sur des coussins de lits (moelleux) et sur des matelas de Damas, des sofas.

13. Écoutez et avertissez la maison de Jacob, dit le Seigneur Yahwé, dieu des armées.

14. Car lorsque je ferai l'enquête des crimes dont Israël est chargé, je réglerai le compte des autels de Béthel; les cornes de (ces) autels seront arrachées et jetées à terre.

15. Je frapperai à la fois le palais d'hiver et le palais d'été; les palais d'ivoire seront anéantis; de nombreux autres palais disparaîtront, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. La parole de Yahwé, c'est-à-dire son exhortation, s'adresse à toute la famille qu'il a fait sortir d'Égypte, à Israël et à Juda ensemble, qui sont coupables des mêmes crimes, bien que la prédication semble avoir en vue le royaume d'Israël seul, car de Sion et de la dynastie davidique il n'est fait clairement mention que dans deux passages (VI, 1; IX, 11).

2. יִדַּעְתִּי, « (c'est vous seuls que) j'ai connus »; le verbe יָדַע, appliqué à des personnes, marque toujours une connaissance intime et affectueuse en face de הִכִּיר, « reconnaître, adopter », qui peut être par accident et d'une manière passagère. C'est précisément en raison de la profonde affection qui relie Yahwé à Israël qu'il cherche à lui demander compte de tous (כָּל) ses péchés, dans son désir de le rendre parfait. L'imperfection des autres peuples du monde le révolte moins, puisqu'ils agissent dans leur ignorance de Yahwé.

3. D'ici jusqu'au verset 8 s'échelonne une série de faits qui sont les effets inéluctables de causes antérieures. L'exposition prend partout la forme interrogative et la réponse « non » est sur toutes les lèvres.

נוֹעֲדוּ, « s'être entendus, mis d'accord, concertés ».

4. Lorsque le lion rugit, il est sûr qu'il aura sa proie, puisque aucun animal ne peut lui résister ; le jeune lion, encore plus fougueux que le vieux, s'empare d'abord de sa proie et pousse des rugissements après le coup fait.

5. Quand l'oiseau tombe en sautillant sur le piège à fleur du sol (פַּח הָאָרֶץ), n'est-ce pas qu'il s'est butté contre un obstacle qui entrave sa marche? De même, quand on voit un piège s'enlever du sol on comprend aussitôt qu'il y a un oiseau pris.

6. La sonnerie de la trompette répand immanquablement l'alarme chez les citoyens qui y voient le prélude d'une guerre; si un malheur arrive dans une ville, tout le monde l'attribue à la volonté de Dieu.

7. כִּי est hors de propos après tant d'exemples de suites indispensables ; lire כֵּן, « de même ».

דָּבָר a ici le sens prégnant de « fait imprévu important » (Isaïe, IX, 7), qui, secret (סוֹד) pour les hommes du peuple, est révélé aux prophètes afin qu'ils puissent l'annoncer d'avance comme un avertissement s'il est néfaste, et comme un encouragement s'il est d'une nature heureuse. L'institution du prophétisme, qui est particulière à la religion de Yahwé, n'a pas d'autre but (Isaïe, VIII, 18).

8. S'il en est ainsi, le prophète est dans l'impossibilité matérielle de s'empêcher de parler ; tout son corps tremble devant la force de l'inspiration qu'il reçoit, à l'instar de l'homme qui entend le rugissement du lion. Ce n'est donc pas pour son plaisir que le prophète admoneste durement ses contemporains et leur annonce des événements terribles, il n'est qu'un instrument irresponsable que Yahwé emploie pour manifester sa volonté ; leur défendre de prêcher, c'est à la fois torturer des innocents et s'opposer à un état de choses établi par Yahwé comme base de sa relation avec Israël.

9. Le thème favori des prophètes est que les païens sont moralement supérieurs aux Israélites récalcitrants à la loi de Yahwé; les uns pèchent par ignorance, les autres, rebelles conscients, raffinent leurs crimes et les rendent encore plus révoltants. Amos invite donc les occupants des palais de la Philistide, représentée par Asdod, et des palais égyptiens, à venir à Samarie voir les orgies (מהומות ; cf. Proverbes, VII, 11, הומיה היא וסוררת, et XX, 1, לץ היין הומה שכר) innombrables des puissants du jour d'une part, et la foule des gens injustement exploités et dépouillés d'autre part. Ces témoins, qui sont loin d'être de petits saints, diront certainement: On n'est pas aussi dépravé chez nous.

10. La phrase conjonctive ולא ידעו cadre peu au début du verset; c'est האצרים qui convient à cette place : La cause de ce dérèglement vient de ceux qui entassent dans leur palais le profit d'exaction et de spoliation.

11. צר וסביב הארץ, inintelligible; la lecture צר יסובב הארץ, « un ennemi opprimera tout autour le pays » (*Feind bedrängt rings das Land*, W.), souffre de la platitude du « tout autour » et de l'absence du verbe principal. A lire plutôt צר יצורר הארץ, « un ennemi opprimera la terre ».

והוריד ממך עזך. La traduction des modernes : « Ta citadelle s'écroulera » (והורד, *und gestürzt wird deine Wehr*, W.) ne tient pas compte de ממך; c'est pourtant cette préposition qui cause tout l'embarras. Après réflexion, je propose de lire והורד מטה עזך, « le sceptre de ta force sera abattu (et tes palais seront pillés, ונבזו) ». מטה עז est une figure poétique très usitée chez les prophètes (Isaïe, IX, 3; Jérémie, XLVIII, 17; Psaumes, CX, 2, *passim*). Peut-être même faudra-t-il encore changer והורד en והוחת (de החת, « briser » Isaïe, XII, 3), « et sera brisé »; ce serait alors l'équivalent complet du נשבר מטה עז de Jérémie, XLVIII, 17.

12 *a*. Amos compare le sort réservé aux habitants de Samarie à ce qui arrive lorsqu'un lion emporte un agneau du troupeau ; le berger qui court après le ravisseur peut tout au

plus ramasser les pieds ou un morceau d'oreille de la proie, car tout le reste est déjà dévoré par le fauve. Ce sauvetage est naturellement aussi inutile pour la victime que pour le berger. — בְּדַל, ét. construit de בָּדָל ou בֶּדֶל (cf. גֶּבֶר, de גֶּבֶר), de בדל (ה), « séparer, détacher » (Lévitique, I, 17; V, 8).

12 *b*. Si la prémisse qu'on vient d'analyser est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer, le second terme de la comparaison, contenu dans cette partie du verset, présente de grandes difficultés. Elle a été l'objet d'une petite histoire assez curieuse et relative aux mots qui se lisent dans le texte massorétique בְּפְאַת מִטָּה וּבְדִמֶּשֶׂק עָרֶשׂ. Guidés par le membre de phrase précédent הַיֹּשְׁבִים בְּשֹׁמְרוֹן, « qui habitent la Samarie », les Septante ont traduit les mots en question par κατέναντι φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῷ, « en face de la tribu et à Damas », ce qui suppose la lecture לִקְרַאת מַטֶּה וּבְדַמֶּשֶׂק. Mais qu'est devenu le correspondant du mot עָרֶשׂ? On le trouve attaché au verset 13, sous la transfiguration grecque de Ἱερεῖς, « prêtres, (écoutez!) ». Ce déguisement, qui vient sans aucun doute d'un scribe facétieux montre clairement que la version primitive portait : καὶ ἐν Δαμασκῷ Ἔρες, en considérant ערש comme un nom de lieu de la Damascène ou comme un quartier de Damas. Wellhausen écrit : « Si בדמשק est exact, alors ça ne peut signifier autre chose que Damas et doit, à l'instar de בשמרון, être relié avec הישבים; alors il manque avant ערש un terme analogue à בפאת. Mais il est vraisemblable que l'analogue nécessaire à בפאת gît dans la corruption de דמשק même. » Je ne vois aucune raison pour suspecter l'authenticité de דִּמֶּשֶׂק, nom d'étoffe fabriquée à Damas. D'après Ézéchiel, XXVII, 16, la Syrie pourvoyait le marché de Tyr d'étoffes pourprées ou peintes et de byssus (ארגמן ורקמה ובוץ); il est certain que la capitale Damas a pris une part active dans cette fabrication de ces étoffes utilisées comme couvertures de lits et de sièges. C'est plutôt le mot בפאת qui offre une image peu satisfaisante. Nous ne

croyons pas que l'usage de s'asseoir sur un coin du lit au lieu de s'étendre fût jamais devenu la mode chez les raffinés de Samarie (Hoffmann, Wellhausen). Le contexte exige le nom d'un objet consistant en une étoffe tissue analogue à דמשק, et on satisfait à cette exigence logique en corrigeant בְּפְאַת en (מִטָּה) בִּכְסַת, « sur des coussins de lit ». Le mot כְּסָת, employé dans un sens particulier d'opérations magiques par Ézéchiel (XIII, 18, 20), est le terme hébreu spécial pour « coussin », très fréquent dans la Mišna, où il est associé avec כר, « matelas ».

Il reste un point à élucider, l'expression בני ישראל הישבים בשמרון dont la première partie semble superflue. M. Wellhausen repousse avec grande raison l'idée d'arrêter le verset à בני ישראל (Hoffmann), « car il est impossible de joindre le reste au verset 13; les gens de Samarie ne peuvent être appelés comme témoins contre eux-mêmes; c'est à eux que la parole s'adresse au v. 13, comme au v. 9 ». Mais nous ne pensons pas qu'il faille supposer avant הַיֹּשְׁבִים la perte d'un groupe de mots (*ein Stück ausgefallen sei*); il suffit de supposer מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל : « Aussi peu seront sauvés, parmi les enfants d'Israël, ceux qui à Samarie sont assis, etc. »

13. שמעו a pour sujet les prophètes qui ne peuvent et ne doivent pas taire les menaces de Yahwé; cf. v. 9.

14. Parmi les crimes dont Yahwé demandera compte à Israël, il réglera l'affaire des autels de Béthel dont le culte l'exaspère; alors les cornes élevées qui ornent l'autel principal (המזבח) seront brisées et giseront par terre. Il s'agit visiblement de l'autel destiné à recevoir les offrandes du roi et des princes.

15. La même ruine serait infligée aux fastueuses maisons que les chefs et les puissants occupent selon les saisons, en hiver ou en été; ces demeures, ornés d'incrustations d'ivoire, seront anéanties; ce sera la ruine générale d'une multitude de maisons (de plaisance) de la classe riche.

CHAPITRE IV

Admonestations aux grandes dames de la noblesse. — Par leur excitation à la bonne chère, leurs maris exploitent les pauvres pour pouvoir y suffire. — Elles seront la proie d'un ennemi cruel qui les traitera avec le dernier mépris. — Allocution ironique aux dévots du culte de Béthel. — Rites contraires aux prescriptions yahwéistes. — Nombreux avertissements de la colère de Yahwé. — Disettes. — Insuffisance des pluies. — Avaries de la végétation productive. — Maladies épidémiques. — Guerres malheureuses. — Bouleversement général. — Rien ne les appelle à résipiscence. — Ils peuvent s'attendre à pire encore. — Yahwé est assez puissant pour réaliser ses menaces.

1. Écoutez cette parole, vaches du Basan, qui habitez sur les montagnes de Samarie, qui opprimez les pauvres, qui broyez les nécessiteux, qui dites à vos seigneurs : Apportez et nous boirons (ensemble) !

2. Le Seigneur Yahwé jure par sa sainteté qu'il viendra des jours où on vous emportera avec des crochets et vos enfants avec des hameçons de pêche.

3. Du milieu des démolitions seront retirées la femme et sa suivante et toutes les deux vous serez jetées dans le tas du fumier.

4. Venez à Béthel, accomplissez vos crimes, accomplissez-les souvent ! Apportez-y chaque matin vos sacrifices, tous les trois jours vos dîmes !

5. Faites griller le sacrifice de grâce avec des pains levés, proclamez et faites annoncer des sacrifices volontaires ! Puisque vous l'aimez ainsi, ô maison d'Israël ! dit le Seigneur Yahwé.

6. Et moi aussi je vous ai donné la propreté des dents (privation de nourriture) dans toutes vos villes et le manque de pain dans toutes vos demeures et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

7. Je vous ai retenu la pluie trois mois avant la moisson; j'ai fait pleuvoir sur une ville et je n'ai pas fait pleuvoir sur une autre; un lot reçut la pluie, un autre qui n'en reçut point se sécha;

8. Deux et trois villes se sont rendues dans une autre ville pour boire de l'eau et ne se sont même pas désaltérées, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

9. Je vous ai frappés de brûlures (des végétaux) et de la nielle; la plupart de vos jardins, de vos vignes, de vos figuiers, de vos oliviers ont été dévorés par la chenille, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

10. Je vous ai envoyé la peste sur la route de l'Égypte, j'ai tué par l'épée vos jeunes gens avec les directeurs de vos chevaux, je vous ai fait monter au nez la puanteur de votre campement, et vous n'êtes par revenus vers moi, dit Yahwé.

11. Je vous ai bouleversés, comme Élohîm renversa (jadis) Sodome et Gomorrhe, de manière que vous êtes comparables au tison sauvé de la combustion, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

12. A cause de cela, voici ce que je te ferai, ô Israël; finalement, je te le ferai. Prépare-toi à l'encontre de ton Dieu, ô Israël!

13. Car celui qui a formé les montagnes et créé le vent, qui annonce à l'homme ce qu'il médite (dans son intérieur)[1], qui change l'aurore en ténèbres, qui marche sur les hauteurs de la terre, son nom est Yahwé, Dieu des armées.

COMMENTAIRE

1. שִׁמְעוּ pour שִׁמְעָנָה, le discours s'adressant aux femmes; les suffixes masculins remplacent souvent les suffixes féminins chez Amos et même chez d'autres écrivains hébreux.

פָּרוֹת הַבָּשָׁן ne veut pas dire seulement « vaches grasses », mais constitue une antithèse finement ironique avec l'attribut suivant: אֲשֶׁר בְּהַר שֹׁמְרוֹן; ce sont des vaches qu'on dirait avoir longtemps séjourné dans les succulents pâturages du Basan, où elles se sont énormément engraissées, pour venir ensuite sur la montagne de Samarie continuer leur vie commode au prix de flatteries à l'adresse de leurs maîtres. Amos désigne ainsi les femmes de la noblesse et des fonctionnaires, qui, aimant la bonne chère et les repas magnifiques, excitent leurs seigneurs à des dépenses exagérées, auxquelles ils ne peuvent suffire qu'en se procurant de l'argent au détriment de leurs clients pauvres. Pour notre prophète, elles sont les

1. Pour l'autre traduction possible, voyez le commentaire

vraies actrices de l'exploitation criminelle (העשקות דלים), qui brise la vie des nécessiteux (הרצצות אביונים).

Dans ונשתה, « nous voulons boire ! », est compris le repas du festin tout entier désigné par מִשְׁתֶּה. — Le singulier הביאה indique chacune des femmes en cause étant en relation avec son maître particulier.

2. Sur l'expression « Yahwé jure par sa sainteté », voir les considérations générales.

2 *b*. Annonce du jugement prêt à venir. — עליכם = עליכן.

2 *c*. Le sens exact du passage est difficile à saisir. On ne voit guère la raison de la ponctuation וְנִשָּׂא au lieu de וְנָשָׂא, puis, les צִנּוֹת et סִירוֹת prêtent à contestation. Les Septante offrent la curieuse version : Καὶ λήφονται ὑμὰς ἐν ὁπλοις, καὶ τοὺς μεθ' ὑμῶν εἰς λέβητας ἔμπυροι λοιμοί ; Vulgate : *et levabunt vos in contis, et reliquias vestras in ollis ferventibus*, en abandonnant le mot λοιμοί qui a l'intention de rendre le mot פרצים pris au verset suivant. Ces singuliers λέβητα ἐμποροὶ - ollæ ferventes sont dus à l'embarras des traducteurs qui, en désespoir de cause, ont à peu près assimilé סירות דוגה au סיר נפוח = λέβητα ὑποκαιόμενον = olla succensa, de Jérémie, 1, 13. Luther et les modernes suivent l'exégèse juive, qui voit dans צִנּוֹת et סִירוֹת les équivalents de צִנִּים et סִירִים, « épines, crochets, hameçons ». A cette interprétation qui est garantie par דוּגָה, « métier du pêcheur » (de דוּג, « pêcher, prendre des poissons (דָּג) »), il y a cependant deux oppositions logiques irréfragables, bien que personne n'y ait pensé jusqu'à présent. Premièrement, l'application des crochets se pratique exclusivement à l'égard des prisonniers que l'on considère comme des rebelles dangereux, mais jamais aux femmes qui forment seulement le butin de la guerre. Secondement, le verbe תֵּצֶאנָה du verset suivant, si on accepte la ponctuation massorétique, dit clairement que les femmes sortiront d'elles-mêmes, quoique à contre-cœur, de leurs maisons, pour être emmenées ailleurs. A mon sentiment, on ne peut obvier à ces grosses

difficultés qu'en admettant qu'il s'agit ici, non de prisonnières vivantes, mais de femmes mortes dont les cadavres seront traînés avec des crocs et des pinces (au moyen desquels on débarrasse les barques du poisson pourri), et jetés loin des habitations et des routes passagères. אחריתכן est le remplaçant poétique de בניכן (*ibidem*, xxv, 25; Psaumes, cix, 13). Les enfants partageront le sort de leurs mères. La traduction « jusqu'au reste » (*bis auf den Rest*, W.) ne s'impose pas.

3. Suite de la description du châtiment des femmes. Le verset, d'après le texte traditionnel, porte : וּפְרָצִים תֵּצֶאנָה אִשָּׁה נֶגְדָּהּ וְהָשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמֹנָה, mais aucune de ces propositions ne présente une clarté parfaite. La première phrase est communément traduite par « et vous sortirez par les brèches », avec la correction וּמִפְּרָצִים. D'autre part, la locution אִשָּׁה נֶגְדָּהּ est traduite à tort par « chacune devant elle » (*jede vor sich hin*, W.), ce qui est bien superflu; personne n'a l'habitude de marcher à reculons, et, de plus, les prisonniers ne vont pas où ils veulent (*vor sich hin*). Cela n'est compréhensible qu'en admettant que les femmes font des tentatives pour s'enfuir chacune de son côté, mais alors il faudrait תְּנוּסֶנָה, et, de plus, la forme passive du verbe suivant וְהָשְׁלַכְתֶּנָה milite en faveur de la forme également passive תֵּצֶאנָה, « vous serez retirées, on vous fera sortir ». Enfin, le mot obscur ההרמונה qui l'indique. הַרְמוֹן rappelle de prime abord le mot אַרְמוֹן, « palais », mais le contexte s'y oppose absolument. Le verbe השליך montre distinctement qu'il ne peut être question d'une introduction dans un harem, comme le pensent plusieurs exégètes. Ma traduction du verset repose sur deux conjectures. L'embarrassant אשה נגדה est modifié en אִשָּׁה וְנֶגְדָּהּ, « la femme (la maîtresse) et sa suivante », ce qui rend compte du pluriel des verbes. Puis, au lieu de l'inintelligible הַהַרְמֹנָה, je lis הַמִּדְמֶנָה, « le tas d'ordures, le fumier » (cf. Isaïe, xx, 10). Il s'agit toujours des femmes mortes pendant le siège. Leurs seigneurs feront sortir en cachette leurs cadavres par les brè-

ches pratiquées par les ennemis, et les jetteront dans n'importe quel tas d'ordures, sans se soucier de leur donner une sépulture honorable. Pour le sens, cf. Jérémie, XXII, 19.

4. Ce verset et les deux suivants fournissent un spécimen du moyen oratoire qui consiste à encourager ironiquement les auditeurs obstinés à continuer leurs anciens errements qui les conduiront à la ruine. L'exemple le plus célèbre est celui d'Isaïe, VI, 9-10 : « Écoutez donc sans comprendre, regardez donc sans apercevoir; (il faut) rendre gras le cœur de ce peuple et lui alourdir les oreilles et lui détourner les yeux, de crainte qu'en voyant de ses yeux et qu'en entendant de ses oreilles, son cœur ne se mette à réfléchir, ne s'amende et n'obtienne sa guérison! » Dans notre passage de même, Amos se donne l'air de provoquer les Israélites à persister dans leur culte idolâtrique et même à en augmenter la dévotion autant que possible : Allez, dit-il, venez à Béthel, continuez vos crimes à Galgal, commettez-les en plus grand nombre encore; aiguisez votre dévotion en apportant chaque matin vos sacrifices, tous les trois jours vos dîmes. Pour des gens comme vous, cet empressement sacrilège convient admirablement, donc persistez-y!

5. Suite de la même exhortation, mais dirigée contre les prêtres du culte dissident.

קטר מחמץ תודה ne saurait se traduire par : « faire griller du pain en sacrifice de grâce » (*werf vom Brot Lobopfer in die Flamme*, W.); il ne s'agit pas de pain en général, לֶחֶם, mais spécialement de pain levé; puis, le sacrifice de grâce, conformément à son nom plein, זבח תודה, a pour objet un animal dont la chair est en partie mangée par le sacrifiant, ce qui donne lieu à un repas joyeux (Psaumes, CVII, 22). Par קטר מחמץ תודה, il faut nécessairement comprendre des gâteaux levés, formant l'accompagnement des sacrifices de grâce. Ces gâteaux ou masses, pétris d'huile, ne devaient contenir aucun levain et être présentés à l'état d'azymes (Lévitique, II, 11; VII, 12). A ce propos, il faut signaler un accident qui est arrivé au verset Lévitique, VII, 13, dans le texte massorétique qui offre : « Avec des gâteaux de pain levé, il fera son sacrifice de la Toda », על חלת לחם חמץ יקריב

קרבנו, en pleine contradiction avec la loi générale qui défend l'entrée du levain dans les offrandes grillées (*ibidem*, II, 11), et aussi du verset 12, qui prescrit formellement l'emploi de gâteaux azymes, חלת מצות. Les Septante ont parfaitement senti cette contradiction et ont corrigé חָמֵץ en מַצּוֹת (ἐν ἄρτοις ἀζυμίταις), mais alors cette phrase devient une simple répétition du verset précédent, sans y ajouter quoi que ce soit d'utile. La Vulgate a purement suivi le texte massorétique : *Panes quoque fermentatos*, etc. Inutile d'énumérer les tours de force des exégètes plus récents pour se tirer d'embarras. La vérité est que la particule négative לֹא doit être restituée avant יַקְרִיב : après avoir ordonné les gâteaux azymes, l'auteur défend formellement l'offrande de gâteaux à pâte levée, en conformité avec la loi générale.

וקראו נדבות השמיעו, peut-être ונדבות; les sujets des verbes sont encore les prêtres, qui, par intérêt, font proclamer la nécessité d'apporter des offrandes volontaires, au lieu de chercher à relever l'état moral de leurs clients. Amos renforce ensuite l'ensemble des détails relevés en ajoutant : Faites ça, puisque c'est votre plaisir, ô enfants d'Israël ! — L'objet de קִרְאוּ est sous-entendu, savoir מקרא (Isaïe, I, 13).

6. Énumération d'une longue série de châtiments de plus en plus sévères par lesquels Yahwé a tenté d'avoir raison de leur entêtement pour le mal, sans avoir réussi, ne fût-ce qu'une seule fois.

וגם אני, « et moi aussi », j'ai persisté dans les peines que je vous ai imposées, afin d'éveiller votre conscience endormie. — נקיון שנים, mot à mot : « propreté des dents » ; la nourriture mâchée souille les dents et entre en même temps dans les interstices dentaires ; à défaut de nourriture, les dents restent propres. La locution populaire : « Rien à mettre sous la dent », exprime une idée analogue.

7. A la famine, j'ai ajouté la déception de l'espérance que la prochaine moisson sera plus abondante et diminuera le mal. Trois mois avant la moisson, j'ai retenu la forte pluie (הגשם) indispensable à la croissance des épis levés ; même la pluie

ordinaire (מטר) n'est pas tombée uniformément dans tout le pays, une ville l'a reçue, l'autre non ; c'est aussi le cas des champs (חלקה), dont plusieurs se sont desséchés faute d'humidité.

8. La rareté des sources en Palestine fait que chaque ville recueille, dans des citernes, les eaux de la pluie, afin d'avoir à boire pendant la saison d'été, où la plupart des sources tarissent. Quand la pluie fait défaut, les villes qui souffrent de la soif sont forcées d'aller emprunter de l'eau à une ville voisine qui en est pourvue, et, le plus souvent, elles ne peuvent en obtenir en quantité suffisante (ולא ישבעו).

9. Dévastation des champs par la brûlure et la nielle, accidents fâcheux qui, avec la sécheresse persistante, anéantissent entièrement la récolte. Les arbres fruitiers même, dont le besoin de pluie n'est pas si pressant, seront dévorés par les chenilles de toutes sortes (הגזם). — Pour la locution הכה בשדפון וביקון, voyez Deutéronome, XXVIII, 22. — הַרְבּוֹת, « la plupart de », infinitif employé comme nom commun ; la correction החרבתי (W.) est inadmissible, ce verbe n'a jamais pour objet גן ou כרם.

10. Yahwé a envoyé contre eux la peste sur la route d'Égypte, c'est-à-dire quand ils se rendaient en Égypte pour chercher du secours et pour acheter des chevaux (Osée, VII, 11 ; IX, 6 ; Isaïe, XXXI, 1) ; « selon la manière de l'Égypte » (*nach ägyptischer Art*, W.) ne signifie rien ; pour celui que la peste tue, il est bien indifférent de savoir de quelle espèce elle est ; de plus, בדרך n'a jamais le sens de « de l'espèce de » ; enfin, דרך ne signifie pas « espèce », et ne prend la nuance de « usage, coutume », que lorsqu'il s'agit d'actions plus ou moins voulues.

Les jeunes gens (בחוריכם) ont été tués par l'épée de Yahwé (הרגתי בחרב) dans les diverses guerres, le plus souvent malheureuses. — עם שְׁבִי סוסיכם ne peut être un second objet de הרגתי. L'interprétation admise par W. produit deux phrases coordonnées au moyen d'un verbe sous-entendu à la façon arabe : « J'ai tué vos guerriers et j'ai livré en butin vos

coursiers de guerre » (*ich habe eure Kriegsmänner getödtet und eure Kriegsrosse zur Beute gegeben*). C'est trop compliqué ; il est plus simple de corriger שִׁבְּי en שָׂרֵי ; les chefs des chevaux sont évidemment les chefs des chars de guerre, שָׂרֵי הָרֶכֶב, qui jouent un rôle considérable dans l'histoire des rois ; un regret sur la perte des chevaux (W.) ne s'y trouve pas.

ואעלה בְאֵשׁ מחניכם, « j'ai fait monter la puanteur de votre camp » ; ceux qui moururent de la peste étaient si nombreux qu'un grand nombre de cadavres entraient en putréfaction avant d'être enterrés et empestaient l'air. Le sens de l'ensemble garantit la leçon massorétique בְּאֵשׁ contre celle de בְּאַשׁ, « j'ai brûlé par le feu votre camp », qu'offrent les Septante, lesquels changent en conséquence ובאפכם en באפי, « dans ma colère ». D'après la leçon de l'hébreu, il n'y a qu'à retirer le ך de ובאפכם, « dans votre nez », afin que vous sentiez la mauvaise odeur, résultat du désastre. Pour des gens aussi aveuglés, j'ai employé ce moyen pour vous rappeler à la réalité, mais je n'ai pas réussi.

11. Enfin, j'ai fait la destruction radicale de groupes entiers, הפכתי בכם, qui ont subi le sort qu'Élohîm avait jadis fait subir à Sodome et à Gomorrhe (Genèse, XIX, 24-25, 29). Allusion à l'extermination de plusieurs villes et cantons pendant les invasions des armées damascéniennes (II Rois, XIV, 26-27), entre autres les habitants de Galaad (Amos, I, 3). La comparaison a seulement en vue le résultat de la catastrophe, non pas la façon dont elle a été accomplie, car la destruction de Sodome et de Gomorrhe a été effectuée par suite d'une pluie de feu et de soufre (Genèse, XIX, 24) ; il n'y est fait aucune mention d'un tremblement de terre ; Amos n'a donc pu faire allusion à la commotion sismique rappelée I, 1, dont il n'est même pas sûr qu'elle ait atteint le royaume d'Israël (contre W.).

12. Puisque tant d'avertissements sévères n'ont pas réussi à faire fléchir l'obstination du peuple, Yahwé procédera à l'exécution entière du châtiment mérité. C'est là la pensée que

ce verset est destiné à exprimer et qu'il exprime en effet, bien que, par une malchance extraordinaire, il n'ait pas été compris jusqu'à ce jour. Les deux premières phrases du verset, dans la traduction des Septante, calquent mot à mot le texte hébreu : Διὰ τουτῷ οὕτως ποιήσω σοὶ, Ἰσραήλ. Πλὴν ὅτι οὕτως ποιήσω σοὶ, ce qui conserve tout sans jeter le moindre jour sur le sens des deux phrases, plutôt amorçantes que définitives. Cette attente inutile est renforcée par la Vulgate : *Qua propter hæc faciam tibi. Postquam autem hæc fecero tibi*, dont la suite, *præparare in occursum Dei tui, Israël*, finit par obscurcir davantage le sens collectif du verset. A cet égard, les Septante ont au moins le mérite d'avoir fait un effort pour y arriver en traduisant la dernière phrase : Ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου, Ἰσραήλ, « prépare-toi à invoquer ton Dieu, ô Israël ! ». Ils ont donc lu לִקְרֹאת au lieu de לקראת, sans réfléchir que l'infinitif de קרא, précédé de ל, se dit toujours en hébreu biblique לִקְרֹא, sans ת final. Pour comble d'embarras, le verset suivant parle de choses d'un ordre absolument différent et ne dit rien du châtiment attendu. Les exégètes modernes tranchent la difficulté avec leurs ciseaux ordinaires. W. admet une lacune après le verset 12 : « Somme toute, on peut accepter au besoin v. 12, mais non pas v. 13. Ce verset vient de la main qui a aussi interpolé v, 8-9; ix, 5-6. » Il ajoute : « Il est singulier que dans Isaïe, ix, est également discontinuée (*abgebrochen*), la conclusion qui doit apporter l'abattement final des bras qui restent encore tendus manque. » Le remaniement frauduleux est complet ; dans notre passage et dans Isaïe, ix, une âme sensible a pieusement enlevé l'énoncé des coups qui doivent pleuvoir sur Israël, et, dans les versets iv, 13 ; v, 8-9 et ix, 5-6, c'est un cosmographe émérite qui a, non moins pieusement, interpolé quelques-unes de ses connaissances physiques en les assaisonnant de remarques conformes à la théologie prophétique. Voilà ce que la critique nous débite comme le résultat de recherches longues et fructueuses ! Par malheur, le prétendu mutilateur d'Isaïe, ix, a fait son opération en pure perte, car, après le dernier ועוד ידו נטויה (*ibidem*, x, 4), les versets 5-6 déclarent en toutes

lettres que l'Assyrie reçut de Yahwé la mission de le venger de Juda, ce peuple corrompu (גוי חנף), causant son exaspération (עם עברתי), de le réduire au rang de butin et à celui de la boue des rues qu'on écrase (מרמס כחֹמר חוצות). Après un tel écrasement, on peut tirer l'échelle; or, l'opérateur a oublié d'y promener son outil à scalper! Le même malheur est arrivé au chirurgien d'Amos proto-13, car, deux lignes après, il a laissé intact ce châtiment suprême exprimé en guise d'un événement passé : La vierge d'Israël est tombée sans jamais pouvoir se relever, elle reste abandonnée sur son sol et personne ne cherche à la mettre debout; et au verset 6, la maison de Joseph, c'est-à-dire tout le royaume d'Israël, est décrit comme brûlé par un feu que personne ne s'avise d'éteindre. Quand on ajoute les passages innombrables contenant les peines les plus atroces, dans les autres livres prophétiques, le Pentateuque inclus, à l'adresse du peuple, au cours des prédications, on est obligé de ne pas prendre au sérieux les perpétuelles suspicions débitées par la critique moderne, qui donne par là la preuve de ses préjugés, en partie inconscients, j'aime à le croire; c'est un abus regrettable, qui est l'opposé de la science.

En réalité, notre verset 13 donne tout ce qu'on attend; il faut seulement rapporter la particule כֹּה, « ainsi », à la destruction totale de Sodome et de Gomorrhe, mentionnée au verset 12. Ce bouleversement entier a été jusqu'ici mis en œuvre au sujet de groupes isolés (הפכתי בכם); dorénavant, la catastrophe atteindra l'ensemble de la nation. Pour l'emploi de כֹּה comme un rappel à un sujet précédent, cf. I Samuel, xi, 7.

עקב כי זאת וגו׳, réitération de la phrase précédente; עקב forme parallèle avec לכן, et כי זאת, ou plutôt כְּזֹאת, avec כֹּה; c'est l'affirmation solennelle de ce qui vient d'être dit, et qui sera la punition finale.

הִכּוֹן לקראת אלהיך ישראל, tu viens d'entendre que Yahwé amènera ta perte totale, prépare-toi à l'empêcher de réaliser son projet. לקראת au sens hostile d'arrêter un projet, comme dans les Nombres, xx, 18, 20.

13. Quand même tu oseras entreprendre la résistance, elle échouera misérablement, en face d'un Dieu qui, loin d'être une vaine image comme les dieux de Béthel (III, 14), est celui qui a créé les montagnes et le vent, ces éléments si puissants de la nature.

La phrase suivante, ומגיד לאדם מה שיחו, signifie littéralement : « Et qui annonce à l'homme ce qui est son discours »; cela peut vouloir dire : « Dont l'esprit pénètre en parfaite connaissance le discours intérieur (la pensée) de l'homme », ou bien : « Il annonce à l'homme ce qu'il doit parler »; mais cette faculté intellectuelle est, à mon sentiment, hors de propos dans la série d'actes cosmiques contenue dans notre verset. La version des Septante : « Qui annonce aux hommes son Oint ou Christ » (καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ), tout insensée qu'elle est, — je ne crois pas que ce soit un remaniement chrétien, — montre que leur original n'avait pas le ה de מה; de là vient la lecture מְשִׁיחוֹ. En maintenant cet indice, je conjecture la leçon ומחולל ארץ משׁתו, « et qui fait trembler la terre devant sa grandeur »; מחולל est la seconde forme de חול, « avoir peur, trembler », et son rapport indirect avec מִשְׁתּוֹ se constate dans Job, XLI, 17, où on lit : מִשְׁתּוֹ יגורו אלים, « devant sa grandeur tremblent les (plus) forts »; notre passage a une nuance très analogue. Il est fâcheux qu'on en vienne à des corrections, mais on me concédera que la proposition en cause en a grandement besoin.

לעיפה = עשה שחר עיפה ou כעיפה, « il peut changer l'aurore en ténèbres », agissant selon sa volonté comme le maître absolu des phénomènes célestes.

ודורך על במתי ארץ, « il marche sur les sommets des montagnes quand il descend sur la terre pour exercer le jugement; alors toute la nation est saisie de terreur » (Michée, I, 3). = Voilà ce que Yahwé fait; comment pourrez-vous lui résister? C'est la conclusion naturelle et éloquente de ce chapitre.

CHAPITRE V

Complainte sur le sort d'Israël. — Chute irrémédiable. — Il n'en restera qu'une dixième partie. — Il faut rechercher Yahwé. — Ne pas aller à Béthel ni à Galgal. — Sort réservé à ces lieux idolâtriques. — Puissance de Yahwé. — Exhortations et menaces. — Yahwé préfère l'exercice de la justice aux sacrifices les plus agréables. — Culte des astres. — Exil.

1. Écoutez cette parole que je profère à votre adresse comme une complainte, ô maison d'Israël !

2. Elle est tombée sans jamais se relever, la vierge d'Israël; elle gît étendue sur le sol et personne ne cherche à la mettre debout.

3. Car ainsi dit le Seigneur Yahwé : La ville qui livre mille combattants en conservera cent, et celle qui en livre cent en conservera dix pour la maison d'Israël.

4. Car ainsi dit Yahwé à la maison d'Israël : Recherchez-moi et vous vivrez.

5. Ne recherchez pas Béthel, n'allez pas à Galgal et ne passez pas à Beêr-Šeba^{c}, car Galgal sera emmenée en captivité et Béthel (maison de Dieu) se changera en néant.

6. Recherchez Yahwé et vous vivrez, de crainte que la maison de Joseph ne brûle par le feu qui dévorera la maison d'Israël sans que personne puisse l'éteindre.

7. Vous qui pervertissez la justice en absinthe, qui jetez à terre le droit, (sachez que)

8. Celui qui a fait les pléiades et l'orion, qui change les ténèbres en clarté matinale, qui obscurcit aussi le jour en nuit, celui qui appelle les eaux de la mer et les déverse sur la surface du continent, a pour nom Yahwé!

9. C'est lui qui accumule le malheur sur le fort, et amène le dévastateur contre les forteresses.

10. Ils haïssent celui qui prêche dans la porte (de la ville) et ont en abomination celui qui parle sincèrement.

11. Par conséquent, puisque vous écrasez le pauvre et lui prenez des impôts en blé, les maisons de pierres équarries que vous avez construites, vous ne les habiterez pas, les vignes

magnifiques que vous avez plantées, vous n'en boirez pas le vin.

12. Car je sais que vos crimes sont nombreux, que vos péchés sont immenses ; (vous n'êtes que) les oppresseurs du juste, des preneurs de dons corruptifs, qui prévariquent les nécessiteux en public.

13. A tel point que l'homme avisé se tait à présent, car c'est un mauvais moment (pour parler).

14. Recherchez le bien, non le mal, afin que vous viviez ; et que Yahwé, le Dieu des armées, soit avec vous ainsi que vous le dites.

15. Haïssez le mal et aimez le bien ; placez la justice dans la porte (publique) ; peut-être Yahwé, le Dieu des armées, aura-t-il pitié du (petit) reste de Joseph.

16. En conséquence, ainsi dit Yahwé, le Dieu des armées, le Seigneur : Dans toutes les places il y aura des lamentations ; dans toutes les rues on criera hélas, hélas ! Les laboureurs appelleront pour le deuil et les lamentations ceux qui savent les complaintes[1].

17. Dans toutes les vignes (on entendra) des lamentations, car je passerai au milieu de toi, dit Yahwé.

18. Malheur à ceux qui désirent le jour de Yahwé ! Pourquoi demandez-vous le jour de Yahwé, qui est sombre sans aucune lumière ?

19. Il y arrivera ce qui est arrivé à l'homme qui, en fuyant devant un lion, fut rencontré par un ours, et qui, en rentrant chez lui, fut mordu par un serpent pendant qu'il mettait la main au mur.

20. Le jour de Yahwé est ténèbres, sans lumière ! Obscur, sans un reflet lumineux !

21. Je hais, je déteste vos sacrifices de fêtes, je ne veux pas sentir vos offrandes de réunions.

22. Car si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations, je ne les agréerai pas et je ne regarderai pas vos moutons engraissés (que vous m'offrez en sacrifices) de paix.

1. Voir cependant le commentaire.

23. (Je dirai) : Retirez de moi le bruit de vos cantiques ; je ne veux pas entendre la musique de vos nébels,

24. Et que le jugement coule comme de l'eau, et la justice comme un fleuve intarissable !

25. M'avez-vous apporté des sacrifices et des oblations dans le désert, pendant quarante ans? ô maison d'Israël !

26. Donc vous emporterez votre roi Sikkuth et votre idole Kiyoun, ainsi que votre dieu Kokab que vous vous êtes fabriqué !

27. Et je vous ferai exiler au delà de Damas, dit Yahwé, qui a nom Dieu des armées.

COMMENTAIRE

1. Après avoir annoncé la destruction radicale d'Israël (IV, 12), le prophète entonne une complainte, קִינָה, selon l'habitude de l'Orient de pleurer le mort en faisant la description de sa disparition, entremêlée des regrets qu'elle cause a ses contemporains. Le prophète Ézéchiel a largement utilisé ce genre de poésie funèbre (XXVII, 2 ; XXXII, 18), Amos résume dans deux lignes sa complainte sur la chute du royaume d'Israël.

2. Cette dynastie, personnifiée sous l'image d'une jeune fille, gît maintenant abandonnée sur son propre domaine sans pouvoir jamais se relever et sans qu'un de ses parents ou de ses sujets cherche à la rétablir. — נִטְּשָׁה (*niphal* de נטש), « est abandonnée » ; le verbe נָטַשׁ ne me semble pas comporter le sens de « être étendu ou couché », comme l'admettent les exégètes. La qualification de « abandonnée » montre qu'Amos a en vue la dynastie de Jéroboam II, dont le fils Zacharie n'a régné que six mois et fut tué publiquement par un aventurier qui usurpa le royaume dans l'espace d'un mois (II Rois, XV, 8-13). La dynastie de Jéhu, malgré les mérites de Jéroboam II, disparut soudainement sans laisser de regret dans la nation ; c'est un phénomène encore inexpliqué.

3. Le peuple sera décimé par la guerre. La ville qui a pu envoyer un contingent de mille guerriers n'en conservera que

cent, de même le contingent de cent guerriers sera réduit à dix. — היֹצאת, sous-entendu לצבא ; cf. l'expression יוצא צבא (Nombres, I, 3 *passim*).

4. Prédiction divisée en deux parties dont chacune débute par les mots דִּרְשׁוּ (v. 4 et 14). — דִּרְשׁוּנִי, « recherchez-moi » ; le verbe דרש, avec Yahwé comme complément direct, désigne toujours la consultation de l'oracle (Genèse, XXV, 22 *passim*) ; les prophètes étaient les oracles autorisés de Yahwé et avaient pour mission d'enseigner les lois morales à leurs clients, et par cela ils se distinguaient nettement des prophètes du Baᶜal qui n'exigeaient que la dévotion matérielle du culte. — וִחְיוּ est plus énergique que וְתִחְיוּ ou וִחְיִיתֶם.

5. וְאַל תִּדְרְשׁוּ בית־אל forme antithèse à דִּרְשׁוּנִי du verset précédent : N'allez pas à Béthel pour chercher l'oracle sur l'avenir ; ne vous rendez pas à Galgal et ne passez pas à Beêr Šebaᶜ. Ce dernier sanctuaire était visiblement une succursale de Béthel, car il ne s'agit pas ici de Bersabée de Juda, mais d'une localité éphraïmite, probablement de la petite ville de Beêroth, aujourd'hui *Biré*. Les divinités qu'on adore dans ces lieux de pèlerinage ne sont même pas capables de protéger le siège de leur culte. Galgal partira en exil, גלה יגלה forme paronomase avec גלגל. Béthel deviendra un rien, à lire יהיה לְאַיִן au lieu de יהיה לְאָוֶן, « deviendra une iniquité », Béthel l'est déjà actuellement (IV, 4) ; l'antithèse réside dans l'opposition entre אֵל, « dieu », et אַיִן, « ce qui n'existe pas, néant, rien ».

6. דרשו את יהוה, explication analytique de דִּרְשׁוּנִי ; la phrase négative et motivante équivaut à וִחְיוּ. On est tenté de lire פן יַעֲלֶה כאש בית יוסף, « de crainte qu'il n'allume comme le feu la maison de Joseph, la maison régnante ». — La leçon massorétique פן יצלח כ׳ ב׳ י׳ n'offre pas de sens. Pour העלה au sens d'allumer, cf. Nombres, VIII, 2-3. A noter cependant la correction possible de פן יצלח כאש en פן יַצִּית בָּאֵשׁ ou פן ישלח באש (Grätz) ; le rejet de cette dernière lecture par W. n'est pas suf-

fisamment motivé; cf. Psaumes, LXXIV, 7. En tout cas, il faut באש, comme le montre le verbe suivant ובערה.

לבית אל. La mention de Béthel convient peu avec בית יוסף; lire avec les Septante : בית ישראל, c'est-à-dire, le reste de la nation éphraïmite. Il n'y a pas lieu de supprimer ces mots.

7. הַהֹפְכִים, sous-entendu אַתֶּם, « vous » ; la parole s'adresse à la fois à la dynastie et à la nation dont il a été question précédemment. Vous qui transformez la justice en absinthe, c'est-à-dire, au lieu d'adoucir le sort du pauvre, qui vous demande justice, vous rendez sa vie encore plus amère qu'auparavant. La phrase suivante dit également : Vous qui jetez à terre, לארץ הניחו (cf. Isaïe, XXVIII, 2) le droit (צדקה), vous apprendrez bientôt à qui vous avez affaire.

8. Ce n'est autre que celui qui dirige à sa volonté les phénomènes célestes et terrestres. Il a fait les pléiades (כִּימָה) et et l'orion (כְּסִיל), qui règlent respectivement la saison froide et la saison chaude de l'année. En même temps que ces phénomènes réguliers, il peut à son gré changer les ténèbres (צַלְמָוֶת, mieux צַלְמוּת) en matin (לבקר), c'est-à-dire, en clarté lumineuse, et au contraire, changer subitement le jour en nuit obscure (לילה = לַיְלָה), bien entendu, au moyen des nuages. Il est aussi le maître absolu des phénomènes terrestres : A son appel, les eaux de l'océan immense obéissent et se laissent déverser par lui sur la surface de la terre sèche, en d'autres termes, par sa volonté, les eaux de la mer sortent de leurs limites pour inonder les contrées adjacentes, probablement par suite de commotions sismiques. Eh bien, le dieu qui exécute ces œuvres surhumaines et n'étant autre que celui qui porte le nom de Yahwé, c'est contre lui que vous vous révoltez; quelle chance pouvez-vous avoir d'échapper à son courroux? Même argumentation que celle de IV, 13, et aussi fondamentale qu'elle. La prétention de l'éliminer, émise par les critiques, atteste seulement un manque regrettable de pénétration exégétique. Voir ce qui est dit plus haut sur l'absurdité d'y soupçonner une interpolation.

9. Le prophète passe maintenant aux affaires humaines. C'est le même Yahwé qui lâche le malheur contre les puissants et amène le dévastateur contre les villes fortifiées (מִבְצָר). — מַבְלִיג, participe de הֶבְלִיג, au sens actif « donner la force ». Dans Job, IX, 27, אַבְלִיגָה a le sens neutre « reprendre de la force ». — Au lieu de שֹׁד עַל מִבְצָר יָבוֹא, il me paraît plus convenable de lire וְשֹׁדֵד עִ֝ם יָבִיא ; la ponctuation du verbe est déjà supposée par les Septante.

10. Nouveau groupe d'exhortations. Ils haïssent le prédicateur public (בַּשָּׁעַר) et détestent celui qui leur parle sincèrement (דֹּבֵר תָּמִים), parce qu'ils n'aiment pas qu'on fasse connaître leurs crimes.

11. Par votre rapacité, vous écrasez le pauvre. בּוֹשַׁסְכֶם est à modifier en בּוֹסַסְכֶם, infinitif *piêl* de בּוּס ; cf לְרוֹמֵם (Esdras, IX, 9). Vous prenez du pauvre un impôt (מַשְׂאַת, ét. const. de מַשָּׂא) du blé (בָּר) qu'il récolte pour nourrir sa famille ; il s'agit visiblement de paysans endettés. Votre punition sera que vous n'habiterez pas les superbes maisons en pierres carrées que vous vous êtes fait construire, et que vous ne boirez pas le vin des vignes que vous avez plantées ; vous agissez de manière que le pauvre ne puisse pas vivre de son petit lot de terre, vous ne jouirez pas de vos biens.

12. Leurs crimes sont trop nombreux pour être pardonnés ; ils se résument en oppression, en vénalité, en prévarication publique du droit des nécessiteux.

13. Les attentats contre la justice sont tellement entrés dans les mœurs que l'homme intelligent (הַמַּשְׂכִּיל), qui reconnaît l'existence du mal et le regrette, garde le silence et se croise les bras sans protester, car il voit que le moment n'est pas propice (כִּי עֵת רָעָה הִיא) pour faire entendre la vérité.

14. Retour au sujet du verset 4, mais avec de notables modifications. Votre existence dépend de l'exercice du bien et de la haine du mal, mal cultuel et moral ; alors seulement

Yahwé, le Dieu des armées, sera avec vous ainsi que vous en avez la prétention, en votre qualité de peuple de Yahwé; cf. Jérémie, VII, 4.

15. Cet amour du bien et cette haine du mal doivent se manifester avant tout par l'établissement de la justice à la porte de la ville, qui est le lieu des réunions publiques. Alors Yahwé prendra peut-être en pitié le petit reste de Joseph; c'est un bon commencement qui peut adoucir la colère de la Divinité nationale, mais, pour regagner sa faveur entière, il faudrait abolir le culte de Béthel et les rites abominables des bamoth (III, 14; IV, 4-5; V, 5), ce qui, par suite de leur base dynastique et superstitieuse, ne peut pas se réaliser du jour au lendemain. — הציגו est le contraire de הניחו (7. W.).

16. Par suite de votre refus, toutes les places résonneront de lamentations funèbres (מספד) et les cris *hô*, *hô* (hélas, hélas!) rempliront les rues. Ces exclamations de regrets semblent avoir été en usage à la mort des rois et des chefs (Jérémie, XXII, 18).

La phrase finale présente des difficultés: les mots וקראו אכר אל אבל ומספד semblent, au premier aspect, vouloir dire: Ils (les habitants des villes) appelleront ou inviteront le laboureur à la cérémonie du deuil et des lamentations. Le membre de phrase qui suit: אל יודעי נהי, serait un parallèle explicatif à אכר, mais c'est peu naturel de représenter le laboureur comme spécialiste dans l'art de faire des complaintes. Les Septante ont: Κληθήσεται γεωργὸς εἰς πενθὸς καὶ κοπετὸν, καὶ εἰς ἰδόντας θρήνον, « sera appelé le laboureur au deuil et aux pleurs et ceux qui savent la lamentation » = יִקָּרֵא אכר אל אבל ומספד ואל יודעי נהי, ce qui laisse toujours énigmatique l'invitation du laboureur. La Vulgate suit l'hébreu sans ajouter la moindre clarté. Luther joint מספד et le fait précéder du ואל suivant: On appellera le laboureur au deuil et (on appellera) aux lamentations ceux qui savent pleurer (*man wird den Ackermann zum Trauern rufen, und zum Wehklagen, wer da weinen kann*). C'est M. Wellhausen qui est entré dans la bonne voie en prenant אִכָּר pour le sujet de וְקָרְאוּ: « Et les laboureurs appelleront au deuil et aux lamentations ceux qui sont

experts en complaintes » (*und es rufen die Ackersleute zur Trauer und zur Klage die Klageskünstler*). Il me paraît néanmoins qu'ainsi entendu, le verset est trop chargé et dépourvu du parallélisme qui est la césure courante dans la poésie hébraïque. Puis, le mot מספד se trouve déjà dans la partie *a* et revient encore au verset suivant. Je suis tenté de proposer וּמְעַמֵּר, « et celui qui ramasse les gerbes », au lieu de וּמְסַפֵּד « Le laboureur appellera (ses amis) au deuil, et celui qui ramasse les gerbes (appellera) les experts en complaintes », naturellement pour mieux pleurer sur le manque de la récolte espérée. מעמר se trouve dans Psaumes, CXXIX, et Amos fait usage du mot עֲמִיר (II, 13) qui est l'œuvre du מְעַמֵּר.

17. Les lamentations seront aussi entendues dans toutes les vignes, qui cesseront de donner du raisin; les vendanges, d'habitude si joyeuses, ne se feront pas, et les propriétaires pousseront des cris plaintifs. Tout cela se réalisera, car je passerai au milieu de toi pour faire l'inspection de vos actes et pour les punir immédiatement (Exode, XII, 12). — כִּי doit indiquer ici la cause de désolation générale; le sens de « lorsque » laisserait trop de délai.

18. J'ai déjà montré ailleurs que les critiques modernes se sont radicalement trompés sur le sens de ce verset. יום יהוה est, chez tous les prophètes, un jour de jugement sévère et de châtiment implacable; les justes eux-mêmes demandent à l'éviter (Psaumes, CXLIII, 2; Malachias, III, 26); les qualifications הגדול והנורא (*ibidem*, III, 23) en disent assez, et il ne serait venu à l'idée d'aucun contemporain d'Amos de désirer son arrivée. Même à l'époque talmudique, où le Jour de Yahwé fut identifié avec l'arrivée du Messie, il inspirait tant de terreur que plusieurs docteurs disaient franchement : « Qu'il arrive, mais que je ne le voie pas » (ייתי ולא אחמינה). Je reviendrai sur ce sujet important dans les considérations générales. Ici il suffit d'établir que ceux qui désiraient la venue du jour de Yahwé parlaient ainsi pour se moquer des prophètes, qui les menaçaient sans cesse de ce jour de rétribution et de vengeance. Ils leur disaient ironiquement : Puisque vous avez toujours cette menace à la bouche, eh bien, qu'il vienne donc,

ce jour-là, et le plus tôt possible! (Isaïe, v, 19.) A cette impertinence, Amos répond avec fermeté : Pourquoi le demandez-vous, insensés que vous êtes? Soyez certains que ce sera (pour vous) un jour de ténèbres sans un rayon de lumière.

19. En ce jour-là, vous ressemblerez à celui qui, échappé à un lion, rencontre un ours, et, échappé à l'ours, est mordu par un serpent, en appuyant sa main au mur de sa maison en rentrant chez lui. Vous aurez le même sort que cet homme qui, loin d'échapper à sa destinée, a encore souffert des angoisses préliminaires.

20. Répétition explicative avec parallélisme des mots trop courts הוא חשך ולא אור du verset 18.

21. D'ici jusqu'au verset 27 constitue un sermon sévère sur le culte officiel du royaume d'Israël, au sujet duquel Amos n'a dit jusqu'ici que quelques mots (III, 14). Les termes חַגֵּיכֶם et בְּעַצְרֹתֵיכֶם ont été méconnus par les exégètes. W. traduit : « Je hais, je méprise vos fêtes et je ne flaire pas vos jours solennels » (*ich hasse, ich verschmähe eure Feste und rieche nicht an eure Feiertage*), mais la phrase est jugée par l'expression לֹא אָרִיחַ, « je ne flaire pas » : un jour de fête, comme d'ailleurs n'importe quel autre jour, ne peut être flairé ou aspiré par les organes olfactifs; ils sont inodores. En réalité, il s'agit des sacrifices de fête qui sont, en partie au moins, grillés sur le feu, afin de faire monter vers la Divinité l'odeur agréable (Genèse, VIII, 21, *passim*). חג ne désigne pas seulement la fête, mais aussi le sacrifice qu'on y offre. On trouve ainsi אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים (Psaumes, CXVIII, 26), « attachez la victime (à offrir pour la) fête avec des cordes (aux cornes de l'autel); dans l'Exode (XXIII, 18) on lit : וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר, « que la graisse de mon sacrifice festival ne reste pas jusqu'au matin ». C'est le même cas en ce qui concerne le terme עֲצָרָה, qui signifie ici tout particulièrement les offrandes qu'on apporte à l'autel (Lévitique, XXIII, 36). Ajoutons que la phrase וְהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה (Isaïe, XI, 3), que l'on allègue comme justifiant l'application du verbe הָרִיחַ à une

conception abstraite, ne prouve rien, parce que וְהַרִיחוֹ est une faute évidente pour וְהַכִּיחוֹ, « et sa manière d'admonester », ainsi qu'il résulte de la reprise amplifiée ולא למשמע אזניו יוֹכִיחַ.

22. Spécification d'autres sacrifices qui sont de trois sortes : עֹלוֹת, « holocaustes », מִנְחוֹת, « oblations », et שְׁלָמִים, « sacrifices de paix ». Si vous m'apportez ces offrandes, je ne les agréerai pas (לֹא אֶרְצֶה) et je ne les regarderai même pas (ולא אביט) ; au lieu de ומנחותיכם, il faut probablement lire ומנחות, en harmonie avec עלות ; il est de même préférable de lire (י)וְשַׁלְמֵ, conformément aux pluriels des autres termes sacrificiels. A noter l'expression כִּי אִם תעלו לי, indiquant clairement que les Éphraïmites n'en apportaient pas souvent en l'honneur de Yahwé, mais en l'honneur des veaux de Béthel et d'autres villes (v. 5) ; s'il n'en était pas ainsi, Amos aurait écrit כאשר au lieu de אם.

23. Non seulement je n'agréerai pas les dits sacrifices, mais je dirai encore : Débarrassez-moi des chants bruyants qui accompagnent les sacrifices dans le culte officiel, et je ne veux pas entendre la musique instrumentale qui accompagne les hymnes religieux.

24. A la place de ces rites matériels, je veux plutôt la justice largement pratiquée. — יִגַּל paraît être un verbe dénominatif tiré de גַּל, « onde, vague », ou de גֶּלָּה, « source » (W.) : « que jaillisse ». — Le droit (צדקה) doit couler et se répandre sans interruption (cf. Osée, VI, 4), comme une rivière permanente (איתן).

25. Yahwé peut se passer des sacrifices ; est-ce qu'en séjournant pendant quarante ans dans le désert, après votre sortie d'Égypte, vous m'avez apporté des sacrifices ? Si vous ne m'en avez pas offert, c'est que je l'ai voulu ainsi ; aujourd'hui, de même, ce n'est pas le défaut des offrandes que je vous reproche, mais votre idolâtrie et vos iniquités. Amos pense natu-

rellement à la loi fondamentale du Sinaï, le Décalogue, qui ne contient que des observances morales.

26. Dans cet état de cause, votre punition est irrémissible : Vous emporterez avec vous les faux dieux que vous vous êtes fabriqués pour vous rendre dans l'exil, car les plus grands malheurs ne sont pas capables de vous ramener à moi. Ces fétiches populaires portent des noms en partie incompris. Les Septante, qui prennent erronément ונשאתם au sens passé, traduisent : « Et vous avez pris la tente de Moloch et l'étoile de votre dieu Rhaïphan, les images que vous vous êtes fabriquées » (καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφὰν, τοὺς τύπους οὓς ἐποίησατε ἑαυτοῖς) = ונשאתם את סכת המלך וכוכב אלהיכם כיון צלמיכם אשר עשיתם לכם, au lieu du massorétique ונ׳ א׳ סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם א׳ ע׳ ל׳. Il me semble que la forme plurielle dans les deux traditions atteste que צלמיכם commence la seconde partie de la phrase, conformément à la leçon des Septante ; pour rétablir la première partie, il faut d'abord faire remarquer qu'un dieu du nom de סכות n'existe pas chez les Babyloniens (contre Schr. et W.) ; *sag-qut*, « tête-coupant », est un des idéogrammes d'Adar-Ninip, dieu de la guerre, non pas un mot réel du prétendu sumérien ; les deux syllabes dérivent, l'une du babylonien *šaqu*, « hauteur, sommet », l'autre de *qatû*, « terminer, trancher » (קטע). La considération que, pendant les fréquentes victoires remportées par les Araméens sur les Éphraïmites, les divinités d'Aram ont dû trouver un accueil favorable en Israël, me suggère l'idée que les trois idoles énumérées ici sont d'origine araméo-damascénienne. Dans ce cas, סכות rappellerait le nom araméen de Nabou, savoir quelque chose comme סכוה[1], le Σεχὲς d'Hésychius. Ces dieux astraux seraient alors : סכוה-Nabou, כיון-Saturne et כוכב-Vénus (l'araméen כוכבתא) ; la partie *a* semble donc devoir être rétablie : ונ׳ א׳ ס׳ מ׳ ואת כיון [ואת] כוכב אלהיכם

1. De סכי, שכי, « regarder, contempler », cf. שֻׂכּוֹי et משכות.

וגו', « vous emporterez Sakwé, votre roi, et Kaïwân et Kokab, vos dieux, les images que vous vous êtes fabriquées ».

27. L'expression « au delà de Damas » semble faire allusion à l'origine damascénienne des fétiches israélites qui viennent d'être mentionnés : « Je vous exilerai au delà du domaine de vos dieux, où vous aurez à adorer de nouvelles idoles encore inconnues de vous » (cf. Deutéronome, XXVIII, 64) ; c'est aller de chute en chute.

CHAPITRE VI

Protestation contre les guerres fratricides entreprises entre Juda et Israël, dans le but d'agrandir le pays aux dépens du royaume voisin. — Insouciance coupable des puissants rapaces et luxueux. — Épidémie destructive. — Orgueil des chefs iniques. — Oppression étrangère.

1. Malheur à ceux qui vivent dans la quiétude à Sion, dans l'assurance sur le mont de Samarie ! Nommez les peuples les plus considérables, et rendez-vous auprès d'eux, ô (gens de la) maison d'Israël.

2. Passez à Kalné et voyez-la, allez de là à la grande Hamath, descendez aussi dans la Philistide, (et dites) si elles sont meilleures que ces royaumes (à vous), si leur étendue respective est plus vaste que celle de chacun de vos pays.

3. (Malheur à) ceux qui écartent (de leur pensée) le jour de la catastrophe, tandis qu'ils resserrent les demeures acquises par l'iniquité ;

4. Qui couchent sur des lits plaqués d'ivoire, qui s'étendent mollement sur leurs canapés, qui mangent la chair des meilleurs moutons et des veaux engraissés ;

5. Qui accordent leur chant avec le son du nébel, qui se croient maîtres du chant, pareils à David ;

6. Qui boivent le vin dans les grandes coupes, qui se frottent avec les huiles les plus exquises et ne se soucient point de la ruine de Joseph.

7. C'est pourquoi ils seront bientôt emmenés en captivité en tête des autres exilés, et les banquets des (gourmets) étendus prendront fin.

8. Le Seigneur Yahwé a juré par sa vie : Je déteste les demeures somptueuses de Jacob, je hais ses palais et je livrerai (à la mort) la ville et sa foule.

9. Si (les accidents) laissent indemnes dix hommes dans une maison, ceux-ci mourront (tous par la peste).

10. L'oncle et l'incinérateur (du maître de la maison) se lèveront[1] pour retirer les cadavres de la maison, et quand l'un dira à celui qui se tiendra dans le fond de la maison : Y a-t-il encore quelqu'un avec toi? celui-ci répondra : Il n'y en a plus; et il ajoutera : Silence! (Cela est arrivé) parce que (dans cette maison) il était défendu de mentionner le nom de Yahwé.

11. Car voici, Yahwé commandera (au destructeur) qui réduira la grande maison (= les palais) en fétus et la petite maison en éclats.

12. Les chevaux courent-ils au milieu des rochers? Le rêm laboure-t-il (le champ) comme les bœufs? Pourquoi donc avez-vous changé (contre nature) la justice en absinthe, et le fruit du droit en ciguë?

13. Vous qui vous réjouissez de choses vaines, qui dites : C'est par notre puissance que nous avons acquis la domination;

14. Voici, je lèverai contre vous un peuple qui vous opprimera depuis l'entrée de Hamath jusqu'au torrent de l'Araba, dit Yahwé, Dieu des armées.

COMMENTAIRE

1. En Judée (Sion) comme en Samarie, les chefs du royaume se croyaient être plus forts que leurs adversaires. Cette illusion de remporter la victoire sur l'État frère voisin était la cause principale des guerres qui sévissaient presque constamment entre les deux États, sous le prétexte le plus futile et dans le seul but d'agrandir leur domaine par quelques cantons qu'ils espéraient pouvoir enlever l'un à l'autre. Amos blâme cette imprudence ambitieuse, qui décèle une méconnaissance

1. Voir la note de la page 620.

de l'intérêt commun, en montrant que les États les plus considérables de la Syrie restent en paix les uns avec les autres, ne voulant pas risquer leur prospérité pour des conquêtes incertaines, inspirées par l'insouciance des mauvais conseillers. Il invite ces chefs ambitieux à se rendre dans ces pays voisins pour faire une enquête dont la nature sera déterminée plus loin. Mais la leçon massorétique exige deux corrections de ponctuations vocaliques qui ont absolument défiguré la seconde partie du verset. Le texte reçu offre la phrase inintelligible : נְקֻבֵי רֹאשִׁית הַגּוֹיִם וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל ; les Septante ne sont pas plus clairs : ἀπετρύγησαν ἀρχὰς ἐθνῶν, καὶ εἰσῆλθον αὐτοὶ, « ils ont vendangé les principaux des peuples et ils sont allés eux », ce qui semble vouloir faire allusion à la conquête de la Palestine par Israël, qui s'y est établi après avoir chassé les aborigènes, célèbres par leur force physique. L'expression « ils ont vendangé, récolté », suppose la lecture נקפו, car נקף signifie en général « frapper, abattre », et en particulier « cueillir des olives » (cf. Isaïe, XVII, 6; XXIV, 13); les Septante arrêtent ici le verset et reportent בית ישראל au verset suivant. Naturellement, cet appel à l'ancienne histoire sort du cadre de l'ensemble et ne fournit aucun lien avec la recommandation suivante, et, de plus, לָהֶם ne saurait équivaloir à הֵם. La Pechiṭa paraît avoir lu נְקֻבֵי au lieu de נְקֻבֵי, et וְנָבְאוּ au lieu de וָבָאוּ, car elle traduit : פרשי לרישא דעממא וגליו לְהוֹן בני איסראיל, « mon explication est pour le chef des peuples, et découvrez-leur, enfants d'Israël », phrase qui frappe par son incohérence. Plus près de l'hébreu est la Vulgate : *Optimates* (=נְקֻבִים) *capita populorum, ingredientes pompatice domum Israël*, mais comment לָהֶם peut-il signifier « pompatice » ? La traduction de Luther laisse traîner sans liaison le dernier membre de phrase : « Qui se vantent d'être les supérieurs sur les païens et font leur entrée dans la maison d'Israël » (*die sich rühmen die vornehmsten über die Heiden, und gehen einher im Hause Israël!*). Des commentateurs modernes, je me bornerai à citer M. Wellhausen, qui admet avec Luther que ראשית גוים s'applique à Juda-Israël, mais dans un

sens ironique (*ironisch*) ; quant à וּבֹאוּ לָהֶם, il l'expédie par la remarque « difficilement exact » (*schwerlich richtig*) et ne propose aucune traduction.

Cependant, ainsi que je l'ai remarqué ci-dessus, sauf la correction si légère d'un י en ן, la charpente de cette phrase est absolument correcte. Le verset suivant montre que l'invitation à aller voir les pays de la Syrie s'adresse aux Israélites des deux royaumes rivaux ; dès lors la vocalisation exacte sera : נִקְבוּ רֹאשִׁית הַגּוֹיִם וּבֹאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל, « prononcez (le nom des) peuples principaux et rendez-vous auprès d'eux, ô (gens de la) maison d'Israël ! ». Amos les laisse libres de choisir eux-mêmes les peuples auprès desquels ils veulent s'enquérir. Le verbe נקב, dans le sens de « prononcer », s'emploie régulièrement avec שֵׁם, mais ce complément direct se supplée facilement et peut être omis dans les phrases elliptiques.

2. Amos épargne à ses auditeurs la peine de nommer les pays qu'il les engage à visiter ; il les nomme lui-même. C'est *Kalné*, כַּלְנֵה, visiblement la même que *Kalno*, ville voisine de Karkemiš (Isaïe, x, 9) et représentant la Syrie du nord. De là ils se rendront à Hamath la Grande, חמת רבה, représentant la Syrie moyenne ; enfin, ils descendront aussi dans la Philistide. Au lieu de גַּת, Gath, qui était une ville médiocre à cette époque, je préfère lire גַּם, « aussi » ; la Philistide continuait à former un État fédératif fortement organisé, quoique gouverné par plusieurs rois. Après פְּלִשְׁתִּים, il faut sous-entendre le verbe וּרְאוּ, « et voyez », qui forme l'apodose de la première phrase. Ils vont voir de leurs yeux si les États susnommés sont meilleurs que les royaumes de Juda et d'Israël, qui sont les leurs, et si les dits États ont chacun une étendue (גְּבוּל) plus vaste que celle de leur pays respectif. Juda et Israël peuvent et doivent donc se contenter de leurs possessions et ne pas chercher à se dépouiller l'un l'autre. Au point de vue général, cela signifie qu'Israël n'a pas à se plaindre de son sort, et que Yahwé l'a même avantagé sur les pays voisins. C'est bien le meilleur commentaire de l'épithète « pays bon et vaste » (אֶרֶץ טוֹבָה וּרְחָבָה) appliquée à la Palestine dans l'Exode, III, 8.

Ce verset, d'une limpidité si complète, est resté inintelligible pour les critiques modernes.

M. Wellhausen l'a entièrement omis dans sa traduction, comme œuvre d'un interpolateur absolument idiot, et la direction qu'il indique dans son commentaire amène, par surcroît, des remaniements arbitraires dans l'interpolation même. C'est avec un profond regret que je constate ces opérations coutumières chez un esprit aussi éminent. Je donne le pas à sa critique littérale : « D'après le passage parallèle Nahum, III, 8, qui dit : « De même que Thèbes a succombé, de même Ninive n'est pas invincible », on doit exiger ici le sens : « De même que Kalné, Hamath et Gath sont tombées, de même Jérusalem et Samarie ne sont pas sûres (de pouvoir résister). » Alors on doit insérer אתם après הטובים, et lire גבולכם מגבולם. Geiger (*Urschrift*, p. 96 sq.) suppose que le texte de la Massore et celui des Septante « reposent sur des déformations intentionnelles ». Paroles énigmatiques de devin, que M. Wellhausen ne semble pas prendre lui-même au sérieux, mais qui feront les délices d'une certaine classe de lecteurs. En vérité, il n'y a ni feu, ni fumée ; notre verset jouit d'un état complet de conservation, et personne n'a le droit de le modifier sans donner la preuve de cette nécessité.

La suspicion qui s'attaque à l'authenticité de ce verset est encore plus abusive. En partant de la prémisse absolument inexacte que la commission recommandée par Amos doit constater la chute des villes énumérées ici, on croit pouvoir justifier ce soupçon par l'argument historique que voici : « La conquête de Kalné, Hamath et Gath doit avoir été de récente mémoire à peu près pour les auditeurs du prophète. Alors, on ne peut songer qu'à une conquête opérée par les Assyriens, ce qui est d'autant plus proche que Samarie et Jérusalem doivent, elles aussi, devenir précisément la proie des Assyriens. Or, Bickell a appelé l'attention sur ce fait que, selon Isaïe (x, 9 ; XXXVII, 13), les catastrophes indiquées ici de Kalné et de Hamath ne semblent pas avoir encore eu lieu au temps d'Amos, et que M. Schrader ajoute que, selon les inscriptions assyriennes, Hamath est tombée seulement sous Sargon, dans l'an 720. Alors, notre verset serait une addition de la fin du

VIIIe siècle. Par son élimination, il ne se produit point de lacune; au contraire, le verset 3 se relie mieux au verset 1 qu'au verset 2. »

Cette dernière assertion me semble bien étrange : le critique ne traduit pas le dernier membre de ce verset par la raison qu'il ne le comprend pas ; comment peut-il donc affirmer qu'il n'a aucun rapport positif avec le verset 4? On verra d'ailleurs plus loin que le passage suivant, comprenant les versets 4-7, se rattachent par un lien logique très clair au contenu des versets 1 et 2. Quant au fait touchant la conquête assyrienne de Kalné et de Hamath postérieurement au temps d'Amos, c'est précisément la confirmation la plus éclatante de l'authenticité de nos versets, selon lesquels ces villes jouissaient encore d'une indépendance et d'une prospérité qu'Amos voulait faire constater par les brouillons ambitieux judéo-israélites, qui s'imaginaient faire accroître leur bien-être au moyen de nouvelles acquisitions de territoire.

3. Le participe הַמְנַדִּים est curieusement rendu par les Septante : εὐχόμενοι, « qui prient pour, qui désirent »; ils semblent avoir lu הַמּוֹדִים, avec le complément ליהוה sous-entendu. On obtient ainsi un bon parallèle avec הוי המתאוים את יום יהוה du chapitre précédent (v, 18); mais, nonobstant cette apparence séduisante, il faut s'en tenir à la leçon massorétique. Il s'agit de ceux qui croient éloigné le jour de la rétribution annoncé par les prophètes de Yahwé, et le demandent ironiquement afin de discréditer ces prédictions. Excellemment Wellhausen : *Sie wähnen den Bösen Tag ferne;* moins bien dans le second hémistiche : *und rücken doch nahe die Herrschaft des Frevels*, où la particule antithétique *doch* détruit le parallélisme; on attend *darum* ou *noch näher*. Quand on considère que שֶׁבֶת n'est jamais adéquat à « domination » (*Herrschaft*), on traduira simplement : « Vous qui rapprochez les demeures (acquises par) l'iniquité », phrase qui reparaît plus développée dans Isaïe, v, 5, où le verbe הגיש de notre verset est remplacé par les synonymes הגיע et הקריב, et le substantif שבת est transfiguré dans le verbe הוּשַׁבְתִּם. A mentionner la

curieuse manière dont les Septante ont compris les mots וחגשון שבת חמס : οἱ ἐγγίζοντες καὶ ἐφαττόμενοι σαββάτων ψευδῶν, « qui approchent et arrivent à des sabbats de mensonges »; les deux participes reflètent l'hésitation entre les leçons הַמַּגִּשִׁים et הַמַּשִּׂגִים, tandis que שבת a été vocalisé שַׁבָּת; mais, au lieu de ψευδῶν, on s'attend à ἀδικίας ou ἀνομίας. Cette dernière irrégularité a été évitée par le syrien, qui offre : דמקרבין לשבתא דחטופיא, « qui rapprochent les sabbats des iniques (ou des rapaces) ».

4. סְרָחִים, « étendus lascivement », comme au verset 7. — מצאן, ellipse pour מֵעֶדְרֵי צֹאן, « les agneaux que, après choix, ils se font apporter de (leurs) troupeaux ». Les étables à engraisser le bétail, מרבק, appartiennent naturellement aux grands seigneurs.

5. Dans הפרטים על פי הנבל, la préposition עַל פִּי doit être prise dans son sens ordinaire de « selon, conformément à, d'accord avec »; le verbe פרט a le sens de « prononcer ou indiquer minutieusement », qui est si fréquent dans la littérature talmudique; l'ensemble signifie : « Ceux qui accordent (leur) chant avec le son du nébel (harpe?) », et non pas : « Ceux qui jouent de la harpe », conception qui est exprimée le plus souvent par נגן. Ces instruments à accord, dont le nébel représente le genre, sont le כלי שיר de la phrase parallèle. Le désir de jouir de la musique les pousse à en inventer de plusieurs genres (חשבו, cf. חשב מחשבת, W.). La comparaison כדוד, quoique ironique, se rapporte à l'amour de David pour l'art musical, qu'il accompagnait, cela va sans dire, de chants. De la nature même de ces chants, il n'y a pas un seul mot dans ce verset. Comme chez tous les peuples, ils devaient consister partie en poésies épiques en l'honneur des braves guerriers et de leurs chefs, partie en railleries à l'adresse des ennemis vaincus; les chansons obscènes ne faisaient certainement pas défaut, mais c'étaient, comme partout ailleurs, des exceptions inévitables, car notre prophète châtie en ce lieu exclusivement la quiétude et l'insouciance de la classe dominante, son luxe, ses banquets fréquents, et se contente de sous-

entendre la dépravation des mœurs qui en résulte. Je ne m'explique donc pas comment M. Wellhausen a pu écrire : « *Comme David* est un persiflage ; néanmoins, la comparaison ne peut pas sortir du cadre (*kann nicht aus der Sphäre herausfallen*). Donc, David est considéré ici comme un poète auteur de chants mondains et non pas de chants religieux (*und nicht von geistlichen Liedern*). Le témoignage est très important (*das Zeugniss ist sehr wichtig*) ! » Du reste, David me semble avoir été trop ménagé par le savant critique ; la logique rigoureuse l'aurait déclaré, du premier coup, auteur de chansons obscènes !

6. Ils dépassent la mesure dans la boisson et l'usage des parfums. Ils boivent le vin dans de grandes coupes ou cratères ; à lire בְּמִזְרְקֵי יין au lieu de בְּמִזְרָקִי יין qui ne dit rien ; et ils se frottent le corps avec les plus fines huiles, certainement parfumées, appelées ordinairement שמן טוב. Ils s'adonnent à tous ces excès de la vie commode et agréable, sans se soucier (ולא נחלו) de la ruine de leur nation (שבר יוסף). Le nom יוסף marque, plus particulièrement encore que ישראל, le royaume éphraïmite (cf. v, 6).

7. Puisqu'ils cherchent à jouir des plaisirs les plus raffinés de la vie mondaine, ils seront les premiers à partir en exil, יגלו בראש גלים, et adieu les banquets orgiaques où ils s'étendaient si commodément sur les canapés moelleux pour faire bombance. Cette privation des commodités auxquelles ils étaient accoutumés leur fera paraître l'exil sous des couleurs mille fois plus sombres qu'à leurs autres compagnons d'infortune, qui n'ont pas été gâtés par le sort. מַרְזֵחַ (état construit מִרְזַח) désigne les réunions de repas communs et solennels, soit à l'occasion d'une cérémonie heureuse, soit à l'occasion d'une cérémonie de deuil (Jérémie, XVI, 5) ; l'inscription de Marseille atteste le caractère religieux de ces banquets, מרזח אלם, chez les Phéniciens, et les trouvailles récentes constatent aussi leur existence chez les Araméens. M. Clermont-Ganneau les a rapprochés avec raison des *thiases* grecs.

8. Yahwé fait serment de détruire les chefs dégénérés de

tous les rangs de la hiérarchie, à cause de leur orgueil qu'il déteste (מחאב, mieux מחעב). Yahwé jure par lui-même, c'est-à-dire par sa propre vie, la formule sacramentelle חי אנכי (ou אני). — והסגרתי, ellipse pour והסגרתי לחרב (ou לדבר), « je livrerai à la mort ». Par « la ville et la foule qui l'emplit », עיר ומלאה, Amos vise surtout Jérusalem (Sion) et Samarie. Cette expression forme la prémisse des deux versets suivants, que M. Wellhausen a cherchée en vain, au point de les déclarer interpolations venant de Dieu sait où. Il s'est créé cette impasse en supposant qu'il s'agissait de massacres accomplis par un ennemi; cependant, le terme מָלֵא suffit à avertir que le facteur destructif est bien la peste; cf. וחיתם לדבר הסגיר (Psaumes, LXXVIII, 50). Les causes de la mortalité qui dépeuplera les villes, on le devine facilement, sont la famine et les maladies contagieuses, comme la phtisie et la peste, plaies terribles qui précèdent souvent et accompagnent toujours les dévastations de la guerre; c'est à elles qu'Isaïe a visiblement pensé dans les apostrophes menaçantes qu'il a imitées de nos passages d'Amos (Isaïe, v, 8-25). Remarquer surtout les versets 13-14 (famine), 24-25 (mortalité); les maux de la guerre forment la conclusion (26-30) de la lugubre tragédie. Ceci dit, le lecteur appréciera lui-même la déclaration suivante de M. Wellhausen :

« Les difficultés de l'explication sont invincibles. Cela réside en partie dans l'absence de prémisses. Car, dans ce qui précède, il n'est nullement parlé de peste ou de mortalité, mais de l'anéantissement politique du peuple par des ennemis. Et, de même que les deux versets (9 et 10) n'ont pas de prémisses dans le précédent, de même ils n'ont pas de conséquence dans le suivant; car, aux versets 11-14, il s'agit de nouveau seulement de la destruction des deux royaumes israélites par un peuple du Nord. Il s'ensuit qu'ils n'appartiennent pas à cette place; le verset 11 se joint au verset 8. »

Passons aux détails des versets excommuniés en raison de la difficulté qu'ils opposent à l'explication. En épigraphie, on a garde de suspecter l'authenticité d'une inscription par la seule raison qu'on ne sait pas la lire; dans l'exégèse biblique, chaque

interprète critique qui se respecte érige sans sourciller les bornes de ses facultés, souvent même de sa volonté, en limites éternellement infranchissables, et se croit sérieusement autorisé à écarter le passage récalcitrant avec un superbe dédain. Faut-il vraiment demander ici à la chirurgie radicale la guérison des parties adjacentes? Le cas ne me semble pas aussi désespéré.

9. Ce verset est relié au verset précédent par le verbe והיה, « de sorte qu'il arrivera », introduisant une proposition qui explique le sens de l'expression trop vague והסגרתי : quand même dix personnes seulement resteraient (יִוָּתְרוּ) dans une maison, elles mourront toutes. Il s'agit de maisons princières et seigneuriales, appelées ci-devant ארמנות, « palais », édifices où grouillait auparavant une foule joyeuse et affairée de maîtres et d'esclaves avec leurs femmes et leurs enfants. De cette multitude, la mortalité avait déjà moissonné la grosse partie dès sa première attaque; il n'en reste plus que dix individus, mais ce faible reste périt à son tour jusqu'au dernier homme (וָמֵתוּ). Le sens majoré de בית a échappé au savant critique; de là son étonnement de voir que dix personnes dans une maison soient prises pour si peu (*dass zehn Leute in einem Hause übrig bleiben, ist durchaus nicht wenig*); il rejette avec raison l'idée de donner à בית le sens de famille (*Sippe*), idée contredite et par la préposition ב et par le verset x; il n'a pas pensé que ce verset mène directement à la conception de palais, si connue par l'emploi de בית יהוה, בית המלך, etc. Quant aux maisons du peuple commun, il en sera également question dans le même verset.

10. Amas d'incohérences signifiant littéralement : « Et le prendra (וְנָשָׂא) son oncle et son incinérateur (וּמְסָרְפוֹ) pour retirer les ossements de la maison ; et il dira à celui au coin de la maison : Y a-t-il encore avec toi? Et il dira : Il n'y a rien. Et il dira : Silence, car on ne doit pas mentionner le nom de Yahwé. » M. Wellhausen expose très clairement les nombreuses obscurités de ce passage : « Le suffixe de ונשאו n'a pas (lisez : ne paraît pas avoir) de rapport, mais (contre les

Septante) il est confirmé par דודן. Il est étrange que l'oncle n'ait pas ce devoir également envers tous les habitants de la maison; est-ce que l'unique individu dont il s'occupe exclusivement y demeurait à loyer? מסרפו serait bien ou mal משרפו, l'incinérateur (*der Verbrenner*); mais chaque Hébreu convenable (*anständig*) avait-il son incinérateur? Au contraire, l'incinération n'était jamais en usage. Les Septante offrent (selon la leçon de l'Alexandrinus) οἱ οἰκεῖοι αὐτῶν καὶ οἱ παραβιῶται, c'est de la divination (*das ist gerathen*); non moins singulier est enfin ce fait que l'oncle ensevelisseur, après avoir lui-même invité à parler celui qui gît malade dans le coin de la maison, lui donne aussi l'ordre de se taire aussitôt qu'il veut se conformer à l'invitation. Ewald complète que l'individu interrogé eût voulu éclater en pleurs et gémissements, en invoquant le nom divin : l'interrogateur lui défend d'agir ainsi. » Ce sont ces difficultés, déclarées invincibles, qui ont fait éliminer ce verset comme un produit apocryphe étranger à Amos, et son infortune a entraîné l'excision du verset 9, qui est pourtant d'une limpidité irréprochable!

La piste que nous suivons dans le verset précédent nous met en état de comprendre ce passage sans autre modification que la ponctuation וּמְסָרְפוֹ (= וּמְשָׂרְפוֹ) וְנָשְׂאוּ דוֹדוֹ. Il faut seulement remarquer qu'il n'est pas question de l'incinération du cadavre, mais de l'incinération d'objets en l'honneur des défunts qui appartenaient à la classe noble, surtout à la famille royale. Cette cérémonie funèbre est mentionnée dans Jérémie, XXXIV, 5, et II Chroniques, XVI, 14; XXI, 19. L'ensemble se déroule aisément : L'oncle du possesseur du palais s'y présente avec un préposé aux cérémonies funèbres, afin de retirer les cadavres et de leur donner la sépulture à chacun selon son rang. Un des fossoyeurs demande à celui qui a pénétré dans les coins reculés du palais s'il a encore trouvé vivant quelqu'un des anciens occupants (העוד עמך, sous-entendu איש חי); à la réception de la réponse négative « non » (tout est mort à côté de moi), il dit au préposé : Silence, ne fais rien pour honorer des gens qui ne méritent pas de sépulture convenable, car là (שָׁם sous-entendu), dans cette maison

inique, il était défendu d'invoquer (לא להזכיר) le nom de Yahwé. La même idée revient VIII, 3, ainsi qu'on le verra dans le commentaire.

11. Conclusion du groupe : Les grandes maisons (= les possesseurs des palais) seront réduites en fétus (רסיסים, « gouttes menues »), les petites maisons (celles du peuple) seront remplies de crevasses (בקיעים), c'est-à-dire perdront beaucoup de leurs habitants, mais ne seront pas tout à fait exterminées, comme les nobles et les riches orgueilleux ; cf. IX, 8. — Le participe מצוה a ici un emploi impersonnel, « donner l'ordre à qui de droit » ; cf. IX, 9.

12. Le dernier groupe de ce chapitre (12-14) annonce des défaites suivies d'asservissement à une puissance étrangère des deux royaumes en même temps. Les images qui introduisent la proposition expriment cette pensée : Croyez-vous que le monde renversé puisse exister, pour que vous mettiez sens dessus dessous les bases de la société (W.)? C'est bien la teneur générale, mais je diffère sur l'explication des détails. L'interrogation *a*, הירצון בסלע סוסים, est claire : « Les chevaux ont-ils l'habitude de courir au milieu de rochers? » Tout le monde sait que cela n'a pas lieu, car, au moindre emballement, ils risqueraient de butter et de se casser les jambes. L'interrogation *b*, אם יחרוש בבקרים, signifiant littéralement « ou laboure-t-il avec les bœufs? », n'offre pas de sens convenable, même si l'on sous-entend le mot בסלע, car alors בבקרים devient superflu : le sol rocheux étant inapte à être labouré avec n'importe quel bétail. De plus, le pluriel בקרים a lieu d'étonner. Le dernier inconvénient disparaît si on lit, avec M. Wellhausen (d'après J. D. Michaelis), אם יחרש בבקר ים, « ou bien laboure-t-on la mer avec des bœufs? » (*oder pflügt man mit Rindern das Meer?*), mais le premier y reste comme dans la leçon massorétique. Pour avoir une phrase nette, il faudrait quelque chose comme אם יחרש כשדה ים, « laboure-t-on la mer comme un champ? ». Quand on réfléchit que le sujet סוסים de la première interrogation appelle un sujet analogue dans l'interrogation parallèle, on acquiert la conviction

que la vraie lecture est וְאִם יחרוש בַּבָּקָר רֵים, « un rêm laboure-t-il au milieu des bœufs? », ou, mieux encore, en lisant כַּבָּקָר, « un rêm laboure-t-il (la terre) comme le bœuf? ». La réponse sera aussi résolument négative qu'à propos de la première. Le rêm ou bœuf sauvage ne se laisse pas apprivoiser et refuse d'employer sa grande force au service de l'homme. La même question est posée par Job, xxxix, 9-10 : « Le rêm voudra-t-il se mettre à ton service (היאבה רים עבדך) ... aplanira-t-il les vallons en te suivant? (אם ישדד עמקים אחריך). » C'est dire : Les bêtes obéissent toujours à la loi naturelle qui conserve leur espèce, et vous osez renverser les lois morales qui forment la base de la société humaine? — L'antithèse ראש et משפט reparaît dans Osée, x, 4.

13. L'orgueil leur vient des petites victoires qu'ils ont remportées sur quelques peuplades voisines, surtout dans les règnes d'Azarias-Uzias de Juda et de Jéroboam II d'Israël (II Rois, xiv, 21-28), mais ce sont là des choses de rien (לֹא דָבָר, comme לֹא אֵל), bien que, dans leur vanité, ils se disent : « N'est-ce pas par notre force que nous nous sommes procuré des cornes » (קַרְנַיִם), c'est-à-dire l'aptitude au combat et la certitude de repousser les ennemis? (cf. Deutéronome, xxxiii, 17; I Rois, xxii, 11). L'idée ingénieuse (Geiger, Wellhausen) de voir dans לא דבר et קרנים les deux villes galadites לו דבר (II Samuel, ix, 5; xvii, 27) et עשתרת קרנים (Genèse, xiv, 5) se heurte à la considération que, au lieu de ces villes de médiocre importance, on attend au moins une allusion à la conquête du Galaad tout entier. Puis, l'expression לקחנו לנו ne convient point pour désigner la reprise d'une possession perdue par une chance malheureuse pendant quelques années seulement.

14. Ces superbes vainqueurs seront bientôt réduits à se soumettre à un peuple qui exercera une dure oppression sur toute l'étendue de la Palestine dans ses frontières traditionnelles, qui sont l'entrée de Hamath au nord et le torrent de l'Araba au sud (Nombres, xxxiv, 3-8); le nom « le torrent de l'Araba »

est la désignation populaire de l'officiel « torrent de l'Égypte », נחל מצרים (*ibidem*). Je ne crois pas que הערבים soit une corruption de מצרים (W.). Mais le critique sévère ne se contente pas d'admettre une simple erreur de scribe, il lui faut une interpolation frauduleuse et délibérée, car il ajoute : « Peut-être un déplaceur de frontières ultérieur a-t-il volontairement changé ce nom, afin que Juda restât en dehors du territoire menacé » (*Vielleicht hat ein späterer Grenzverrücker absichtlich den Namen so geändert, dass Juda ausserhalb des bedrohten Gebietes blieb*). Cette insinuation ondulante (notez : *vielleicht* et *Grenzverrücker!*) de falsification idiote est mille fois plus choquante qu'une accusation formelle et sincère ; mais le préjugé critique connaît le prix de la circonspection et se ménage volontiers une tangente salutaire.

CHAPITRE VII

Une série de châtiments projetés et non réalisés sur l'intervention du prophète. — Vision de dévastations causées par les sauterelles. — Vision du feu du ciel dévorant. — Vision du nivellement à la sonde des sanctuaires et de la dynastie. — Intercalation d'un épisode historique. — Amaşia, pontife de Béthel, ayant dénoncé Amos auprès de Jéroboam II comme un dangereux révolutionnaire, lui fait défense de continuer à prêcher et cherche à le faire retourner en Judée. — Réponse sévère d'Amos.

1. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : (Je vis qu'il) formait un train de sauterelles au moment où l'herbe fraîche commençait à lever, l'herbe fraîche qui apparaît après la (première coupe dite) coupe royale.

2. Lorsque les sauterelles eurent fini de dévorer l'herbe du pays, je dis : (Oh non), excuse, Seigneur Yahwé ! Comment Jacob pourrait-il subsister? Il est trop faible.

3. Yahwé y renonça : Ceci ne sera pas, dit Yahwé.

4. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : Le Seigneur Yahwé appela une flamme de feu qui dévora l'immense abîme, après avoir dévoré le continent.

5. Alors je dis : O Seigneur Yahwé, arrête-toi ! Comment Jacob pourrait-il subsister? Il est trop faible.

6. Yahwé y renonça : Ceci ne sera pas non plus, dit le Seigneur Yahwé.

7. Ainsi me fit voir (le Seigneur Yahwé). (Je vis que) le Seigneur se tenait debout sur le mur de Béthel et tenait dans la main une sonde.

8. Yahwé me dit : Que vois-tu, ô Amos? Je dis : (Je vois) une sonde. Le Seigneur répliqua : Je vais jeter la sonde (destructrice) au milieu de mon peuple d'Israël, je ne lui pardonnerai plus.

9. Les hauts lieux d'Isaac tomberont dans la désolation, et les sanctuaires d'Israël seront ruinés, et je me lèverai contre la maison de Jéroboam l'épée à la main.

10. Amaşia, le prêtre de Béthel, envoya dire à Jéroboam, roi d'Israël : Amos s'est révolté contre toi au milieu de la maison d'Israël ; le pays ne saurait supporter toutes ses paroles (subversives).

11. Car ainsi dit Amos : Jéroboam mourra par l'épée et Israël sera emmené captif (loin) de son sol.

12. Amaşia dit à Amos : Voyant, va, sauve-toi dans le pays de Juda ; là tu mangeras du pain et là tu prophétiseras (à ton aise).

13. Mais ne prophétise plus à Béthel qui possède le sanctuaire du roi et fait partie du domaine royal.

14. Amos répondit et dit à Amaşia : Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ; je ne suis qu'un bouvier et un ramasseur de sycomores sauvages.

15. Yahwé me prit lorsque je suivais les brebis, et me dit : Va, prononce des prophéties sur mon peuple Israël.

16. Maintenant, écoute la parole de Yahwé ! Tu (me) dis : Ne prophétise pas sur Israël et ne prononce pas de discours sur la maison d'Isaac ;

17. A cause de cela, ainsi dit Yahwé : Ta femme sera violentée dans la ville, tes fils et tes filles tomberont par l'épée, ton sol sera divisé au sort ; toi-même, tu mourras sur un sol impur, et Israël sera emmené captif loin de son pays.

COMMENTAIRE

1. Dieu fait voir au prophète une série de châtiments qu'il prépare au royaume rebelle d'Israël. Les deux premiers sont retirés grâce à la prière d'Amos, qui les trouve trop sévères quoique bien mérités. Ceux-ci apparaissent sous forme d'agents de destruction matériels : un train de sauterelles voraces et un feu dévorant. Selon la croyance de l'époque, quand Yahwé est résolu à exercer ses actes de souveraineté dans le monde, il en prévient les prophètes, afin qu'ils puissent l'annoncer par avance au peuple, soit pour relever son courage et le consoler, soit, au contraire, pour le mettre en garde contre les malheurs qui sont prêts à fondre sur lui s'il ne s'amende pas (III, 7). Les prévisions dont il s'agit ici sont de la dernière espèce; elles commencent régulièrement par la formule : « Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé » (כה הראני אדני יהוה); elle est suivie par la particule démonstrative וְהִנֵּה, « et voici que », devant laquelle il faut sous-entendre le verbe רָאִיתִי, « j'ai vu ».

יוֹצֵר גֵּבִי, « il (Yahwé) formait une masse de sauterelles » (cf. Nahum, III, 17), juste au moment où l'herbe fraîche et succulente, לָקֶשׁ, commençait à repousser (עלות).

La phrase suivante détermine incidemment l'époque en indiquant que le לקש apparaît immédiatement après que la fenaison s'accomplit dans les domaines particuliers du roi, nécessitée par l'entretien des chevaux de guerre (Wellhausen).

2. אֶם = כאשר, « lorsque »; cf. Isaïe, XXIV, 13. Le prophète n'intervint que lorsque (contre W.) les sauterelles eurent dévoré toute l'herbe du pays, naturellement dans la vision et comme simple symbole d'une dévastation radicale de la contrée. Amos fait valoir l'argument de pitié que la ruine totale du pays entraînera la ruine radicale des habitants, qui ne forment qu'une très petite nation.

3. Yahwé, qui ne prend qu'à contre-cœur des mesures de rigueur à l'égard des pécheurs, finit par adoucir successivement sa première sévérité. Cf. Genèse, XVIII, 20-33.

4. La seconde mesure de répression est tout aussi radicale que la précédente, mais avec cette différence qu'elle ne fait pas souffrir longtemps les coupables. Le feu céleste jeté sur eux les consume à l'instant, sans qu'ils aient seulement le temps de sortir de leur étourdissement. Un tel châtiment subit a été infligé aux Sodomites (Genèse, XIX, 24). Yahwé appelle donc devant le prophète en extase une flamme de feu, לַהַב אֵשׁ (Joël, II, 5) ou לַהֶבֶת אֵשׁ (Psaumes, XXIX, 7), au lieu de l'impossible לָרַב בָּאֵשׁ. Pour la construction avec l'accusatif, comparez קרא ממזרח עיט (Isaïe, XLVI, 11).

Le sujet de ותאכל est bien אש (Isaïe, XXIX, 6) ; le feu était si ardent qu'il consumait le grand abîme souterrain dans lequel plongent les montagnes qui forment les bases du continent (Psaumes, XVIII, 16), après avoir dévoré le continent lui-même, et surtout les champs fertiles, אֶת־הַחֵלֶק (Michée, II, 4). L'antériorité de la consumation entière du sol est convenablement exprimée par le passé absolu וְאָכְלָה, en tête de la seconde phrase, d'une tournure incidente ou plutôt explicative (cf. v. 1 *b*). Si, conformément à la marche naturelle du feu céleste, le prophète avait mis le sol en avant : ותאכל את החלק, la consumation du grand abîme aurait perdu tout intérêt pour son sujet et serait devenue une addition oiseuse. A présent, l'impuissance de l'abîme à lui échapper dessine en un trait grandiose la force immense du feu, devant lequel la masse solide de la terre fut changée en cendres au premier contact.

Voilà, à mon avis, le sens de ce verset, dont les difficultés n'ont été que partiellement senties par les critiques modernes ; ils les ont même aggravées par l'hypothèse que le feu dont il est fait mention ici est la chaleur ardente du soleil estival. M. Wellhausen écrit : « אש est la chaleur, l'ardeur solaire (*der Sonnenbrand*). La grande profondeur (*die grosse Tiefe*) est la souterraine, de laquelle viennent toutes les sources et les puits, en quelque sorte l'eau de dessous (*das Unterwasser*). Amos ne veut pas dire que la mer devint sèche, mais que toutes les sources et tous les puits se tarirent. Cependant la

chaleur ne sèche pas d'abord le grand abîme, et seulement ensuite le sol arable (*die Ackerflur*). » La lecture לַהַב אֵשׁ rétablit le sens naturel de l'ensemble du verset, qui ne laisse plus rien à désirer.

5-6. Intervention d'Amos et retrait du projet ; cf. 2-3.

7. *Troisième vision :* Yahwé se tient debout sur le mur de Béthel, tenant à la main une sonde de plomb (אֲנָךְ). La traduction courante de חוֹמַת אֲנָךְ par « un mur tiré au cordeau » se heurte d'abord au fait que le nom du cordeau est חֶבֶל et non pas אנך, qui désigne le plomb dans plusieurs langues sémitiques. Ma première impression m'invita à traduire חומת אנך « un mur de plomb », désignation qui serait parallèle à חומת נחשת (Jérémie, I, 20 ; XV, 20) et à חומת אש (Zacharie, II, 9), « un mur de feu ». Mais on ne voit guère l'utilité du plomb dans ce mur visionnaire. Est-ce pour l'amour du jeu de mots fait avec le second אנך, « sonde faite en plomb » ? La conception serait trop plate, et M. Wellhausen a eu raison de laisser le mot sans traduction plutôt que d'y penser. Dans mon ancien commentaire de ce verset, j'ai fait valoir la réflexion préliminaire qu'Amos a dû déterminer l'emplacement du mur symbolique, et cette nécessité, selon moi inéluctable, m'a conduit à corriger חומת אנך en חומת אָוֶן, « le mur de Béthel », ville et sanctuaire dont le nom péjoratif est בֵּית אָוֶן, « maison de vanité, d'iniquité » (Osée, IV, 15 ; V, 8 ; X, 5), en abrégé : אָוֶן (*ibid.*, X, 8).

8. La sonde sera jetée au milieu de la maison d'Israël comme indice d'une prochaine démolition ; une rémission des péchés n'aura plus lieu. La locution עָבַר לוֹ, ici et VIII, 2, pour עבר על פשעו, est propre à Amos. Toutefois, la correction כִּפֶּר לוֹ (Deutéronome, XXI, 8 ; Ézéchiel, XV, 63) reste possible.

9. Amos emploie יִשְׂחָק (=יִצְחָק) pour יִעֲקֹב, en parallèle avec יִשְׂרָאֵל, ce qui forme une paronomase assez sensible. La ruine commencera par les hauts lieux ou *bamoth* (במות) et les

lieux saints (מקדשים) d'Israël, qui sont l'abomination de Yahwé, et aboutira à l'extermination (בחרב) de la dynastie de Jéroboam II, qui est le protecteur principal du culte hérétique. M. Wellhausen confond à tort cette destruction préliminaire avec celle de la nation, qui n'en est pas l'aboutissant fatal, vu tant de changements de dynasties qu'elle a déjà subis. En opposition directe avec les expressions littérales du verset, il affirme que « la menace ne s'adresse point contre le roi, mais contre le peuple, dont les biens suprêmes sont les sanctuaires et la maison royale ». Entre le texte et son commentateur prévenu, notre choix n'est pas douteux. Du peuple il n'y a pas un mot ici ; son tour vient au chapitre VIII, 10, d'où, en revanche, toute mention des sanctuaires et de la royauté est absolument bannie.

Tout à fait inconcevable est pour moi la remarque ci-après, que je traduis littéralement :

« במות = מקדשים, sans mauvaise signification latérale. A la légitimité du culte et des lieux cultuels, Amos n'avait rien à redire ; il proteste, dans le même sens que Jérémie (ch. VII), contre le culte en lui-même, quel qu'il soit, légitime ou illégitime, c'est-à-dire contre la superstition, que cela constitue l'essence du culte. Mais ici il ne fait même pas cela, aussi peu qu'il proteste contre la domination royale ; il dit seulement : Votre objet le plus élevé et le plus saint disparaîtra. »

Cela s'appelle populairement effacer les lignes et s'efforcer de lire le contraire entre elles. L'exercice est amusant et met en œuvre une sagacité exubérante. Pour les spectateurs, ce qui est écrit reste écrit, et le blanc demeure à jamais insignifiant. Les bamoth étaient les sanctuaires du royaume d'Israël, מקדשי ישראל ; ce n'étaient pas les « sanctuaires de Yahwé », מקדשי (בית) יהוה (Josué, XXIV, 26 ; Jérémie, LI, 51), ni les « sanctuaires de Dieu », מקדשי אל (Psaumes, LXXIII, 17), ni même « sanctuaires », מקדשים (Ézéchiel, XXI, 7) ou « sanctuaire », מקדש (*passim*) tout court. La mauvaise signification accessoire réside dans le déterminatif ישראל. Dans le royaume du sud, une expression telle que « les sanctuaires (ou « le

sanctuaire ») de Juda », מקדשי (בית) יהודה (ou מקדש), précisément parce qu'elle impliquerait un blâme, n'est jamais employée. A plus forte raison serait-il monstrueux de dire « les bamoth de Yahwé », במות יהוה; et l'usage prophétique ne connaît que « les bamoth de Juda », במות יהודה (Michée, I, 5), soit במות ou במה seul, mais toujours avec le sens de flétrissure. Le sanctuaire de Béthel, soutenu exclusivement par le roi, en dépit des interprètes de la volonté de Yahwé, est dénommé à juste titre « sanctuaire du roi », מקדש מלך, par son prêtre (VII, 13). Contre la dynastie elle-même, les prophètes ne pouvaient pas protester, puisque la scission des dix tribus était leur propre œuvre; ils se bornaient à attaquer les personnes gouvernantes et le peuple qui suit leur impulsion. La discussion relative à la conception prophétique du culte en général sera mieux placée dans les observations qui suivront le commentaire de l'ensemble.

10. L'épisode historique inséré ici vient visiblement d'un disciple d'Amos ayant rassemblé, dans un écrit particulier, des notices biographiques sur son maître. Il constituait vraisemblablement la section consacrée à l'expulsion de ce dernier du royaume du nord, par suite de la dénonciation du grand prêtre de Béthel. L'insertion a été faite soit par le disciple lui-même, soit par un lecteur de la notice de celui-ci. La déclaration du verset 9 contient, en effet, un blasphème contre Dieu (au sens anti-prophétique) et le roi (W.), et le grand prêtre du sanctuaire condamné en fut révolté. Il est inutile de supposer que ce pontife ait interrompu la parole du voyant à l'instant même où ces mots furent prononcés.

Amaṣia accuse Amos de fomenter la révolte (קָשַׁר) au milieu des Israélites; le pays ne peut pas supporter (לְהָכִיל) toutes ses paroles et il n'en veut plus; le débarrasser de cet importun sera donc un acte politique agréable à tout le monde.

11. La mort violente de Jéroboam a été impliquée par la phrase וקמתי על בית ירבעם בחרב, où le roi est compris dans sa famille (v. 9). La captivité d'Israël ressort de la désolation de ses sanctuaires (*ibidem*) et a été clairement annoncée dans V, 27, et VI, 7.

12. Amaşia donne à Amos l'ordre méprisant de se sauver en Judée; là, il trouvera des gens qui le nourriront en échange de ses oracles. Il n'en résulte nullement qu'Amaşia ait considéré les prophètes comme des mendiants. Les prophètes du Baal pullulaient en Samarie, et ils étaient respectés par le peuple.

13. Le sanctuaire de Béthel et la ville même faisaient partie du domaine du roi, et celui-ci ne pouvait souffrir que les étrangers, sous prétexte d'exercer le métier de prophètes, en troublent la tranquillité et excitent les habitants à la révolte. Cela ne veut pas dire qu'Amos pourra prêcher dans les autres villes du royaume. Amaşia savait bien que les prophètes font uniquement choix de la capitale religieuse du pays, où ils s'adressent à la foule toujours renouvelée des pèlerins. Les gens travailleurs de la province ne se laissent ordinairement pas émouvoir par des théories nouvelles, et les paroles des prédicateurs restent sans écho.

14-15. Amos répond qu'il n'est ni prophète ni fils (= disciple) de prophète, et que de son métier il est bouvier (= berger) et ramasseur de sycomores. C'est sur un ordre formel de Yahwé portant : « Va prêcher à mon peuple Israël » qu'il est venu ici pour accomplir une mission pressante dont il avait été chargé d'office. Par עַמִּי, Amos fait comprendre que le peuple d'Israël lui est aussi cher que le peuple de Juda, mais que néanmoins il ne peut se dispenser de rapporter fidèlement les paroles de Yahwé, quelque dures et regrettables qu'elles soient.

16-17. La décision d'empêcher l'accomplissement d'une telle mission attirera au pontife le déshonneur et la ruine : sa femme sera violentée (lire תִּעָנֶה pour תִּזָּנֶה) dans la ville, ses enfants seront massacrés ; quant à Israël, il subira le sort prédit et sera emmené en captivité.

CHAPITRE VIII

Suite des visions. — Un panier plein de fruits mûrs. — Signification funeste de ce symbole. — Admonestation aux oppresseurs des pauvres. — Vilenie des gros spéculateurs, qui accaparent les denrées alimentaires et les vendent cher au pauvre peuple. — Aux

hauts prix, ils joignent encore les faux poids et mesures, ainsi que la mauvaise qualité des victuailles. — Énormité de cette façon d'agir. — Châtiment sévère. — Famine et soif à la fois spirituelles et matérielles. — La jeunesse, si fière de son prestige corporel, succombera d'inanition. — Leur dévouement aux idoles de Samarie et de Dan ne réussira pas à les relever de leur chute.

1. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : (Je vis) présent un panier (plein) de fruits mûrs.

2. Il dit : Que vois-tu? ô Amos! Je dis : Un panier de fruits mûrs. Yahwé me dit : La fin est venue pour mon peuple Israël; je ne lui pardonnerai plus.

3. Les cantiques des palais se changeront alors en lamentations, parole du Seigneur Yahwé. Nombreux sont les tas de cadavres; jette-(les et) garde le silence !

4. Écoutez ceci, vous qui foulez les miséreux, qui tendez à anéantir les pauvres du pays,

5. En disant : Quand passera la néoménie, et nous mettrons notre blé en vente; (quand passera) le sabbat, et nous ouvrirons (nos magasins) de céréales, afin de diminuer (la capacité de) l'épha, de grossir le poids du sicle (à recevoir) et de placer des balances trompeuses,

6. Afin d'acheter les pauvres à prix d'argent, les nécessiteux pour une paire de souliers.

7. Yahwé a juré par sa majesté (en disant) : Je n'oublierai jamais toutes ces actions à eux.

8. Est-ce que, pour des faits pareils, la terre ne tremble pas au point que chacun de ses habitants se revêt de deuil? Est-ce que le feu ne la consume pas tout à fait, au point de disparaître et d'être engloutie comme le fleuve d'Égypte (dans la mer)?

9. Dans ce jour-là, paroles du Seigneur Yahwé, je ferai coucher le soleil à midi et j'enverrai les ténèbres sur la terre comme dans un jour de malheur.

10. Je changerai vos fêtes en deuil, tous vos chants en lamentations; je ferai mettre le cilice sur tous les reins, l'épilation sur toutes les têtes; je les rendrai aussi tristes que le deuil d'un fils unique et je les rendrai aussi lamentables que le « jour amer ».

11. Voici, des jours viendront, parole du Seigneur Yahwé, j'enverrai la famine dans le pays, non seulement l'envie du pain, la soif de l'eau, mais aussi (l'envie) d'entendre les paroles de Yahwé.

12. Ils erreront de mer en mer, ils vagueront du nord à l'est, afin de chercher la parole de Yahwé, et ils ne la trouveront pas.

13. Dans ce jour-là, les belles vierges et les jeunes garçons s'évanouiront de soif;

14. Ceux qui jurent par le péché de Samarie, qui disent : « Par la vie de ton dieu, ô Dan ! » ; « par la vie de ton puissant, ô Beêr-Šeba^{c} ! » ; ils tomberont et ne se relèveront plus.

COMMENTAIRE

1. *Troisième vision.* Cette fois, il s'agit du châtiment radical qui sera bientôt infligé au peuple d'Israël, qui cessera de figurer au nombre des peuples. Amos voit un panier plein de fruits qui se cueillent l'été, כלוב קיץ, quand ils ont atteint leur extrême maturité.

2. L'interprétation du symbole se sert d'un jeu de mots en rapprochant קֵיץ et קֵץ, « fin », sans égard à une étymologie précise : קֵץ vient de קצץ et non de קיץ. Ces sortes de rapprochements sont notoirement très fréquents chez les auteurs hébreux. Le refrain « Je ne lui pardonnerai plus » est le même qu'au verset 8.

Le sermon qui suit 3-10 se montre, dès le premier coup d'œil, comme composé de passages très analogues à des passages d'autres parties du livre. Le verset 3 semble combiné de VI, 5, et d'un extrait littéral de VI, 10 ; le verset 4 varie à peine II, 7 ; le verset 6 *a* a les mêmes mots que II, 6 *b* ; la formule du serment du verset 7 a même l'apparence de contredire le contenu de VI, 8. Ces faits ne peuvent s'expliquer qu'en admettant avec M. Wellhausen que la série de ces visions, à l'exemple de Jérémie I, constituait le début de la prophétie d'Amos. Alors les passages analogues ou identiques du reste du livre sont des développements explicatifs ou insistants, destinés à y rappeler de nouveau l'attention et l'intérêt des

lecteurs. Outre la pièce VII, 10-17, il faut encore détacher VIII, 11-14, qui se placeront au besoin après IX, 6, qu'on peut regarder comme terminant les visions initiatrices.

3. Les « chants des palais », שִׁירוֹת הֵיכָל, sont les chansons joyeuses qui se chantent dans les festins des riches aux sons de la musique instrumentale (VI, 5). Il n'est pas question des chants liturgiques du temple de Béthel, ainsi qu'on pourrait le croire d'après V, 25. Ce temple n'est pas nommé הֵיכָל dans le livre d'Amos.

La phrase finale confirme cette explication, car elle contient le germe de la proposition développée dans VI, 9-10. — הִשְׁלִיךְ, le passé ne convient guère au contexte; lire הַשְׁלֵךְ : les cadavres sont en trop grande quantité pour qu'on puisse donner à chacun une sépulture à part; jette-les donc n'importe où, en silence sans faire entendre des lamentations. A הַשְׁלֵךְ répond l'annonciation élargie et appliquée aux dames du palais dans IV, 2, selon la lecture proposée par moi, savoir : וְהָשְׁלַכְתֶּנָה הַמַּדְמֵנָה, « et vous serez jetées dans le tas de fumier », et הֵם reçoit dans VI, 10, une phrase explicative qui en fournit la cause. Voir le commentaire.

4. Sur הַשֹּׁאֲפִים, voyez nos remarques à II, 7. — La forme וְלִשְׁבִיתַ fait supposer la perte d'un ou deux mots précédents difficiles à préciser; le verbe שׁבת est loin de cadrer dans ce milieu. Comme tentative provisoire, je propose [לִגְזֹל] עֲנִיֵּי אֶרֶץ [דד] וְלִשׁ, « (qui persistent) [à voler] et à dépouiller les pauvres du pays ». Idée parallèle : גְּזֵלַת הָעֲנִי בְּבָתֵּיכֶם (Isaïe, III, 14).

5. Leur âpreté à s'enrichir est si forte que les fêtes de la néoménie et du sabbat, pendant lesquelles le commerce chôme par la coutume religieuse, leur causent de grands ennuis et ils désirent les voir passer au plus tôt, afin de vendre le blé dont leurs magasins sont bondés, et encore en rapetissant les mesures et en grossissant le poids de l'argent qu'ils se font payer pour leurs denrées. Ils vont même jusqu'à employer de fausses balances pour peser les pièces d'or et d'argent données en paiement. Toutes ces iniquités sont mises dans la bouche

des spéculateurs avides, לֵאמֹר, qui s'en font honneur dans leurs conciliabules. Comparez le discours encore plus révoltant des assassins, Proverbes, I, 11-14 (contre W.): מאזני מרמה est relativement moins immoral que le נצפנה לנקי חנם de la proposition citée.

לְעַוֵּת מאזני מרמה est visiblement trop chargé. La remarque de M.W. atteint ici le sommet de la subtilité rabbinique: « Amos appelle « trompeuse » (*trügerisch*) la balance en elle-même, déjà avant qu'elle soit falsifiée, ainsi que Jésus le mammon en lui-même, mammon de l'iniquité, même celui qui a été acquis d'une manière légale. » C'est confondre deux mentalités bien différentes, l'une s'attache à la vie et aux biens du monde, l'autre en fait abstraction, comme satanique et impure. En fait, לְעַוֵּת peut s'appliquer à דרך, au jugement et en général au pervertissement, mais on ne pervertit pas une balance. Je lis לָשׂוּם מאזני מרמה, « pour placer des balances de fraude », naturellement pendant le pesage de l'argent reçu.

6. Cf. II, 6. Suite des paroles des fraudeurs: « Nous arriverons ainsi à acheter les gens pauvres pour quelques pièces d'argent et les miséreux pour une paire de souliers » et encore leur vendrons-nous le déchet du blé (מַפַּל בַּר); pour des mendiants de leur espèce, le blé avarié est ce qu'il faut. Le bon blé convient à des gens de la classe supérieure comme nous. Cette phrase finale forme le comble de leur impudicité et de leur égoïsme. Elle est restée énigmatique à M. W. à cause de sa supposition que tout le passage précédent depuis להקטין est une réflexion d'Amos. Aussi déclare-t-il: « Le verset entier est extrêmement suspect (der ganze Vers ist höst verdächtig) ». Rien de plus commode qu'une pareille échappatoire.

A noter le parallélisme כסף et נעלים, indiquant forcément un très bas prix; montre-t-il que le prix d'une paire de souliers ne dépassait pas la somme d'un sicle? Il y a plus, l'emploi de בעבור au lieu du simple ב me semble bien significatif. Il exprime l'idée que le pauvre malheureux se voit dans l'obligation de se vendre dans le but de pouvoir se chausser et de

ne pas marcher nu-pieds et risquer de se blesser à chaque pas par les cailloux et les épines qui jonchent le sol. Dans cette particule, le prophète a mis une étincelle de son âme compatissante. Pour rendre le parallélisme plus complet, on est même tenté de supposer que la leçon primitive de בכסף était בִּכְסֻת, « pour une couverture, pour un vêtement ». Le vêtement et la chaussure sont les premiers besoins de l'homme pour ne pas être עָרֹם וְיָחֵף, ce qui constitue la dernière humiliation, pire que l'esclavage (Isaïe, xx, 4). Si cette lecture est admise ici, la même correction devra être opérée dans le passage identique II, 6, qui se rapporte aux juges prévaricateurs qui, par suite de dons corrupteurs, encouragent l'agissement égoïste et inhumain des riches.

7. Yahwé jure de ne jamais oublier, c'est-à-dire de ne pas laisser sans vengeance une seule de ces actions. L'objet par lequel ce serment est fait est indiqué par la formule גאון יעקב, qui répond à בנפשו de VI, 6 *a*. Mais voici que surgit une difficulté, à mon sens insurmontable. Dans la partie *b* du même verset, Yahwé déclare détester le גאון יעקב où גאון qui, appliqué à Dieu, signifie « gloire, majesté, puissance », prend la nuance péjorative de « orgueil » quand on l'attribue aux méchants. On ne jure pas par l'objet qu'on abhorre. W. écrit: « Yahwé jure ironiquement (höhnisch) par ce fait regrettable mais impossible à changer (bei dieser leider unabänderlichen Thatsache). » A ce que je sache, un procédé pareil n'est pas dans les habitudes des prophètes d'Israël. Mieux vaut supposer que l'ancien texte portait בְּגַאֲוָתוֹ, « par sa gloire », ce qui équivaut à peu près au בְּנַפְשׁוֹ, « par son âme », de VI, 6 *a*. Plus tard, le ו final s'étant détaché et rapetissé en ', a été pris par un scribe ignorant pour l'abréviation de יעקב qu'il a restitué sans penser à mal. L'erreur s'est ensuite perpétuée dans tous les manuscrits, même dans celui des Septante qui offrent : Καθ' ὑπερηφανίας Ἰακώβ. Luther s'est ingénieusement tiré d'embarras en traduisant : Yahwé fait serment contre l'orgueil de Jacob (*Der Herr hat geschworen wider die Hoffarth Jakobs*). Ni la langue ni le contexte ne permettent de s'y arrêter.

8. Tout ce verset revient, IX, 5, sous une forme quelque peu variée et développée avec plus de clarté; la comparaison entre les deux formes fait ressortir une pensée identique qui n'a pas encore été dégagée jusqu'à présent avec toute la netteté désirable. Il s'agit du second hémistiche; le premier se passe de commentaire. En fait de charpente littérale, כְּאֹר est une corruption de כִּיְאֹר, et ונשקה de ונשקעה (note massorétique) = וישקעה; le verbe וינגרשה est absent dans IX, 5. En ce qui concerne l'appréciation du contenu, M. Wellhausen la présente dans les termes suivants: « Le Nil n'accomplit sa croissance que pendant plusieurs mois, puis il décroît aussi pendant plusieurs mois; mais la terre monte et baisse plusieurs fois en quelques minutes. La comparaison est donc très mauvaise; elle est répétée IX, 5 dans un verset inauthentique. Celui qui l'a fait a voulu profiter de sa connaissance des merveilles du monde. » Ne nous étonnons pas après cela que le critique rejette ce verset comme une interpolation idiote et suppose l'existence d'une lacune. Je doute que cette solution violente soit inévitable ici. La cause du mal réside dans la préférence accordée à la version grecque sur le texte hébreu. Pour harmoniser les deux versets parallèles, les Septante ont omis dans VIII, 8 le verbe וינגרשה, qui manque dans IX, 5, même dans le texte massorétique. Mais ce verbe n'a pu tomber du ciel ou être ajouté par un scribe encore plus idiot que l'auteur du reste de la phrase. Il s'y joint une seconde inexactitude qui a un caractère général. Le verbe שקע ne veut pas dire « baisser, diminuer de volume », mais « s'enfoncer, être englouti, disparaître » (Jérémie, LI, 64; Ézéchiel, XXXII, 14; Deutéronome, XI, 2); de là משקע מים, « résidu, boue », où l'eau est imperceptible. De là aussi la locution mišnaïtique שקעה חמה, « le soleil s'est enfoncé (sous terre), s'est couché ». On voit donc qu'il ne peut pas être question d'un affaissement du sol solide, mais, ainsi que le prouve incontestablement l'expression וינגרשה, élucidée par la composition יָם נִגָּרָשׁ, « mer débordante » (Isaïe, LVII, 20), il s'agit en réalité d'un élément liquide, soit par sa nature, soit devenu liquide par suite

d'une fusion avec l'eau, d'une liquéfaction. Enfin, un rehaussement, même momentané du sol massif ne saurait s'exprimer par עלה (וְעָלְתָה), mais par les verbes רום ou גבה (וְרָמָה, וְגָבְהָה). Ces raisons, qui me paraissent convaincantes, me font croire que, à לֹא־תִרְגַּז de notre verset, il faut ajouter וְתָמוֹג, en conformité de וַתָּמוֹג du verset IX, 5. Cette simple restitution, déjà autorisée par la comparaison des variantes existantes, ne laisse plus planer aucune ombre sur la métaphore, désormais lisse et unie de notre passage. Après avoir tremblé, la terre fond et se liquéfie par la crainte de l'arrivée du Dieu vengeur (Nahum, I, 5; Exode, XV, 15). Changée en eau, elle se soulève comme un torrent = flot (כיאר = כאר; cf. Jérémie, XLVI, 8), se déverse (= est chassée) de tous les côtés (ונגרשה) et s'enfonce dans l'abîme (ונשקעה), pareille au fleuve d'Égypte qui, malgré la masse énorme de ses eaux, disparaît dans la mer où il se jette après s'être déversé par plusieurs embouchures. Le fait est exact, pas merveilleux et tout le monde le connaissait en Palestine; la prétendue interpolation, trop stupide d'ailleurs, s'évanouit comme un brillant farfadet.

9. הבאתי השמש, « je ferai coucher le soleil », non par une éclipse (J.-D. Michaelis, Wellhausen), dans ce cas il y aurait והקדרתי (Joël, II, 10; IV, 15), mais par une descente subite au-dessous de l'horizon, comme il arrive tous les soirs : בא השמש. — ביום אור, on attend באור יומ[ם].

10. Les suffixes féminins de ושמחתיה et ואחריתה se rapportent au terme ארץ, « terre, pays », du verset précédent. אחריתה ne saurait marquer la fin de la complainte, comme le pense M. Wellhausen; cela cadre peu avec כיום מר et supposerait un ראשית qui n'existe pas dans le texte. L'observation critique sur קרחה par le même savant sera discutée plus loin. Je considère יום מר comme une ellipse pour יום מספד מר, « jour de lamentations amères » (Ézéchiel, XXVII, 31), désignant tout particulièrement celles qui ont lieu à l'occasion de la mort du fils aîné. Cf. Zacharie, XII, 10, où יחיד et בכור sont parallèles l'un à l'autre.

11-14. Ce passage forme un groupe séparé qui se compose

de deux couples de versets privées de liaison réciproque. Au verset 13, je pense avec M. Wellhausen qu'il s'agit d'une soif matérielle, בצמא tout court, et non pas d'une soif figurative comme dans le passage précédent. Puis Amos n'a pu faire subitement d'une figure abstraite un événement réel. Enfin, dans le verset 13, il s'agit d'une catastrophe soudaine, tandis que, dans 10-11, on est placé à une période prolongée à la recherche de la parole de Yahwé. Mais, où la conclusion du savant interprète me semble pécher, c'est dans sa décision à rayer totalement les versets 10-11, pour laquelle aucune raison n'est produite. On n'a qu'à reporter les versets 13-14 après VI, 14, où ils font très bonne figure comme représentant les souffrances des captifs pendant leur marche vers leur pays d'exil. D'autre part, les versets 11-12, dessinant l'envie de se réconcilier avec Yahwé, se font reconnaître eux-mêmes comme appartenant à la suite de la période de l'expiation et du retour de l'ancienne prospérité, c'est-à-dire immédiatement avant IX, 11 ; l'interruption résultant du verset 10 n'étant qu'apparente, elle sera expliquée dans le commentaire.

En conséquence de cet exposé, je me borne ici à commenter les versets 13-14, et à réserver l'explication des versets 11-12 pour le chapitre suivant.

13. ביום ההוא, « en ce jour-là », c'est-à-dire pendant l'oppression étrangère (VI, 14), les belles filles et les (beaux) garçons de la noblesse, qui menaient une vie de bonne chère et d'orgie et buvaient du vin dans de grandes coupes (VI, 4-6), s'évanouiront de soif, parce que, d'une part, Yahwé fera tarir les sources, et que, d'autre part, ils n'oseront pas sortir de leur maison pour aller chercher de l'eau à la source ou au puits communal (Genèse, XXIV, 13). Amos parle des jeunes gens gâtés par la débauche ; il va sans dire que, pour les enfants et les vieillards affaiblis par l'âge, la privation persévérante de nourriture deviendra tout à fait mortelle.

14. Ces jeunes élégants qui, pour suivre la mode de la cour, jurent par le péché (antinomie pour « le Saint ») de Samarie, c'est-à-dire l'idole reconnue et adorée dans toute la Samarie, naturellement le veau d'or introduit par Jéroboam Ier et placé dans le sanctuaire de Béthel. L'affirmation que l'expression

אשמה שמרן n'est pas d'Amos, parce que ce prophète n'emploie jamais « Samarie » pour « Israël », est invalidée par VI, 1, où Sion personnifie de son côté le royaume de Juda. Le préjugé relatif à la conception religieuse d'Amos sera examiné plus loin. Laissons momentanément de côté le curieux « Yahwé de Béthel », qui est la création spontanée de l'ingénieux critique, mais ne négligeons pas de lui signaler un lapsus bien topique. Après avoir justement remarqué que la leçon דרך avant באר שבע ne peut pas être correcte, il propose de corriger דרך en בארך : « Par la vie de ton puits, ô Bersabée! » Il a oublié qu'un puits doué de vie est forcément un dieu! En réalité, l'idée de divinité est seule admisssible, ainsi que le montre le parallèle précédent חי אלהיך דן, « par la vie de ton dieu, ô Dan! ». Mais דרך doit être complété en אֱדֹרֶךָ, « ton dieu fort, puissant ». Dan et Beerŝeba[c] (Bersabée) sont l'une à l'extrême nord, l'autre à l'extrême sud du royaume d'Israël. Le veau d'or de Dan est bien connu, mais c'est la première fois qu'on entend parler distinctement du dieu de Bersabée[1]. Nous ignorons sous quelle forme on l'adorait. Le culte des génies des sources et des puits était général en Syrie.

CHAPITRE IX

Dernière vision de châtiment. — Destruction complète des chefs. — Décision immuable. — Toute-puissance de Yahwé. — Adoucissement final des sévices. — Yahwé a aussi délivré d'autres peuples encore. — L'extermination se bornera à la dynastie coupable. — Le peuple d'Israël sera entièrement conservé, bien que dans un état de dispersion complet. — Extermination des pécheurs entêtés. — Relèvement de la tente ruinée de David. — Extension de son royaume. — Fertilité revenue au pays. — Israël replanté sur son sol. — Restauration des villes ruinées. — Implantation définitive.

1. Je vis le Seigneur se tenant debout près de l'autel (et) disant : Frappe le chapiteau à faire trembler les seuils! Je les anéantirai en tête des exilés et je tuerai par l'épée leurs der-

1. La Bersabée éphraïmite est la ville appelée ordinairement *Beêroth*, בארות, aujourd'hui *El-Biré*.

niers hommes; pas un d'entre eux ne pourra se sauver; pas un d'entre eux ne trouvera un refuge.

2. Si, (par impossible), ils pénétraient dans le Šeol, ma main les en retirerait; s'ils montaient au ciel, je les en ferais descendre.

3. S'ils se cachent sur le sommet du Carmel, je les ferai rechercher et enlever de là, et s'ils croient se dérober à ma vue au fond de la mer, là même j'ordonnerai au serpent de les mordre.

4. Et s'ils s'en vont en captivité devant leurs ennemis, j'ordonnerai là (aussi) à l'épée de les tuer. Je poserai mon regard sur eux pour le mal, non pour le bien.

5. Le Seigneur Yahwé Ṣebaoth, à peine touche-t-il la terre qu'elle se désagrège; tous ceux qui y habitent se mettent à gémir; sa totalité se soulève comme un fleuve; puis elle s'enfonce (dans l'abîme) comme (disparaît) le fleuve de l'Égypte en se jetant dans la mer).

6. Celui qui a construit ses étages dans les cieux, qui a fondé sa demeure sur la terre, qui a appelé les eaux de la mer et les a déversées sur la surface de la terre, son nom est Yahwé!

7. N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Couchites? N'ai-je pas fait remonter (en même temps que) Israël du pays d'Égypte, les Philistins de Caphtor, et les Araméens de Qîr?

8. Voici, les yeux de Yahwé sont contre cette royauté criminelle pour l'anéantir de la surface du sol, mais je n'anéantirai pas la maison de Jacob; parole de Yahwé.

9. Car voici, j'établis cet ordre. J'agiterai la maison d'Israël au milieu de tous les peuples, comme on agite le blé au van, mais aucun fétu n'en tombera à terre.

10. Par l'épée mourront tous ces criminels de mon peuple qui disent: Le malheur n'est pas proche et ne nous atteindra point.

11. Dans ce jour-là, je relèverai la tente ruinée de David; je restaurerai ses fissures, je redresserai ses ruines et je la reconstruirai comme aux jours de l'antiquité.

12. Afin que ceux qui s'appellent de mon nom prennent possession du reste d'Édom, ainsi que de tous les autres peuples; parole de Yahwé qui fera cela.

13. Voici, des jours viendront où le laboureur se pressera contre le moissonneur, le presseur des raisins contre celui qui répand la semence; les montagnes distilleront du moût, et toutes les collines en seront saturées.

14 Je compléterai la restauration de mon peuple Israël; ils reconstruiront les villes désertées et y habiteront (de nouveau); ils planteront des vignes et ils en boiront le vin; ils feront des jardins et ils en mangeront les fruits.

15. Je les replanterai dans leur sol et ils ne seront plus déplacés du sol que je leur ai donné, dit Yahwé, ton Dieu.

COMMENTAIRE

1. Dernière vision. Amos voit Yahwé se tenant debout près de l'autel, de cet autel dont le culte est pour lui l'objet d'une irritation continuelle. עַל a ici le sens de « près ». Yahwé est trop pur pour se placer sur ce foyer d'abomination qu'il se propose de ruiner de fond en comble; cf. Ézéchiel, IX, 2-3. Il vient là pour donner l'ordre de destruction contre les Éphraïmites. Il dit à l'ange destructeur qui l'accompagne (cf. Exode, XII, 23; Ézéchiel, IX, 5) de frapper si durement les chapiteaux des colonnes qui soutiennent l'édifice que les seuils en soient ébranlés. Le symbolisme est facile à comprendre: les chapiteaux représentent les chefs et les seuils leurs familles et leurs clients qui soutiennent leur domination sur le peuple.

Suit l'explication formelle, mais la première phrase וּבְצַע בראש כלם, traduite ordinairement : « et brise-les (les chapiteaux des colonnes pour qu'ils tombent) sur la tête de tous », n'est guère meilleure que celle de la Vulgate : *Avaritia* (וּבְצַע) *enim in capite omnium*, arrangée par Luther : Car leur avarice doit leur venir à la tête à eux tous (*denn ihr Geiz soll ihnen allen auf den Kopf kommen*). Par la forme insolite וּבְצַע, les massorètes ont visiblement voulu indiquer qu'ils ne comprenaient pas la phrase. Étant donné que les colonnes

personnifient les chefs dirigeants du peuple (cf. Galates, II, 9), le sens général rappelle singulièrement l'expression עתה אֲבַצַּעֵם יגלו בראש גולים (VI, 7), et je n'hésite pas à lire בראש גָּלֹם, « je les achèverai (= anéantirai) à la tête des exilés », c'est-à-dire lorsque le vainqueur les amènera en pays d'exil à la tête des captifs.

אחריתם est l'explication des « seuils » qui soutiennent le bas des colonnes. אחרית désigne les descendants directs ou d'adoption, en d'autres mots, la famille avec la suite (IV, 2); tous tomberont par l'épée, personne n'échappera à la mort.

2. Hyperbole populaire mettant en antinomie la montée au ciel et la descente aux enfers. Si même elles étaient possibles, Yahwé saura les y prendre et leur faire subir la mort.

3. Interprétation terre à terre de l'hyperbole précédente: S'ils s'imaginent pouvoir se cacher dans les épaisses broussailles qui couvrent le sommet du Carmel qui est la plus haute montagne d'Éphraïm, je saurai les y chercher et les enlever de là pour les mener à l'abattoir. Ici l'emploi de מִשָּׁם est justifié par le verbe וְלָקַחְתִּים. Par contre, le מ initial de cette particule dans la phrase suivante et au verset suivant est dû à la dittographie du ם final des mots précédents הִים et אֹיְבֵיהֶם et doit être biffé.

Se cacheraient-ils au fond de la mer dans le vain espoir que je ne les verrais pas (מנגד עיני) là (שָׁם pour מִשָּׁם), je donnerai l'ordre au serpent qui y habite pour qu'il leur inflige des morsures douloureuses qui leur feront quitter leur cachette. La croyance aux monstrueux serpents de mer (cf. Isaïe, XXVII, 1) s'est perpétuée jusqu'aux temps modernes où les zoologistes sont encore divisés sur la réalité du phénomène.

4. S'ils ont encore une dernière illusion, celle de croire qu'ils auront la vie sauve au moins quand ils seront emmenés en captivité et qu'ils deviendront le bien de leurs ennemis, parce que ceux-ci seront intéressés à les conserver, qu'ils se détrompent: là aussi Yahwé donnera l'ordre du massacre à l'épée invisible de l'ange exterminateur (Josué, V, 13; Isaïe, XXXIV, 6; I Chron., XXI, 16, 30) qui les mettra à mort; allusion à la peste qui apparaît ordinairenent pendant les grandes guerres.

Yahwé continuera à s'occuper d'eux (שׂוּם עַיִן), mais dans l'intention de leur faire autant de mal que possible, jamais du bien.

5. Ce verset et le verset suivant forment une phrase conclusive analogue à IV, 13 ; V, 8 ; toutes les trois se terminent par le refrain יהוה שמו, ayant pour but d'insister sur la puissance de Yahwé, le rendant capable d'accomplir ses menaces malgré tous les obstacles qui paraissent s'y opposer. Notre proposition a encore en commun avec V, 8, la phrase הקורא לְמֵי הים וישפכם על פני הארץ, qui ne peut que faire allusion à l'événement du déluge où les eaux de l'abîme céleste et de l'abîme terrestre se déversèrent en même temps sur la surface du continent (Gen., VII, 11; Job, XXII, 16)[1]. C'est dire aux récalcitrants : Yahwé, qui a exercé jadis un éclatant châtiment contre les rebelles de l'antiquité, ne manquera pas de vous infliger le châtiment que vous méritez.

Le ה de הצבאות vient du יהוה précédent. La terre fond au contact de Yahwé ; cf. Michée, I, 3-4. À אבלן, comp. I, 2. Sur l'ensemble, voyez VIII, 8.

6. Yahwé, maître de tout, a construit dans les cieux ses palais à étages, מעלות ; Ps. CIV, 3, offre la phrase analogue à המקרה במים עליותיו, ce qui favorise l'idée que מעלה est à peu près synonyme de עליה, « chambre haute, étage supérieur ».

Mais, tout en ayant des palais dans le haut des cieux, il a aussi fondé sur la terre son *agudda* אֲגֻדָּתוֹ. Ce mot dont le sens ordinaire de « nœud, faisceau, bande (Vulg. *fasciculum*) » ne cadre point ici, a été rendu par les Septante ἐπαγγελίαν αὐτοῦ, « sa déclaration », manifestement en pensant au rabbinique אַגָּדָה, « énoncé, légende », de הגיד, « annoncer, déclarer » ; tandis que Luther, guidé par le contexte, traduit « sa tente (*seine Hütte*) », ce que אגדה ne signifie jamais. Je crois qu'il faut simplement lire מַגָּרָתוֹ, « son grenier, lieu où on serre les grains ». Nous chercherons plus bas à déterminer la nature

1. « Le fleuve immense (נהר = ים ou תהם) a inondé (יצק pour ויצק) leur lieu d'origine. »

exacte de ce grenier, à qui Yahwé a donné une destination fixe, יסדה.

Le dieu qui a fait ces merveilles surhumaines a pour nom Yahwé; lui résisteriez-vous?

7-10. Développement de l'idée que Yahwé fixe le sort des peuples aussi bien qu'il gouverne les phénomènes de la nature. Pour Yahwé, Israël n'est pas le seul peuple auquel il ait donné une patrie définitive. Comme il a fait sortir Israël de l'Égypte, il a fait venir les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qîr, afin de leur donner les territoires qu'ils occupent actuellement. La venue des Philistins du pays de Caphtor est rapportée dans la Genèse, x, 14, où les mots אשר יצאו משם פלשתים doivent être placés après ואת כפתרים, selon le témoignage formel de Deutéronome, II, 23. Il est évident que l'épithète « fils de Couchites » (בני כשיים) se rapporte aux Philistins-Caphtorites qui, dans le passage précité de la Genèse, figurent parmi les peuplades égyptiennes (בני מצרים). Couchite désigne en général les peuples du sud au teint plus ou moins foncé, sans distinction d'origine, comme les Midianites (Nombres, XII, 1 ; Habacuc, VII, 3). C'est en qualité de peuple du sud que la dite épithète s'applique en même temps aux Araméens dont le lieu d'origine, Qîr, קיר, représente sans aucun doute un canton de la Chaldée méridionale, contiguë à la Babylonie et à la Susiane. M. Wellhausen donne à ce verset un tour bien différent : « Amos ne parle pas d'une émigration de Couchites : il les mentionne seulement comme un peuple d'esclaves méprisés et noirs, qui, malgré cela, vaut aux yeux de Yahwé autant que les Israélites. Il nie donc ici entièrement la prérogative d'Israël comme peuple de Yahwé. » Il me semble que le savant critique met un peu du sien dans les mots d'Amos. Il le sent lui-même, car il ajoute immédiatement la remarque méfiante que voici : « Cependant on ne doit pas le prendre trop au mot (doch darf man ihn nicht zu sehr beim Worte nehmen); cf. II, 10-11 ; III, 2; VII, 15; VIII, 2 (עמי). » Sa dernière remarque affirme que « Amos ne pensait qu'aux Syriens de Damas qui, d'après la Genèse, sont venus de Naharaïm ». Je n'ai pas réussi à trouver cette donnée dans la Genèse. Y a-t-il une confusion de mémoire avec les Té-

rahides, qui, sauf les Abrahamides, s'arrêtèrent à Ḥârân de Aram Naharaïm ? Encore eût-il fallu que Aram Naharaïm fût bien la Mésopotamie et que קִיר fût identique à la Ḥârrân mésopotamienne !

Mais aussitôt que l'idée de mépris doit être écartée de notre verset, il surgit la question de savoir à quoi il sert. Il n'est pas probable qu'Israël ait eu alors besoin d'être *renseigné* que son Dieu, créateur du ciel et de la terre et juge souverain des peuples étrangers (I, 3-II, 3) et exterminateur des gigantesques Amorrhéens, s'est aussi jadis occupé de l'intérêt des Philistins et des Araméens. Ou bien, est-il imaginable qu'Amos ait voulu étaler par simple pédantisme sa connaissance d'événements historiques que chacun pouvait lire dans la Genèse ? Cette question n'a même pas été posée par la critique, mais aussitôt qu'elle est posée, la solution en est toute trouvée. L'ancien acte de Yahwé doit garantir la possibilité d'un acte analogue de la part de Yahwé à l'avenir. Jusqu'à présent, Amos n'a fait qu'annoncer le terrible châtiment des Éphraïmites, mais il ne lui est pas venu à l'idée que ce châtiment impliquât l'extermination totale et sans retour. Les évangélistes les plus emportés n'ont jamais osé gravir un sommet aussi cyniquement antipatriotique; à la fin des jours, Israël sera quand même sauvé (Romains, XI, 1-4, 26); même plus tard, le nombre des sauvés présente encore la somme notable de cent quarante-quatre mille âmes (Apocal., VII, 4). Ce mauvais cauchemar dissipé, on voit tout de suite que notre verset commence un groupe de prévisions d'un caractère opposé aux précédentes et dans lesquelles éclate avec un optimisme ardent les sentiments les plus exaltés pour l'avenir d'Israël que le prophète était obligé de repousser jusque-là dans le coin le plus profond de son cœur. L'allure de l'idée est la suivante. Aux époques anciennes, Yahwé avait retiré, outre Israël, les Philistins et les Araméens des contrées où leur vocation n'eût pu se développer et prendre tout son épanouissement, à plus forte raison ne manquera-t-il pas de ramener de la captivité l'Israël repenti et épuré par les souffrances de l'exil.

8. Explication précise de la conclusion à tirer des faits précités. Yahwé sévira impitoyablement contre la royauté crimi-

nelle (בממלכה החטאה) qui sera totalement exterminée, mais l'extermination ne s'étendra pas à l'ensemble de la nation israélite, dénommée « maison de Jacob », בית יעקב, car elle est destinée à un heureux avenir. La parole de Yahwé garantit cette prédiction.

M. Wellhausen suit une piste bien différente; il écrit :

« A partir d'ici, tout ressort subitement d'un autre ton. Le royaume criminel (cf. Sir., XLVIII, 21) disparaîtra seul, mais Juda conserve son existence (*bleibt bestehen*). Par ailleurs (*sonst*), Amos ne fait aucune distinction entre Israël et Juda. Juda n'est pour lui qu'une annexe d'Israël (III, 1 ; VI, 1, 11), et le *judaïsme grossier* (*der plumpe Judaismus*), « la royauté criminelle » a l'air bien singulier dans sa bouche. »

Laissons le compliment bien tourné à l'adresse du judaïsme; c'est une manie innée aux théologiens bien pensants, surtout à ceux qui sont plus royalistes que le roi. Mais où le critique a-t-il vu que Juda conservera seul son existence? je le cherche vainement dans notre verset. La distinction entre Juda et Israël y est aussi invisible. Des passages comme I, 2; II, 4; VI, 1, sont loin de nous apprendre que, pour Amos, Juda ne formait qu'une annexe au royaume d'Israël. Enfin, on ne sait guère pourquoi הממלכה החטאה serait plus *judaïquement grossier* que les perles noires, גוי חוטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים, du grand Isaïe I (I, 4), ou la γενεα πονηρα καὶ μοιχαλις du *doux* et *humble* Jésus de Nazareth (Matthieu, XVI, 4). Quand renoncera-t-on à un cliché qui a fait son temps!

Une fois entré dans la voie de l'absolu, l'éminent critique se condamne à ne trouver dans ce qui suit que des énoncés incompatibles avec l'état psychologique d'Amos. Qu'on nous permette d'ajouter quelques observations à propos de son commentaire sur le passage 9-10.

« Amos s'est-il tout à fait oublié ici? Il vient de dire (IX, 1-4) que pas un seul n'échappera à la catastrophe générale; partout il ne prend en considération que le sort du peuple tout entier, et fait à ce propos entre justes et pervers aussi peu de distinction que l'Histoire elle-même. Il considère l'exil comme la fin, non pas comme un feu épurant (*Fegefeuer*).

Il ne parle pas non plus d'une dispersion parmi tous les peuples, mais de déportation dans un pays déterminé, bien qu'inconnu, par un peuple déterminé, bien qu'inconnu. »

Non, Amos ne s'est oublié ni peu ni prou. L'extinction totale dont s'occupe le passage IX, 1-4, ne menace que la dynastie antiprophétique symbolisée par le chapiteau de colonne ; de celle-là, ainsi que de la noblesse qui y a attaché son sort, pas un seul fugitif ne restera debout, tout sera abattu. Quant au peuple, après avoir été décimé par les épidémies et la guerre (IV, 6-11 ; V, 3 ; VIII, 9), il sera exilé de sa patrie au loin (V, 27 ; VII, 11, 17) ; c'est ici qu'Amos s'explique sur l'avenir de cette masse populaire jetée au hasard dans les terres étrangères (notez מהלאה לדמשק ! V, 27) et annonce en termes qui ne prêtent pas à l'équivoque que la migration longue et douloureuse n'est qu'une épreuve temporaire et le prélude d'une reconstitution nationale. La distinction des pécheurs et des fidèles existe actuellement et aboutit à la destruction totale des premiers ; elle disparaîtra foncièrement à la période de l'exil où s'accomplira l'expiation des imprudents égarés par l'instigation de leurs chefs. La faute expiée, les bannis, réintégrés dans leur patrie, se rallieront sous la bannière de la dynastie davidique, actuellement bien déchue, et la Palestine, redevenue fertile et densément peuplée, reprendra son ancienne hégémonie sur les territoires voisins.

Quoi qu'on dise, l'affirmation annoncée comme résultat définitif, que IX, 9-15, n'est pas d'Amos, repose sur une exégèse superficielle et de parti pris qui impute au prophète une tendance contre laquelle toute sa prédication proteste hautement devant tout lecteur impartial. Les erreurs exégétiques se continuent d'ailleurs dans les versets suivants comme il sera facile de le prouver.

9. Le sens de « petite pierre, éclat menu », pour צרור (Vulg. *lapillus*) est attesté par II Sam., XVII, 13, et par son emploi fréquent dans la Mišna où il désigne toute partie menue se détachant d'un morceau plus gros. Jamais il ne désigne le grain (*das volle Korn*). M. W. avoue de n'avoir deviné (*errathen*) cette signification que par l'ensemble du contexte, mais le contexte doit précisément être mieux compris. Amos veut

dire : Israël sera remué et agité comme on agite le grain dans un van épais, afin de le débarrasser des sables et des fétus qui s'y sont mêlés ; malgré cela pas un seul petit sable ne tombera à terre, par la bonne raison qu'il n'y en aura pas : le grain sera pur de tout alliage, et par conséquent bon à conserver pour la semence prochaine de la restauration nationale. L'image du grain, sous-entendue ici au sens symbolique, est employée plus bas au sens matériel.

10. Explication de la disparition totale des corps parasites du milieu du bon grain : Les pécheurs qui se moquaient du prophète en disant : le malheur (הרעה) qu'il annonce ne nous atteindra pas, ceux-là seront tués par l'épée au cours des déportations. Cf. v, 18 ; vi, 7 ; ix, 1 (commentaire).

Lire תִּגַּשׁ et תִּקְדֵּם au lieu de הַגִּישׁ et תַּקְדִּים (W.) ; de même עדינו pour בעדינו (Hoffmann).

11. Lorsque Yahwé aura accompli l'expiation d'Israël par les souffrances de l'exil (ביום ההוא) plein de troubles (9), il rétablira le gouvernement ruiné de David et le reconstituera dans son ancienne puissance, antérieure à la scission lorsque Israël et Juda formaient un seul royaume. L'idée de considérer la destruction d'Israël comme le préliminaire de la renaissance de Juda, découverte dans ce verset par M. Wellhausen, découle de l'allégation préjudicielle que Juda était alors le vassal d'Israël, et de la conception pas mieux fondée qu'Amos aurait vu sans regret la déracination sans retour du peuple frère. Dans ce cas, il aurait dit au moins ce qu'ils vont devenir sur la terre d'exil. Cette réflexion seule suffit pour se convaincre que, selon Amos, l'exil n'était qu'une épreuve épurante et de courte durée. Lire פרציה et הריסתיה (W).

12. Le sujet de וירשו ne peut évidemment être que « ceux sur lesquels s'applique mon nom », אשר נקרא שמי עליהם, c'est-à-dire tout Israël et non pas Juda seul. On dirait qu'Amos a voulu expressément écarter l'idée bizarre qu'il aurait avantagé Juda au détriment d'Israël. La leçon est méritée par la critique moderne, qui s'est en effet égarée dans cette voie, naturellement en méconnaissant la véritable construction de la phrase. M. W. rapporte cette phrase relative à שארית אדום

וכל הגוים, ce qui l'oblige à faire cette curieuse remarque : « Le nom du seigneur s'attache à l'esclave, à la possession. Édom et les autres peuples soumis par David appartenaient jadis à la domination de Yahwé[1]. La restitution des anciennes frontières de la théocratie faisait une partie très considérable des espérances messianiques postérieures (Ps., LX). Mais, si Amos tenait beaucoup à l'élargissement des frontières, de cela on peut bien douter. L'expression שארית אדום paraît conduire à un temps bien tardif. »

Quand on consulte sans prévention les analogies bibliques, on atteint un résultat opposé. La locution נקרא שם על exprime partout une idée honorifique pour celui qui en est le sujet : Israël le prophète ou le temple sera glorifié, parce que le nom de Yahwé est *appelé sur lui* (= porte son nom. Deut., XXVIII, 10; I Rois, VIII, 43; Isaïe, LXIII,9; Jérémie, VII, 10, *passim*; XV, 16; Daniel, IX, 18-19); la femme est honorée par le mari (Isaïe, IV, 1); la victoire fait honneur au conquérant (II Samuel, XII, 28). Imagine-t-on donc qu'un Judéen eût l'intention de glorifier précisément l'ennemi le plus acharné de son peuple? Inutile d'y insister. On ne voit guère pourquoi on doute qu'Amos n'ait pas souhaité l'agrandissement matériel de sa patrie ; à ce propos le Jésus de l'Évangile est absolument original et n'a point de précurseur. Enfin שארית אדום n'est pas plus particulier au langage récent que שארית יוסף (V, 15) ou שארית פלשתים (I, 8), que M. Wellhausen lui-même classe parmi les pièces authentiques d'Amos.

13. Travaux agricoles rémunérés par la terre fertile qui produit deux récoltes, en sorte que le laboureur se rencontre avec le moissonneur et le fouleur de raisins avec le semeur; cf. Lév., XVI, 5 ; IV, 18.

Ce verset gêne pas mal la critique grafienne ; M. W. se console par la plaisanterie très savoureuse en allemand : « Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen. » Voir les considérations générales.

1. Une disposition aussi favorable pour Édom ne convient même pas au temps du dernier roi hérodien, qui, quoique réconcilié avec les pharisiens, suivait forcément la politique romaine.

תתמוגגנה, « se liquéfieront » (cf. Nahum, I, 5); ici dans un bon sens : « s'imprégneront de liquide ».

14. עמי ישראל qualifie la nation unifiée. La fertilité de la terre et l'élargissement des frontières feront retourner tous les exilés qui reviendront et restaureront les villes ruinées et l'agriculture délaissée qui rémunérera généreusement leurs travaux. Notons la remarque de M. W. : « שוב שבות en dit assez. Manifestement, l'exil babylonien ne se trouve plus ici dans l'avenir ; à plus forte raison, ce n'est pas l'exil assyrien. » Évidemment, ce flair nous manque. שב שבות figure Osée, VI, 11; Jérémie, XXX, 1-3 ; Ézéchiel, XVI, 53, *passim* ; le reste exprime un sentiment qu'il est permis de ne pas partager.

M. Wellhausen insiste de nouveau, en terminant, sur la prétendue contradiction entre les menaces antérieures et les suavités actuelles. Quand il aura la force de renoncer à son dogmatisme implacable, il se résignera bien vite à voir « couler du lait et du miel du calice de la colère de Yahwé ». Yahwé est bien capable de lui fournir le spectacle d'une telle *faiblesse de caractère*. Le prophète n'est pas plus fort que le dieu qui l'inspire. Notre prophète refuserait les éloges que lui prodigue ce raisonnement du pur et incisif hellénisme : « Amos est particulier en ceci que, pour lui, la disparition d'Israël signifie la victoire de Yahwé, et après l'élan le plus élevé de sa croyance, serait-il retombé affaissé (*sollte er lahm zurücksinken*) dans la chimère qu'il combat? L'illusion l'emporterait-elle sur son destructeur, le dieu des souhaits, sur le dieu de la nécessité historique? » On peut être sûr qu'Amos ne comprendrait même pas un mot à cette logique si superbement fleurie. Il est vrai que le savant critique ne tarde pas à descendre de ce Parnasse vertigineux. Sa conclusion porte : « C'est plutôt un *Juif* ultérieur (*ein späterer Jude*) qui a accroché la coda et supprimé la conclusion authentique. » Nous voilà ramenés dans le domaine des falsifications préméditées dont le *Juif* est coutumier. N'est-ce pas? — Plus sincèrement que Cicéron, je baisse la voix et je me déclare vaincu, sinon convaincu.

Musur (Musri) et Meluhha.

La nouvelle édition des K. A. T. de Schrader par MM. Winckler et Zimmern ne contient pas seulement des théories abstraites qui intéressent la mythologie et l'histoire, mais aussi des affirmations géographiques qui tendent à renouveler la cartographie de la Palestine du sud et des régions adjacentes de l'Arabie du nord. Ayant depuis des années l'esprit préoccupé de l'épigraphie de ces régions, j'ai cherché à m'informer de ce qu'on peut savoir sur les anciens habitants de l'époque biblique et assyro-babylonienne. Alors le devoir s'est imposé à moi d'examiner avec plus d'attention et de bonne volonté ce que MM. Winckler et Hommel ont écrit sur la matière dans les derniers temps, car, à ma connaissance, ces deux savants sont jusqu'à présent seuls partisans de cette innovation dont la paternité semble appartenir à M. Winckler. Je ne possède pas tous les travaux qu'ils ont consacrés à cette question, mais heureusement les idées de M. Winckler sont amplement exposées dans l'ouvrage précité, et celles de M. Hommel figurent dans des études fondamentales qui font partie de ses *Aufsätze und Abhandlungen*, que le savant assyriologue a bien voulu m'envoyer. J'ai longtemps hésité à toucher ce problème dans la *Revue Sémitique* à cause des énormes complications auxquelles il donne lieu. Les solutions préconisées sont dégagées d'une masse de données épigraphiques combinées de textes cunéiformes souvent très sommaires ou mutilés, d'inscriptions sabéennes à moitié incomprises et de passages bibliques auxquels on adosse une ravissante camisole de force pour leur faire passer l'envie de tenter un geste de mauvaise humeur. C'est, pour employer une comparaison sereine, une forêt épaisse qui ne laisse pas voir les arbres. Pour pouvoir s'orienter, il est indispensable de pratiquer quelques clairières. Nous aborderons ce travail ardu en détachant quelques-uns des textes dont la cohésion au bloc ne s'est pas encore entièrement accomplie, mais qui sont néanmoins introduits pour appuyer l'innovation géographique dont nous nous proposons de discuter la valeur au cours de cet examen.

1. *Muṣri et Meluhha en Arabie.*

D'après cette thèse, il existait au nord de l'Arabie un royaume puissant portant à peu près le même nom que l'Égypte, savoir, Muṣri, Muṣur ou Miṣir, qui, à la hauteur du Wâd-el-ᶜAriš, comprenait le sud de la Judée, l'Arabie Pétrée et la région adjacente au golfe d'ᶜAqaba, où se trouvait l'ancien pays de Madian ou Midian. La frontière sud du Muṣri est, d'après M. Winckler, la ville de el-ᶜOela, où on a trouvé des inscriptions minéennes, c'est-à-dire écrites dans un dialecte parlé par le peuple de l'Arabie méridionale, dont la capitale découverte par moi s'appelait Maᶜîn, מעין.

« Aux VIIe et VIIIe siècles avant l'ère vulgaire, les annales assyriennes parlent souvent des rois de Muṣri et du royaume voisin de Meluhha vers le sud. C'est le nom que les assyriens donnaient à l'empire des Minéens, qui était alors l'État suzerain de Muṣri. L'empire minéen fut ensuite renversé et conquis par les Sabéens qui s'emparèrent également du Muṣri. La Genèse et les livres historiques ne connaissent plus que les Sabéens, mais certaines réminiscences des relations avec Muṣri et Meluhha-Maᶜîn se sont conservées dans des extraits d'anciens historiens faits par-ci par-là surtout par les Chroniques. Chez les Assyro-babyloniens, l'Arabie, considérée non comme une péninsule, mais comme se prolongeant depuis le sud de la Chaldée jusqu'en Afrique, était désignée par la combinaison *Magan* (*Makan*) *et Meluhha*, dans laquelle Magan désigne la partie orientale allant jusqu'à l'Inde, et Meluhha, la partie occidentale englobant aussi le sud de l'Égypte, l'Éthiopie des anciens, nommée *Kuš* (כוש), *Kusi*, par les Sémites. Asarhaddon avait fait la première tentative d'envahir l'Arabie méridionale afin de s'emparer du commerce de Maᶜîn-Kuš avec l'Inde et l'Éthiopie africaine. Cette tentative n'a pas mieux réussi que celle d'Ælius Gallus sous l'empereur Auguste, et depuis lors les Sabéens se confinèrent chez eux et ne parurent aux Judéens que comme un peuple mystérieux et lointain. »

J'ai eu soin de ne relever que la substance de la thèse à examiner, et cependant elle est déjà trop compliquée. Pour ne

pas la compliquer davantage, je me bornerai momentanément au seul point de l'invasion d'Asarhaddon, qui est prétendument fondé sur un texte formel. Voici la traduction littérale de ce document :

« Dans ma dixième expédition, j'ai fait marcher mes troupes vers... et j'ai tourné ma face vers... qui dans la bouche des gens de... Kusi et Muṣur on les nomme. Je réunis les troupes nombreuses d'Assur qui stationnaient à... Au mois de Nisan, le premier mois, je quittai ma ville, Assur. J'ai traversé le Tigre et l'Euphrate pendant leur crue, les montagnes difficiles, je les ai gravies.

« Au cours de mon expédition contre Ba'al, roi de Tyr, qui sur Tarkû, roi de Kusi, son ami, s'étant confié, le joug d'Assur mon Seigneur avait secoué et m'opposa de la résistance, j'ai dressé des travaux de siège contre lui et je lui ai retranché la nourriture et l'eau à boire nécessaires à leur vie.

« De Muṣur j'ai expédié mon camp, que j'ai fait marcher vers Meluhha. 30 lieues de terre de la ville de Apqu, qui est située dans la région du Same [?], jusqu'à la ville de Rapihi à côté du ruisseau de Muṣur, lieu où il n'y a pas de fleuve, à travers de... souffrances et de privations j'ai donné à mes troupes l'eau de puits à boire après l'avoir fait puiser.

« Ayant dirigé mon attention sur l'ordre d'Assur, mon seigneur, ...? des chameaux des rois d'Aribi... + 20 lieues de terre, un chemin de quinze jours sur... j'ai parcouru. 4 lieues de terre, chemin de deux jours, des serpents à deux têtes [celui qu'ils mordirent] mourut. Je les ai écrasés et je marchais 4 lieues de terre, chemin de deux jours [au milieu de serpents qui volaient avec des ailes]. 4 lieues de terre, un chemin de deux jours... 15 lieues de terre, chemin de huit jours, je marchai. Marduk, le grand Seigneur, vint à mon secours... il fit revivre mes troupes. Vingt jours 7... dans le territoire de...

« De la ville de Ma... jusqu'à... une mesure de 40 lieues de terre, je marchai... Ce terrain était comme... pierres... comme la pointe de la lance... sang et (sanie)... gens hostiles et rebelles... jusqu'à Išupr[i]... »

Un document aussi fragmentaire a grandement besoin d'être commenté. Voilà ce qu'on nous donne :

« Le récit contient: 1) Une introduction. 2) Insertion: Commencement du siège de Tyr. 3) La marche de Apqu en Samena, c'est-à-dire Siméon, jusqu'à Raphia sur le Naḫal-Muṣri. C'est un territoire appartenant à Gara (p. 67) qui a été souvent revendiqué par Muṣri-Maᶜîn. Marche en avant continuée dans l'intérieur de l'Arabie, avec l'assistance des cheikhs d'Aribi. La même chose est rapportée dans Hérodote (III, 7), au sujet de Cambyse. Des difficultés fabuleuses, les troupes ont à souffrir. Comme fin de cette irruption, paraît alléguée une localité dans le pays (frontière septentrionale) de Magan (?); ce serait alors le Yémen. 5) La marche du retour n'est par racontée. Un nouvel alinéa survient, qui raconte la marche de Magdali (?) sur la frontière orientale jusqu'à Ishupri, où Tahraqa s'oppose à lui. En tous cas, les deux marches ont été effectuéees en même temps par deux divisions différentes de l'armée. »

J'ai une profonde horreur des lunettes, mais je supporterais volontiers cette répugnance si je savais exactement de quel numéro il faut que je me serve pour découvrir dans le texte le plus petit indice d'une expédition dans le Yémen. Il me semble que la marche d'une armée envahissante ayant pour but d'atteindre l'Arabie méridionale, le Meluhha selon l'historien, a la route toute tracée en partant du sud de la Judée dans la direction des étapes suivantes: Petra, Aïla, Egra, Yathrib (Médine), la Mecque, Nedjran, Maᶜîn, Marib, étapes où on peut trouver des approvisionnements et des quartiers pour reposer les troupes. Cette route a été suivie par Ælius Gallus, et c'est grâce à cette précaution connue de toutes les caravanes que son insuccès à Maryaba ne s'est pas changé en désastre. Les Assyriens n'étaient ni assez insensés pour se hasarder dans une route écartée des villes habitées, ni trop modestes pour passer sous silence le nom des villes prises et du butin fait en route à l'aller, sinon au retour. Ainsi ont agi Sennachérib après son échec dans l'Élam et Ælius Gallus en retournant les mains vides de la capitale des Sabéens. L'un et l'autre ont raconté en détail les batailles gagnées, les villes détruites, et ont attribué leur insuccès à des causes climatériques ou au manque d'eau et de vivres. Asarhaddon ne souffle jamais mot de cette expé-

dition au sud lointain qui, quoique échouée, l'aurait montré au monde comme le premier roi assyrien ayant osé affronter la terreur de ces immenses solitudes. Au reste, la traversée du désert déterminée, la division assyrienne aurait pris la route relativement courte du Djebel Šammar à Médine en obligeant les tribus intermédiaires à lui fournir des vivres et un contingent de combattants pour combler les vides du corps expéditionnaire. En réalité, cette expédition a été inventée pour fortifier la thèse relative à Muṣri et Meluhha, et la thèse de Muṣri et Meluhha pour fortifier l'identification du biblique Ma^{c}on avec les Minéens de l'Arabie méridionale. C'est un enchaînement d'hypothèses savamment dressées, mais qui s'écroulent d'elles-mêmes dès qu'un seul chaînon est retiré ou déplacé. La mention de *Mâ* (?) *gannu* immédiatement avant *Magdali*, Migdol d'Égypte, prouve clairement qu'il s'agit de la vallée du Nil et nullement du Yémen qui, d'après la même thèse, formait le Meluhha. On admet que les deux corps d'armée se sont joints à Magdala au retour du Yémen pour marcher ensemble contre Tahraka; est-il croyable que l'un de ces corps soit resté jusque-là dans une attente inactive dans la ville frontière égyptienne ou dans une région limitrophe au risque d'être anéanti par les forces plus nombreuses du roi d'Égypte? Une pareille imprudence eût été d'autant plus désastreuse qus les princes de la Syrie, mal domptés et supportant de force le joug de leur vainqueur, se seraient coalisés avec l'Égypte, de sorte que le corps assyrien, placé entre deux feux, n'aurait pas échappé à sa perte. C'est d'ailleurs une hypothèse à laquelle le texte ne prête aucun appui. Il ne faut rien tirer des distances indiquées d'une manière trop incohérente par suite des lacunes irrémédiables.

Considérée en elle-même, l'idée que l'Arabie Pétrée et même une grande partie du littoral arabe de la mer Rouge aient formé une dépendance de l'Égypte et porté le nom du pays souverain, Muṣur, peut se défendre, et la dénomination du Wâdi-el-^{c}Arîš par נחל מצרים pourrait être l'écho d'une ancienne fixation de frontières entre l'Égypte et le Chanaan. Les mines du Sinaï ont été exploitées par les Égyptiens depuis la troisième dynastie, et il est probable qu'ils ont également soumis la contrée adjacente afin de rendre impossible toute surprise de la part

des bédouins. Nous concéderons même qu'au sud du Muṣur il y eut un Meluhha arabe parallèlement au Meluhha africain et nommé également Kuš par les autres Sémites. On a toujours vu dans Kuš toute l'Arabie s'étendant au sud du désert de la Syrie et surtout à partir de la latitude du Hidjâz. Mais l'allégation qui fait du Muṣur arabe un royaume puissant dans l'antiquité et encore un royaume fondé par les Minéens du Yémen et ayant de multiples rapports politiques avec la Judée, voilà ce que nous hésitons à admettre. Les Minéens avaient aussi un comptoir à Egra pour le transit du royaume nabatéen, rien n'indique qu'ils fussent jamais les maîtres du pays et les voisins immédiats de la Palestine. Ce pays a souvent souffert des déprédations des מְעוֹנִים, c'est-à-dire des habitants de la ville de מָעוֹן, *Maᶜon*, située dans l'est de l'Idumée, et appelée encore aujourd'hui *Maᶜân*. Elle n'a rien à voir avec le *Maᶜîn* yéménite, pas même au point de vue philologique, car le premier vient de עין et le second de מען. Aucun des passages bibliques cités par M. Winckler n'oblige à songer à une puissance yéménite :

II Chroniques, xx, 1, relate la coalition de Moab, Ammon et Maon (l. מהמעונים pour מהעמונים, Sept. Μιναιων) contre Josaphat. L'origine iduméenne des מעונים résulte indubitablement de la l. 2 où מֵאֲרָם est une faute pour מֵאֱדֹם et de l. 10, où on lit : הַר שֵׂעִיר.

II Chroniques, xxvi, 7. Les מעונים, groupés avec les Philistins et les Arabes de Gurbaal, sont vaincus par Ozias et lui rendent hommage ; là il faut encore lire המעונים au lieu de העמונים, Sept. Μιναῖοι.

I Chroniques, iv, 41. Les Siméonites occupent à *l'est* de leur pays les territoires de certaines tribus hamitiques (מִן חָם?), d'une partie de Maoniens et de Séirites-Amalécites.

Juges, x, 12, mentionne parmi les oppresseurs extérieurs d'Israël les Ammonites, les Philistins, les Midianites (מדינים pour צידונים), les Amalécites et Maôn. Ces deux dernières tribus sont donc voisines et souvent alliées contre Israël ; et en effet, c'est dans la période des Juges que les Madianites joints

aux Amalécites ont terriblement dévasté la Palestine (Juges, VI, 3, 33). Dans ce récit absolument historique, Maon et les hordes apparentées sont compris dans la désignation générale de בני קדם. Il y a plus, Maᶜon doit être restitué au début des Nombres, XXIV, 23, qui manque dans le texte massorétique, mais qui a été conservé par les Septante sous la forme partiellement corrompue καὶ ἰδὼν τὸν Ὼγ = וַיַּרְא אֶת עוֹג. Comme le nom d'homme ᶜOg ne cadre nullement dans le groupe de peuples destinés à la destruction eschatologique composé de Moab, Édom, Seᶜîr, Amalec et Qênites, il est évident que עוג est l'altération de מע[ון] : « Et il vit Maon. » C'est, selon moi, une preuve certaine de l'origine séirite ou iduméenne des Maonites bibliques. Quant à la forme Μιναῖοι admise par les Septante, elle repose sur la leçon מעינים (II Chroniques, IV, 41), *kethib* fautif provenant de la confusion de ן avec י. Winckler considère au contraire מעון comme une faute orthographique de מעין, mais la forme persistante *Maᶜân* écarte tout doute à ce sujet[1].

Nous apprenons ensuite que la tradition plus récente qui vient après, à savoir, celle de yahwéiste, substitue Midian à Maᶜon de la tradition antérieure de l'élohiste. Il y aurait cette différence que Maᶜîn était le peuple dominant dans l'Arabie du sud, tandis que Midian (ainsi que Qêdar et suiv.) était un peuple du nord. Celui-ci aurait été alors (*würde dann*) le nom du peuple qui possédait déjà le pays nommé par les Assyriens Muṣri, ou au moins à partir d'Asarhaddon. Le « roi de Muṣri » des inscriptions cunéiformes serait ainsi peut-être (*würde danach vielleicht*) un « roi des Midianites ». Dans ce qui suit, la conjecture est énoncée d'une manière positive : « Dans la tradition plus tardive qui possédait bien encore les anciennes sources, on observe l'effort fait (*das Bestreben*) pour remplacer le nom des Minéens par celui des Midianites, de telle façon que les principaux témoins se montrent hésitants.

1. Aujourd'hui, à côté de *Maᶜân*, on trouve aussi la forme *Maᶜîn*, mais cela est le résultat de la conquête musulmane, qui a transporté dans la Syrie orientale un grand nombre de noms de villes du sud, tels que *Ṣanᶜa*, *Nedjran*, *Douma*, *Taïma*, etc.

Juges, x, 12, les Septante ont lu à cause de cela (*daher*) Midian au lieu de מעון, et ont mis par contre pour l'inintelligible נעמתי (Job, II, 11) un Βασιλεὺς Μιναιων.» Et il ajoute : « Si, dans quelques autres passages, il a été mis מדין au lieu d'un מעון plus ancien, cela doit naturellement rester une question ouverte. »

On ne comprend guère comment une idée présentée d'abord comme douteuse peut devenir le point de départ d'une affirmation de critique biblique. Personne n'a remanié l'original des Septante qui portait la forme défective מען, ayant les deux premières lettres indistinctes ; de là l'hésitation entre מדין, Μαδιαμ et כנען, Χανααν. Cette dernière conjecture montre bien qu'il n'y avait de leur part aucune préméditation consciente. Le même texte avait en outre la leçon fautive מעונתי au lieu de נעמתי (מ pour נ et ונ pour מ), « Ṣophar (habitant) de *Naᶜama* » (נעמת dans les inscriptions d'Euting), et ils l'ont naturellement fait venir de מעון (sous la forme féminine מעונה), dont ils connaissaient par ailleurs l'existence dans la région iduméenne. D'autre part, le titre de roi qu'ils attribuent à cet ami de Job : Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεὺς, vient de ce qu'ils le confondaient avec le ἡγεμὼν Σωφὰρ (pour l'hébreu צפו, Gen., XXXVI, 15). Une légende juive fait même de צפו — Σωφαρ le premier roi de Rome.

2. מצר *et* כוש *dans la Bible.*

« Dans les textes bibliques qui datent des VIIIe et VIIe siècles, les termes מצר et כוש désignent des pays arabes, et nullement l'Égypte et l'Éthiopie. Par là s'expliquent les passages suivants de l'Ancien Testament qui paraissent être inintelligibles » (*ibidem*, p. 144-145).

Je consacrerai quelques remarques à chacune de ces citations.

1) II Chron., XIV, 8-14 : « L'attaque du Kouchite Zeraḥ contre Juda sous Asa (914-874), qui est développée (*ausgesponnen ist*) par le chroniqueur dans le sens d'une surprise éthiopienne, semble avoir pour base quelque entreprise du monarque (*des Herrschers*) de l'Arabie du sud (Maᶜîn), qui à

cette époque n'est pas seulement possible, mais, selon les données sur Muṣri, serait même à supposer. C'est le temps qui précède l'apparition des Assyriens, lorsque Israël fut soumis par Tyr, puis par Damas. »

Il faut d'abord tenir compte du nombre exagéré des combattants qualifiés de Kouchites. Leur commandant disposait de chars de guerre très nombreux, trois cents selon la légende, ce qui est le trait caractéristique d'une armée égyptienne; les peuples arabes ne possèdent que des chameaux. Le grand nombre extraordinaire de troupes et de troupes disciplinées aptes à se tenir en rang derrière les chars de guerre convient uniquement à l'armée égyptienne et nullement à des hordes composées en grande partie de nomades. Partie d'Égypte, l'armée envahissante déboucha dans la Philistide et poussa jusqu'à Maresa, où elle fut battue par Asa. L'armée judéenne prit position au nord de cette ville (צפונה למרשה, pour צפתה לפני) et poursuivit les ennemis jusqu'à Gerar près de Gaza, dont les bourgades voisines furent mises à sac. Asa ne trouva pas prudent de continuer la poursuite dans le désert aride qui sépare l'Égypte de la Philistide où une grande partie des fugitifs périrent d'inanition, n'ayant pu se ravitailler dans cette région. Si l'attaque était partie de l'intérieur de l'Arabie, le théâtre de la guerre aurait été placé près des villes judéennes limitrophes de l'Idumée, entre les plus connues : Ziph, Bersabée, Horma (ᶜArad) Siqlag, et Qᶜeila (Josué, xv, 21-32), et l'armée kouchite aurait pu se reformer à Pétra pour préparer une nouvelle invasion. La qualification de kouchite donnée au chef de cette armée, Zéraḥ, זרח הכושי, est visiblement péjorative et désigne son origine de la Haute Égypte voisine de l'Éthiopie. כושי équivaut ici à פתרוסי qui n'est pas usité. De son côté, le nom זרח, fréquent en Judée et dans les idiomes arabiques דַּרַח (Dhirrikh?) n'est que la forme sémitisée du nom Égyptien d'Osorkon, roi avec lequel Zéraḥ a toujours été identifié par les égyptologues.

2) II Chron., xxi, 16. « Yahwé excita contre Jehoram (850-843) la rage des Philistins et des Arabes qui sont du côté des Kouchites (על יד כושים). » Également avant l'intrusion de

l'Assyrie dans le sud. Au sujet du rapport avec les Philistins, voyez plus haut les remarques sur II Chron., XXVI, 7. « Ceux qui sont désignés ici comme « Arabes » doivent par conséquent (*müsten danach wol*) être identiques avec ce qui est appelé aussitôt après Muṣri (et Midian). »

Il me semble plus naturel de voir dans Arabes qui sont à la fois voisins des Philistins et des Kouchites, les Arabes campant entre la Philistide et l'Égypte, ceux-mêmes qui ont plus tard approvisionné d'eau l'armée de Cambyse. Kouch est encore l'équivalent péjoratif de l'Égypte, gouvernée par des princes du sud. Dans II Chron., XXVI, 7, il est question de trois peuples différents, Philistins, Arabes de Gurba'al et Maonites, qui s'étaient coalisés alors contre la Judée; on n'y parle ni d'Arabes du côté des Kouchites, ni de Midianites.

3) Isaïe, XX, 3 : « Sargon doit réduire à néant le secours de Muṣri et Kuš. »

Miṣraïm et Kuš sont comme partout ailleurs l'Égypte et l'Éthiopie. C'est de là que les Judéens et leurs voisins espéraient toujours obtenir du secours contre les envahisseurs assyriens et babyloniens. Hadad s'enfuit en Égypte et épousa la sœur de la reine Thaphné (I Rois, XI, 14-20). Sans consulter l'oracle de Yahwé, les Judéens envoyaient leurs ambassadeurs en Égypte, à Tanis (צֹעַן) et à Ḥininsu (חָנֵס) pour demander assistance (Isaïe, XXX, 1-5). Ézéchias se coalise donc avec Tahraka, roi d'Égypte et d'Éthiopie, contre Sennachérib (*ibidem*, XXXVI, 6; XXVII, 9). Après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, le reste des Judéens chercha refuge en Égypte, notamment à Migdol, à Taphné, à Memphis et en Thébaïde (Jérémie, XLIV, 1). Les prévisions d'Isaïe que les Assyriens amèneront en captivité les guerriers égyptiens et éthiopiens se sont accomplies à la lettre peu de temps après. Sennachérib défit l'armée auxiliaire à Elteqé (אלתקה, as. *Altaqu*) et fit prisonniers les fils du roi d'Égypte, ainsi que les chefs des chars de guerre des Égyptiens et des Éthiopiens. On sait que Sargon avait déjà parcouru victorieusement une grande partie de l'Égypte, mais il n'est pas sûr qu'il se mit en contact avec l'Éthiopie.

4) Habacuc, III, 7 : « Il y est prophétisé du malheur (*Verderben*) aux tentes de Kušan et aux pavillons de Midian, cf. 3 : « Yahwé vient de Têman » ; donc, 3-7 concerne l'Arabie. »

Impossible de s'y arrêter. Yahwé quittant le pays du sud (תימן), l'Arabie Pétrée, notamment le mont Pharan (= Sinaï) où il s'était manifesté à Moïse (Exode, III, 1-4), vient en Égypte pour délivrer son peuple et se mettre à sa tête, afin de le guider dans sa marche vers la terre promise (*ibidem*, XIII, 21), en passant par le Sinaï (*ibidem*, III, 12), au voisinage duquel se trouvait la région qui comprenait les principaux campements des Midianites (*ibidem*, III, 1). Cette région étant située à la latitude de la Haute Égypte ou פַּתְרוֹס, le prodrome de l'Éthiopie et de la Libye recevait couramment la désignation générale de כוש ou כושן qui englobe en même temps le pays de Midian.

5) Genèse, II, 13. « Kuš, en raison de Hawila, est bien placée en Arabie. On doit cependant tenir compte de la conception erronée relativement à la figure de la terre (ci-dessus, p. 137). »

A l'exception de quelques géographes mythologistes, on est d'accord qu'il y est question du Kuš arabique. Rien ne dit que l'auteur de Genèse, II, ait partagé l'erreur d'Alexandre relativement à la jonction de l'Inde et de l'Arabie avec le continent africain. Au reste, ceci n'a rien à voir avec le problème de Muṣri.

6) Nombres, XII, 1. « La Midianite Sephora est une femme couchite. »

C'est conforme à ce que nous venons de dire à propos de la situation du pays de Midian (4).

7) « Les allégations du tableau ethnique (Gen., X) doivent être considérées à ce point de vue » (*ibidem*, p. 141).

Je soutiens moi-même depuis longtemps que plusieurs fils de Miṣraîm sont des colonies égyptiennes extra-africaines, mais localisées en Palestine, non pas en Arabie[1].

8) II Samuel, XVIII, 21. « Le Couchite serait un Arabe, puisque la fortune (*Emporkommen*) de David tombe juste-

1. *Recherches bibliques*, I, p. 163-165.

ment dans le temps de la floraison de l'Arabie méridionale et que lui-même est sorti de Muṣri. »

C'est possible, mais peu intéressant. Je ne suis pas assez devin pour me prononcer sur l'état du Yémen à cette époque. Quant à l'origine de David, je me bornerai à dire que, quand même il fût natif du Negeb, cette région demeure en dehors du Muṣri ; la frontière sud de la Palestine dans la direction de l'est à l'ouest est : bord sud de la mer Morte, désert de Sin, sud de Qadêš-Barné'a, Haṣar Addar, 'Aṣmon, Wâdi-el 'Ariš ou torrent d'Égypte (Nombres, XXXIV, 3-5). Elle englobe non seulement le Négeb proprement dit, occupé par la tribu de Siméon (Josué, XIX, 2-8), mais aussi les territoires des tribus nomades Qaïn (Quênites) et Qenaz (Qenizzites) ou Kaleb, dont on fait sortir David (Gen., XV, 19). Il était désigné par le nom de « désert de Juda » (Juges, I, 16).

9) Isaïe, XLIII, 3 et XLV, 14. « Miṣraïm (c'est-à-dire Muṣri), Kuš et Saba. »

Rien n'oblige à abandonner la traduction ordinaire de Miṣraïm par « Égypte », pays qui représente l'extrême ouest des conquêtes perses. L'extrême sud est figuré par Kuš, la Thébaïde-Éthiopie de l'Afrique et le Kuš de l'Arabie, auquel appartient aussi la contrée de Seba (סְבָא, Gen., X, 7), tandis que Seba (שְׁבָא), étant une colonie yoqtanide apparentée aux Abrahamides (*ibidem*, 28), n'est pas rangée parmi les peuples asservis. Cyrus, et probablement même les autres Achéménides, n'ont jamais conquis l'Arabie méridionale, mais il suffit qu'une telle tendance ait été attribuée à la politique universaliste des Perses pour qu'Isaïe II en prévît le succès complet.

10) Psaumes, LXXXVII, 4. « Lisez מצר au lieu de וצר : « Philistide, Muṣri et Kuš. »

Cette leçon admise, on ne voit pas encore pourquoi la série ne peut pas être « Philistide, Égypte et Éthiopie ».

Nous arrivons maintenant aux cas très nombreux où « Muṣri aurait été constamment confondu avec מִצְרַיִם, « l'Égypte », et non seulement dans la tradition postérieure, mais déjà dans la tradition antérieure, qui aurait parfois modifié en même temps dans ce sens les détails des données (*ibidem*, p. 146-147) ».

1) Gen., XIII, 10. « מצרים près de Ṣoᶜar, donc Muṣri. »
Le verset dit : « Loṭ, ayant levé les yeux, vit que toute la région du Jourdain était parfaitement arrosée, pareille au jardin de Yahwé (cf. Gen., II, 10) et au pays d'Égypte (qui est arrosé par le Nil). » L'Égypte seule consiste en une immense bande de terre complètement arrosée par la crue d'un grand fleuve. L'Arabie est une contrée aride, manquant, surtout dans sa partie septentrionale, d'un courant d'eau permanent. Le narrateur n'a donc pu penser qu'à l'Égypte, et le terme « Miṣraïm » est parfaitement en place.

2) Genèse, XVI et suivants. « Hagar, l'aïeule (*die Stammuter*) des Arabes est une שפחה מצרית. Elle s'enfuit à Šoûr qu'on doit prendre pour (*zu denken ist*) sa patrie ; donc, à Muṣri. Ismaël grandit (XXI, 21) là (à Pharan) et sa mère lui donne une מצרית pour femme : une fille du pays ; au père des Arabes convient une fille de l'Arabie. Šoûr est situé « devant Muṣri ». Cf. XVI, 7 avec X, 1 ; XXV, 18 ; I Samuel, XV, 7 ; XXVII, 8.

Spéculations bien contestables. En quittant l'Égypte, Abraham avait reçu de Pharaon, entre autres dons, un certain nombre de serves (שפחות, Gen., XII, 16) ; Hagar, malgré le nom sémitique qu'elle porte, était donc de provenance égyptienne ; cf. le cas de Moïse que les filles de Jéthro appellent אִישׁ מִצְרִי (Ex., II, 19). Hagar prit la route de Šour pour retourner en Égypte auprès de son ancien maître. Chassée définitivement par Sara, Hagar est réconfortée par un ange qui lui annonce qu'Élohîm avait entendu la voix du jeune Ismaël « là où il était », באשר הוא שם (Gen. XXI, 17), pour lui préparer un bel avenir. Il fallut donc qu'il restât dans ce désert. Sa mère lui donna une femme du pays d'Égypte d'où elle était elle-même. Si elle lui avait fait épouser une femme du pays, sa postérité risquait de se confondre avec les autres tribus nomades. Cf. le mariage d'Isaac avec une parente ramenée de la Damascène. L'analogie est des plus frappantes ; pas le moindre vestige d'un remaniement géographique.

3) Genèse, XX. « Chez E., la même histoire se passe à Gerar et avec le prince philistin Abimelec, qui selon J. a lieu en

Égypte et avec Pharaon. E. a donc pensé à Muṣri dont J. a fait Égypte. »

C'est bien peu sûr. Les deux histoires sont bâties sur le même type : imprudence du patriarche de cacher son mariage, enlèvement de l'aïeule et restitution forcée accompagnée d'amende honorable de la part du ravisseur. Tout au plus serait-on conduit à supposer que le même thème a été appliqué par les deux auteurs à des facteurs différents. Dans ce cas même toute trace de Muṣri resterait toujours imperceptible. Si imitation il y a, ce serait E. qui aurait refait J., et non pas le contraire, car la qualité de prophète, c'est-à-dire d'homme de Dieu, attribuée à Abraham, ne peut reposer que sur les fréquentes théophanies rapportées par J. Enfin, le territoire de Gerar a toujours fait partie intégrante de la Philistide, seulement à l'époque des patriarches il avait un roi particulier. Plus tard, il a été probablement annexé au territoire de Gaza.

Sur la question des sources de Gen., xx, voyez du reste mes *Recherches Bibliques* I, 428-433.

4) Gen., L, 11. « אבל מצרים est « Abel en Muṣri. » — עבר הירדן, voyez plus bas. »

Ce nom a été donné à la localité appelée auparavant גרן האטד, « la grange du buisson », en commémoration de la cérémonie de deuil consistant en pleurs et en lamentations que les Égyptiens du convoi de Jacob y avaient exécutée pendant sept jours. Le narrateur joue sur le double sens de אבל, qui signifie à la fois « plaine » et « deuil ». Si l'on se place au point de vue de M. Winckler, il faut admetttre que l'auteur ait modifié une légende qui situait toute l'histoire de Jacob et de ses enfants, ainsi que celle de l'exode, non pas en Égypte, mais en Muṣri aux confins de la Judée. Joseph, entre autres, aurait été le vizir d'un Pharaon de Muṣri, Moïse aurait eu maille à partir avec un autre Pharaon de Muṣri, aurait fait traverser à Israël le golfe d'Aqaba au lieu du golfe de Suez, etc. M. Winckler voit bien qu'un tel revirement trouverait peu de crédit. Il se tire donc d'embarras au moyen d'un argument préliminaire qui lui permet de refuser la plus petite parcelle historique à la légende de l'exode, et c'est sur cette page d'une blancheur immaculée qu'il inscrit l'acte de naissance national d'Israël dans le pays

fatidique de Muṣri. L'argument est si original que ce serait vraiment dommage de ne pas le citer en substance en réservant pour les notes l'appréciation de chaque détail à mesure qu'il est annoncé :

« Il est inutile de discuter la légende de l'exode et du séjour en Égypte pour en tirer des notions historiques. Une tribu purement nomade n'a pas de traditions[1], et partant, pas d'histoire. Les éléments (*die Bestandteile*) qui ont quelques traits rappelant l'Égypte ne sont pas d'essence matérielle, mais d'essence spirituelle (?). La légende de l'exode se présente à nous comme un essai scientifique (!) des recherches israélites de relier l'abstrait, savoir, le moment spirituel inconcevable pour eux dans le développement d'Israël, avec le matériel, le devenir de la masse humaine (*mit dem Werden des Menschenmaterials*) qui en est plus tard le porteur[2]. Par suite du point de vue naïf propre aux anciens, les créateurs de leur nation sont des pères et la nation vient d'eux. Maintenant, si Joseph, dont la teneur historique importe grandement au développement spirituel du peuple, son monothéisme, a vécu en Égypte[3], alors le peuple a aussi dû être ramené d'Égypte. Là-dessus, il y a peut-être un appui à la tradition égyptienne qui a ce qui est exact (*dabei das richtige hat*). Cette autre tradition a le droit d'être interrogée (*verhörungsberechtigt*) aussi bien que les données talmudiques et interbibliques qui peuvent avoir conservé un souvenir indépendant de l'ancienne signification du récit transmis. Il faut aussi prendre en considération la question de Muṣri. De même que, dans nos traditions présentes, Muṣri est devenu Miṣraïm, de même ce changement d'interprétation peut aussi avoir joué un rôle dans les sources antérieures, savoir, dans celle de

1. Maxime contredite par l'expérience : Les nomades arabes du nord de l'Afrique savent bien qu'ils sont venus de l'Arabie; les tribus guéz du nord de l'Abyssinie placent leur pays d'origine dans le Lasta et les autres contrées de l'intérieur. Cela a été constaté par des voyageurs à des périodes espacées l'une de l'autre.

2. Trop de science chez les nations sémitiques naissantes! En Babylonie, on les fait *bilingues* depuis leur première apparition; en Palestine, on leur attribue la bosse de la *théologie historique!*

3. Le peuple avait donc une tradition! Contradiction flagrante au principe fondamental de la thèse.

l'élohiste[1]. Remarquer en tout cas que Muṣri a été la patrie de David et de ses bandes. Il n'est pas admissible que l'art de la représentation littéraire (*Darstellungskunst*) soit passé par là sans le soumettre à toutes sortes de mutations interprétatives artificielles[2]. On doit cependant faire une distinction en ceci que Joseph appartient à l'Égypte, tandis que Moïse appartient au terrain de son activité (vocation, parenté et action de législateur); il ne quitte pas le pays, mais il meurt sur la frontière) dans le Muṣri[3]» (*ibidem*, p. 212-213).

Voilà un débordement d'hypothèses faites pour séduire par l'habile encadrement dont elles sont l'objet et surtout par les surprises de plus en plus déroutantes qui tiennent le lecteur comme sous le charme d'un kaléidoscope et lui enlèvent la faculté de réfléchir. L'impression change à une seconde lecture; un examen à tête reposée fait ressortir aussitôt l'incohésion des idées qui ne tiennent qu'à un fil bien fin, parfois même purement illusoire.

Le schéma repose avant tout sur cette assertion que le lien d'Israël avec l'Égypte est d'essence uniquement spirituelle et religieuse au sens du monothéisme. Or, Joseph, qui se rattache manifestement à l'Égypte, est précisément le fauteur principal du polythéisme le plus effréné (Osée, III, 5; IV, 17; VIII, 4-6; IX, 10; Michée, I, 7, etc.), tandis que Moïse, le législateur monothéiste par excellence, est d'origine muṣrite. De deux choses l'une, ou le monothéisme est né en Muṣri, ou Muṣri est l'Égypte. Je laisse M. Winckler en face du dilemme où l'a placé une imagination exubérante; c'est à lui de réconcilier l'irréconciliable.

Mais l'allégation qu'un premier essai de monothéisme a été fait en Égypte, au moins une fois, par Aménophis IV, n'a vu le jour que grâce à un terme impropre employé par les premiers égyptologues imbus du dogme orthodoxe que le polythéisme n'est que la dégénération du monothéisme originel. M. Maspero nous en donne une description plus exacte : « Les

1. Voilà une fameuse école exégétique antérieurement aux prophètes écrivains!

2. La nécessité de ces mutations arbitraires n'est pas bien évidente!

3. Le Muṣri va donc jusqu'au nord de Moab?

prêtres de Thèbes cherchèrent à imposer le culte de leur dieu local, Ammon, au reste du pays. Pour entraver cette influence qui pouvait devenir un danger au gouvernement civil, Tutmès IV remit en vigueur le vieux culte d'Harmakhouti, le soleil dans les deux horizons. Aménophis III, rallié à l'antique tradition héliopolitaine, transporta à Thèbes la religion d'Aton, le disque solaire. Son fils, Aménophis IV, en vue d'abaisser les prêtres, imagina d'enlever à Thèbes le rang de capitale et de construire une nouvelle capitale dont le dieu remplacerait Amon dans les prérogatives de dieu suprême. Il proclama Aton dieu de sa capitale, appela la ville Khounaton, splendeur du disque solaire. La religion d'Aton était une des variantes des anciennes religions de Râ. Le disque n'y était pas seulement comme dans certaines mythes solaires, le corps éclatant et visible de la divinité, il était le dieu lui-même. Aton n'est pas d'ailleurs une divinité exclusive. Il proscrit la religion d'Amon, mais il respecte les autres dieux, Râ, Harmakhis, Hor, Osiris, Maît, qu'ils soient solaires ou non. En un mot, la réforme, ou plus exactement la politique religieuse d'Aménophis IV, loin de réaliser un progrès spirituel, représente une réaction matérialiste. Au fond, la lutte était circonscrite entre deux dieux et laissait intactes toutes les autres conceptions polythéistes du pays[1]. »

Il faut vraiment renoncer au sens commun le plus élémentaire pour attribuer à Aménophis IV les premiers germes du monothéisme hébraïque.

Ces inexactitudes corrigées, le reste ne tient plus debout. Parler d'une tradition relevant de Manéthon et d'allégations talmudiques provenant de souvenirs indépendants, c'est méconnaître l'ensemble de cette littérature produite, d'une part, sous l'impulsion de haines politiques et religieuses, d'autre part, sous celle de l'édification morale sur la base d'une exégèse à tout faire[2].

5) I Samuel, xxx, 13. « L'esclave est un enfant du pays, un Muṣrite. »

C'était l'esclave d'un Amalécite qui, tombé malade, fut

1. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e éd., p. 209-212.
2. Voir plus haut, p. 263-268.

abandonné par son maître au retour d'une razzia dans le Negeb judéen. La troupe de David le trouvant mourant de faim, avait reconnu du premier coup qu'il était un איש מצרי, évidemment par sa mise qui différait de celle des gens du pays. Cf. le même fait relativement à Moïse (Exode, II, 19). Ce n'est certainement pas la première fois que les brigands du désert ont enlevé des hommes et des femmes de la région limitrophe de l'Égypte.

6) II Sam., XXIII, 21. « Un Muṣrite seul peut avoir été tué par les héros de David. »

La désignation de cet homme par איש מראה, bien comprise par les Septante : ὅρατος = *dignus spectaculo*, montre qu'il s'agit d'un champion étranger. Comparez la lutte que l'aventurier égyptien Sinouhit a soutenue avec succès dans le pays de Tonon, où il avait été amené par les bédouins. Sinouhit donne à son rival l'épithète de « illustre », équivalent exact de איש מראה.

7) I Rois, III, 1. « La fille de Pharaon, comme femme de Salomon, est impossible. Pharaon doit donc venir d'un מלך מצר de l'ancienne tradition. »

Sentiment personnel auquel s'oppose la facilité qu'eut Salomon de se procurer de nombreux chevaux d'Égypte (*ibidem*, X, 28-29). Le Muṣri n'en produit pas. Hadad, le fils fugitif du roi iduméen détrôné, parvint à épouser la sœur de la reine d'Égypte (*ibidem*, XI, 19-20); le cas de Salomon a encore moins lieu d'étonner. Enfin, la destruction de la principauté chananéenne de Gezer pour en faire la dot de sa fille (*ibidem*, IX, 16) ne peut être attribuée qu'à Pharaon d'Égypte; le roi de Muṣri qui n'a pas pu seulement venger sur Juda la ruine totale de l'Idumée, n'eut ni consenti à entreprendre la réduction de Gezer au profit de Salomon, ni réussi dans une entreprise dont Salomon désespérait de venir à bout.

8) I Rois, XI, 14-25. « Comme lieu de refuge de Hadad celui de Jéroboam était également d'abord placé (*gemeint*) en Muṣri. Comme ce dernier trouva plus tard un appui auprès de Pharaon Šešonq (I R., XIV, 25), cela a pu contribuer à la confusion. »

L'auteur a passé outre à une réflexion qui se présente à

l'esprit de tout lecteur : Hadad et Jéroboam, unis par leur haine de la dynastie davidique, devaient réclamer avant tout le secours de Maʿîn-Meluhha, réputée grande puissance suzeraine du Muṣri. La logique aurait dû l'amener à déclarer que, dans l'histoire de ces princes, c'est כוש, notamment le Kuš arabique, qui a été changé en מצרים lorsque l'Éthiopie fut devenue la maîtresse de l'Égypte. Quand on prend ses aises avec le texte reçu, on ne doit pas s'arrêter à mi-chemin, car les *historiens scientifiques* qui ont inventé de toutes pièces le nom de la reine Thaphné étaient bien capables, à plus forte raison, de changer כוש en מצרים.

9) Amos, I, 9. « Au lieu de צר est à lire מצר, comme le prouve sa connexion avec Édom ; cf. la note sur Ps., LXXXVII, 4. Les événements tombent dans le temps de Tiglatpileser III, où Maʿîn et Miṣri soutenaient les Philistins contre l'Assyrie. Les חומות [מ]צר seraient une désignation convenable pour les bourgs et les villes des Minéens, dont les inscriptions ont presque exclusivement trait à leurs fortifications. »

Contrairement aux critiques grafiens, M. Winckler maintient l'authenticité du passage 9-10, certes, non par respect pour le texte, mais parce qu'il semble appuyer sa thèse. De ce côté-ci, cependant, l'espérance est absolument illusoire. Tyr (צר) a sa place naturelle avant Gaza, mais Amos l'a mise en connexion avec Édom afin de mieux insister sur leur relation commune de fraternité (ברית אחים) avec Israël, Tyr par une fraternité d'alliance (ברית, I Rois, v, 26 ; אחי, *ibidem*, IX, 13), Édom par une fraternité d'origine et de race (Gen., XXV, 19-30). Le texte porte le singulier חוֹמַת צֹר, tout comme חוֹמַת עֻזָּה (7) et חוֹמַת רַבָּה (14) ; une inadvertance qui en elle-même est insignifiante a fait croire à M. Winckler qu'il avait le pluriel חומות ; vite, ce pluriel est utilisé pour y découvrir une allusion aux bourgs des Minéens. Un aggadiste talmudique n'aurait pas raisonné autrement. Point notable : les Minéens sont tacitement glissés à la place des Muṣrites, מצר (?), qui sont les seuls coupables. On oublie en outre que les Minéens ont construit leurs fortifications au sud de l'Arabie, pour résister aux attaques des Sabéens et des autres peuples rivaux. Au nord, on ne

connaît d'eux aucune construction fortifiée ou non fortifiée, car la ville de *Ma'on* n'a rien à voir avec *Ma'în*. Au reste, de Tyr, Asdod, Gaza et Pétra, nous savons qu'elles ont souvent arrêté les conquérants; Maon n'avait qu'un fort d'argile qui garantissait des surprises des nomades, mais qui aurait cédé au premier coup de pioche d'un corps de génie organisé.

10) Isaïe, XLIII; 3 et XLV, 14. « Comparez ce qui est dit sur Kuš (p. 145). »

Voyez plus haut mes observations afférentes.

11) Joël, IV, 19. « Muṣri en parallèle avec Édom (?); cf. Ps., LX. Muṣri n'aurait été employé ici que d'une manière archaïque au lieu d'Édom. »

Peu vraisemblable : après Muṣri dont l'Édom constitue une province minime, la mention particulière d'Édom n'a pas le sens commun. De plus, quand même au lieu de מצרים le texte portait מצר, on serait obligé d'y comprendre la capitale de l'Idumée, nommée ordinairement סֶלַע = Pétra, qui était bien fortifiée. מצר pouvait d'ailleurs être une simple altération de צֹר par la dittographie du מ final du mot précédent הַשְּׁטִם. L'insistance sur le châtiment de Tyr est attendue ici à cause de la place qu'elle occupe au verset 4. L'altération tout involontaire aurait ainsi été graduée צר (Tyr), מְצֹר, (Pétra), מצרים (Égypte).

Ps. LX, 11. « Qui m'a amené à Muṣri, qui m'a conduit jusqu'à Édom? »

Le parallélisme est ici clairement formé entre עִיר מָצוֹר, « ville fortifiée », et le nom de pays אדום; il en résulte avec certitude que par מצור le poète a entendu la capitale Pétra et nullement une région complexe et vaste. Au reste, le י de מי doit être aussi ajouté au mot suivant pour former le verbe au futur : « Qui me mènera à la ville fortifiée (= Pétra), qui me conduira jusqu'à Édom? »

12) Ps. LXXXVII, 4. « Voyez plus haut sur Kuš. »

Comparez mes remarques à ce passage.

M. Hommel (Aufs. u. Ab., p. 304 et suiv.) veut encore admettre dans plusieurs autres passages Muṣri et Pir'u au lieu de Égypte et Pharaon. Ainsi Isaïe, XIX et XXX, 1-7. Voyons.

Pour appliquer à Muṣur le chap. xix d'Isaïe, il faut des efforts surhumains. On n'en recule pas. Le Muṣri se trouve subitement bondé de villes et de provinces (2) pourvues d'idoles, de mages et de nécromanciens (3). Des réseaux de canaux, de lacs et d'étangs croisent le sol productif de plantes aquatiques nourrissant une nombreuse population de pêcheurs et de tisseurs de chanvre et de lin (5-4). Les princes de צֹעַן (Tanis) et de Noph (Memphis), qui se vantent devant Pharaon d'être les enfants des sages rois d'Orient (11-13), sont les princes (?) de צֹעַר (Ṣo^{c}ar), infime bourgade au sud de la mer Morte (Gen, xix, 20-21), et de Noph, racine arabe authentique (cf. *Manâf* et sab. *Yanouf*). ^{c}*Ir(ha)-Ḥeres* (18) est une ville dedanite (cf. les noms d'homme composés avec חרם, « soleil ») au sud de Ṣo^{c}ar. Isaïe prévoit qu'une route frayée joindra Muṣri à Ašour, c'est-à-dire à Édom (comme qui dirait « faire route de France à Marseille! »); Édom se rendra à Muṣur et Muṣur se rendra à Édom (23). Muṣur servira Yahwé (le texte dit : « Ašour-Édom »), et il y aura une triade bénie : Muṣur, Édom et Israël (24-25). Rien pour l'Égypte. La tentative est réussie!

Répétition en plus petit : Isaïe, xxx, 1-7. Pharaon d'Égypte se transforme en Pir^{c}u de Muṣur (2-3); צֹעַן est toujours une méprise pour צֹעַר; quant à חָנֵס, la ville égyptienne Hininsu (Héracléopolis), c'est une autre méprise pour הִנֹּם, les messagers de Muṣur arrivent à Jérusalem par la fameuse vallée de Hinnom qui est au sud de cette capitale!

Enfin Osée, v, 13. Éphraïm est blâmé d'aller à Ašour et d'envoyer des messagers au roi יָרֵב, Yarêb. Par Ašour, il faut comprendre Muṣur, et *Yarêb* n'est autre chose que l'assyrien *Aribi*, désignation ordinaire des Arabes. M. Winckler avait corrigé יָרֵב[תַּ], *Yathreb*, ancien nom de Médine; puis il y a renoncé. Nous sommes ainsi relancés dans le vide; quel dommage!

M. Hommel a eu le tort de se laisser éblouir par la thèse de M. Winckler qu'il a embrassée de confiance et poussée jusqu'à l'excès. Il en est arrivé à faire du terrible désert du sud de la Syrie l'emplacement du paradis de la Genèse! Singulière leçon

de choses qu'il m'est bien pénible d'être obligé de rappeler à l'égard d'anciens amis et de savants éminents égarés par une imagination exubérante.

En terminant, disons un mot sur l'une des dernières héritières du célèbre royaume de Muṣri ; ce sont les tribus nommées Cédréniens (קדר), Nabatéens (נבית, נבטו) et Salamiens (שלמו). Ces derniers sont identifiés par des versions araméennes de la Bible avec les Qênites, probablement par induction de Juges, IV, 11, qui a trait à la paix conclue entre cette tribu et les Hébreux. M. Winckler substitue les Salamiens à Salomon (שלמה) dans Cantiques, I, 5, mais que fait-il de ינאוה? Une jeune fille qui se vante d'être aussi *belle* que les rideaux d'un clan nomade est bien imprudente. Dans Osée, X, 14 *c*, « qui est certainement une glose (?), שלמן représente les Salamiens qui ont détruit Bêt-Arbêl, de site inconnu ». « Par une légère modification du texte (שוכן au lieu de שונא) on peut aussi trouver mentionné dans Psaumes, CXX, 6, Rabbat(-Ammon) comme un peuple voisin des Salamiens (שוכני שלם) ! »

Telles sont les étonnantes découvertes paléo-géographiques et exégétiques qu'on érige en dogmes au nom de la critique *supérieure*. Nous déplorons que des milliers de cerveaux réceptifs les prennent au sérieux !

Je me permets d'ajouter un mot d'intérêt général. Pour l'édification des sémitisants peu informés, il est utile de faire remarquer que le peuple de *Muṣri-Meluhha* est la propriété de l'*École allemande*. En Angleterre, l'*École* de la *critique supérieure* a créé de son côté le peuple *Jerahmeêlite*, occupant le même Négeb et encore plus méconnu que les *Muṣrites*. Lorsque les deux *Écoles* auront fait la paix sur les pages polychromes de la Bible américaine, bien peu de lecteurs auront la vue assez solide pour parcourir une page du texte hébreu sans être frappés de vertige. Mais, grands dieux ! que sera-ce quand les célèbres *Sumériens*, dont M. Haupt a prédit le rôle glorieux dans la critique biblique de l'avenir, revendiqueront, eux aussi, leur part à ces pages caléidoscopiques ? Alors il ne restera qu'à défendre cette publication pour cause d'insalubrité publique.

Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque.

Les dernières fouilles de la mission de M. Morgan en Susiane ont fait connaître au monde étonné le code babylonien composé par le célèbre roi Hammourabi, que la Genèse mentionne, sous le nom d'Amraphel, comme contemporain d'Abraham, vers 2150 avant l'ère vulgaire (Genèse, XIV). La stèle a été transportée de Babylone à Suse par un roi élamite, pendant une invasion en Babylonie, en qualité de trophée, et plusieurs paragraphes des lois ont été grattés, afin d'y faire graver le nom du roi vainqueur, mais ce projet n'a pas reçu d'exécution. Le bas-relief qui surmonte la stèle figure le dieu Šamaš assis, dictant ces lois à Hammourabi se tenant debout dans une attitude respectueuse et prêtant attention au divin enseignement. Ces lois ont été traduites à perfection et publiées par le P. V. Scheil dans le tome IV des *Mémoires* de la Mission de M. de Morgan (Textes élamites sémitiques, 2e série). Le contenu de ce plus ancien code du monde rappelle, à certains points de vue, la législation mosaïque telle que nous l'offrent les divers écrits du Pentateuque; j'ai donc pensé que la comparaison des lois se rapportant à des cas analogues sera bien accueillie par les lecteurs de la *Revue*. C'est le but et la raison d'être de l'exposé suivant.

Légitimation des maléfices.

« § 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant l'anathème sur lui et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort.

« § 2. Si quelqu'un a jeté un maléfice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui lui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau qui s'empare de la maison de l'autre. »

Depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, on croyait à la puissance des opérations magiques; le bas peuple, même

dans les pays civilisés, y croit encore. En Babylonie, la corporation des mages jouissait d'une autorité qui se rapprochait de celle des prêtres. Quand quelqu'un avait éprouvé un tort dont la réparation lui était refusée, il se vengeait en jetant un sort à l'adversaire afin de le faire périr plus ou moins rapidement. Les démons malfaisants étaient les agents de la sorcellerie. Le code Hammourabi reconnaît officiellement l'existence de la magie noire, mais il en limite l'usage au cas où le tort subi peut être prouvé, visiblement au moyen de témoins. Dans le cas contraire, l'ensorcellement est assimilé à un meurtre prémédité qui attire la peine de mort.

A ce sujet, le livre de l'Alliance (Exode, XXII, 17) présente une sentence générale :

« Tu ne laisseras vivre aucune sorcière (מכשפה לא תחיה). »

Cette tournure montre que, d'une part, la magie en général était assimilée à l'idolâtrie, qui est passible de mort, et que, d'autre part, ce faux art n'était pas organisé en corporation officielle à cette époque en Israël, mais restait l'occupation occulte de certains individus, surtout de femmes (I Samuel, XXVIII, 3, 7; Ézéchiel, III, 17). Sur l'épreuve de l'eau, voir § 132.

Irrévocabilité du jugement.

« § 3. Si un juge a prononcé un jugement, rendu un arrêt par acte scellé, et si ensuite il a annulé sa sentence, il comparaîtra pour cette cassation, et il acquittera douze fois la revendication qui faisait le fond du débat; il sera destitué de sa charge sans retour et ne pourra plus jamais siéger avec des juges. »

Cette loi a pour but de provoquer le respect de la chose jugée. Le jugement est sans appel dès le moment que le sceau de la justice a été apposé sur la sentence écrite. Le juge peut s'être trompé, sa sentence reste inviolable, et lui-même ne peut la rapporter sans risquer d'acquitter douze fois la somme en litige et de perdre sa place sans réhabilitation possible. Fonctionnaire du gouvernement qui le paie, toute réflexion person-

nelle lui est interdite, et, comme le soldat dans l'armée, il n'a qu'à remplir le rôle qui lui est prescrit.

Chez les Hébreux, l'office de juge incombait aux descendants de la tribu de Lévi, prêtres et lévites proprement dits, qui vivaient, les uns des sacrifices, les autres des dîmes des particuliers. Leur dépendance du peuple, sauf abus de la part des gouvernants, était plus grande qu'en Babylonie. Leur sentence semble avoir pu être soumise au tribunal supérieur de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 8-13). Pendant le second temple et à l'époque talmudique, le juge, la plupart du temps un rabbin chargé d'office de la besogne, était responsable du jugement rendu, et, en cas d'erreur, il devait restituer la somme litigieuse à l'ayant-droit. R. Tarphon, ayant été un jour victime d'une erreur judiciaire, ses collègues lui disaient malicieusement : « Ton ânesse est partie, ô Tarphon! » (הלכה חמורך טרפון).

Vol du trésor sacré.

« § 6. Si quelqu'un a volé le trésor du temple ou du palais, il est digne de mort, et celui qui a reçu l'objet volé est aussi digne de mort.

« § 8. Si quelqu'un a volé un bœuf, mouton, âne, porc, barque, au temple et au palais, il en paiera trente fois la valeur ; à un noble, il en paiera dix fois la valeur, et, s'il n'a pas de quoi rendre, il est digne de mort. »

Au sujet du vol, le législateur babylonien distingue trois cas : 1° vol du trésor du temple ou du palais; voleur et receleur sont punis de mort; 2° vol d'un animal ou d'un objet appartenant au temple ou au palais; le voleur en paiera trente fois la valeur; 3° si ces objets appartiennent à un noble, il y aura à payer dix fois la valeur; il est mis à mort s'il ne peut pas acquitter cette somme.

Le texte garde le silence sur le cas, pourtant plus fréquent, où l'objet volé appartient à un simple bourgeois; à en juger d'après les condamnations de même genre qu'on voit plus loin, l'amende comporte la moitié de la restitution accordée au noble, c'est-à-dire cinq fois la valeur de l'objet.

La loi du Pentateuque range tous les vols dans la catégorie

d'attentat au bien du bourgeois : « Ne vole pas ! », dit le Décalogue. La peine de mort n'est pas édictée pour cette infraction, mais la loi distingue entre le cas où l'objet volé a été avantageux au voleur et celui où il ne lui a pas encore profité ; puis, la restitution est plus forte si l'animal volé est d'une valeur plus considérable. Dans le texte traditionnel, l'article concernant le vol d'animaux (Exode, XXI, 37-XXII, 3) a été troublé par l'intercalation erronée d'un article (XXII, 1-2 *a*) qui doit venir après XXII, 3. Le texte se rétablit donc comme il suit :

« Si quelqu'un vole un bœuf ou un mouton, et s'il l'a égorgé ou vendu, il rendra cinq bœufs pour le bœuf (volé) et quatre moutons pour le mouton (XXII, 2 *b*) ; il doit payer ; s'il n'a pas (de quoi payer), on le vendra pour (le prix) de son vol.

« (XXII, 3) Si l'animal volé se trouve encore aux mains du voleur, bœuf, âne, mouton, vivants, il paiera deux pour un. »

Objet perdu.

« § 9. Si quelqu'un, ayant perdu un objet, le retrouve chez un autre ; si le détenteur de l'objet dit : Un vendeur me l'a vendu et je l'ai acheté devant témoins, et si le propriétaire dit : J'amènerai des témoins qui reconnaîtront mon bien, alors l'acheteur amènera son vendeur et les témoins de l'achat ; le propriétaire réclamant amènera les témoins reconnaissant l'objet perdu, le juge appréciera leur témoignage, tous diront sous serment ce qu'ils savent, et le vendeur sera assimilé au voleur et jugé digne de mort. Le propriétaire reprendra son objet, l'acheteur se dédommagera sur la maison du vendeur. »

Les juges auront à apprécier si la vérité est du côté des témoins du propriétaire ou du côté de ceux du vendeur. Malgré la contradiction, il n'y a pas cas certain de faux témoignage, car le propriétaire peut avoir acquis l'objet après la première vente. C'est une question de date que les juges auront à examiner. Le vendeur coupable est assimilé au voleur et condamné à mort, et sa maison servira à dédommager l'acheteur.

Dans la loi de l'Exode, le même cas est mentionné XXII, 8 :

« Sur tout objet de forfait : bœuf, âne, vêtement, toute

sorte d'objet perdu dont (le propriétaire) dira : C'est cela, la cause des deux (adversaires) sera apportée aux juges. Celui que les juges déclareront coupable paiera à l'autre deux fois la valeur de l'objet. »

Celui qui s'approprie un objet perdu est ici encore assimilé au voleur qui, dans cette législation, au lieu d'être mis à mort, est quitte en payant deux fois la valeur de l'objet.

Vol d'un homme.

« § 14. Si quelqu'un a volé un enfant, il est digne de mort. »

Le vol d'un enfant étant plus facile que celui d'un adulte, c'est ce vol qui est spécialement mentionné, probablement afin d'obvier à l'excuse que l'enfant ne rapporte aucun profit immédiat au voleur et a encore besoin d'être soigné.

Le code hébreu parle de l'homme en général, sans distinction d'âge (Exode, XXI, 16) :

« Celui qui a volé un homme, qu'il l'ait vendu ou qu'il se soit trouvé entre ses mains, est digne de mort. »

Fuite d'un esclave.

« § 15. Si quelqu'un a favorisé la fuite d'un esclave mâle ou femelle, du palais ou de chez un noble, il est digne de mort.

« § 16. Si quelqu'un a abrité chez soi un esclave mâle ou femelle qui est en fuite du palais ou de chez un noble, et, sur l'ordre du majordome, ne l'a pas livré, le maître de cette maison est digne de mort.

« § 17. Si quelqu'un s'est emparé dans les champs d'un esclave mâle ou femelle en fuite et l'a ramené à son maître, celui-ci lui donnera deux sicles d'argent.

« § 18. Si l'esclave ne veut pas nommer son maître, on devra le conduire au palais où on le questionnera, et on le rendra à son maître.

« § 19. Si, après que l'esclave a été trouvé en sa possession, il le tient enfermé dans sa maison. (Autre acception.) Si,

après s'être emparé de l'esclave, il le tient enfermé chez lui, il est digne de mort.

« § 20. Si un esclave s'est échappé des mains de celui qui s'en était emparé, celui-ci jurera devant le maître de l'esclave et il sera quitte. »

Fortes garanties aux maîtres d'esclaves dont la possession formait la richesse principale par les travaux des champs et la garde des bestiaux qui se faisaient par leurs mains. Toute tentative de soustraire l'esclave à l'autorité de son maître, en favorisant sa fuite ou en lui accordant un abri, attire la peine de mort.

En contradiction absolue avec cet esprit, la loi hébraïque édicte (Deutéronome, XXIII, 16-17) :

« Tu ne livreras pas à son maître l'esclave qui se serait réfugié auprès de toi.

« (L'esclave) s'établira près de toi, au milieu de ton pays, dans le lieu qu'il choisira, dans une de tes villes, où il lui plaira ; ne le maltraite pas. »

Pâturage usurpé.

« § 57. Si un berger ne s'est pas entendu avec le propriétaire d'un champ pour y faire paître ses moutons, et, à l'insu de ce dernier, y a fait paître son bétail, le propriétaire fera lui-même la moisson, mais le berger lui donnera en surplus 20 *gur* de blé par 10 *gan* de superficie. »

Un cas analogue est envisagé dans l'Exode, XXII, 4, où le texte exige, à mon avis, une légère correction de points-voyelles ; voici comment je le comprends :

« Si quelqu'un change en pâturage un champ ou une vigne, et si, en laissant libre son bétail, ce bétail paît dans le champ d'un autre, il doit payer le produit du meilleur terrain de son champ ou de sa vigne (d'égale étendue). »

Je lis יְבַעֵר au lieu de יִבְעֶר, forme qui ne peut signifier que « faire brûler, incendier ». Le dommage a été causé à l'insu de l'accusé, qui a déjà fait la moisson ou la vendange. Le législateur babylonien a au contraire en vue le cas où le berger a lâché son bétail dans un champ avant la moisson.

Protection de rebelles.

« § 109. Si, chez une marchande de vin, des rebelles se réunissent, et si elle ne les saisit pas pour les conduire au palais du gouvernement, elle est digne de mort. »

Les débits de vin tenus par des femmes sont partout considérés comme de mauvais lieux et évités par les gens honnêtes. Ils forment le repaire ordinaire des criminels de toute sorte et des étrangers louches qui n'osent pas se montrer en public. Cela rappelle l'histoire des explorateurs envoyés à Jéricho et qui trouvèrent asile dans la maison de Raḥab la courtisane, רחב הזונה (Josué, II, 1). Le Targum traduit הזונה par פונדקיתא = πανδόκισσα. Ces maisons étaient sous la surveillance de la police, aussi bien en Babylonie que dans la Palestine préisraélite (*ibid.*, II, 2-3).

Commis voyageur infidèle.

« § 112. Si quelqu'un, se trouvant en voyage, remet à un autre de l'argent, de l'or ou des pierres précieuses pour les faire transporter, si le messager ne livre pas où il doit tout ce dont il est chargé, mais le garde pour lui-même, le propriétaire le fera comparaître en justice et cet individu paiera cinq fois tout ce qui lui avait été confié. »

Ce cas précis n'est pas spécifié dans la loi du Pentateuque, où il est compris sous la qualification générale de דבר פשע dans l'Exode, XXII, 8, passage cité plus haut.

Vente des membres de la famille.

« § 117. Si quelqu'un, ayant contracté une dette, vend sa femme, son fils, sa fille, et les livre au travail forcé et à la sujétion, l'acheteur co-acteur les emploiera trois années, et la quatrième les affranchira.

« § 118. Si c'est un esclave mâle ou femelle qui est livré au travail forcé, si le négociant l'a fait amener ailleurs et le vend, point de réclamation. »

L'Exode, XXI, 2, établit une distinction entre l'esclave mâle

et l'esclave femelle : le premier sert pendant six années et est affranchi la septième, et, s'il est marié, sa femme est également affranchie. La serve, au contraire, si son maître ne l'épouse pas, peut être rachetée avant ce terme (והפדה) et ne peut être vendue à un autre. Si elle est épousée par le fils de son maître, elle recouvre le droit de femme libre, et, en cas de contravention, elle est affranchie sans avoir à payer aucune indemnité à l'acheteur. Le travail forcé est tout à fait défendu (Lévitique, xxv, 43, 46, 53).

Vente de serve mère.

« § 119. Si quelqu'un, ayant contracté une dette, a vendu sa serve qui lui a donné des fils, le maître de la serve reversera au négociant l'argent qu'il a payé, et libérera ainsi sa serve. »

Atténuation à la stipulation du § 117, d'après laquelle le négociant peut vendre sa serve. Cette faculté est ici restreinte au seul cas où elle n'aurait pas donné des enfants à son maître ; dans le cas affirmatif, le vendeur peut l'affranchir en reversant la somme reçue à l'acheteur.

La loi du Lévitique, en posant le principe qui assimile l'esclave hébreu au journalier, rend impossible toute aliénation de l'esclave indigène (Lévitique, xxv, 39-43). On ignore quelles étaient les dispositions de la loi de l'Exode à ce propos.

Mise en dépôt.

« § 122. Si quelqu'un veut mettre en dépôt de l'argent, de l'or ou toute autre chose, il devra faire connaître à des témoins l'objet du dépôt et fixer les obligations, et alors il pourra mettre en dépôt.

« § 123. Si, sans témoin ni convention, on a mis en dépôt, et s'il survient une contestation, il n'y a pas cause à réclamation.

« § 124. Si quelqu'un, ayant mis en dépôt devant témoins or, argent ou toute autre chose, le dépositaire conteste, on le fera comparaître en justice, et il rendra intégralement ce qu'il contestait.

« § 125. Si quelqu'un, ayant mis quoi que ce soit en dépôt, cet objet, avec l'avoir du maître de la maison, s'est perdu par suite d'effraction ou d'escalade, le propriétaire de la maison qui est en faute compensera intégralement tout le dépôt qui lui avait été remis et dédommagera le dépositaire. Lui-même s'occupera de son avoir perdu, et s'en prendra au voleur.

« § 126. Si quelqu'un, n'ayant pas perdu un objet, prétend l'avoir perdu ou exagère son dommage, il devra, en tenant compte de ce qui n'a pas péri, revendiquer devant la justice son dommage, et on lui donnera intégralement tout le dépôt et on compensera son dommage. »

Cette loi pose pour principe qu'un dépôt en valeurs ou en d'autres objets n'est reconnu par la justice que lorsqu'il a été fait devant témoins, qui fixent aussi les obligations mutuelles, ce qui semble indiquer que le dépositaire recevait une rémunération. Une contestation tardive de sa part n'est donc pas recevable. Si, par suite d'un vol par effraction, le dépositaire allègue que son propre avoir a disparu en même temps que les valeurs déposées chez lui, c'est en qualité de propriétaire d'une maison mal gardée qu'il doit indemniser le déposant et s'en prendra au voleur pour recouvrer son avoir perdu.

L'Exode traite de cas similaires (XXII, 6-12). Si l'on retire le verset 8, qui se place convenablement après le verset 12, puisqu'il se rapporte à un sujet différent, celui relatif aux objets perdus, on a le groupe suivant :

« 6. Si quelqu'un donne à un autre homme de l'argent ou des ustensiles à garder, si les objets ont été volés dans la maison de cet homme ; si le voleur est trouvé, il paiera deux fois (la valeur des objets).

« 7. Si le voleur n'a pas été trouvé, le maître de la maison sera invité à se présenter devant les juges pour voir s'il n'a point mis la main sur le bien de son prochain.

« 9. Si quelqu'un donne à un autre homme un bœuf, un mouton ou tout autre animal à garder, si l'animal meurt, se casse les membres ou est emmené en captivité, sans que personne y ait assisté ;

« 10. Un serment par Yahwé aura lieu entre eux comme quoi (le gardien) n'a point mis la main sur le bien de son sem-

blable ; le propriétaire prendra (l'animal mort ou blessé) et (le gardien) n'aura rien à payer.

« 11. Si l'animal a été volé chez le gardien, celui-ci le paiera à son propriétaire. »

Le verset 12, traitant d'un animal déchiré par un fauve, s'y rattache très bien dans le texte hébreu, mais, comme ce cas en est séparé dans le code babylonien, je le réserve pour plus loin.

Diffamation d'une femme.

« § 127. Si quelqu'un diffame une prêtresse (?) ou une femme mariée, sans en faire la preuve, on le jettera devant le juge et on lui rasera le front. »

La loi hébraïque défend la calomnie en général : « Ne calomnie pas ton prochain » (Lévitique, XIX, 15), mais ne stipule pas la peine infligée au calomniateur ; la coutume a pu varier selon le dommage causé.

Contrat de mariage.

« § 128. Si quelqu'un a épousé une femme sans un contrat, cette femme n'est pas épousée. »

A l'époque biblique, on ne trouve pas de trace certaine d'un contrat de mariage ; le consentement des parents et de la jeune fille et la présentation ou la promesse d'une dot constituaient les fiançailles, et la cohabitation achevait le mariage. L'acte écrit, dit כתובה, paraît être une institution pharisienne.

Adultère.

« § 129. Si la femme de quelqu'un a été surprise dormant avec un autre, on les liera ensemble et on les jettera à l'eau, à moins que le mari ne fasse quartier à sa femme et que le roi ne fasse quartier à son serviteur. »

Les complices de l'adultère sont condamnés à la mort par l'immersion. Il y a cependant une issue de salut, pour la femme coupable, dans l'indulgence de l'époux lésé ; pour

1. *Aššat amilim* = אשת איש.

l'homme corrupteur, dans l'indulgence du roi pour son serviteur. Si les deux cas coïncident, le ménage se continue légalement comme auparavant. On voit à quelle dépravation de mœurs cette loi pouvait et devait aboutir. Dès lors, les riches et les puissants étaient à peu près sûrs de l'impunité en faisant du zèle dans l'intérêt du roi. D'autre part, les femmes dissolues obtenaient facilement le silence et même l'acquiescement de leurs maris bourgeois, dominés par la crainte des puissants du jour. Quant au roi, maître absolu de ses sujets, il va sans dire que ses caprices luxurieux n'étaient arrêtés par aucun obstacle matrimonial, et que personne ne pouvait l'accuser d'avoir dépassé ses droits.

Chez les Hébreux, la pureté de la famille était mieux garantie par le principe de l'égalité absolue devant la loi. La débauche des rois et des grands constitue un des thèmes les plus fréquents du réquisitoire des prophètes. Défendu par le Décalogue, l'adultère entraîne pour les complices la peine de mort (Lév., xx, 10) par lapidation selon les saducéens (Jean, viii, 5), par étranglement selon les pharisiens (אשת איש בחנק); les restrictions par égard au rang du corrupteur sont inconnues, et l'indulgence appartient à Dieu seul (II Samuel, xii, 13; Ézéchiel, xviii, 21; Marc, ii, 7).

Viol.

« § 130. Si quelqu'un, violentant la femme d'un homme, femme (encore) vierge, et demeurant encore chez son père, dort avec elle, s'il est pris, cet homme est digne de mort et cette femme est acquittée. »

Viol d'une jeune fille pendant les fiançailles. Le fait de violence ne peut être constaté que par les cris et protestations de la victime, qui sont présumés sincères. La fiancée est considérée, à ce sujet, comme une femme mariée.

Le même point de vue domine dans le Deutéronome, xxii, 23-24, avec cette stipulation expresse que l'acquittement de la femme, si l'attentat eut lieu dans la ville, est subordonné au fait qu'elle a crié au secours en se voyant attaquée.

Femme maudite.

« § 131. Si une femme a été maudite par son mari, bien qu'il ne l'ait pas surprise à dormir avec un autre, elle en jurera par le nom de Dieu et retournera chez elle dans la maison de son père. »

Il s'agit vraisemblablement d'un serment fait par le mari sous forme de malédiction, de ne plus avoir aucune relation avec sa femme, qu'il soupçonne d'infidélité sans pouvoir l'accuser publiquement. Alors la femme affirme sous serment son innocence et retourne chez son père ; le mariage est momentanément suspendu.

Un cas semblable est prévu dans la législation talmudique, stipulant que le mari doit divorcer et restituer la dot de sa femme (המדיר הנאה מאשתו יוציא ויתן כתובה).

Femme soupçonnée.

« § 132. Si, au sujet d'un autre homme, le doigt se lève contre la femme de quelqu'un, et si elle n'a pas été surprise couchant avec un autre ; à cause de son mari, elle subira néanmoins l'épreuve du fleuve. »

La coutume babylonienne comportait l'épreuve judiciaire nommée ordalie ou jugement de Dieu, si fréquent au moyen âge en Europe. L'épreuve de l'eau est seule mentionnée ici.

Cette épreuve si dangereuse et cruelle a été transformée dans le Pentateuque en l'épreuve dite des eaux amères, consistant en eau saupoudrée de poussière prise au fond du sanctuaire, avec laquelle on avait effacé la tablette du serment. La femme soupçonnée, après avoir été admonestée, buvait cette eau, et si, aucun accident fâcheux ne s'ensuivait pour elle, elle était reconnue innocente (Nombres, v, 11-31).

Femme d'un captif.

« § 133. Si quelqu'un a été emmené en captivité, et si, dans sa maison, il y a de quoi vivre, si sa femme s'en va... et entre

chez un autre, elle n'a pas gardé son corps (?) en allant dans une autre maison; on la fera comparaître en justice et on la jettera à l'eau.

« § 134. Si quelqu'un est emmené en captivité, et si, dans sa maison, n'y ayant pas de quoi vivre, sa femme entre dans un autre ménage, cette femme est innocente.

« § 135. Si quelqu'un est emmené, et si, parce que dans sa maison il ne dispose pas de quoi vivre, sa femme est entrée dans une autre maison et y a enfanté des fils, lorsque ce mari reviendra et regagnera sa ville, cette femme retournera vers son époux; les fils suivent leur père.

« § 136. Si quelqu'un déserte sa ville et s'enfuit, et si ensuite sa femme entre dans une autre maison, lorsqu'il reviendra et voudra reprendre sa femme, à cause qu'il a méprisé et déserté sa ville, la femme du fugitif ne retournera pas avec son mari. »

Mesures protectrices en faveur des femmes abandonnées sans moyens de vivre, car, dans le cas contraire, la femme qui lie des relations avec un homme pendant la captivité de son mari est considérée comme une simple adultère, et condamnée comme telle à la mort par immersion. Si le captif ne l'a pas pourvue de quoi vivre, cette femme est par cela même divorcée et peut contracter un nouveau mariage. Cependant, si le captif revient dans sa ville, à moins qu'il fût un traître ou un déserteur, il a le droit de reprendre sa femme; les enfants nés dans l'intervalle restent avec leur père.

Cette remarquable stipulation, qui préserve la femme mariée d'être réduite à vivre de la prostitution, surtout si ses proches parents refusent de la nourrir, était aussi une ancienne coutume hébraïque. Ainsi, pendant la fuite de David, son beau-père Saül donne sa femme Michal à un autre époux, et lorsque David revient, comme champion de l'unité nationale, on lui restitue sa femme sans que les prophètes trouvent à redire (II Samuel, III, 12-16). A l'époque post-biblique, on a trouvé cette histoire scandaleuse et frisant un double adultère; alors la satisfaction à la morale a été donnée par une légende, selon laquelle le second mari s'était abstenu de toute relation intime

avec la femme de David, que Saül lui avait imposée malgré lui. A ce propos, la légende invoque à l'appui le nom de ce mari, modèle de chasteté, savoir : פַּלְטִיאֵל, « sauvé (du péché) par Dieu ». Pendant tout ce temps, Paltiel plaçait une épée entre lui et sa compagne de lit, les deux ayant fait le serment de transpercer par l'épée celui qui enfreindrait le vœu de chasteté.

Répudiation.

« § 137. Si un homme est disposé à répudier la concubine qui lui a donné des enfants, ou même l'épouse qui lui a procréé des enfants, on rendra son trousseau à cette femme et on lui donnera l'usufruit du champ, verger et autre propriété, et elle élèvera ses enfants. Après qu'elle aura élevé ses enfants, de tout ce qui est transmis aux enfants elle recevra une part d'enfant, et elle épousera ensuite qui elle voudra.

« § 138. Si quelqu'un veut répudier sa femme qui ne lui a pas donné d'enfants, il lui remettra tout l'argent de sa dot, et lui compensera le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et ensuite il la répudiera.

« § 139. S'il n'y a pas de dot, il lui donnera pour la répudiation une mine d'argent.

« § 140. S'il s'agit de noble, il donnera un tiers de mine d'argent. »

Toute femme, épouse ou concubine, qui a procréé des enfants, en cas de répudiation, reprend son trousseau et reçoit de l'usufruit des biens du mari de quoi élever ses enfants, qui restent avec la mère jusqu'à leur majorité. Alors elle a droit à une part d'enfant et peut se remarier si elle le veut. Il est évident qu'arrivée à cet âge-là, elle trouvera rarement un mari ; elle restera donc seule, mais, avec la part de revenu que la loi lui accorde, elle sera à l'abri du besoin et ne sera pas obligée de chercher une ressource illicite. La femme qui n'a pas procréé d'enfants reprend sa dot et la valeur de son trousseau, dont elle peut se servir pour contracter un nouveau mariage ou vivre de ses revenus; à défaut de dot, elle reçoit en compensation une mine d'argent. Mais voici une ombre au tableau :

l'homme de la classe noble ne paie qu'un tiers de mine à la femme qu'il répudie. On dirait qu'elle doit s'estimer heureuse d'avoir vécu temporairement dans l'intimité du noble seigneur. Comment vivra-t-elle désormais? Le législateur semble admettre que l'ex-femme d'un noble trouvera facilement un mari. Peut-être y a-t-il le dessein caché d'empêcher les femmes du peuple de faire concurrence aux filles de la noblesse, qui possédaient assez de biens personnels pour vivre de leurs revenus en cas de répudiation, cas qui devait être d'ailleurs assez rare.

Selon la législation hébraïque, la répudiation doit être motivée par cause de honte (ערות דבר, Deutéronome, XXIV, 1), et certifiée par un acte de divorce (ספר כריתה). La loi ne distingue pas entre l'épouse mère et celle qui n'a pas d'enfants; l'une et l'autre retournent chez leurs parents sans, naturellement, avoir droit à une indemnité. D'autre part, le mari n'est pas autorisé à réduire en serve d'une nouvelle épouse la femme qui lui a cessé de plaire ou dont il a à se plaindre. On ne trouve aucun fait de divorce dans l'histoire biblique. La coutume permettait le divorce après dix ans de stérilité.

Concubine.

« § 144. Si quelqu'un a épousé une femme, si cette femme a donné une serve à son mari, et s'il a eu des enfants (de la serve), quand il voudra épouser une concubine, on ne l'y autorisera pas.

« § 145. Si quelqu'un a épousé une femme et si elle ne lui a pas donné d'enfants, quand il voudra épouser une concubine, il pourra le faire ; il l'introduira dans sa maison, mais ne lui donnera pas rang égal avec l'épouse.

« § 146. Si quelqu'un a épousé une femme et si elle a donné une serve à son mari qui la rende mère, lorsque ensuite cette serve se dispute avec sa maîtresse, à cause qu'elle a eu des enfants, sa maîtresse ne peut plus la vendre ; on lui fera une marque et elle sera (re)comptée parmi les serves.

« § 147. Si, au contraire, elle n'a pas donné d'enfant au mari, sa maîtresse peut la vendre. »

Une concubine ne peut être introduite dans la maison qu'au

cas où la femme légitime ne lui a pas donné d'enfants, laquelle conserve toujours un rang supérieur. Celle-ci a le droit de donner à son mari une serve dans le but d'avoir des enfants adoptifs. Si la serve devenue mère méprise sa maîtresse, celle-ci peut, en lui retirant le titre de concubine, la traiter de nouveau comme une serve, mais ne peut pas la vendre. Ce droit ne peut s'exercer que si la serve n'a pas donné d'enfant à son mari.

Même coutume chez les Hébreux à l'époque patriarcale. Abraham prend des concubines pour avoir des enfants que son épouse Sara ne peut lui donner. Sara, de son côté, lui donne sa serve Agar pour obtenir par elle des enfants adoptifs (Genèse, xxv, 6). Agar, devenue insolente parce qu'elle se sait près d'être mère, Sara la corrige comme une simple serve, mais ne peut s'en débarrasser par la vente (*ibid.*, xvi, 1-16). A force d'insistance, Sara réussit plus tard à faire renvoyer Agar avec son fils Ismaël, mais au grand dépit d'Abraham qui n'y consentit qu'après avoir reçu, dit la légende, l'assurance formelle que le jeune Ismaël est destiné à un grand avenir par ailleurs (*ibid.*, xxi, 12-21). La transmission de la serve en concubine par l'épouse à son époux revient encore deux fois dans l'histoire de Jacob où les enfants des concubines finissent par être incorporés à rang égal dans la descendance du patriarche (*ibid.*, xxx, 3-13; xlix, 1-28).

La transmission de la serve par l'épouse semblait être tombée en désuétude dans l'époque historique. La loi mosaïque défend de vendre la serve-concubine qui a cessé de plaire, et elle a la faculté de se racheter à l'occasion (אם רעה בעיני אדניה אשר לו לא (pour יִעָדָהּ וְהִפְדָּהּ, Exode, xxi, 7). D'autre part, la serve destinée à devenir la femme de l'héritier doit être traitée par celui-ci comme une femme libre; dans le cas contraire, elle recouvre sa liberté sans avoir à restituer le prix du rachat (*ibid.*, 9-11).

Inceste.

« § 154. Si quelqu'un a eu commerce avec sa fille, il sera chassé de la ville.

« § 155. Si quelqu'un a choisi une fiancée pour son fils, et si son fils a eu commerce avec elle, et si ensuite le père lui-même est pris à dormir avec elle, on le liera et on le jettera dans l'eau.

« § 156. Si quelqu'un a choisi une fiancée pour son fils, et si ce fils n'ayant pas eu commerce avec elle, le père dort avec elle, il lui paiera une demi-mine d'argent, lui rendra intégralement ce qu'elle avait apporté de chez son père, et elle épousera (ailleurs) qui elle voudra.

« § 157. Si quelqu'un, à la suite de son père, a eu commerce avec sa mère, on brûlera les deux complices.

« § 158. Si quelqu'un, à la suite de son père, est pris dans les bras de celle qui l'a élevée, et qui a eu des enfants (de ce même père), il sera chassé de la maison paternelle. »

Les rapports incestueux entre proches parents sont diversement réprimés et la loi tient compte de l'impossibilité où se trouve la femme de résister au corrupteur. Le père qui a commerce avec sa fille est chassé de la ville; de même le fils qui cohabite avec la serve qui a donné des enfants à son père; il est chassé de la maison paternelle, ce qui paraît moins sévère que dans le premier cas; la fille et la serve sont acquittées comme irresponsables. Le troisième cas, la cohabitation avec la fiancée du fils, avant le connubium, défait le mariage prévu, la femme reprend ce qu'elle avait apporté de chez son père et reçoit une indemnité d'une demi-mine d'argent. Au contraire, quand l'inceste est commis par des complices responsables, comme le beau-père avec sa bru ou le fils avec sa mère, cas qui se compliquent d'adultère, la loi emploie la dernière rigueur dans la répression : le premier couple est lié ensemble et jeté dans l'eau : le second est condamné au supplice du feu. Fait remarquable, la cohabitation du frère et de la sœur ne semble pas faire partie des unions prohibées par la loi babylonienne. On sait que les mariages entre frère et sœur étaient en usage chez les Phéniciens comme chez les Égyptiens, les Perses et les Grecs postalexandrins. La pédérastie ainsi que la bestialité sont passées sous silence.

La loi mosaïque a étendu les cas d'inceste à d'autres proches parentés, la marâtre, la tante, la sœur, la belle-mère, et

prohibe formellement la pédérastie et la bestialité, si fréquentes chez d'autres peuples (Lévitique, XVIII, 6-23). Tous ces coupables sont condamnés à mort par lapidation, selon la tradition pharisienne; la mort par le feu est réservée à l'union avec la mère et la fille (*ibid.*, XX,14), acte immoral qui contamine deux familles en même temps.

Hiérodule.

« § 181. Si un père, vouant au dieu une hiérodule ou une vierge, ne lui a pas donné de trousseau, quand ensuite le père mourra, elle prendra, sur la fortune mobilière de la maison paternelle, un tiers de ce qui lui est dû comme enfant, et elle le gardera tant qu'elle vivra; après elle, il y a retour aux frères. »

Article stipulant la part que peut réclamer une hiérodule de l'héritage de son père. En vouant sa fille à un dieu, que cette personne soit déjà hiérodule par son propre vœu ou une vierge non encore vouée, il doit lui donner un trousseau comme à une fille qu'on veut marier. Si le père a négligé de le faire, après sa mort, l'hiérodule prendra sa part d'enfant sur le tiers de la fortune mobilière qu'il aura laissée. Après elle, cette part retourne à ses frères, car elle ne peut pas en faire don à un autre, pas même au temple où elle a passé sa vie.

Chez les Hébreux, le sanctuaire du yahwéisme admettait au début le service d'hiérodules femmes. L'exemple le plus connu est celui de la fille de Jephté, que celui-ci a vouée à Yahwé après son retour d'une campagne victorieuse contre les Ammonites. En sa qualité d'hiérodule, ou, comme la loi babylonienne l'indique clairement, en sa qualité d' « épouse du dieu », la jeune fille ne pouvait jamais devenir mère de famille, ce qui, pour la femme hébraïque, constituait le plus grand malheur imaginable; de là ses lamentations sur sa *virginité* (עַל בְּתוּלֶיהָ) dont la mémoire a été conservée dans le récit (Juges, XI, 30-40).

Violences contre les parents.

« § 195. Si un fils frappe son père, on lui coupera les mains. »

La mère n'est pas mentionnée, mais l'esprit de ces lois semble ne pas faire de différence entre les parents à cet égard.

La loi hébraïque édicte la peine de mort contre le fils dénaturé (Exode, XXI, 15).

Mutilations.

« § 196. Si quelqu'un crève un œil à un homme libre, on lui crèvera l'œil.

« § 197. Si quelqu'un casse un membre à un homme libre, on lui cassera un membre.

« § 198. S'il crève l'œil d'un noble ou casse un membre d'un noble, il payera 1 mine d'argent (en outre).

« § 199. S'il crève l'œil d'un esclave ou lui brise un membre, il payera la moitié du prix de l'esclave.

« § 200. Si quelqu'un brise les dents d'un homme de même condition, on lui brisera les dents.

« § 201. S'il brise les dents d'un noble, il payera un tiers de mine d'argent (en outre). »

C'est la loi du talion également proclamée par la loi mosaïque (Exode, XXI, 24-25), avec cette différence que, chez les Babyloniens, le noble avait encore droit à une indemnité pécuniaire. A l'époque du second temple, les pharisiens admettaient le principe de l'indemnité pour toutes sortes de blessures, tandis que les sadducéens maintenaient le sens littéral.

Coups et blessures.

« § 202. Si quelqu'un frappe au cerveau un homme de condition supérieure à lui, il recevra en public soixante coups de nerf de bœuf.

« § 203. Si un homme frappe au cerveau un homme de même condition, il payera 1 mine d'argent.

« § 204. Si un noble frappe au cerveau un noble, il payera 10 sicles d'argent.

« § 205. Si un esclave frappe au cerveau un homme libre, on lui coupera l'oreille.

« § 206. Si quelqu'un, dans une dispute, frappe un autre homme et lui cause une blessure, et s'il jure l'avoir fait sans le savoir, il payera néanmoins le médecin.

« § 207. Si de ces coups l'autre meurt, il jurera encore, et s'il s'agit d'un homme libre (qui meurt), (l'agresseur) devra payer une demi-mine d'argent.

« § 208. S'il s'agit d'un noble, il payera un tiers de mine d'argent. »

Dans la répression des coups et blessures, la distinction des classes apparaît de nouveau en toute clarté. Le noble est, en principe, exempté de toute peine personnelle et paye, en outre, beaucoup moins que les autres. Les coups, entre nobles, se payent 10 sicles d'argent, ceux de noble à bourgeois valent probablement la moitié de cette somme, ceux de bourgeois à noble comportent soixante coups de nerf de bœuf; ceux de bourgeois à bourgeois sont payés 1 mine (= 50 sicles) d'argent; l'esclave qui a frappé un homme libre a l'oreille coupée. En cas de blessure, le coupable jurera qu'il ne l'a pas prémédité et paie le médecin; si la mort s'ensuit, l'agresseur jure de nouveau et paye en outre une demi-mine d'argent; si l'agresseur est noble, il ne paye qu'un tiers de mine ou 20 sicles d'argent.

Avec l'égalité des classes, dans la jurisprudence mosaïque, le jugement est bien simplifié. S'il y a maladie temporaire, l'agresseur paye le médecin et acquitte une indemnité pour le temps que dure l'incapacité de travail du blessé (Exode, XXI, 18-19).

Coups dirigés contre une femme.

« § 209. Si quelqu'un frappe une femme libre et la fait avorter, il payera pour son fruit 10 sicles.

« § 210. Si cette femme meurt, on tuera la fille de (l'agresseur).

« § 211. Si c'est une fille d'ouvrier (?) qui, par suite des coups, avorte, il payera 5 sicles d'argent.

« § 212. Si cette femme meurt, il payera une demi-mine d'argent.

« § 213. S'il frappe une serve et la fait avorter, il payera 2 sicles d'argent.

« § 214. Si la serve meurt, il payera un tiers de mine d'argent. »

Stipulations particulières pour les coups dirigés contre les femmes enceintes. Si les coups causent l'avortement, l'agresseur payera 10 sicles; l'indemnité est de 5 sicles si c'est une fille d'ouvrier, et de 2 sicles seulement si c'est une serve. La même graduation est observée quand la femme meurt par suite de son avortement; si elle est une femme libre, on tue la fille de l'agresseur; si c'est une femme d'ouvrier, l'agresseur payera une demi-mine d'argent (= 30 sicles); pour une serve, il ne paye qu'un tiers ou 20 sicles.

Le cas est mentionné dans l'Exode, XXI, 22; l'indemnité pour l'avortement n'est pas fixée, mais laissée à l'estimation des juges; si la mort s'ensuit, on tuera l'agresseur; sa fille n'est pas solidaire.

Bœuf furieux.

« § 250. Si un bœuf furieux a foncé dans sa marche sur un homme et l'a tué, cette cause ne comporte pas de réclamation.

« § 251. Si le bœuf de quelqu'un, coup de corne pour coup de corne, a montré son vice, et si le propriétaire ne lui ayant pas rogné les cornes ni mis des entraves, ce bœuf fonce sur un homme et le tue, le propriétaire payera une demi-mine d'argent.

« § 252. S'il s'agit d'un esclave, il payera un tiers de mine d'argent. »

Aucune indemnité n'est due au cas où un bœuf, devenu subitement furieux, tue un homme, mais si un bœuf a déjà montré son vice par l'habitude de donner des coups de corne et que le propriétaire n'a pas pris les mesures nécessaires pour l'empêcher de nuire, entre autres par la rognure des cornes et la mise d'entraves, il aura à payer une amende d'une demi-mine si la victime est un homme libre, et un tiers de mine si c'est un esclave.

La loi hébraïque acquitte également le propriétaire d'un bœuf ayant foncé pour la première fois. En cas de vice notoire du bœuf et de négligence persistante du propriétaire, celui-ci est condamné à mort, en excipant toutefois de l'avantage unique de pouvoir se racheter par une rançon ; pour la mort d'un esclave, il paye 30 sicles d'argent (Exode, XXI, 28-32). En tout cas, le bœuf est lapidé et sa viande ne peut être mangée (*ibid.*, 28).

SUPPLÉMENT

ORIGINE BABYLONIENNE D'HAMMURABI

Le proverbe : « Personne n'est prophète dans son pays » est diversement appliqué aux grands facteurs de l'histoire. Le grand roi et législateur babylonien Hammurabi subit, depuis plusieurs années le sort d'être considéré comme ayant été étranger à la Babylonie. Les chroniques indigènes ont beau désigner comme « dynastie de Babylone » tous les membres de sa lignée depuis son fondateur jusqu'au dernier descendant, les critiques *supérieurs* parmi les assyriologues proclament avec une conviction débordante que l'avènement de cette dynastie marque la conquête de la Babylonie par des envahisseurs venus du dehors et ayant usurpé le trône sur ses occupants antérieurs. Les uns les font venir de l'Élam (Oppert) ; pour les autres (Delitzsch, Winckler, Zimmern, etc.), ce sont des Chananéens ; pour d'autres enfin (Hommel), ce seraient des conquérants sabéo-minéens venus de l'Arabie méridionale. On se fonde sur la vocalisation de quelques noms propres de cette dynastie sans penser que la prononciation devait se nuancer selon les provinces et que notre connaissance de l'onomastique babylonienne est assez restreinte, par suite de l'habitude d'exprimer les noms propres par des combinaisons idéographiques. Ces divergences d'opinions ne seraient en elles-mêmes qu'un objet de curiosité, si chaque école n'en tirait partie pour fonder là-dessus des hypothèses historiques et religieuses qui bouleversent entièrement les données fournies par les monuments des Sémites occidentaux. La stèle d'Hammurabi, si heureusement découverte et si admirablement traduite par

M. Scheil, fait écrouler toutes ces vaines spéculations comme un château de cartes, sans qu'il en reste la moindre trace. L'épilogue de cette inscription nous apprend que les principaux sanctuaires qui y occupent la place d'honneur étaient ceux de la Babylonie méridionale, spécialement ceux de la ville d'Éridou. C'est aussi de cette région qu'Hammurabi a introduit à Babylone le culte de Marduk et d'Ea. Il écrit littéralement :

« Lorsque El le suprême, roi des Anunnaki, et Bel, seigneur des cieux et de la terre, qui fixe les destinées de l'univers — à Marduk, fils aîné d'Ea, divin maître du droit, les foules des hommes eurent attribué parmi les Igigi l'eurent rendu grand, à Babylone son nom auguste eurent proclamé, dans les contrées l'eurent exalté, dans le cœur de (cette ville) une royauté éternelle, dont, comme de cieux et terre les fondements sont affermis, lui eurent destiné — alors (moi) Hammurabi, insigne, noble, craignant mon dieu — justice dans la contrée pour créer, méchants et pervers pour détruire, afin qu'un puissant le faible n'opprime pas, comme le soleil aux têtes noires (les humains) pour apparaître, la contrée pour éclairer, — El et Bêl, la chair des hommes pour délecter, m'appelèrent! Hammurabi le pasteur élu de Bêl, moi-même! Auteur parfait du luxe et de l'abondance, qui rend accomplies toutes choses dans Nippur, DUR-AN-(KI), le pourvoyeur généreux d'E-KUR (temple de Nippur), roi héros qui a remis la ville d'Eridu en son premier état, purificateur du sanctuaire d'E-ZU-AB (temple d'Éridou), etc. »

M. Scheil fait la remarque suivante : « Ce prologue, rapproché de ce qui suit, semble indiquer pour la dynastie à laquelle appartenait Hammurabi, une origine *éridienne*. Le centre du culte de Marduk et Êa, avant d'être porté et exalté à Babylone par Bêl, le dieu suprême, était en effet tout d'abord *Éridu*. » C'est la vérité même, et je m'y rallie en pleine conviction. Winckler a beau se rattraper par l'énoncé quelques lignes plus bas où Hammurabi appelle *Dagon* (*Dagan*) son créateur, et il s'empresse d'affirmer « qu'il parle comme *Chananéen* ». Plus précis, il devait conclure que la dynastie d'Hammurabi est *philistine*, car le culte de Dagon ne se constate nulle part ailleurs en Syrie. Avec tout autant de raison, il aurait même pu invoquer

le culte de *El* et de *Bêl* qui est également syrien. Mais, de fait, les noms divins de cet ordre suprême sont communs à tous les Sémites du nord[1] et ne se prêtent à aucune conclusion.

Le Culte d'une tête d'âne.

Parmi les fables débitées par Apion sur la religion juive, l'une des plus curieuses est sans doute celle relative au culte d'une tête d'âne placée dans le temple de Jérusalem. Josèphe y consacre une réfutation en règle dans le passage suivant (*C. Apion*, II, 9, éd. Niese), d'après la traduction de M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 49-50) :

« Apion continue, en jouant le dévot, à railler (le temple des juifs), et ajoute à ses fables le témoignage de Mnaséas. Cet auteur raconte, à l'en croire, qu'il y a très longtemps, les Juifs et les Iduméens étant en guerre dans une certaine ville des Iduméens appelée Dora, un homme attaché au culte d'Apollon vint trouver les Juifs : il s'appelait Zabid. Cet homme leur promit de leur livrer Apollon, le dieu de Dora (*Doriensium*), qui se rendrait lui-même à leur temple, à condition qu'ils s'éloigneraient tous de la ville. Toute la multitude des Juifs le crut sur parole. Cependant Zabid fabriqua une machine de bois dont il s'enveloppa et où il fixa trois rangs de lumières ; ainsi équipé, il se mit en marche, ayant de loin l'apparence d'une constellation qui voyagerait à travers la terre. Les Juifs, frappés de stupeur par ce spectacle étrange, restèrent à distance et se tinrent cois. Zabid arriva tranquillement jusqu'à leur temple, enleva la tête d'or du baudet (c'est ainsi qu'il s'exprime en faisant le plaisant) et retourna promptement à Dora. »

1. Les divinités astrales *Šamš* (*Šams*), *Ištar* (*ᶜAthtar*), *Sin*, *Nabu* (*Anbaï*), *Aširat* (*Athirat*) et quelques autres encore apparaissent également chez les Sémites du sud, mais, fait remarquable, aucune des divinités caractéristiques du Yémen, comme וד, נכרח, מתב־נטין, חוכם, etc., ne figure dans le panthéon sémitique du nord.

La réponse de Josèphe est fort importante pour l'éclaircissement de cette malveillante anecdote. Nous la reproduisons littéralement d'après la traduction de Buchon :

« Ne puis-je pas dire avec vérité qu'Apion n'a pu faire un conte si impertinent sans montrer qu'il est lui-même le plus grand âne et le plus effronté menteur qui fut jamais, puisque ces lieux dont il parle sont imaginaires et que son ignorance est si grande qu'il ne sait pas que l'Idumée confine à notre pays auprès de Gaza et n'a point de ville qui se nomme Dora. Il y en a bien une en Phénicie, auprès du mont Carmel, qui porte ce nom, mais elle n'a point de rapport à ce qu'Apion dit si mal à propos, étant éloignée de quatre journées de l'Idumée.

« Sur quoi se fonde-t-il aussi pour nous accuser de ne reconnaître point pour dieux ceux que les étrangers adorent, puisqu'il veut nous persuader que nos pères avaient cru si facilement qu'Apollon venait vers eux et qu'il marchait sur la terre tout environné d'étoiles? N'avaient-ils jamais vu de lampes et de flambeaux, eux qui en avaient une si grande quantité? Ce prétendu Apollon pouvait-il marcher à travers un pays si extrêmement peuplé sans rencontrer quelqu'un qui eût découvert sa fourbe? Et aurait-il, dans un temps de guerre, trouvé les bourgs et les villes sans garde? Je ne parle point des autres absurdités qui se rencontrent dans cette ridicule histoire. Mais je ne saurais ne pas demander comment il se peut faire que les portes du temple, qui, ayant ...[1] coudées de haut, 20 de large, et étant toutes couvertes de lames d'or, étaient si pesantes qu'il ne fallait pas moins de deux cents hommes pour les fermer chaque jour et que ç'aurait été un crime de les laisser ouvertes, l'eussent été si facilement par cet imposteur tout revêtu de lumière, et qu'il eût pu seul emporter cette pesante tête d'âne d'or massif. Je demande aussi s'il l'a donnée à quelque Apion pour la rapporter, afin qu'Antiochus l'y trouvât pour donner sujet à ce second Apion d'inventer une telle fable. »

Faisons d'abord une remarque verbale. La réfutation s'adresse uniquement à Apion; aucun autre auteur n'y est

1. Les chiffres sont effacés.

visé. Cette circonstance me paraît fort peu favorable à la correction de Niese, qui introduit Mnaséas de Patras ou de Patara comme informateur d'Apion. Dans ce cas, Josèphe aurait pris à parti cet auteur d'ignorer la géographie de la Palestine et la non-existence, dans l'Idumée, d'une ville portant le nom de Dora. Mnaséas, il est vrai, est cité par Josèphe comme ayant parlé du déluge et de la longévité des premiers hommes[2], mais cela ne force pas à supposer qu'il ait été l'inventeur de cette fable. Josèphe dit formellement qu'Apion l'a rapportée au nom de Posidonius et d'Apollonius Molon, selon lesquels Antiochus Épiphane, en pillant le temple de Jérusalem, aurait trouvé, dans le trésor sacré, une tête d'âne qui était d'or et de grand prix. Il n'y est même pas question que cette tête ait été l'objet d'un culte; les dieux ont leur place dans l'adyton, et nullement dans le trésor destiné à conserver les revenus du sanctuaire. C'est Apion qui a controuvé cette adoration de l'âne, afin d'abaisser le culte juif au-dessous du culte égyptien, qui divinisait certaines espèces d'animaux. Mais, comme la zoolâtrie seule ne suffisait pas pour justifier le pillage du temple de Jérusalem en temps de paix, il inventa la fable du Grec retenu et engraissé dans le temple avec l'intention de l'égorger à la fin de l'année, afin de partager son corps entre tous les individus de la nation juive, qui devaient faire serment de haïr les étrangers, et spécialement les Grecs. Une pareille combinaison de calomnies effrontées trahit clairement l'âme vile d'un Gréco-Égyptien comme le fut Apion. Les historiens de pure nationalité hellénique inclinaient plutôt à blâmer le pillage du temple juif, qu'ils attribuaient à la sordide avarice du spoliateur sacrilège.

Bien des hypothèses ont été émises sur l'origine de cette fable; aucune n'est satisfaisante. Je me bornerai à citer les opinions les plus récentes. M. Théodore Reinach écrit à ce propos (T. R. G. J., p. 50, note) : « Le récit de Mnaséas, si c'est bien de lui qu'il s'agit, est le plus ancien témoignage de cette fable, et la mention de la ville de Dora semble indiquer qu'elle a pris naissance en Phénicie ou chez les Philistins;

2. Th. Reinach, T. G. R. J., page 49, note 1.

peut-être y a-t-il dans ce récit un vague souvenir de la capture de l'arche par les Philistins (I Samuel, v-vi). Voir un autre mythe philistin chez Mnaséas, fr. 32. »

Le rapprochement tenté par le savant helléniste semble très peu frappant, mais l'idée que la fable peut avoir son origine dans un pays voisin de la Judée, comme la Phénicie ou la Philistide, a inspiré à M. Büchler une hypothèse des plus ingénieuses. En généralisant les faits, il pense que l'ensemble des récits des anciens auteurs grecs sur le culte juif, à partir de Théophraste, et surtout ceux qui sont relatifs à l'adoration de l'âne et à l'anthropophagie, ont primitivement visé le culte ordinaire des peuples syriens, et que c'est seulement Apion qui les a appliqués au culte de Jérusalem pour les besoins de son réquisitoire. Si, par le nom de Dora, on comprend la ville iduméenne d'Adora, — idée qui s'est également présentée aussitôt à mon esprit, — on peut admettre que l'événement s'est passé dans une localité iduméenne voisine de cette ville. Il s'agissait de savoir quels dieux des deux temples doivent être subordonnés aux autres. En volant la tête de l'âne qui était adorée dans le temple rival, Zabid a fixé le prestige du sanctuaire d'Adora, sa ville natale. La croyance si facilement accordée au rusé Adorien par la population voisine, qui espérait gagner une sorte de suprématie religieuse par l'entrée en possession de la statue d'Apollon d'Adora, s'explique ainsi d'une façon très naturelle, étant donné l'état superstitieux du paganisme syrien. A ce point de vue, la leçon des manuscrits : *Dum bellum Judæi contra Judæos haberent*, appelant d'un même nom les deux partis, aurait porté primitivement : *Idumæi contra Idumæos*. M. Büchler rapporte ensuite aux Iduméens l'usage de l'anthropophagie religieuse dont Apion accuse les Juifs, en l'aggravant par l'assertion que la victime est toujours un Grec[1]. Il explique de même la donnée de Diodore (XXXIV, 1, 3), remontant à Posidonios, selon laquelle Antiochus aurait trouvé, dans le temple de Jérusalem, une statue

1. Th. Reinach, *op. cit.*, pages 131-133. M. R. observe (note 2) avec raison : « Le fait, pour des conjurés ou des criminels, de cimenter leur liaison par un meurtre perpétré en commun, appartient plutôt aux traditions grecques (Thucydide, III, 82, 6) et romaines (Salluste, *Catilina*, 22).

en pierre d'un homme à longue barbe, monté sur un âne et tenant un livre dans les mains. Antiochus pensait que cet homme était Moïse. Là-dessus, il rappelle la notice d'Épiphane (*Hæres.*, 55), qui dit que les habitants de l'Arabie Pétrée, nommée Rokom et Édom, tenaient Moïse pour un dieu, à cause des signes divins qu'il a accomplis, et adoraient sa statue. Il termine par ces mots : « Ayant reconnu qu'Adora avait été le siège du culte de l'âne, on peut également admettre le prétendu Moïse sur l'âne chez les Iduméens ; en aucun cas le récit primitif n'a pu se rapporter aux Juifs[1]. »

Rarement l'explication d'un ancien récit se présente sous une forme aussi complète et aussi séduisante, et cependant j'hésite à l'adopter. L'existence du culte d'Apollon chez les Iduméens me semble même assez probable. C'est la localisation de l'événement qui soulève mes doutes. Une rivalité cultuelle dans deux bourgades insignifiantes de l'Idumée n'aurait pas produit assez de bruit pour parvenir aux oreilles des écrivains grecs, surtout de Posidonios, établi dans l'île de Rhodes. D'autre part, la correction de *Dora* en *Adora*, dans un contexte qui relate la facétie d'un Iduméen, était si facile que Josèphe ne pouvait la manquer. Il aurait trouvé ainsi une preuve souveraine de l'erreur de ceux qui imputent aux Juifs le culte de l'âne. Puis, Posidonios et Apollonios Molon s'accordent à relater qu'une tête d'âne en or a été trouvée par Antiochus dans le temple juif ; il n'y a aucune raison de supposer un quiproquo avec un petit sanctuaire de l'Idumée, où ce roi n'a jamais mis le pied. On écarte sans peine le témoignage de saint Épiphane sur le culte voué à Moïse chez les Iduméens, convertis au judaïsme depuis des siècles ; ce quasi-culte existait aussi chez les Juifs d'Alexandrie et ailleurs, comme nous le montrerons tantôt, et fait partie intégrante de la fable répandue chez les chrétiens et les musulmans, relativement à l'adoration des rabbins par les Juifs. Le mieux sera de rester sur le territoire de la Palestine de l'époque macchabéenne, à laquelle le récit fabuleux nous mène sans conteste. Il s'agit bien aussi de Dora en Phénicie, qui, en dehors des indigènes, hébergeait certainement une communauté juive

1. Büchler, Z. A. W., 1902, pages 224-227.

et un certain nombre d'Iduméens qui s'adonnaient à l'industrie et au commerce. La fable du culte de l'âne, tout exagérée qu'elle est, ne peut pas reposer sur la pure fantaisie des auteurs grecs ; l'analogie du prétendu culte rendu à Moïse nous commande de l'apprécier de la même façon. Elle n'a pu prendre naissance que grâce à une rumeur préexistante dans le pays même. Or, la Palestine possédait deux temples rivaux, dont les fidèles s'étaient voué une haine mortelle et ne cessaient de débiter des fables sur le culte qui s'y célébrait. Cette guerre atroce date du temps de Néhémie, où la scission définitive entre les Juifs et les Samaritains s'est accomplie à la suite de circonstances d'un caractère à la fois national et religieux. Les habitants de la Samarie d'alors étaient les descendants de colons de diverses nationalités, que les rois d'Assyrie, et probablement aussi les rois de Perse, y avaient établis afin d'affaiblir l'unité nationale des Juifs. Les colons avaient importé dans leur nouvelle patrie les cultes païens de leurs pays natifs et les ont conservés très longtemps, tout en y ajoutant le culte de Yahwé comme dieu local. Déjà, avant la destruction du royaume d'Israël, la rivalité de la ville de Samarie, capitale de la dynastie des Omrides, avec Jérusalem, capitale de la Judée depuis l'époque de David, devait produire chez les Judéens des légendes défavorables aux sanctuaires du nord. Le récit de la Genèse relatif au viol commis par Sichem, fils de Hamor, prince de la ville de Sichem, sur Dina, fille de Jacob (XXXIV), laissait la porte grande ouverte aux quolibets populaires, car Sichem et Hamor signifient, l'un, « épaule » (שכם), l'autre, « âne » (חמור), ce qui se combine sans peine en « dos d'âne ». Sur cette base, on a bientôt construit une légende religieuse, prétendant que les Sichémites adoraient effectivement le simulacre d'un âne. Cette imputation, vraie ou fausse, a déjà trouvé un écho dans l'histoire d'Abimélech (Juges, IX, 28), d'où il résulte que Hamor continuait à jouir d'une certaine vénération chez les bourgeois de Sichem. Dans son récit concernant l'établissement des colonies étrangères sur le sol de la Samarie, l'historien hébreu fournit une liste nominale de divinités païennes

1. Talmud b. *Sanhedrin*, folio 63 *b*.

auxquelles l'exégèse talmudique, qui semble remonter plus haut, attribue des formes animales : le coq (נרגל), la chèvre (אשימא), le chien (נבחז), l'âne (חרחק), dont la dernière prête le plus aux plaisanteries. Ce que nous venons de signaler a été plus que suffisant pour faire ancrer dans l'esprit des Juifs le préjugé que les Samaritains vouaient un culte clandestin à une idole à forme d'âne, et cette rumeur, probablement mal fondée, parvint facilement à la connaissance des Grecs de la côte phénicienne, dans la bouche desquels elle a été généralisée et mise à la charge de tous les Juifs sans distinction.

Le berceau de notre légende étant la Palestine même, le récit d'Apion s'explique on ne peut mieux ; tous les détails deviennent d'une clarté parfaite :

1. L'événement se passe dans le temps où les Juifs se faisaient la guerre entre eux, c'est-à-dire entre les Juifs et les Samaritains, qui, pour les Grecs tardifs, se confondaient avec les autres Juifs, en sorte que ce que racontait l'ancienne fable concernant le temple de Garizim fut reporté sur le temple de Jérusalem. La leçon des manuscrits : « Dum bellum Judæi contra Judæos haberent... in aliqua civitate Judæorum qui Dorii nominantur » est très vraisemblablement primitive. Il ne faut pas trop presser l'attribut « civitas Judæorum » ; cela dit seulement que les Juifs y étaient nombreux. Toutefois, un lecteur grec, choqué de cet inconvénient, a pu mettre « Idumæorum » (Ἰδυμαίων) à la place de « Judæorum » (Ἰουδαίων) dans le manuscrit d'Apion que Josèphe avait sous les yeux ; de là l'étonnement de ce dernier.

2. Bien que le culte d'Apollon n'apparaisse pas sur les monnaies de Dora, je pense, avec MM. Schürer et Th. Reinach, que les Séleucides ont pu l'y introduire. L'existence de la ville d'Apollonias, sur la même côte, à environ une journée et demie plus au sud, atteste la vénération d'Apollon chez les Phéniciens, qui l'avaient partout identifié avec leur dieu national רשף ; aussi Apollonias porte-t elle, encore aujourd'hui, le nom de *Arsouf*, comme cela a été démontré par M. Clermont-Ganneau. Ce fait sera confirmé, de plus, par un curieux détail qui sera relevé tout à l'heure.

3. Le Dorien Zabid, adorateur d'Apollon-Reseph, gagné par les Juifs, s'engage à mettre en évidence le culte de l'âne dans le temple samaritain de Sichem. Il va donc trouver les gardiens de ce temple, qui était situé sur le mont Garizim et isolé de la ville, qui s'étend au bas de la montagne, et leur promet de faire venir la statue d'Apollon dans leur temple, afin de rehausser son prestige aux yeux des Hellènes. La bonne disposition des Samaritains envers les dieux grecs, à l'époque d'Antiochus Épiphane, nous est rapportée par Josèphe. Pour échapper aux persécutions, ils n'ont pas hésité à déclarer qu'ils étaient de race sidonienne et prêts à accepter le culte grec. Dans ces circonstances, la possession de la statue d'Apollon de Dora avait pour eux un haut intérêt. Zabid fit entrevoir aux gardiens superstitieux que le dieu viendrait lui-même dans leur temple s'ils se retiraient pendant quelque temps par respect pour la puissante divinité. Les gardiens, crédules jusqu'à l'excès, exécutèrent la recommandation de Zabid et se mirent à l'écart. La stupidité des Samaritains était proverbiale en Palestine. Le Siracide avoue ressentir une antipathie particulière pour deux peuples : les Nabatéens (pillards) de Pétra et le peuple stupide qui habite Sichem. Naïfs comme ils l'étaient, ils donnaient facilement dans le piège.

4. L'astucieux Dorien, lui, exécute son projet avec une exactitude magistrale. Conformément au nom sémitique d'Apollon, רשף, qui signifie « flamme étincelante », il s'affubla d'un masque en bois pourvu de trois rangs de lumières, qui lui donna l'aspect d'un astre étincelant, entra dans le temple de Sichem, enleva la tête d'âne en or et retourna à Dora. Les gardiens étaient convaincus qu'Apollon avait daigné honorer leur sanctuaire pendant quelques instants, et quand, peu de temps après, ils découvrirent le vol de leur précieux palladium, ils se gardèrent bien d'en informer le public, de crainte qu'on ne les accusât de sacrilège ou d'une coupable imbécillité.

Ce point de vue a le grand avantage de s'appliquer en même temps au dire de Posidonios relatif à la statue de Moïse monté sur un âne, qu'Antiochus Épiphane aurait trouvée dans un temple juif. Nous restons toujours à Sichem, où le culte de l'âne est pour ainsi dire en situation. Chez les Samaritains, Moïse jouit,

en effet, d'une vénération exceptionnelle, presque divine. Il est le seul prophète d'Israël qui ait eu avec Yahwé des relations intimes et affectionnées, auxquelles aucun être humain n'a pu atteindre et n'atteindra jamais. L'exégèse samaritaine voit, dans le législateur du Sinaï, le véritable sauveur du monde, dont le nom, משה, en nombres 345, avait été déjà indiqué antérieurement au déluge par le mot mystérieux בשגם dans la Genèse, VI, 3, qui produit le même nombre. D'après ces exégètes, ce verset comporterait le sens que voici : « Yahwé dit : Mon esprit ne jugera plus dans le genre humain ; (le juge sera) Moïse (revêtu) de chair (הוא בשר), qui vivra cent vingt ans. » Il s'en dégage une croyance qui considère Moïse comme une incarnation de l'esprit de Yahwé. Avec une telle vénération, et en raison de l'absence, chez les Samaritains, de l'implacable répugnance pour les simulacres religieux qui distinguait les autres Juifs, l'existence d'une statue représentant le grand prophète monté sur un âne et tenant dans ses mains le livre de la Loi, joignant ainsi la suprême autorité à une attitude des plus modestes, l'existence d'une telle statue dans le temple de Garizim, non seulement n'a pas lieu d'étonner, mais paraît de prime abord déjà assez vraisemblable. Il s'agissait d'une profonde vénération, et nullement d'une véritable adoration. Pour les spectateurs du dehors, les Juifs et les Grecs, cette fine distinction étant effacée, l'adoration seule entrait en ligne de compte, et non seulement l'adoration de l'homme, dont les Grecs étaient coutumiers, mais aussi celle de l'âne, qui frappait par son étrangeté et les Hellènes et les Juifs.

Comme on le voit, la légende que nous étudions n'est peut-être pas aussi dépourvue de fondement qu'on est facilement tenté de le croire. Elle pourrait avoir un fond de réalité si l'on place son berceau dans le sanctuaire samaritain du mont Garizim. Elle entre, au contraire, dans le domaine de la pure imagination au moment où on la transporte dans un milieu différent, à savoir le temple de Jérusalem. A qui appartient ce déplacement contre nature? Évidemment à des auteurs grecs relativement récents, qui n'avaient en vue que le seul temple de Jérusalem, dont la renommée faisait la gloire de tous les Juifs de l'empire romain, tandis que celui de Néapolis (Sichem),

s'ils en ont parfois entendu parler, devait leur paraître comme une chapelle exiguë et partant négligeable. La haine du peuple juif leur a fait faire un pas en avant. La prétendue statue du grand prophète a été revêtue de chair et d'os et métamorphosée en un individu de nationalité grecque, à qui on offrait un culte divin et somptueux pendant une année, et qu'on immolait ensuite comme emblème de la haine mortelle vouée au monde grec. La fantasmagorie de ces deux cultes grotesques, celui de l'âne et celui du Grec captif dans le temple consacré à Ιαω, a pu être singulièrement appuyée par la fortuite assonance de Ιαω avec le terme copte ειω, « âne », et le terme grec Ιαων, « un Ionien, un Grec ». J'ai depuis longtemps soupçonné l'influence de ce rapprochement instinctif fait par les détracteurs des Juifs, qui étaient, en grande majorité, d'origine alexandrine, ou, du moins, avaient séjourné en Égypte. Quoi qu'il en soit, la clé de la légende énigmatique qui nous occupe semble trouvée, et nous sommes à même d'en tracer la marche et le développement progressif depuis le ve siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au 1er siècle de cette ère.

Les colonies établies par les rois assyriens, et probablement aussi par les rois perses, en Samarie et par conséquent dans l'ancienne ville de Sichem, continuèrent leurs cultes particuliers, en y ajoutant celui de Yahwé comme dieu local. Pour les Israélites, ils étaient des étrangers et des païens, avec lesquels toute alliance matrimoniale était absolument défendue.

Au retour de la captivité de Babylone, sous la conduite de Zorobabel, les Samaritains cherchèrent à participer à la construction du temple de Jérusalem, sous le prétexte spécieux qu'eux aussi vouent un culte à Yahwé, mais, en réalité, dans le dessein secret d'empêcher cette construction, qui était préjudiciable à l'intérêt de leurs propres sanctuaires. Évincés par Zorobabel, ils ne cessèrent d'intriguer à la cour perse, et, à force de dénonciations et de calomnies, réussirent à en retarder l'édification jusqu'à la deuxième année de Darius.

A l'arrivée de Néhémie (vers 450), les chefs samaritains firent mine de s'opposer par la force à la réparation des murs de Jérusalem ; leur plan échoua, grâce à la vigilance de Néhémie, nommé préfet de la Judée. Comme ces chefs, et

surtout Sanballat et Tobia, étaient apparentés aux familles sacerdotales de Jérusalem, ils profitèrent du renfort qu'ils avaient reçu d'un certain nombre de Judéens mécontents pour former une communauté sécessionniste ayant son temple sur le mont Garizim, dont ils réclamèrent l'autorité au détriment de celui de Jérusalem, au moyen de certaines corrections introduites dans le Pentateuque. La permission officielle pour la construction du nouveau temple semble avoir été donnée aux Samaritains par Alexandre, en récompense des services qu'ils lui avaient rendus pendant le siège de Tyr.

Depuis ce moment, les Samaritains se disent être des Juifs parfaits, sans cependant repousser de leur sanctuaire les emblèmes matériels aussi rigoureusement que les autres Juifs. Comme ils n'ont fondé aucune école d'exégèse ni une littérature de haute envolée, ceux-ci les considéraient comme des ignorants intransigeants et frappés d'une crédulité sans bornes. La légende juive incarnait ce sentiment en leur reprochant l'adoration de l'âne, qu'ils auraient conservée comme un culte ancestral en l'honneur de leur patriarche Hamor, père de Sichem. La statue de Moïse monté sur un âne trahit la même provenance.

A l'époque des Séleucides, dans le but de se fortifier dans les guerres de voisinage qui éclataient entre eux et les Juifs, les Samaritains pactisaient toujours avec les Grecs, dont ils n'hésitaient pas à admettre dans leur temple les statues, les sculptures religieuses, au moins en apparence. Pendant les persécutions d'Antiochus Épiphane, ils se déclarèrent franchement païens (Sidoniens) et acceptèrent le culte grec. Cette recherche flatteuse des divinités gréco-phéniciennes a fourni matière à l'ironie juive de créer la légende relative à l'enlèvement d'une tête d'âne en or du temple de Garizim par un Dorien déguisé en Apollon d'une manière divertissante.

Les auteurs grecs, qui penchaient naturellement en faveur des Samaritains presque hellénisés, ayant eu connaissance de ces légendes méprisantes, les tournèrent d'instinct contre les Juifs irréductibles à leurs coutumes, et localisèrent dans le sanctuaire de Jérusalem et la tête d'âne et la statue de Moïse; puis, par un raffinement de haine, substituèrent à Moïse un

prisonnier grec, destiné, après avoir reçu pendant un an l'adoration divine, à être l'objet d'un repas sanctifiant pour toute une nation de cannibales.

Le Livre d'Amos.

SUPPLÉMENT

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Avant d'entreprendre une caractéristique générale du livre d'Amos, il faut revenir de nouveau sur la question de savoir où il commence. Nous nous sommes rallié plus haut à l'hypothèse de M. Wellhausen, suivant laquelle la série de visions VII, 1-9 et IX, 1-4 constituerait le début de la prophétie d'Amos. En faveur de cette hypothèse, on peut invoquer à la fois l'exemple de la prophétie de Jérémie et les références manifestes qu'il y a entre plusieurs passages ou locutions du reste du livre avec l'exposé de ces visions. Il faut cependant faire remarquer que cette partie ayant en tête la formule énergique כה אמר יהוה, réclame une introduction préparatoire constatant la volonté bien déterminée de Yahwé de mettre fin à l'état de corruption du royaume d'Israël. Le verset I, 2, satisfait complètement à cette nécessité rédactionnelle. Le livre primitif aurait laissé s'évoluer les divisions suivantes :

a) Premier discours renfermant, outre la suscription I, 1 et le prologue 2, les visions débutant par הראני ou ראיתי : VII, 1-9 (où fut intercalée la donnée historique 10-17) + VIII, 1-3 + IX, 1-4, comprenant en tout 17 versets.

b) Second discours : Sermon comminatoire à l'adresse des royaumes syro-palestiniens : Damas, Gaza, Tyr, Édom, Ammon, Moab, Juda, Israël. L'énumération ne suit pas l'ordre géographique. Chaque section commence par la formule prophétique par excellence כה אמר יהוה et va de I, 3 jusqu'à II, 16, formant un ensemble de 29 versets.

c) Troisième discours qui, ainsi que tous les suivants, n'a en vue qu'Israël, souvent Juda compris ; il ouvre une triade de discours de diverse longueur, débutant par la formule שמעו (את) הדבר הזה. Il comprend le chapitre III ; 15 versets.

d) Quatrième discours, commençant par la même formule et comprenant le chapitre IV ; 13 versets.

e) Cinquième discours, même formule initiale et comprenant le chapitre V, 1-17.

f) Sixième discours, portant en tête l'exclamation הוי répétée quelques versets plus loin. Il comprend V, 18-VI, 14 ; en tout 24 versets.

g) Septième discours revenant à la formule initiale שמעו avec la substitution de הדבר הזה par le démonstratif féminin-neutre זאת. Il englobe VIII, 4-10 + 13-14 + IX, 5-10 + VIII, 11-12 + IX, 11-15, ensemble, 28 versets. Conformément à l'usage prophétique, ce discours final continue au début les sévérités des sermons précédents, puis la rigueur du châtiment est circonscrite comme n'affectant que les rebelles incorrigibles, et tourne ensuite à l'optimisme le plus exalté en ce qui concerne la partie repentie et épurée de la nation à laquelle Yahwé tient en réserve le sort le plus brillant dans l'avenir.

La charpente du livre étant unie et les difficultés exégétiques qu'on invoque pour le désagréger en atomes hétérogènes étant aplanies dans le commentaire, nous procéderons à en scruter le sens interne pour nous faire une idée de l'état religieux d'Israël à l'époque qui a vu apparaître ce sévère moraliste, lequel, de l'avis de tous, nous révèle la plus ancienne protestation écrite contre les vices de l'époque.

REMARQUES CRITIQUES

Yahwé est un dieu unique qui gouverne l'univers visible et invisible créé par lui (IV, 13 ; V, 8 ; VII, 1, 4 ; VIII, 9 ; IX, 2-6) et jusqu'à la pensée de l'homme qui n'a aucun secret pour lui (IV, 13). Son peuple de prédilection est la race qu'il a retirée de l'Égypte, comprenant les habitants des deux royaumes de

Juda et d'Israël (III, 1-2) auxquels il a donné en possession le pays des Amorrhéens, race gigantesque qu'il extermina afin de faire place à son peuple élu (II, 9-10).

Yahwé n'a pourtant dans son pays qu'une résidence unique et cette résidence n'est ni Béthel, ni Galgal, ni Dan, ni Samarie, ni aucun autre lieu de culte du royaume du nord, mais seulement à Sion-Jérusalem dans le petit royaume de Juda, et c'est dans ce sanctuaire unique qu'il fait entendre sa puissante voix devant laquelle la végétation du Carmel se fane (I, 2), la flamme céleste appelée accourt (VII, 4) et les eaux de la mer se déversent sur la surface de la terre (IX, 6). C'est bien autre chose encore quand lui-même se met à la besogne, car si, étant irrité, il touche seulement la terre, cette masse immense et solide se liquéfie en eau, et, semblable à un fleuve agité, se soulève en tourbillonnant et disparaît dans l'abîme (VIII, 8 ; IX, 5). Jamais la plume réaliste de l'antiquité n'a trouvé d'images aussi grandioses pour peindre la toute-puissance d'une divinité, et cette toute-puissance sans égale est le privilège du Dieu d'Israël, résidant dans le temple exigu d'une tribu minime qui ne faisait que la dixième partie d'une nation à peine perceptible au milieu des puissants empires qui se disputaient la domination sur l'Asie antérieure à cette époque.

Est-il encore loisible de poser la question de savoir quel rôle jouent les dieux païens à côté de Yahwé? La question est purement oiseuse. Amos, en parlant des châtiments que Yahwé infligera aux peuples syriens, ignore simplement leurs dieux, et quand le sujet l'amène à parler de leur culte introduit en Israël, il leur accroche les épithètes dédaigneuses : le crime (VIII, 14), le rien (V, 6), leurs mensonges (II, 4), leurs dieux (II, 8). Point remarquable, dans le livre d'Amos, il n'y a aucune trace du culte de Baʿal et d'Aštoret, bien que ce culte se soit profondément enraciné en Israël dès les temps anciens, comme l'atteste le prophète contemporain Osée (II, 19 ; XI, 2 *passim*). Il nomme au contraire les divinités fraîchement émoulues empruntées aux Damascéniens, mais en ajoutant l'explication méprisante : « Vos dieux que vous vous êtes fabriqués ! » (Amos, V, 26).

En face d'une conception religieuse aussi avancée qui prouve son expression dans des figures si puissantes, tout homme impartial conclura qu'Amos marque non le début, mais l'apogée d'une longue évolution théologique et littéraire du yahwéisme en Israël. Cependant la critique moderne affirme sans sourciller tout le contraire. M. Wellhausen reconnaît bien que « le style prophétique apparaît chez Amos comme étant déjà entièrement et solidement formé (*schon ganz fest ausgebildet*), beaucoup plus solidement que chez Osée », mais il ajoute aussitôt : « Ceci est, *sans aucun doute*, arrivé non d'abord par l'écriture, mais déjà par le sermon oral (*das ist aber Zweifellos nicht erst durch die Schrift, sondern schon die mündliche Rede geschehen*). On affirme d'abord une évolution approchant la perfection du style littéraire avant l'écriture, dans le seul but de pouvoir affirmer ensuite qu'avant Amos il n'existait pas de littérature prophétique écrite. Prémisse et conclusion font un dans cette logique étrange !

Avec le désir de rabaisser la littérature prophétique jusqu'au VIIIe siècle se joint la tendance à effacer le caractère saillant du yahwéisme légal de l'époque. La circonstance que la résidence de Yahwé est placée à Sion gêne le système qui fixe le début du yahwéisme sérieux aux approches du VIIe siècle. On l'écarte par la remarque suivante : Comme Judéen, Amos, peut-être d'après un modèle plus ancien (un modèle oral?), laisse Yahwé tonner de Sion sans vouloir dire par là qu'il y habite et nulle part ailleurs. Car il ne reconnaît aucun droit privilégié de Juda à l'égard d'Israël (*Denn er erkennt kein Vorzugsrecht Judas vor Israël an*). Le motif reste à côté, car il ne s'agit pas d'un droit, mais d'un fait : Selon Amos, Yahwé réside à Sion et non pas à Béthel ; Juda et Israël sont hors cadre, le sanctuaire y est seul intéressé. Yahwé réside aussi au ciel, rien de plus près que de le laisser tonner de là (cf. Jérémie, XXV, 30 ; Deut., IV, 36), mais Amos tient à ce que sa puissante voix se fasse entendre du sanctuaire qu'il délecte sur terre, de celui de Sion, et nous ne pouvons qu'en prendre notice[1].

1. Le savant critique trouve en outre que la voix de Yahwé produit l'effet paradoxal que plantes et arbres se dessèchent. Il n'a pas remarqué le sens figuré de la phrase. Voir le commentaire.

11-12. Les objections contre l'authenticité de la section relative à Édom ont été écartées dans le commentaire.

II, 4-5. La mention de Juda, le peuple frère d'Israël, est indispensable ; le silence à son égard aurait fait supposer son état moral irréprochable, ce qui ne concordait nullement avec la vérité. Il eût été d'ailleurs très singulier de voir absent précisément le peuple qui possède le temple d'où Yahwé lance ses paroles irritées contre tous les royaumes étrangers, sans dire un mot s'il est content ou mécontent de lui. On ne s'explique pas comment M. W. a pu retrancher cette section comme une interpolation postérieure. Ses motifs reposent sur des suppositions qui attendent un commencement de preuve. Nous répondrons à chacun en détail :

1) « Le péché de Juda nommé ici, la transgression de la Thora de Yahwé, n'est pas un méfait singulier, dont on pourrait énumérer trois ou quatre méfaits semblables, et ne convient donc pas à la formule introductoire qui revient également ici. »

Il faut s'entendre. A tort ou à raison, Amos considère Juda-Israël comme un peuple paisible, étant injustement victime de l'agression des peuples voisins ; les défauts qu'il leur trouve sont donc naturellement d'un ordre différent. Pour Juda qui n'a jamais renié Yahwé dont il fréquente le temple, le plus grand crime qu'il peut lui imputer est celui d'avoir rejeté (מאסם) la Thora et d'en avoir négligé les commandements en se laissant égarer par le culte traditionnel des *mensonges* idolâtriques. Le rejet de la Thora écrite produit des effets autrement funestes que, par exemple, la calcination du roi d'Édom commise par les Moabites en temps de guerre ou par simple rancune. Ce n'est que lorsqu'on ne regarde la Thora mentionnée ici que comme l'enseignement moral et oral des prophètes, que la Thora ne présente pas un fait spécial en rapport avec la formule d'introduction, mais cette opinion n'est pas celle de tout le monde.

2) « En dehors de cela, l'interposition de Juda affaiblit le résultat surprenant que l'orage frappe finalement sur Israël même, après que les peuples voisins en sont atteints. »

A cela, il n'y a qu'une chose à dire : Amos n'a pas fait de style pour son plaisir comme un romancier spécialiste, et n'a pas pensé qu'il fallait sacrifier le salut d'un peuple à un effet d'éloquence. Qui osera l'en blâmer?

3) « Et cela aussi surprend, savoir que les Judéens soient traités aussi brièvement et avec autant d'indifférence que n'importe quel peuple païen, si l'on y compare la montée du zèle prophétique aussitôt que le discours s'adresse à Israël. Puisque la faute de Juda est décrite dans des phrases très courantes, il est probable que les versets afférents ont été seulement interpolés par une main postérieure. »

Pour notre part, nous ne découvrons aucun sujet d'étonnement : Juda est rapidement expédié parce que la mission d'Amos était limitée à Israël, puis parce que la plupart des turpitudes relevées en Israël lui sont communes avec Juda, en sorte que, au cours de sa prédication, il confond souvent les deux peuples frères; cf. II, 9; III, 1-8; VI, 1-7. L'idée de l'interpolation ne peut être appuyée par la moindre considération.

II, 7 *b*. « Les gens sont même pieux (*Fromm sind noch die Menschenkinder*), mais à leur manière. L'addition « pour profaner mon nom saint » ne laisse aucun doute qu'il s'agit de luxure près du sanctuaire de Yahwé (Osée, IV, 14). Elle se pratique ouvertement, ce qui fait que le père et le fils s'y rencontrent. »

L'amour du système s'épanouit ici dans toute sa beauté. On ne veut pas que les lois du Pentateuque soient rédigées avant le VIIIe siècle, donc on fait d'Amos un initiateur dans cette voie, puis on donne les entorses les plus cruelles à ses paroles pour leur faire dire juste ce qu'on veut. Certes, Israël se savait être le peuple de Yahwé, mais, comme le culte du temple n'était pas fait dans le sens du yahwéisme, les prophètes le regardaient non comme un sanctuaire, mais comme une maison d'iniquité (בית און) et de prostitution (בית זונה, Jérémie, V, 7; cf. Osée, IV, 14-15). Par cela même que ces turpitudes morales sont commises par un peuple qui porte son nom et près d'un temple qui lui est consacré en apparence, le nom sacré de Yahwé est profané dans le monde qui en conclut

que Yahwé ne diffère en rien des dieux du paganisme, et cette comparaison est offensante au plus haut degré. Jamais les prophètes qui ont prêché en Israël n'ont donné au temple de Béthel l'épithète de מקדש et encore moins celle de מקדש יהוה ; la consécration de ce temple et de temples analogues à Yahwé a pu tromper la masse du peuple, les prêtres et la classe instruite ont parfaitement connu le caractère illégal du culte qui s'y pratiquait, mais s'y sont ralliés par esprit de servilisme à l'égard de la dynastie régnante qui favorisait leurs intérêts sociaux (cf. Jérémie, v, 5).

II, 8. « Ce qu'ils ont enlevé aux pauvres, ils (les riches) le dissipent en joyeusetés (*verjubeln sie*) à l'honneur de Yahwé en lieu saint. La contradiction intrinsèque, l'impudicité de leur culte, leur est inconnue (*ist ihnen unbewusst*). »

Singulière idée que d'innocenter les scélérats débauchés de la noblesse israélite. Pour maintenir le parti pris, on peut, semble-t-il, baptiser enfant un satyre en délire. L'emploi de la particule למען atteste la pleine conscience des acteurs et leur intention d'offenser Yahwé, le seul dieu vrai, conformément à la loi.

II, 9. « L'intention de ces pécheurs n'est certes pas (*ist allerdings nicht*) d'offenser Yahwé avec leur culte, mais de fait ils l'offensent tout de même, et c'est à cela seul qu'Amos a égard en demandant ici si cela est le remerciement pour les bienfaits de Yahwé. Le moral du particulier doit se diriger d'après l'appartenance à Israël et à Yahwé. »

Ainsi les pécheurs, nous dit-on, agissent sans discernement comme des enfants inconscients, et malgré cela Yahwé s'irrite contre eux. Pourtant un prédicateur qui reprocherait à un sourd de n'avoir pas entendu son sermon se couvrirait de ridicule. Le savant critique sent lui-même le vide dans cette manière de voir; il le comble par le principe que l'individu doit se conformer à la morale du peuple et de Yahwé. Une morale nationale qui défend ce culte a donc existé antérieurement à cette époque. La critique oublie ici son rôle.

III, 3. « Yahwé, le dieu Ṣebaoth » est toujours dans cette pleine forme chez Amos. Jamais il ne nomme Yahwé le dieu d'Israël; cela n'est certainement pas un hasard. צבאות ne

désigne pas les étoiles, ni les Israélites, mais vraisemblablement le monde et tout ce qui y est, peut-être au propre les armées des démons. »

Cette remarque mérite d'être particulièrement retenue. La forme pleine אדני יהוה אלהי צבאות, « le Seigneur Yahwé Dieu des צבאות », explique l'expression abrégée יהוה צבאות, Yahwé-Sebaoth, qui devient très fréquente à partir de Michée (IV, 4); אלהי הצבאות est commun à Amos et à Osée, XII, 6. M. Wellhausen a donc parfaitement raison de constater que צבאות ne peut pas désigner de collectivités limitées comme les étoiles ou Israël, à qui les poètes appliquent souvent l'épithète צבא, mais l'univers et tout ce qu'il renferme. Ici, l'éminent critique paraît avoir eu un petit soubresaut, se souvenant que « l'univers et tout ce qu'il renferme » ressemble de très près au fameux השמים והארץ וכל צבאם de l'auteur élohiste ou sacerdotal de Genèse, II, 1, et ce qui plus est, ne se trouve nulle part ailleurs dans la Bible. La chère thèse est en danger; un peut-être additionnel surgit pour la sauver : « צבאות désigne peut-être au propre les armées des démons ». Pour la méthode critique qui insiste si souvent sur le silence du prophète, l'introduction de ces *dæmones ex machina* est vraiment phénoménale.

III, 14. « Les autels sont-ils les pécheurs? Peut on imputer à Amos la pensée que la corruption de l'aristocratie à Samarie soit vengée sur les autels de Béthel? Car Amos a parlé auparavant exclusivement des menées folles à Samarie; et plus bas, au v. 15 *b*, il est de nouveau près de Samarie, et non pas, ainsi que, d'après 14 *b*, il devrait être près de Béthel. Il est clair que le verset 14 *b* est complètement étranger au contexte. »

La chose est moins claire qu'on le croit. Les autels ne sont pas plus coupables que les statues qui sont pourtant l'objet de la colère divine et anéanties (Exode, XII, 12; Jérémie, XLVI, 25; LI, 44, 47, 52). La ruine des autels de Béthel, qui était un sanctuaire royal et naturellement aussi celui de l'aristocratie de Samarie, leur causera beaucoup de chagrin, probablement autant, peut-être plus que la perte de quelques maisons de plaisance, car la destruction des autels empêche la continuation du culte des dieux protecteurs qui les abandonneront sans

doute à leur malheureux sort. La partie 14 *b* fait unité avec la partie précédente.

IV, 4-13. « Cette pièce ne s'adresse plus aux grands de la capitale, mais au peuple en général, peut-être pendant une assemblée festivale. Le péché du peuple est le culte, c'est-à-dire la fausse appréciation à son sujet, l'illusion que par là Yahwé se laisse chercher et trouve plaisir à s'enchaîner à Israël. De cultes étrangers ou de coutumes légales, Amos ne dit pas un mot. Béthel, Gilgal, Béersaba[c] ne sont pas nommés par lui comme sanctuaires idolâtriques, mais comme les lieux les plus brillants du culte de Yahwé qui s'y concentrait dans les fêtes. Plus ils sont zélés pour le culte et son accomplissement avec magnificence, et plus ils déplaisent à Yahwé. Il leur a clairement et plus d'une fois fait connaître son déplaisir, mais le point tragique est qu'ils n'en retournent pas, mais en déviant encore plus avant dans cette direction, ils apportent encore plus de sacrifices et d'offrandes. »

Dans ce prologue, le savant critique présente pour la première fois, si je ne me trompe, une thèse brillante qui est de nature à accueillir les suffrages de beaucoup d'hommes éclairés. On admet généralement que les premiers prophètes combattaient les pratiques idolâtriques ou illégales des cultes étrangers qui s'étaient infiltrées dans le peuple par l'influence des nations voisines. On sait aussi que pour les prophètes, les pratiques rituelles de la loi étaient considérées comme des choses très secondaires en comparaison de l'exercice des lois morales comme l'amour du prochain, la véracité, la pureté, la justice, etc. La thèse en cause va plus loin en affirmant que les plus anciens prophètes, et particulièrement Amos, considéraient toute œuvre cultuelle comme un grave péché commis envers Yahwé, qui n'accepte que le culte du cœur, la foi ardente et la prière. C'est le principe du protestantisme rigoureux, qui rejette tous les *opera operanda* comme parfaitement sans valeur pour le salut de l'âme. Le protestantisme croit remonter à la doctrine de Paul et cette thèse fait des anciens prophètes les précurseurs de ce dernier. Malheureusement, au milieu de cette élévation spéculative, on a perdu de vue que Paul, malgré son zèle d'abolir la loi ancienne, en a laissé subsister, et

même entouré d'une vénération inconnue à l'Ancien Testament, le rite du sacrifice expiatoire mal vu par les prophètes. Seulement la victime, au lieu d'être un animal qu'on égorge pour remplacer l'homme coupable, est le Fils de Dieu incarné dans un corps humain de chair et de sang qui meurt volontairement pour expier les péchés de ceux qui croient en lui. La victime a monté en grade, mais le sacrifice matériel, la mort du remplaçant, est resté debout. C'est l'antinomie absolue de la doctrine des prophètes qui tendait à supprimer en première ligne les sacrifices de péché et à ne conserver qu'une partie des sacrifices qui ont une utilité sociale appartenant à la catégorie des שלמים ou sacrifices de paix, et encore faudra-t-il qu'on les apporte dans un état moral irréprochable (v, 21-25). Abolir les rites, ç'aurait été abolir la religion elle-même, et les prophètes n'y ont certainement pas pensé, car autrement ils auraient fulminé contre le temple et l'institution sacerdotale. Le fait qu'Amos n'appelle pas étranger le culte de Béthel et de ses succursales vient à la fois de son existence officielle depuis la scission des dix tribus, puis, peut-être, de son origine réellement pagano-israélite, mais il est souverainement inexact que, comme on le prétend, Amos ou ses collègues aient tenu le culte des dites localités pour jadis légitime à cause de son apparence yahwéiste. Nous avons suffisamment éclairci ce point dans les pages précédentes et il est superflu d'y revenir. Pour la critique moderne, cela se comprend, la légitimation du culte païen par les prophètes est la base principale de la théorie qui situe le livre sacerdotal du Pentateuque dans les environs de l'exil, et rien ne lui coûte de fermer les yeux devant tout ce qui peut la contrarier.

IV, 4-5. L'interprétation de M. Wellhausen laisse indécis un point important. D'une part, il voit dans ces versets une simple description des rites raffinés en usage dans les sanctuaires israélites, d'autre part, il déclare que, selon Amos, ces rites, quoique légitimes, étaient détestés par Yahwé, mais on ne conçoit guère comment le prophète a pu les recommander si chaudement par les cinq verbes à l'impératif : בֹּאוּ, פִּשְׁעוּ, קְרָאוּ, הָבִיאוּ, הַרְבּוּ; serait-il subitement devenu l'instigateur

du péché qu'il blâme. Au reste, rien que l'expression פִּשְׁעוּ et celle encore renforcée הַרְבּוּ לְפַשֵּׁעַ prouvent l'emploi du ton ironique qui se constate également dans Isaïe, VI, 9-10. Voir le commentaire.

IV, 12-13. Sur le sens et l'authenticité de ces versets, voir le commentaire plus haut.

V, 4-5. « Yahwé n'est-il pas avec nous? Nous n'avons pourtant pas cessé de le servir! (disent les Israélites). Dans les temples (*in den Gotteshäusern*) où vous le cherchez, vous ne le trouvez pas, dit Amos, afin de couper court à une pareille interpellation ; le culte ne produit que la ruine (*der Cultus befördert nur das Verderben*), à cause de la fausse confiance qu'il fait naître. »

Amos dit tout autre chose : Il ne fait aucune mention du culte matériel, mais défend de se rendre aux prétendus sanctuaires de Béthel et de ses succursales. Pourquoi? Évidemment parce que ces établissements mêmes provoquent la colère de Yahwé. S'il n'en était pas ainsi, Amos aurait eu soin de dire : N'y apportez pas d'offrandes, mais allez-y m'adresser vos prières et l'aveu de vos péchés ainsi que la promesse de n'y plus retomber. Selon l'avis d'Amos, c'était un temple idolâtrique où Yahwé recevait des hommages au milieu des divinités païennes bien qu'en partie indigènes. Quelques dizaines d'années plus tard, les colons étrangers donnèrent au culte yahwéiste la prépondérance dans les temples qui hébergeaient en même temps leurs propres divinités; il n'est jamais venu à l'idée d'un Israélite d'y faire ses dévotions à Yahwé. L'antipathie pour les temples de la secte adversaire s'est perpétuée jusque dans les temps modernes et l'on veut que le prophète judéen Amos ait vu d'un bon œil les temples rivaux de la Samarie qui n'avaient même pas pour eux, comme le sanctuaire de Jérusalem, l'approbation des prophètes du temps.

V, 14. « Le dogme (*der Glaubensatz*) sur lequel repose (*ruht*) la religion d'Israël n'a pour Amos qu'une valeur très conditionnelle (*nur eine sehr bedingte Geltung*). »

On ne devine pas facilement la nature précise de ce dogme.

v, 21. « La racine de la religion est le culte ; il a son apogée (*er gipfelt*) dans les fêtes (viii, 10) qui, dans les temps anciens, avaient plus d'importance que chez les juifs ultérieurs. »

L'expression « plus gaies » aurait mieux répondu à la réalité. Du reste, une religion sans culte et sans fêtes est une vaine chimère. Voyez les remarques du commentaire aux versets 21-25.

vi, 5. L'idée de trouver ici que David était un auteur de chansons mondaines est écartée dans le commentaire, mais la mention d'instruments musicaux en relation avec David est conforme aux données d'auteurs bibliques. Dans l'antiquité, le musicien était en même temps poète.

vii, 9. Quoi qu'en dise M. Wellhausen, le parallélisme במות ישׂחק et מקדשי ישׂראל prouve l'illégitimité des lieux de culte israélites (iii, 14) ; Osée, iv, 13-17 ; viii, 3-6, et Michée, i, 5, ôtent le moindre doute à cet égard. Le sujet a été discuté dans le commentaire.

viii, 8. En utilisant d'abord ce verset, j'ai cru pouvoir supposer dans אך l'équivalent de אוך, « le feu » (Isaïe, xlvii, 14), j'ai donc traduit : « Est-ce que le feu ne le consume pas tout à fait, au point de disparaître et d'être englouti comme le fleuve d'Égypte (dans la mer ?) ». Au cours du commentaire, j'ai acquis la conviction que ce verset doit s'entendre de la même manière que ix, 5, et qu'après הארץ il est nécessaire d'ajouter le ותמוג qui figure dans celui-là. Il faut corriger la traduction de ce verset comme il suit : « Est-ce, que pour des faits pareils, la terre ne tremblera pas au point que ceux qui y habitent se mettent à gémir ? (Mais ce n'est pas tout) : elle fondra (en eau), soulèvera sa masse comme un fleuve (agité, puis) se troublera et s'enfoncera (dans l'abîme) pareille au fleuve d'Égypte (qui s'enfonce dans la mer). »

ix, 5. En conformité avec viii, 8, il faut également modifier la traduction donnée plus haut et la rétablir comme il suit : « Le Seigneur Yahwé Ṣebaoth à peine touchera-t-il la terre qu'elle fondra (en eau) au point que ceux qui y habitent se mettront à gémir, et, après avoir soulevé la masse comme un

fleuve (agité), elle s'enfoncera (dans l'abîme) pareille au fleuve d'Égypte (qui s'enfonce dans la mer). »

x, 6. Yahwé a construit ses hauts appartements dans les cieux, mais il a établi son grenier (מגורתו pour אגדתו), probablement la Palestine, pays à produits abondants (Exode, III, 8 ; Deut., VIII, 7-8 ; XXXIII, 28). On obtiendrait encore un sens plus simple si l'on pouvait admettre l'équivalence de מגורה et מָגוֹר, « demeure ».

Relevons maintenant l'appréciation critique de M. W. : « Les versets 5-6 sont une interpolation, de même IV, 13 ; V, 8, 9. Amos ne dit pas יהוה הצבאות, mais יהיה אלהי הצבאות. »

Je ne mettrais pas ma main au feu pour affirmer ce qu'Amos a pu dire et ce qu'il n'a pas pu dire. J'ai supposé plus haut que le ה de הצבאות est une reprise du ה final de יהוה. Le contemporain Michée ne dit-il pas יהוה צבאות (IV, 4)? Et si אלהי est indispensable, ne peut-on pas en attribuer l'absence à la distraction d'un copiste? Évidemment la critique chirurgicale sait se faire conservatrice intransigeante pour les besoins de son scalpel.

Entre IX, 10, qui annonce la destruction totale de l'arrogante noblesse qui se croit assurée contre la catastrophe prédite par le prophète, et le verset 11 qui a trait au relèvement de la nation unie sous le gouvernement, il y a une lacune béante. Selon v. 9, la masse d'Israël éprouvée par les souffrances d'une dispersion sans précédent formera le bon grain à conserver, mais comment se fera le retour à la dynastie davidique, abandonnée et combattue par eux depuis tant de générations? Cette lacune est comblée par les versets VIII, 11-12, déplacés par l'inadvertance d'un ancien scribe dont la faute a été propagée de confiance par ceux à qui son manuscrit servait de modèle : Ces versets font comprendre que la réintégration faite, Yahwé provoquera chez eux un désir ardent d'entendre les paroles de Yahwé prêchées par des prophètes véridiques. Dans l'espoir de rencontrer un prophète, ils prendront la peine de se mettre à la recherche de mer en mer (= d'un lac à l'autre) en Galilée, puis de la Galilée (= le

nord) jusqu'aux contrées transjordaniques (= « l'est »), sur le Galaad qui a fourni le prophète Élie, mais ils ne trouveront pas un seul prophète parmi eux; il seront donc obligés d'aller entendre la parole de Yahwé à Jérusalem près de son temple unique. Alors la scission politique et religieuse prendra fin, la dynastie davidique refleurira, et avec elle la nation et le pays.

RAPPORTS DU LIVRE D'AMOS AVEC LE PENTATEUQUE

Il nous reste un dernier problème à résoudre. Pour lui donner plus d'aisance, je le sectionne en deux questions : Amos a-t-il pu opérer ses prédications sans connaître la teneur du Pentateuque, et, s'il l'a connu, quels sont les idées ou les récits qu'il lui a empruntés? A la première question, la réponse sera forcément négative, même pour ceux qui ne placent pas les codes J et E avant la moitié du VIIIe siècle. En effet, dans II, 4, Juda est blâmé d'être dégoûté de la Thora de Yahwé et d'avoir négligé ses statuts (חקים). Il ne s'agit pas ici uniquement de coutumes rituelles, mais aussi de prescriptions de l'ordre légal, parmi lesquelles le rejet des idoles ou dieux étrangers stigmatisés par l'épithète infamante de « mensonges » (כזבים), et cette vue est confirmée par Osée, VIII, 12, qui se plaint également que les nombreuses prescriptions de la loi de Yahwé (רבי תורתי) ne sont pas suivies. Ces deux témoignages de l'existence de lois écrites mises à la portée du peuple et consacrées par lui comme rendant fidèlement les ordres émanés de Yahwé aux époques antérieures. Si une ombre de doute restait encore, elle disparaîtrait devant ce fait fort peu remarqué jusqu'à présent que le prêtre de Béthel, qui cherche à empêcher la prédication d'Amos, n'accuse celui-ci ni d'hérésie religieuse, ni d'importer de nouvelles coutumes, il l'accuse seulement d'annoncer la chute du roi et l'exil prochain du peuple. C'est que, de fait, les discours d'Amos ne contiennent aucune innovation essentielle; il ne fait zèle que pour la stricte observation de l'ancienne loi nationale et a le seul tort de traiter le roi comme un vulgaire criminel. Dans le pays d'Israël, la réforme du culte antérieur était due à l'autorité royale;

c'est Jéroboam Ier qui avait donné l'ordre d'installer les veaux d'or à Béthel et à Dan, et c'est lui encore qui fonctionna comme prêtre aux sacrifices de la nouvelle fête (II Rois, 28-33). En agissant ainsi contre la loi, il s'est aliéné la sympathie du prophète Achias qui l'avait mis sur le trône d'Israël, et la séparation d'Achias entraîna tout le parti prophétique, qui alla en diminuant jusqu'à ce qu'au temps d'Achab il n'en resta plus de sept mille (I Rois, XIX, 18). On peut présumer que, pendant le règne prospère de Jéroboam II, il avait presque entièrement disparu, ce qui met en un relief particulier l'expression d'Osée כי זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה (Osée, I, 3). Aussi s'explique le fait étonnant au plus haut degré que le prophète Michaias, tout en s'étant attiré la haine d'Achab par ses prophéties antiroyales, celui-ci n'a pas osé le faire taire. A l'époque de Jéroboam II, les prophètes de Yahwé pouvaient s'estimer heureux d'être quittes avec le bannissement, et, même alors, le culte dominant dans le royaume du nord était regardé comme une institution purement royale et comme une espèce de réforme introduite dans l'ancien culte national.

La première question résolue, nous passons à éclaircir la seconde en relevant les passages du Pentateuque auxquels Amos a puisé un certain nombre d'idées qu'il a développées au cours de ses prédications. Ce sujet a déjà fait l'objet d'une étude circonstanciée dans le second volume de mes *Recherches bibliques* (Paris, 1901, p. 218-229), et je n'aurais qu'à y renvoyer le lecteur. Toutefois, par la considération que ladite discussion a particulièrement en vue le commentaire de M. Nowack, j'estime indispensable d'y revenir encore une fois en ce lieu où la discussion envisage l'opinion du maître dont M. Nowack a emboîté le pas. Grâce à cette circonstance, les longueurs pourront être évitées et aisément remplacées par un bref enregistrement des passages intéressés.

a) Châtiments exercés par Yahwé contre les peuples ennemis d'Israël (I-II, 3), impliquant la notion que Yahwé est le maître du monde sans opposition possible de la part d'un adversaire quelconque. Une telle conception n'existe ni en Égypte ni chez les Babyloniens. Dans ces mythologies, les dieux livrent éventuellement bataille les uns aux autres et suc-

combent aux coups du plus fort (Set et Osiris ; Marduk et Tiamat, Nergal et Eriškigal, Gilgameš et Ištar, Tammuz), mais elle est formulée dans l'énergique concision de la phrase כי לי כל הארץ, « car toute la terre est à moi », qui motive la faveur accordée à Israël d'être un peuple privilégié en sainteté religieuse (Exode, XIX, 4-6). Sans cette stipulation, le yahwéisme ne serait qu'un vain mot.

b) Édom est criminel parce qu'il poursuit sans cesse *son frère* sans ressentir la moindre pitié pour lui (I, 11). La notion de fraternité entre peuples ennemis qui n'ont même jamais vécu ensemble est absolument inconnue aux nations de l'antiquité. Les Égyptiens n'ont jamais considéré les Libyens comme un peuple frère, et, pour les Babyloniens, les Sémites de la Susiane qui avaient la même langue et la même religion qu'eux auraient frémi de rage si on leur disait qu'ils étaient leurs frères. Même à l'époque où les rois assyriens avaient à flatter les Babyloniens afin de leur faire accepter leur domination, il ne leur est jamais venu à l'idée de s'appuyer sur le fait de la fraternité ethnique des deux peuples. L'exception faite par Amos pour Édom ne peut qu'avoir sa source dans le récit de Gen., XXV, 20-34 et XXII *passim*, lequel se répercute dans Nombres, XXI, 14. L'expression « parce qu'il persécute avec l'épée son frère », על רדפו בחרב אחיו, dont la construction רדף בחרב ne se rencontre nulle part ailleurs dans la Bible, fournit la preuve certaine qu'Amos a été profondément frappé par les passages si raides על חרבך תחיה, « tu vivras de ton épée » (Gen., XXVII, 40) et פן בחרב אצא לקראתך, « si tu ne te retires pas, je t'attaquerai avec l'épée » (Nombres, XX, 18).

c) La locution הרחב גבול (I, 13) est particulière au Pentateuque (Exode, XXXIV, 24 ; Deut., XII, 20 ; XIX, 8). Je n'aurais pas mentionné cette coïncidence si les critiques ne se servaient pas constamment en faveur de leur thèse de toute expression du code sacerdotal qui ne se rencontre que dans les livres postexiliques.

d) Mention de la Thora et des statuts de Yahwé (תורת יהוה וחקיו, II, 4) ; cf. Osée, VIII, 12, qui affirme que la loi

était rédigée par écrit. Le terme חקים caractérise surtout les prescriptions rituelles.

e) Les faux dieux sont appelés « leurs mensonges » כזביהם; cf. Deut., XXXII, 17, 21, où הבליהם est l'expression adéquate.

f) חלל את שם קדשי (II, 7), locution purement lévitique, XX, 3 ; XXII, 2, 32 et copiée par Ézéchiel, XX, 39 ; XXXVI, 20.

g) La taille extrêmement élevée des Amorrhéens (II, 9) rappelle les gigantesques montagnards dont parlent les Nombres, XIII, 28, 32.

h) Institution des נביאים et des נזירים (II, 21-22) ; cf. Nombres, XI, 24-29 ; VI, 2-21. נזיר est un terme de sainteté propre au code sacerdotal : Nombres, VI, 13, 18, 19, 20, 21.

i) Yahwé n'agit rien (comme juge) sans révéler son projet aux prophètes (III, 7) ; combinaison de Genèse, XVIII, 17 avec XX, 7.

j) Illégalité de faire les gâteaux de la תודה avec du levain (IV, 5) ; la loi qui prescrit les gâteaux azymes ne se trouve que dans Lévitique, VII, 12.

k) Les נדבות forment l'ordre sacrificiel subséquent à la תודה (IV, 5) ; de même dans le Lévitique, VII, 16.

l) L'expression הכה בשדפון וביקון (IV, 9) figure pour la première fois dans Deut., XXVIII, 22.

m) La phrase comparative כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה constitue une abréviation insignifiante de la comparaison redondante כמהפכת סדם ועמרה אדמה וצבוים (Deut., XXIX, 22). L'emploi אשר הפך יהוה באפו ובחמתו de אלהים au lieu de יהוה montre en même temps qu'Amos a également connu le verset Gen., XIX, 29, qui fait usage du même nom divin.

n) Yahwé appela les eaux de la mer et les versa sur la terre (V, 8), claire allusion au récit du déluge où les sources de l'abîme inférieur (מעינות תהם רבה) et supérieur (ארבות השמים) se sont déversées simultanément sur la terre (Gen., VII, 11 ; VIII, 2).

o) Le mot חג, dans le sens de sacrifice de fête (V, 21), figure dans Exode, XXIII, 18. Voyez le commentaire.

p) Le terme rituel עצרת, dans le sens de sacrifice de fin de fête ne se retrouve que dans Lévitique, XIII, 36. Voyez la dis-

cussion de ce passage *Recherches Bibliques* II, p. 224-227.

q) Ordre sacrificiel : עולות, מנחות, שלמים (v, 22), la même série Lévit., I, 3 ; II, 1 ; III, 1. Voir *Recherches bibliques*, II, p. 227-228.

r) Israël n'a pas pratiqué le culte sacrificiel pendant les quarante ans qu'il séjourna au désert (v, 25) ; c'est conforme à la donnée de l'Hexateuque qui, malgré l'existence antique de ce rite, ne dit jamais qu'il fut pratiqué à partir du Sinaï jusqu'à l'arrivée à Galgal (Jos., v, 2-9). Voyez *Recherches bibliques* (*ibid.*, p. 228-229).

s) Existence en Israël de la loi qui défend de trafiquer le jour de la néoménie (חדש) et du Sabbat (VIII, 3). Cette loi fait partie du Décalogue (Exode, XX, 7-11) en ce qui concerne le Sabbat et concorde avec Gen., II, 1-3. Quant au jour de la néoménie, une défense formelle de s'y occuper des affaires journalières ne se trouve nulle part, mais comme le rituel du temple prescrit à ce propos un sacrifice de péché en plus (Nombres, XXVIII, 15), on avait pris l'habitude de l'assimiler au jour de la néoménie du septième mois, dans lequel les travaux tant soit peu pénibles doivent chômer (*ibid.*, XXIX, 1). Cet usage est déjà généralement admis au temps de Saül (I Samuel XX, 18, 24), ce qui conduit à penser que plusieurs ordonnances relatives aux sacrifices sont tirées du rituel qui avait cours dans le sanctuaire de Silo.

t) Emprunt à Gen., X, 14, relativement à l'origine caphtorite des Philistins. Voir le commentaire.

CONCLUSION

Les références consignées dans cette liste intéressent tantôt les documents yahwéistes et élohistes, tantôt le Deutéronome et le code sacerdotal. L'hypothèse que les deux derniers codes aient fait un emprunt quelconque au livre d'Amos sort des limites de la possibilité. Le fait ne permet donc aucun subterfuge. Le gros des documents du Pentateuque, comprenant les récits et les lois rituelles, est antérieur au VIIIe siècle, qui est l'époque des premiers prophètes littéraires.

Le Livre de Michée.

Le prophète Michée était originaire de la ville judéenne de Morešet, מורשה, probablement différente de Marêša, מָרֵאשָׁה (Josué, xv, 44), sur la frontière de la Philistide. C'est tout ce que l'on sait de sa biographie, mais la renommée qu'il s'était acquise par ses prédications devint bientôt générale, à tel point qu'au temps de Jérémie, on citait son cas comme un précédent favorable à la liberté pleine et entière qui doit être laissée aux prophètes de prédire des événements funestes, même contre la capitale et le sanctuaire, en voyant que leurs paroles ne sont pas écoutées. D'après I, 1, l'activité de Michée fut inaugurée sous le règne de Jotham, parallèlement à celle d'Isaïe. Il prévit la ruine de Samarie et menaça du même sort la capitale de la Judée. Dans le livre qui nous reste de lui, le royaume du nord occupe peu de place, et c'est surtout la Judée qui est l'objet de ses exhortations et aussi de ses espérances, dont la substance se résumait pour lui dans le futur ralliement du reste des Éphraïmites à la royauté davidique, de sorte qu'Israël et Juda formeraient à l'avenir une seule nation puissante sous la dénomination générale d'Israël.

CHAPITRE I

Suscription. — Introduction. — Appel aux peuples d'écouter l'annonce du jugement prochain. — Effet désastreux de l'apparition divine sur les sanctuaires idolâtriques de Samarie et de Juda. — Affliction du prophète à la vue de tant de ruines. — Lamentations générales dans les forteresses de la Judée.

1. Paroles de Yahwé qui fut à Michée de Morešet qui prophétisa sur Samarie et Jérusalem, aux jours de Jotham, Ahaz et Ézéchias, rois de Juda.

2. Écoutez, (vous) tous les peuples ! fais attention (toi) terre, ainsi que tout ce qui l'emplit ! Que le Seigneur Yahwé vous soit témoin, le Seigneur, de son saint palais !

*
* *

3. Car Yahwé va sortir de sa place, il descendra et marchera sur les hauteurs de la terre.

4. Les montagnes fondront sous ses pas, les vallées se fendront (en fondant) comme la cire au feu, comme l'eau qui s'écoule d'une déclivité.

*
* *

5. Tout cela arrivera à cause des crimes de Jacob, et à cause des péchés de la maison d'Israël. Quel est le (lieu du) crime de Jacob, n'est-ce pas Samarie? Quel est le (lieu des) bamoth de Juda, n'est-ce pas Jérusalem?

6. Je changerai Samarie en une ruine des champs, en une plantation de vignes; je ferai rouler ses pierres dans la vallée, et je mettrai à nu ses fondements.

7. Toutes ses statues seront broyées, toutes ses images solaires seront brûlées par le feu; je réduirai en désolation toutes ses idoles, car elles ont été ramassées du salaire de courtisanes et redeviennent salaire de courtisanes.

8. C'est pourquoi je me lamente et que je sanglotte, je marche dépouillé et dénudé, je pousse des lamentations comme les hyènes, des cris de deuil comme les jeunes autruches.

9. Car ses coups sont douloureux; ils sont parvenus jusqu'à Juda, ils ont atteint jusqu'à la porte de mon peuple, jusqu'à Jérusalem.

10. Ne vous réjouissez pas à Gilo; [à Baka], pleurez, ne cessez pas; dans la maison (le palais) de ʿAphra couvrez-vous de poussière.

11. Passez au loin de l'habitante de Šaphir, qui est honteusement nue; l'habitante de Ṣaanan n'est pas sortie (pour vous saluer); le deuil de Bêt-haêṣel vous précédera jusqu'à Maroth.

12. Car l'habitante de Maroth a enfanté l'infortune, car le mal est descendu d'auprès Yahwé à la porte de Jérusalem.

13. Ils ont disparu, les chars aux coursiers, ô habitante de Lakiš. Là réside l'énorme péché de la fille de Sion, en toi se trouvent les rebelles d'Israël.

14. C'est pourquoi, ô Morešeth, tu fourniras des exilés à Gath ; les temples de Akzib seront sans valeur pour les rois d'Israël.

15. Je te conduirai auprès de l'héritier, ô habitante de Marêša, jusqu'à Adullam on foulera la gloire d'Israël.

16. Arrache-toi complètement les cheveux pour (la mort) des enfants de tes délices; élargis l'épilation comme celle du (vieil) aigle, parce qu'ils ont été exilés (loin) de toi.

COMMENTAIRE

1. Suscription donnant le nom du prophète et la date de son activité prophétique. Celle-ci formant la phrase — בימי יהודה doit figurer à la fin du verset, ce qui rétablit le rapport de אשר avec le nom propre. Cf. Isaïe, I, 1.

מיכה, abrégé de מיכיהו, מיכיה (Jérémie, XXVI, 18), « qui est comme Yahwé? ».

כורשתי, « habitant de מורשת », ville voisine de la cité philistéenne de Gath (v. 14).

2. Introduction consistant en un appel à l'attention générale, procédé commun à plusieurs prophètes et poètes hébreux (Isaïe, I, 2; Deutéronome, XXXII, 1; Joël, I, 2).

שמעו עמים כלם, cf. I Rois, XXII, 28; c'est une simple invocation qui ne doit pas être prise littéralement; c'est aussi le cas du parallèle ארץ ומלאה. La prédication de Michée ne s'adresse qu'à Israël seul (contre Wellhausen).

Que Yahwé même soit témoin de votre attention, en jetant un coup d'œil sur vous de son palais sacré, c'est-à-dire du sanctuaire de Jérusalem. Voyez ci-après.

3. Yahwé sortira du lieu qui lui appartient מְקֹמוֹ; il n'y a que le temple de Sion qui porte le titre honorifique מקום שם יהוה (Isaïe, XVII, 7), et, de plus, toute la formule כי הנה יהוה יצא ממקומו a été empruntée par Isaïe, XXVI, 21, dans un passage qui a trait aux fidèles fermement attachés au culte de Yahwé et attendant son secours d'un moment à l'autre, ce qui suppose qu'il demeure au milieu d'eux.

וירד ; l'expression convient au sanctuaire de Sion qui est situé sur une montagne. — La phrase suivante דרך על במתי ארץ est imitée d'Amos, IV, 13.

4. Nouvelle imitation d'Amos, VIII, 8, IX, 5, mais la comparaison additionnelle avec la cire trouble l'homogénéité de l'image originelle qui a trait à une liquéfaction sous forme d'eau.

Les vallées se fendront, visiblement pour écouler la masse fondue des montagnes.

כדונג, retour à l'image de la fusion ; la locution est doublement elliptique pour ונמסו כדונג ... ויזלו כמים וגו, « elles fondront comme de la cire. . . et se liquéfieront au point de ressembler à l'eau coulant sur une déclivité ».

5. כל זאת, « tout cela », à savoir, la sortie irritée de Yahwé et la désagrégation de la terre.

Dans le langage de Michée, les noms « Jacob » et « Israël » désignent indifféremment les deux royaumes frères d'Éphraïm et de Juda, dont le dernier se montrait être l'héritier naturel du premier.

מי pour מה, cf. Genèse, XXXIII, 8. — Le parallélisme de la partie *a* exigerait dans la partie *b* également . . . מי פשע ומי חטאת ; c'est pour cette raison que j'ai jadis corrigé ומי חטאת יהודה הלא במות ירושלים, « et quels sont les péchés de Juda sinon les hauts lieux de Jérusalem? ». Maintenant, j'incline à conserver le texte massorétique. Étant donné que la réponse ne contient que des noms de lieux, il me semble pouvoir conclure que la question vise également les lieux où ces péchés sont commis, en d'autres termes, qu'après chaque מי, il faut sous-entendre le mot מקום, « lieu de » : « Quel est (le lieu du) crime de Jacob? n'est-ce pas Samarie? et quel est (le lieu) des bamoth de Juda? n'est-ce pas Jérusalem? » La différence est sensible : Samarie est l'incarnation complète de la rébellion ; le côté répréhensible de Jérusalem se borne aux hauts lieux qui y sont consacrés au culte des dieux étrangers; sa sainteté naturelle n'en est pas affectée : idée aussi juste que bien réfléchie.

Cette distinction accomplie, le prophète procède à annoncer le châtiment réservé à chacune de ces deux parties du peuple d'Israël.

6. *Châtiment de Samarie;* il sera radical et implacable : Samarie sera changé en décombres qui se rencontrent souvent dans les champs et qui viennent de la désagrégation de pierres ou d'argile opérée par des causes climatériques ou par des convulsions sismiques (עִי הַשָּׂדֶה ou עִיִּי).

לְמַטְעֵי כֶרֶם, « en plantations de vignes » ; les terrains plantés de vignes, à cause de leurs produits annuels assez importants, ne sont généralement pas employés comme lieux de bâtisse qui nécessiteraient l'arrachage de tous leurs ceps et la transplantation de ces derniers dans un autre sol qui peut n'y pas convenir ; à propos de champs de blé ou de légumes qui exigent de nouvelles semences, l'inconvénient est beaucoup moins considérable. Du reste, les Assyriens ont, eux aussi, fait usage de la même figure. Pour exprimer l'idée de la destruction complète d'une ville, ils disaient : « Je l'ai changée en monceau et en vigne » (*ana tili u karmi utir*), phrase où *tilu* répond à תֵּל (cf. Deut., XIII, 13 *passim*) et *karmu* à כֶּרֶם.

Les pierres de fondation rouleront dans la vallée, ainsi que cela arrive par suite d'une pluie torrentielle. Le verbe וְהִגַּרְתִּי, comme le participe passif מְגָרִים du verset précédent vient de גרר coïncidant avec l'assyrien *garâru*, « couler rapidement », surtout en parlant de l'eau (*ša mê*).

יְסוֹד, « base », sous-sol sur lequel s'élève l'édifice qui le couvre à la vue.

7. Toutes les statues sculptées (פְּסִילִים) seront mises en miettes (יֻכַּתּוּ, *hophal* de כתת).

Le verbe « seront brûlées par le feu » (יִשָּׂרְפוּ בָאֵשׁ) ne convient pas aux salaires de prostituées, אֶתְנַנִּים. Je propose de corriger אֶתְנַנְיָה en חַמָּנֶיהָ, « ses statues solaires » ; elles étaient souvent faites de bois (Isaïe, XVII, 8). La leçon אֲשֵׁרֶיהָ (Wellh.) conviendrait parfaitement pour le sens, mais alors on aurait תִּשָּׂרַפְנָה.

שְׁמָמָה, « désolation », ici : « objet de désolation » ; on sera désolé de voir la destruction complète des œuvres d'art du culte (עֲצַבִּים).

La phrase כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו est difficile à comprendre. M. Wellhausen y voit un proverbe populaire équivalant à l'allemand *wie gewonnen so zerronnen*, répondant au français : « ce qui vient de la flûte s'en va par le tambour » ; cependant, s'il ne s'agissait que de la disparition rapide des biens facilement acquis, Amos aurait parlé d'acquisitions et de richesses. La particule motivante כי montre qu'il s'agit d'actes d'immoralité successifs : Car ces idoles ont été réunies (קָבְצוּ pour קָבְצָה) au moyen du salaire de courtisanes (vouées au temple) et redeviennent salaire de prostituées (entre les mains des artistes païens qui dissipent avec des prostituées l'argent gagné par leur travail).

8. *Châtiment de Juda.* Le culte des bamoth étant établi à Jérusalem, l'irritation de Yahwé doit avoir le même effet qu'à Samarie (v. 5), sa justice absolue le demande. Mais pendant que la chute de Samarie était déjà irrévocable parce que la mesure était pleine, celle de Jérusalem se prépare encore comme la seconde partie d'un drame. Le prophète, qui prévoit clairement le funeste dénouement, en est profondément désolé. Si l'antipathique Samarie n'attirait point ses regrets, le sort de Juda, sa patrie, lui arrache des cris de douleur et des gémissements. Il se met d'avance dans la situation de ceux qui sont atteints par un deuil de famille : il entonne des complaintes, s'arrache les vêtements et crie son malheur à tout venant. Ce verset forme ainsi le prologue convenable de ce qu'il se prépare à spécifier en détail, et cette intention a trouvé son expression dans la particule motivante על זאת.

Les comparaisons כתנים et כבנות יענה ne visent naturellement que les cris persistants et rauques de ces animaux du désert.

9. A lire מכתה et נגעה pour מכותיה et נגע (Wellh.), mais nous nous garderons bien de biffer les mots עד ירושלים comme le savant critique nous le conseille dans l'hypothèse

non justifiée que Michée a en vue l'expédition de Sennachérib qui n'a pas entamé Jérusalem. Dès la destruction de Samarie, Jérusalem était certaine que sa catastrophe ne pouvait guère tarder. Le même savant aurait encore pu supprimer la remarque que « le peuple de Yahwé est ici Juda, à l'exclusion d'Israël », en renvoyant à Obadia, II, 13. Là il va de soi que le suffixe de עמי se rapporte à Yahwé, qui est le sujet du verbe direct précédent והאבדתי (v. 8) qui régit toute la proposition (v. 8-14). Dans notre passage, le sujet des quatre verbes étant le prophète en personne, il devient indubitable que le suffixe de עַמִּי, qui suit immédiatement, se rapporte au prophète et non pas à Yahwé dont il n'est pas question au verset 8. Michée appelle Jérusalem « la porte de mon peuple », c'est-à-dire la capitale de sa tribu particulière. Son patriotisme lui avait fait espérer que la catastrophe lui serait épargnée; il voit que ce n'était qu'une illusion.

J'ai à peine besoin d'insister que cette exécution anticipée des cérémonies de deuil d'une façon si ostensible, avait réellement pour but d'attirer l'attention de ses compatriotes, afin qu'ils changeassent de conduite et fissent pénitence. Mais, à ce sujet, il avait affaire à des gens obstinés et bravaches en même temps, qui mettaient leur confiance dans les nombreuses villes fortes dont la Judée était pourvue alors. C'est à ces gens-là que Michée lance les amers sarcasmes de ses paronomasies. L'ironie fait souvent plus d'effet que les exhortations les plus insistantes. On peut bien imaginer comment les prophètes de malheur devaient être malmenés au milieu de cette population qui se croyait assurée contre les attaques de l'étranger; pourquoi s'étonner que les victimes, ayant l'esprit aigri à l'excès, se soient servis à son égard de la dérision mordante qui est la seule arme du faible?

10. La phrase בגת אל תגידו בכו אל תבכו est traduite couramment : « N'annoncez pas à Gath, ne pleurez pas. » La première partie semble même empruntée à אל תגידו בגת de la complainte de David (II Samuel, I, 20); cependant, dans le dernier cas, le silence est motivé par la crainte que les en-

nemis (les Philistins) ne s'en réjouissent ; ici, l'idée que les Judéens iraient annoncer eux-mêmes leur infortune dans une ville ennemie, serait étrange. Plus singulière est encore la version des Septante : Ceux qui sont à Gath, ne vous élevez pas, à Akim ne reconstruisez pas (Οἱ ἐν Γὲθ μὴ μεγαλύνεθε, οἱ ἐν Ἀκειμ μὴ ἀνοικοδομεῖτε) = אל (?) בגת אל תגבהו בעכו תבנו, recommandation superflue supposant des actes insensés en dehors de la Judée. La correction moderne de בָּכוֹ en בְּבֹכִים (II Juges, II, 1) ou בְּבָכָא (II Sam., V, 23 ; Ps., LXXXIV, 7) augmente la difficulté au lieu de la diminuer, puisque la défense de pleurer devient encore plus inexpliquable. Le passage se montre ainsi comme ayant été corrompu par des scribes déjà anciens. Pour le rétablir, il faut tenir compte de deux conditions préalables : indigénat du ou des noms géographiques et analogie parfaite dans les paronomasies. Me basant sur ces principes irrécusables, je propose בְּגִלּוֹ אַל תָּגִילוּ בְּכוּ אַל תִּבְּכוּ [בְּבָכָא] : « Ne vous réjouissez pas à Gilo, [à Baka] pleurez, ne cessez pas. » D'autres jugeront si cette leçon est acceptable. En tout cas, j'espère qu'elle les guidera à une autre hypothèse plus heureuse. Ajoutons que la Pešitta rend אל תגידו par לא תחדון, « ne vous réjouissez pas », son original hébreu semble donc avoir porté אל תגילו.

בבית לעפרה, « dans l'intérieur de ᶜAfra » ; le sens de « intérieur » pour בית est fréquent. Au lieu de עַפְרָה, il serait apparemment plus exact de ponctuer עָפְרָה, qui est une ville de Benjamin (Josué, XVIII, 13).

Le *ketib* התפלשתי est dû à une réminiscence instinctive des verbes à la première personne du verset 8 ; le *qerî* התפלשו se rétablit nécessairement התפלשו, en conformité avec les autres verbes parallèles. La supposition que « le ת du ketîb veut faire allusion aux Philistins, qui est réellement en vue (*die allerdings beabsichtigt ist*, W.) » sera inintelligible pour tous ceux qui pensent que עפרה est une ville judéenne ; l'idée même de différer la prise de deuil jusqu'après l'arrivée sur la terre étrangère semble assez surprenante.

11. Verset laissé comme tout à fait désespéré (W.); tâchons cependant d'en diminuer les obscurités; quoi qu'on dise, cela en vaut la peine. Le pronon לכם indique clairement que עִבְרִי est altéré de עִבְרוּ, impératif pluriel qui continue la même forme des verbes précédents; la forme du féminin singulier admise par la Massore vient de ce qu'elle regarde יושבת שפיר comme le sujet de ce verbe. En réalité, יושבת ש' est à rétablir מיושבת ש' avec le מ initial négligé par le voisinage du ם final de לכם. Le sens de cette phrase paraît donc être : Passez au loin de l'habitante de *Šaphir*. שָׁפִיר peut s'identifier provisoirement avec *Samîr*, שָׁמִיר (Josué, xv, 48). עֶרְיָה בֹשֶׁת = ע' וב', « nudité (Ézéchiel, xvi, 7) et honte », c'est-à-dire « honteusement nue »; les voyageurs auxquels cet énoncé est adressé sont avisés de ne pas s'y rendre : ils n'y trouveront que l'abattement le plus complet.

Seconde phrase : L'habitante de Ṣaanan n'est pas sortie de chez elle לא יצאה, sous-entendu « à votre rencontre » (לקראתכם) pour vous offrir le pain et l'eau de l'hospitalité (Isaïe, xxi, 14; Deutéronome, xxiii, 5), naturellement parce qu'elle se trouve dans le même état de dénuement. La ville de צאנן conserve ici l'orthographe primitive qui laisse voir la racine צאן, « brebis »; Josué, xv, 37, on a la forme contractée צְנָן.

Troisième phrase. C'est la partie la plus difficile du verset. En ce qui concerne מספד בית האצל, je le compare sans hésitation à מספד הדדרמון (Zacharie, xii, 11), où Hadadrimmon est certainement un nom de localité. Suit יקח מכם, « prendra de vous »; on voit qu'il s'agit encore des voyageurs, sujet du verbe עִבְרוּ; mais le verbe « prendre », לקח (d'où יקח) ne peut se rapporter à une cérémonie de deuil. Nous sommes donc obligés de suivre une autre voie. Si au lieu des deux mots יקח מכם on fait un seul mot יִקְדָּמְכֶם, « vous précédera, ira à votre rencontre », le rapport se rétablit d'une manière satisfaisante. Les gémissements et les lamentations d'une ville

entière se font sentir de loin et semblent aller à la rencontre des voyageurs qui veulent y entrer. Il reste à savoir à quelle distance on entendra les cris lamentables surprenant aussi désagréablement les passants qui ne s'y attendent pas. C'est cette idée que doit exprimer le mot que les massorètes ont transmis sous la forme de עמדתו, « sa tenue », qui ne cadre point dans ce contexte. Comme la version des Septante πληγη ὀδυνης, « plaie de rébellion », repose sans doute sur la lecture מכת מרוד (pour מכם), on paraît autorisé à se demander si la vraie leçon de עמדתו n'est pas עד מָרוֹת, « jusqu'à Maroth », ville à laquelle l'auteur revient au verset suivant. La chose se comprend en admettant que Maroth se trouvait sur la route de Bêth-haêsel, dont les cris désespérés se faisaient entendre jusque-là. Pour l'habitude de déterminer jusqu'à quelle distance les cris se font sentir, cf. Isaïe, xv, 4, 8, *passim*. Absence complète de paronomasie dans ce verset.

Sur les localités mentionnées ici, voyez les remarques générales.

12. כי חלה לטוב forme parallélisme avec כי ירד רע, mais l'antithèse n'est pas dans la situation d'un pessimisme absolu. Les exégètes modernes lisent pour cette raison כי יְחַלָּה לְ, « car elle a attendu le bien », attente qui ne s'est pas réalisée; mais cette désillusion aurait dû être clairement exprimée. Je préfère diviser לטוב en לא טוב, « l'habitante de Maroth a enfanté le non-bon, l'infortune »; en d'autres termes : tous ses efforts tournent à son désavantage.

La vanité de ses mesures vient de ce que le malheur expédié par Yahwé (מאת יהוה) est descendu à la porte de Jérusalem où il exerce ses dévastations.

13. מרכבת הרכש = המרכבה לרכש, « le char aux coursiers rapides » (I Rois v, 8; Esther, viii, 14); cette périphrase de l'état construit s'emploie fréquemment en hébreu. Mais que signifie רֶכֶשׁ? D'habitude, on le traduit par « attelle »; les Septante, avec leur ψοφος, « vain bruit, jactance », semblent y mettre le sens : « les chars de guerre

qui stationnent dans la forteresse de Lakiš sont une vaine parade, un objet de pure jactance ». Ont-ils pensé à רֹתֶם (I Rois, XIX, 4, 5), « genêt, arbuste épineux »[1]? Cela explique au moins l'absence de la terminaison féminine ה — qui étonne dans l'interprétation courante, et qui n'a pour elle que le supposé complément direct הַמֶּרְכָּבָה. Cependant, dans ce cas même, il faudra suppléer les mots « pour fuir », bien que la fuite se fait plus utilement en cherchant une cachette. Je crois qu'on peut obvier à ces difficultés par la lecture הֻחַמָּה הַמֶּרְכָּבָה, « les chars aux coursiers rapides ont été consumés, ont disparu, enlevés de force par l'ennemi ». C'est le passif du *hiphil* הֶחֱתִם (Ézéchiel, XXIV, 10; Daniel, VIII, 23; IX, 24). Donc, finis les beaux jours où tu étais fière de ces chars de guerre.

Ces chars de guerre (מרכבה) est (היא) la part la plus importante (רֵאשִׁית, cf. Gen., X, 10), la cause la plus effective du péché de la fille de Sion, c'est-à-dire de la Judée, non pas de la « théocratie » (W.) dont il n'est nullement question, ni ici ni chez les autres prophètes.

כי בך revient à יושבת לכיש, mais l'expression פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל, « les crimes d'Israël », est trop vague pour motiver la phrase précédente; lisez פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל, « les rebelles d'Israël ». Ces rebelles sont naturellement ceux qui, se fiant à leurs instruments de guerre, se montrent réfractaires aux exhortations prophétiques.

14. Le sujet de תִּתְּנִי est indubitablement בת ציון, c'est-à-dire la nation représentée par le gouvernement résidant à Sion.

Le passage a été mal compris jusqu'à présent. M. Wellhausen traduit : « Tu dois renvoyer la fiancée, Moreseth, (ô) Gath! » (*Du musst die Braut d. h. Moreseth entlassen, Gath!*). Puis il remarque : « A cause de שלוחים, on doit admettre qu'on voulait faire un jeu de mots entre מורשת et מאורשת (la fiancée); ainsi déjà Hitzig. » Un jeu de mots sous-entendu ne

1. Les épines font du bruit en brûlant. Il vaudra mieux admettre qu'ils ont lu נהם au lieu de רתם.

manque pas de curiosité. De plus, on oublie toujours que Gath est une ville philistéenne qui se garderait bien de quitter sa fiancée en signe de deuil (drôle de signe!) pour l'infortune d'Israël qu'elle détestait. Une pareille idée ne s'est certainement pas présentée à l'esprit d'un Judéen. Il faut simplement prendre שִׁלּוּחִים dans le sens de « trousseau, cadeau » (I Rois, IX, 16), puis placer עַל, chez Michée souvent = אֶל, après מוֹרֶשֶׁת : « C'est pourquoi tu donneras Morešet en cadeau à Gath », c'est-à dire: tu seras obligé de céder la ville de Morešeth au prince de Gath pour qu'il te laisse tranquille.

אַכְזִיב (= כְּזִיב, Gen., XXXVIII, 5; Josué, XV, 44) aura le même sort : ses beaux temples disparaîtront (לְאַכְזָב) du domaine des rois d'Israël. Par ce nom, Michée entend le seul royaume debout, celui de Juda.

15. La ville de Mareša se croit assurée de son existence; c'est une illusion, dit Yahwé, je t'amènerai (אביא = אבי) encore l'héritier dont tu ne soupçonnes pas la réalité. Jeu de mots entre מרשה et יִרֵשׁ. En hébreu, le verbe ירשׁ signifie en même temps « hériter » et « conquérir ». M. Wellhausen trouve que la particule עַד n'offre aucun sens, mais est-ce la seule fois que les prophètes ont à répondre ainsi aux gens qui leur reprochent la lenteur de leurs prédictions à s'accomplir? Inutile d'ajouter que הירש ne cache pas le nom d'une ville (c.W.).

Le même critique dit encore : « Quelle saillie y a-t-il dans עד עדלם? nous ne pouvons plus le deviner. » Je crois qu'il n'y en a aucune; la vraie difficulté réside dans le verbe יבוא, qui ne signifie rien dans ce contexte. Tout s'arrange au mieux en lisant יָבוֹם, « l'héritier foulera l'honneur d'Israël jusqu'à la ville importante d'Adullam.

16. Toutes ces dévastations de villes frapperont au cœur la fille de Sion à laquelle Michée enjoint de s'arracher les cheveux de devant le front (קרחי) et de les couper courts sur le reste de la tête (וְגֹזִּי) en marque de deuil pour les enfants délicieux qu'elle vient de perdre; elle aura à rendre large, très large, la partie épilée, parce qu'ils sont emmenés en exil (גלו) et séparés d'elle

(ממך) à tout jamais. La comparaison כנשר vise le vieil aigle qui perd les plumes de la tête au point de paraître complètement chauve.

CHAPITRE II

Admonestation aux criminels puissants. — Leur châtiment. — Hostilité du peuple envers les vrais prophètes. — Iniquité des grands. — Légèreté du peuple.

1. Malheur à ceux qui combinent l'iniquité et les mauvaises actions sur leur gîte, puis le jour apparu, les mettent en œuvre parce qu'ils en ont le pouvoir.

2. Désirent-ils des champs, ils s'en emparent de force; des maisons, ils les enlèvent (à leurs propriétaires); ils pillent l'homme et sa famille, le propriétaire et sa possession.

3. A cause de cela, voilà ce que dit Yahwé : Je combinerai le mal contre cette race, de manière que vous ne pourrez pas en retirer votre cou et que vous ne pourrez pas marcher debout, car ce sera un temps de malheur.

4. En ce jour là on fera sur vous un couplet, le pleureur fera entendre sa complainte. Il dira : « Un spoliateur m'a dépouillé; il a mesuré le champ de mon peuple. Où est celui qui le mesurera pour moi, pour faire rendre mon champ qui a été distribué? »

5. En effet vous n'aurez personne qui place la corde sur le lot dans la communauté de Yahwé.

***

6. Ne prêchez pas, ô vous qui prêchez! (Ce n'est que lorsqu')on ne prêche pas à ceux-ci, on ne s'expose pas aux avanies.

11. Si un homme fantaisiste, plein de fausseté, disait : Je te prêcherai en faveur du vin ou des boissons enivrantes, c'est lui qui deviendrait le prédicateur de ce peuple!

7. Prête l'oreille, ô maison de Jacob! Yahwé perd-il patience? Ses actes ressemblent-ils à ceux (que vous pensez)? Mes paroles ne sont-elles pas bienveillantes envers celui qui marche dans la voie droite?

8. Mon peuple considère son intermédiaire comme un ennemi; de l'intermédiaire de la paix vous enlevez le manteau; de passsants paisibles, (vous faites) des comploteurs de guerre.

9. Vous chassez les femmes de mon peuple de la maison de leurs délices; d'auprès leurs petits enfants vous leur enlevez la demeure à jamais.

10. Levez-vous et allez-vous-en! Car ce n'est pas (votre) lieu de repos; à cause de son impureté (du pays), vous serez frappés d'une ruine irréparable.

COMMENTAIRE

1. L'exhortation se dirige principalement contre les chefs et les puissants. Leurs crimes sont longuement prémédités et promptement exécutés. Ils en forment le plan pendant qu'ils sont encore couchés dans leurs lits moelleux après avoir bien dormi, et il est réalisé aussitôt que le jour apparaît, car ils sont assez puissants pour briser tout obstacle qui s'oppose à leur volonté.

וּפֹעֲלֵי רָע, « font le mal », ne convient pas à עַל מִשְׁכְּבוֹתָם. M. Wellhausen l'efface sans cérémonie (וּפֹ ר, *ist zu streichen*). A lire simplement וּפְעָלֵי רָע, « et de mauvaises actions »; Michée aime les expressions renforcées (cf. II, 16).

יַעֲשׂוּהָ, mieux יַעֲשׂוּם, se rapportant à פֹּעֲלֵי רָע.

2. שדות וגזלו (חמדו), de même dans le langage juridique des rabbins : הגוזל את השדה.

בָּתִּים וְנָשָׂאוּ; le verbe נשא prend ici le sens général de « enlever, s'approprier », toutefois la leçon נָשִׁים וְנָשָׂאוּ, « (s'ils désirent) des femmes, ils les épousent », en tuant le mari ou les parents qui s'opposent au rapt (cf. v. 9).

A propos de גֶּבֶר וּבֵיתוֹ et אִישׁ וְנַחֲלָתוֹ, M. Wellhausen remarque excellemment : « L'iniquité à l'égard du possesseur l'est également à l'égard de la possession. » Cf. Habacuc, II, 11; Job, XXXI, 36; Lévitique, XXVI, 34, etc.

3. הַמִּשְׁפָּחָה, cf. Amos, III, 1. — La construction הִנְנִי חֹשֵׁב רָעָה ... forme le corollaire de הַחֹשְׁבִים ... פֹּעֲלֵי רָע du verset 1 : « Ils méditent le mal, moi aussi je méditerai le mal »; elle confirme aussi l'authenticité de ces derniers mots.

Amos figure le malheur comme un joug très lourd dont le porteur ne peut retirer le cou (צוארות), ce qui l'empêche de relever la tête en marchant.

Le temps est mauvais et ce n'est pas le moment d'avoir la tête levée, geste de fierté.

4. Le sens de la première phrase est obscurci par le mot נֶהֱיָה. Si on le corrige en נֶהֱה, il en ressortirait le parallélisme suivant ביום ההוא ישא עליכם מָשָׁל [מִשֵּׁל] וְנָהָה נְהִי נֶהֱה, « en ce jour-là, un poète prononcera sur vous une poésie, et un pleureur entonnera une complainte ». C'est en tout cas le sens approximatif de ce passage. Ce qui suit se comprend en ponctuant אֹמֵר (W.) au lieu de אָמַר : « il dira : Nous sommes entièrement dépouillés » (נְשֻׁדָּנוּ pour נְשֻׁדַּדְנוּ).

Dans חלק עמי ימיר, on obtient un sens satisfaisant quand on change ימיר en יָמֻד ou יְמֻדֶּד, « il (l'ennemi) mesure le lot de mon peuple », sous-entendu « avec la corde (בחבל) », afin d'exercer son droit de propriétaire.

Pour corriger le groupe inintelligible איך ימיש לי לשובב וגו', je crois pouvoir profiter de la version grecque qui semble avoir lu אין המשיב לי (καὶ οὐκ ἦν ὁ κωλύων αὐτόν), « il n'est celui qui me le retourne ». Mais l'article ne convient pas après אין. Je suis tenté de lire המודד לי (ou איז) איה, « où est celui qui le mesurera pour moi ? »

Enfin la dernière phrase לשובב שדינו יחלק se comprend suffisamment : « pour faire retourner nos champs (qui est distribué) ». Après les avoir mesurés, il les distribue à qui il veut. Cependant, il vaut mieux séparer שדינו en שדי זו.

En rétablissant une stricte harmonie en fait des personnes et du nombre, on aura le distique suivant :

אָמֹר שָׁדוֹד יְשַׁדֵּנִי
אַיֵּה הַמּוֹדֵד לִי

חֶלֶק עַמִּי יָמֻד
לְשׁוֹבֵב שָׂדַי זוּ חָלַק

« Dis : Un spoliateur m'a dépouillé ;
Il a mesuré les champs de mon peuple.
Où est celui qui les mesurera pour moi

Pour faire rendre mon champ qui a été distribué à (d'autres) ? »

Les confusions supposées sont minimes : י et נ (נשדנו = ישדנו), ר et ד (ימר = ימדד), ך ou ו et ה (איך = איה ou איו), י־ש et ה־ודד (יָמִש = המודד), נ et ז (שׂדינו = שׂדי זו). — Pour la langue : אָמֹר, infinitif-impératif (Ex., xx, 8), שָׁדוֹד actif = שודד (Jérémie, III, 7), איה, « où = il n'y a personne »; זוּ, particule de génitif (Ex., xv, 13, 16). Pour חֻלַּק, cf. Amos, VII, 17.

5. Par לכן, l'auteur rattache tout le groupe au verset 3; cette particule a ici le sens affaibli de « en effet ». C'est le résumé de la complainte : Tu n'auras personne (parmi les tiens) qui jette la corde sur un lot (pour en devenir propriétaire) dans la communauté de Yahwé, c'est-à-dire au milieu du peuple d'Israël ; cf. Deutéronome, XXIII, 2, 4, 9. גּוֹרָל, « lot », désigne aussi un lot de terre, une propriété ; cf. Juges, I, 3.

Notons l'expression קהל יהוה, sur laquelle nous reviendrons dans les considérations générales.

6. Ce nouveau groupe (6-11) traite le même thème que que celui du précédent, mais quelques détails diffèrent ; il signale, au début, les sévices que le peuple exerce contre les prophètes sérieux dont les admonestations lui déplaisent, tandis qu'il applaudit les rhéteurs légers qui favorisent son intempérance. Il arrive ensuite aux crimes de droit commun.

D'abord Amos s'adresse aux prophètes mal vus, en se donnant l'air de leur conseiller l'abstention, car l'exercice de leur mission leur rapportera bien des rebuffades et des blessures d'amour-propre. En réalité, cela veut dire tout au contraire : Continuez la haute mission qui vous est confiée et raidissez-vous contre les désagréments qu'elle vous attire ; vous avez affaire à un peuple léger et irréfléchi ; persistez tout de même.

Le verbe הַטֵּף, « faire couler goutte à goutte », appliqué à la parole, signifie : faire des discours, prêcher, prophétiser. Cf. Amos, VII, 16 ; Ézéchiel, XVI, 2, 7.

יַטִּיפוּן, sous-entendu אשר, « ne prêchez pas, ô vous qui prêchez! », littéralement « (ceux qui) prêchent ».

לֹא יטיפו לאלה, sous-entendu אם, « s'ils ne prophétisent pas à ceux-ci », c'est-à dire à des gens pareils, ils ne trouveront pas (יִסַּג, mieux (ישׂגּ(ו) le déshonneur (כְּלִמָּה = כלמות).

La pensée de l'écrivain se complète par le verset 11, égaré au milieu d'un contexte d'un ordre d'idées tout différent. Nous le rétablissons dans sa place primitive.

II. רדף קדים = הלך אחרי רוח = הוֹלֵךְ רוּחַ (Osée, XII, 2), « qui suit son imagination, sa fantaisie ».

Le verbe כָּזַב a ici la nuance « faire une facétie, jouer un tour », et l'ensemble veut dire : Si un homme facétieux, à qui les mensonges ne coûtent rien, disait au peuple : « Tenez, je vous prononcerai des discours relatifs au vin et aux boissons enivrantes », ils l'admettraient comme prédicateur. Le vin et les boissons alcooliques sont le symbole des mauvais excitants (= passions). Les prophètes semblent avoir été en même temps des naziréens et s'abstenaient de ces sortes de boissons (Amos, II, 11).

7. M. Wellhausen croit trouver dans ce verset une protestation contre la menace (3, 4) que Juda disparaîtra, mais seulement à titre de sentiment, car les mots ne le disent pas. A mon avis האמור ne cadre point et je le corrige en האזינה (ז = ט, ה = ר, נ = ו) « prête l'oreille ».

הקצר רוח יהוה, « Yahwé est-il impatient (cf. Ex. VI, 9, XXI, 4)? A-t-il hâte de sévir? Ou bien est-ce pour lui une habitude de lancer des menaces (אם אלה מעלליו)? Non, le contraire est vrai : j'ai toujours de bonnes paroles pour celui qui marche dans le chemin droit. » La construction הישר הולך n'est pas plus étonnante que עז התאזר, גאות לבש (Ps., XCIII, 1), אדם אכל (Ézéchiel, XIX, 3); c'est une façon d'insister sur l'importance du substantif formant le complément direct du verbe.

8. Je ne puis accepter de M. Wellhausen aucune de ces corrections dans ce passage, réputé plus difficile qu'il ne l'est en réalité. Le savant critique corrige יקומם, וְאִתָּם עַל en וְאֶתְמוֹל

en תקימו, ממול שלמה en מעל שלמם et שובי en שבי. Sa traduction, laissant le mot אדר comme énigmatique, porte : « Et vous vous levez contre mon peuple comme des ennemis; aux bons amis, vous enlevez ... ; aux voyageurs paisibles, (vous prenez) des prisonniers de guerre » (*und ihr tretet wie Feinde gegen mein Volk auf, von guten Freunden raubt ihr..., von friedlichen Wanderern Kriegsbeute.* Michée viserait donc un crime très particulier sur lequel nous ne sommes pas informés, savoir une attaque subite contre des voyageurs paisibles, où, entre autres choses, ils ont fait un butin humain (*er hat hier aber einen sehr besondern Frevel im Auge, über den wir nicht unterrichtet sind, einen Ueberfall friedlicher Wanderer, wobei unter anderem auch Menschenbeute gemach ist*). » Mais les corrections, en partie très forcées, aboutissent malheureusement à créer un crime extraordinaire de haut brigandage, organisé contre des voyageurs qui enrichissent le pays par leurs dépenses et par leur commerce. Les autres inconvénients ne sont pas moindres : le mot אדר, quoi qu'on dise, est déterminé par le contexte comme un vêtement, le même que אדרת dont se couvrent ordinairement les prophètes ; puis, en rapport avec אתם, il faudrait le pluriel לאויבים au lieu de לאויב ; enfin, שבי מלחמה est une combinaison insolite et שבי ne désigne que des prisonniers de guerre. A mon sentiment, notre verset poursuit le sujet du verset précédent, ayant trait à la résistance que les prophètes rencontrent de la part des grands et des chefs. Le terme caractéristique est le mot מול, épithète du prophète en sa qualité d'intermédiaire entre Dieu et le peuple (Exode, XVIII, 19). Son authenticité est garantie à la fois et par sa double présence au début des phrases consécutives, et par le contact avec אדר que nous venons de commenter. Quant aux corrections, il n'en exige que fort peu et d'une nature acceptable. Analysons phrase par phrase.

Mon peuple érige (יקומם) son intermédiaire (= son prophète ; [ואת מולו] en deux mots), pour מול ; cf. Esdras, XVIII, 19) en ennemi (לאויב), bien entendu, du peuple et de la patrie.

Au lieu de מִמּוּל, il faudrait מִעַל מוּל, cependant מִ seul suffit strictement. La composition מוּל שַׂלְמָה est contraire à la réalité, puisque le prophète ne se revêt pas d'un manteau qui couvre tout le corps. A lire מוּל שָׁלֵם, « l'intermédiaire, le messager de la paix », qui cherche à rétablir la paix et l'harmonie entre Dieu et vous (Jérémie, XVIII, 20), vous lui enlevez le tapis de crin qu'il jette sur ses épaules (האדר pour אדר ; le ה est la lettre finale de שלמה). Pour מוּל שָׁלֵם, cf. Isaïe, XXXIII, 7.

La dernière phrase se reconstitue חשבי מלחמה (au lieu de שובי ; le ח fut admis par suite de la finale de בטח) : « de passants paisibles (= les prophètes de Yahwé) vous faites (sous-entendu תעשו) des comploteurs de guerre ». חשב מלחמה est parallèle à חשב רע (II, 3).

C'est une protestation formelle contre les insinuations hostiles aux prophètes, qui s'efforcent de les proclamer fomenteurs de guerre civile et de menées antipatriotiques.

9. Pendant que vous intentez aux prophètes un procès d'intrigues secrètes, vous exercez votre rapacité contre des femmes et des enfants jusqu'à les priver de domicile.

Vous chassez les femmes de mon peuple, les femmes des pauvres qui n'ont pas de protecteurs, y compris les veuves restées sans fortune, de la maison qui fait leurs (seules) délices (מבית תענגיה), parce qu'elles y sont à l'abri et qu'elles la soignent et y mettent de l'ordre (Proverbes, XXXI, 21, 22, 27). L'expropriation se fait sous prétexte de grosses dettes, lesquelles sont dues à des surcharges usuraires (2; III, 2-3).

Même idée dans la phrase suivante : « de dessus ses jeunes enfants (מעל עוליה), vous lui enlevez pour toujours la chambre qu'elle occupe (הדרה ou הדריה pour הדרי). M. Wellhausen voit dans הדרי la pensée qu'en vendant aux étrangers les enfants appartenant à Yahwé, ceux-ci sont perdus pour lui par suite de cette vente. J'ai peine à croire qu'il s'agisse ici de vente d'esclaves.

Donnons maintenant satisfaction au devoir d'exposer les vues de M. Wellhausen au sujet de la teneur de notre verset. Ignorer des opinions qui sont admises plus ou moins tacite-

ment par l'école critique moderne, serait pour nous une prétention exagérée dont nous ne désirons aucunement nous rendre coupable. Écoutons donc M. Wellhausen :

« Pour מבית, lisez d'après I, 16 מִבָּנַי, à cause de la connexion de la première moitié du verset avec la seconde. La mère et les enfants sont violemment séparés (*von einander gerissen*) par suite de la surprise v. 8, où on les vend en esclaves de divers côtés — une abomination de guerre fréquemment constatée et défendue par l'Islam. On a raison d'expliquer הדרי par l'appartenance à Yahwé, qui est perdue par la vente des enfants à l'étranger. »

Nous avons déjà insisté plus haut que l'allure de v. 8 ne permet pas de penser à un guet-apens de brigandage officiel. Nous ne réussissons pas mieux à trouver au v. 9 la mention d'une vente d'esclaves. Peut-on au moins supposer qu'il s'agit d'une séparation entre la mère et ses enfants? On croit répondre affirmativement en corrigeant בית en מבני, mais, outre que בני תעניך n'exclut pas l'usage de בית תעניה, l'expression גרש מבנים n'est pas hébraïque, tandis que גרש מבית figure dans Osée, IX, 15. Pour exprimer la séparation, on emploie le verbe הפריד (Genèse, XXX, 40). On connaît ma lecture de הדרי; en tout cas, la pensée superfine qu'on met dans ce mot aurait été exprimée plus simplement par עלליה יתנו לאל נכר.

10. Donc votre sort est scellé, vous n'avez plus qu'à vous lever et à vous en aller, naturellement en exil. Comme vous avez chassé des femmes et des enfants de leur demeure, vous serez chassés de votre pays qui ne sera plus le lieu de repos (המנוחה) que vous rêviez pour vous. מנוחה équivaut très souvent à מקום מנוחה; cf. Genèse, XLIX, 15; Deut., XII, 9.

La phrase finale בעבור טָמְאָה תחבל וחבל נמרץ est déclarée par M. Wellhausen corrompue et inintelligible (*Am Ende ist der Text verderbt und unverständlich*) et, dans sa traduction, il a pour cela supprimé le verset entier. Peut-être réussirai-je plus loin de deviner la raison plus adéquate qui a amené cette suppression quelque peu arbitraire, puisqu'on n'aperçoit ici ni un mot difficile ni une construction insolite. On traduit

littéralement : « à cause de l'état d'impureté (טָמְאָה, infinitif; cf. אָכְלָה, עָבְדָה, etc.) elle (vous) détruira, et la destruction (sera) morbide (נמרץ, de מרץ, ar. مريض, as. *marṣu*) ». C'est tout à fait conforme à l'excellente remarque faite par le savant critique lui-même, à propos de II, 2, à savoir que l'iniquité commise contre la personne affecte les objets qu'elle possède, surtout sa maison et sa terre. La racine טמא se trouve déjà chez Osée (IX, 3).

Les versets 12-13, qui traitent du retour de la dispersion, forment le prologue du chapitre IV qui se rapporte à cet avenir. Nous en réservons pour cette occasion la traduction et le commentaire.

CHAPITRE III (III, 1-12; IV, 8-10)

Admonestation aux chefs et aux juges. — Méconnaissance de la justice. — Exactions contre les orphelins et les veuves. — Spoliation inique du peuple. — Yahwé ne se laissera pas fléchir par leurs prières. — Exhortations aux faux prophètes. — Leur hypocrisie et leur intolérance. — Évanouissement de leur prestige. — Le vrai prophète est poussé par l'esprit de Yahwé pour annoncer les péchés du peuple. — Résumé du discours. — La corruption s'étend à toutes les classes de la nation. — Elle se croit pourtant sûre de la protection de Yahwé. — Destruction radicale de Jérusalem et du temple. — Conservation de la dynastie jérusalémite. — Exil en Babylonie. — Délivrance immédiate.

1. Je dis (encore) : Écoutez donc, chefs de Jacob, juges d'Israël! N'est-ce pas à vous de connaître le droit?

2. (Malheur à) ceux qui haïssent le bien et aiment le mal, qui volent la peau de dessus ses orphelins, la chair de dessus ses veuves!

3. Qui ont dévoré la chair de mon peuple, dépouillé la peau de dessus leur corps, vidé leurs os et découpé comme la chair mise dans la marmite, comme la viande (mise) dans une casserole à jus.

4. Alors (= la catastrophe arrivée), ils crieront vers Yahwé, mais il ne leur répondra pas, il cachera sa face d'eux à ce moment, parce qu'ils n'ont cessé de faire le mal.

***

5. Ainsi dit Yahwé aux prophètes qui trompent mon peuple, qui mordent à coups de dents et (néanmoins) proclament la paix, et si quelqu'un ne leur met rien dans la bouche, ils lui déclarent la guerre.

6. A cause de cela, vous aurez la nuit au lieu de visions, les ténèbres au lieu de divinations; le soleil se couchera pour (ces) prophètes, le jour s'assombrira pour eux.

7. Les voyants rougiront, les devins blêmiront, tous se voileront la face jusqu'à la moustache, car ils ne recevront aucune réponse (de la part) d'Élohîm.

8. Quant à moi, je suis plein de force (émanant) de l'esprit de Yahwé; j'ai (pour moi) le droit et le courage d'annoncer à Jacob ses forfaits, à Israël ses péchés.

***

9. Écoutez donc ceci, chefs de la maison d'Israël! qui détestez la justice et faites fléchir tout ce qui est droit;

10. Qui construisez Sion au moyen de sang, Jérusalem par l'iniquité;

11. (Ville) dont les chefs prononcent des sentences après avoir reçu des dons corrupteurs, où les prêtres enseignent pour un prix convenu, où les prophètes font de la divination pour de l'argent, tout en s'appuyant sur Yahwé, en disant: Est-ce que Yahwé n'est pas au milieu de nous? Aucun mal ne peut nous arriver.

12. Donc, à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de ruines, et la montagne du temple une colline de broussailles.

***

IV, 8. Et toi Midgal-ᶜEder (« tour de troupeaux »), citadelle de la fille de Sion, vers toi viendra sans faute la première domination, la royauté de la fille de Jérusalem.

9. Maintenant pourquoi pousses-tu des cris plaintifs? Est-ce que le roi n'est pas au milieu de toi? Ton conseiller a-t-il dis-

paru? Pourquoi donc es-tu prise de tremblements comme une femme qui enfante?

10. Tremble et gémis, fille de Sion, comme une femme qui enfante! Car maintenant tu sortiras de la ville et tu demeureras dans les champs, et tu viendras même jusqu'à Babel. C'est là que tu seras sauvée; là, Yahwé te délivrera de la main de tes ennemis.

COMMENTAIRE

1. ואמר, « et je dis (encore) », indique que le prophète tient à reprendre en gros le sujet de son discours précédent, naturellement, en variant les expressions et en projetant plus de clarté sur des détails trop rapidement présentés. Ceci est d'une importance considérable pour l'intelligence du morceau entier et ne mérite nullement le dédain qu'en témoigne M. Wellhausen, qui le supprime dans sa traduction. Le prétexte allégué est ceci: « Par ואמר naît l'apparence comme si ce morceau était la continuation du précédent. Cette apparence trompe; le vrai commencement est שמעו נא וגו', répété littéralement au v. 9. » La préoccupation est purement formelle et néglige entièrement le sujet intrinsèque qui se relie d'autant plus à la prédication du chapitre II qu'il en est l'interprétation indispensable.

A lire יעקב [בית] ראשי, comme au verset 9.

קצין, « juge » (ar. قاضي), « conducteur, directeur ». Ce titre figure pour la première fois chez Michée (cf. v, 9), puis deux fois chez Isaïe (I, 10; III, 6, 7; XXII, 3).

En qualité de juges et de directeurs vous devez (עליכם) connaître les règles de la justice (את המשפט) pour les pratiquer en toute occasion, mais vous faites absolument le contraire.

2. Vous n'êtes que les ennemis du bien et les amis du mal (רע ou רעה). Pour la commodité de la traduction j'ai ajouté « malheur à » (= הוי) entre parenthèses.

La seconde partie du verset גולי עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם comporte un double défaut rédactionnel: le sujet des suffixes —הם et —ם manque de sujet, puis les mêmes mots se répètent au verset suivant. Faut-il conclure

que 2 *b* n'est pas authentique (W.)? Je le crois d'autant moins que 2 *a* est trop court pour former un verset. Tout ce qu'il est permis de soupçonner, c'est que la phrase a subi des altérations. Une réflexion pourra peut-être nous aider à la rétablir. En nous laissant guider par la teneur de II, 9, où nous avons trouvé le reproche de spolier les veuves et les orphelins jusqu'à les laisser sans abri, l'idée nous vient que notre passage pourrait contenir une variante de la même proposition. J'incline donc à lire ג׳ ע׳ מעל יתמ[ם] ושארם מעל אלמנות, « qui volent la peau de dessus les orphelins, la chair de dessus les veuves ». On conviendra, j'espère, que les erreurs supposées n'exagèrent pas trop les négligences coutumières des scribes, surtout en ce lieu, où ils ont pu être égarés par la ressemblance avec le verset suivant. L'expression d'Isaïe, IX, 2, להיות אלמנות שללם ואת־יתמים יבזו semble empruntée à notre passage.

3. Reprise de II, 2, relativement à la façon indigne dont la bourgeoisie est pressurée par ses chefs. Le reste du peuple est à forte raison traité encore plus cruellement, car ils voient en lui une matière à exploitation inépuisable. Le considérant comme leur proie, ils en dévorent la chair, arrachent la peau, cassent les os pour en retirer la moelle, et mettent à part (ופרשו ou ופרשן) le reste de la viande (משאר pour כאשר) dans des marmites (בסיר) et dans des casseroles (בתוך קלחת). Pour פרש, cf. Ézéchiel, XVII, 21 ; XXXIV, 12.

Le jugement de M. Wellhausen que cette dernière phrase contient une grossière et oblique exposition (*enthält eine plumpe und schiefe Ausführung*) de la façon de parler précédente est très crâne, mais sujet à caution ; aucune raison ne milite contre son authenticité.

4. אז se réfère au moment de la catastrophe annoncée II, 3, 4, 10, indiquée par le parallélisme בעת ההיא. Alors il sera trop tard : Yahwé n'écoutera plus leurs prières et détournera sa face d'eux afin d'empêcher tout mouvement de pitié à leur égard.

כאשר a ici le sens de יען אשר.

5. Amplification de II, 8. Il y a été fait mention des entraves que le vrai prophète subit de la part des hautes classes. Or, la plupart du temps, cette opposition vient des faux prophètes qui égarent le peuple en l'assurant qu'il aura la paix. Ils s'habituent aussi à croire que les mauvaises prévisions du vrai prophète ne sont que des manifestations de tendances antinationales de sa part. Ces trompeurs mordent à coups de dents, c'est-à-dire se repaissent abondamment et proclament la paix, et, si quelqu'un ne leur met rien dans la (על = אל, W.) bouche, ils lui préparent (= prévoient) la guerre ; ils font donc un métier intéressé de la prophétie.

6. לַיְלָה, sous-entendu יִהְיֶה. — מֵחָזוֹן, le מ est ici privatif, équivalant à תחת ou בלא. C'est aussi le cas de וְחַשֵּׁכָה (pour וְחָשְׁכָה) לָכֶם מִקֶּסֶם. Par l'infinitif קֶסֶם, Michée range les faux prophètes dans la classe abjecte des magiciens et diseurs de bonne aventure.

Parallélisme redondant : קדר היום, לילה = באה השמש = חַשֵּׁכָה.

7. L'inspiration faillira aux magiciens au point qu'ils seront confondus de honte devant leur clientèle qu'ils chercheront à éviter en se couvrant les moustaches avec le pan de leur vêtement en signe de deuil et d'isolement (non « d'humilité » W.). Cf. Lév., XIII, 45 ; Éz., XXIV, 17, 22. Ils auront honte parce qu'ils ne seront plus capables de donner des oracles, מענה אלהים. Ce terme technique est sans doute antérieur au monothéisme. Cf. האלהים אשר יענה באש (I Rois, XVIII, 24). D'après M. Wellhausen, il serait *manifestement* (?) non spécialement israélite. Nous serions curieux de savoir où il se trouve encore.

8. Michée, au contraire, se sent plein de cette force qui accompagne toujours l'esprit de Yahwé (את רוח יהוה, sous-entendu אשר). Il possède encore la haute conception de la justice qui le rend capable (משפט וגבורה, mot à mot : « justice et pouvoir ») d'annoncer à Jacob-Israël ses méfaits et ses péchés. Pour se prononcer ouvertement contre l'engouement de tout un peuple, il faut une force d'âme que le vrai prophète seul peut posséder.

9-11. Résumé énergique de tous les reproches qu'ils méritent comme chefs et directeurs du peuple qu'ils devraient traiter avec bonté et diriger vers le bien. C'est une longue série de turpitudes qu'il met en scène.

A remarquer les expressions cinglantes : תעב משפט pour את כל הישרה וגו׳ ,שנא מ׳.

10. Ils construisent (בֹּנִי pour בֹּנֶה) Sion avec du sang (בדמים), c'est-à-dire : ils élèvent de belles constructions à Sion-Jérusalem par la confiscation des biens d'innocents condamnés à mort ou au moyen de spoliations iniques de familles prolétaires.

11. Peinture réussie de la vénalité de toutes les classes : Tout s'achète à prix d'argent : la justice des juges, l'instruction des prêtres, les oracles des prophètes. Et avec cela une assurance complète dans l'avenir. Ils poussent leur impudence jusqu'à s'appuyer sur le concours de Yahwé. « Yahwé, disent-ils, n'est-il pas au milieu de nous, dans le sanctuaire de Sion, où nous faisons nos dévotions? Il n'y a pas de danger, aucun mal ne peut nous atteindre. »

Ce verset contient l'unique mention des prêtres dans le livre de Michée ; nous chercherons à en expliquer la raison.

12. בגללכם, « à cause de vous », à savoir, afin de vous ôter l'illusion que le sanctuaire de Yahwé vous protégerait contre l'adversité, Sion, la partie la plus haute de la ville, sera labourée comme un champ par l'ennemi. Le passage de la charrue sur l'emplacement d'une ville marque le dessein qu'elle ne soit jamais reconstruite. Jérusalem, c'est-à-dire les autres parties situées plus bas, formera un tas de ruines (עיים pour עיין), et le mont particulier qui porte le temple (הר הבית) se changera en une colline (בָּמַת pour בָּמוֹת) de forêt ou de broussailles (יער, cf. Isaïe, xxix, 17).

L'annonce de cette catastrophe suprême semble rude et sècle. M. Wellhausen l'explique de la manière suivante : « La motivation morale prévaut chez Michée sur la prophétie. Beaucoup moins que chez Amos et Osée sentons-nous chez lui la menace angoissante du sort. Il semble qu'entre temps on s'était déjà habitué avec les Assyriens et avec la pensée d'être

anéanti (*an den Gedanken des Untergangs.* » « Dans l'intervalle » (*inzwischen*) est une expression trop vague; toute la prophétie du contemporain Isaïe atteste le contraire d'une pareille résignation fataliste. Le motif est plus simple : Pour Michée Jérusalem constitue un foyer d'iniquité qui doit disparaître momentanément, afin de rendre possible la restauration du pays par le retour du peuple dispersé dont les souffrances sont dues à cette noblesse malfaisante et hypocrite qui a mené le pays à sa ruine. Relativement au sort déplorable de la nation, la ruine du temple ne forme qu'un événement insignifiant et pas plus regrettable que la démolition des autres grands édifices. Ses sympathies vont exclusivement aux classes souffrantes et il n'a que des anathèmes implacables envers tout ce qui touche aux acteurs des tribulations. En ceci, Michée suit fidèlement la voie tracée par Amos et Osée, visiblement d'après des modèles antérieurs.

IV, 8-10. Ce groupe s'occupe de l'état où se trouvera la royauté judéenne après la destruction de la capitale. L'exclamation ואתה, « et toi », s'adresse à la dynastie davidique sous l'épithète de *Migdal-ᶜEder*, qui désigne David par le nom d'un hameau de bergers voisin de Bethléem, fait attesté par les historiens (I Samuel, XVI, 1-13; 18-23). Le rappel à cette origine modeste figure exactement la situation actuelle très déprimée de la royauté judéenne, qui est menacée de partager le sort du royaume d'Israël, changé en une province assyrienne. Michée cherche à en ranimer le courage en lui faisant comprendre que, comme dans les temps passés, Yahwé saura la relever, de son état d'abaissement, à un degré inattendu de prospérité et de gloire.

מגדל עדר, nom d'une localité située dans la banlieue de Bethléem (Genèse, XXXV, 21). Comme quartier infime et sans défense, il symbolise convenablement l'ancêtre David, le moins connu et presque oublié parmi ses frères (I Samuel, XVI, 11; XVII, 12-15). Sur l'opinion des critiques qui rapportent ce nom à Jérusalem, voyez *Recherches bibliques*, II, p. 209-210; j'y reviendrai dans les remarques finales.

עפל בת ציון, « fort, citadelle (Isaïe, XXII, 14) de la fille de

Sion », qualifie le roi juste vers lequel se réfugient les faibles et les opprimés. Cf. Lamentations, IV, 20.

תאחה ובאה, « arrivera et viendra », c'est-à-dire « reviendra certainement ».

הממשלה הראשונה, « le premier gouvernement », est expliqué par le paralliélisme ממלכת לבת ירושלים, « la royauté de la fille de Jérusalem » ; il s'agit donc de l'ancienne suprématie de la dynastie davidique sur la nation tout entière, et non pas seulement de la reprise de la royauté par le même roi ou par la ville après une solution de continuité.

9. La permanence de la royauté davidique à Jérusalem annoncée, le prophète se tourne vers le peuple en général, toujours sous la figure de jeune fille, et demande la raison de l'abattement qui s'en est emparé, comme si tout était perdu. Pourquoi pousses-tu des gémissements désespérés? N'as-tu pas encore le roi au milieu de toi? As-tu déjà perdu les conseillers qui savent sauver le peuple dans les grandes crises? Pourquoi donc cette convulsion douloureuse qui ressemble aux douleurs d'une femme qui enfante?

10. Michée répond lui-même à sa question : « Oui, tremble et débats-toi dans tes souffrances; une catastrophe est proche, mais d'un caractère passager. Pour le moment tu seras obligée de sortir de ta ville et de t'établir dans la campagne, voire même d'aller jusqu'à Babel » ; en d'autres termes, la population de Jérusalem sera traînée en exil dans les diverses provinces de l'empire ennemi ; mais à peine y sera-t-elle arrivée, que Yahwé trouvera moyen de la sauver d'une façon miraculeuse. La transportation dont il s'agit comprend aussi les prisonniers de guerre emmenés des autres villes conquises par l'ennemi. Le roi n'est pas particulièrement cité, mais il subira le même sort. La pensée que l'exil plus ou moins complet forme précisément la porte du salut, est commune aux prophètes antérieurs (Amos, IX, 9; Osée, XI, 10-11; XIII, 13-14); les expressions mêmes sont, en partie, empruntées à ces passages.

CHAPITRE IV (= II, 12, 13 ; IV, 6, 7, 11, 12, 13)

Rassemblement des dispersés. — Leur grand nombre. — Ils briseront les barrières et marcheront conduits par leur roi précédé de Yahwé. — Réinstallation du règne de Yahwé à Sion. — Coalition future d'un grand nombre de peuples contre Israël. — Joie malicieuse des confédérés devant la perspective de l'écroulement de la nouvelle Sion. — En réalité, Yahwé les y a amenés pour consommer leur perte. — Réveil de l'esprit belliqueux d'Israël. — Les peuples qui assiégeront Sion seront entièrement anéantis par les Judéens qui consacreront le butin à Yahwé.

II, 12. Je rassemblerai complètement Jacob! je réunirai sans faute le reste d'Israël ; je les placerai ensemble comme les brebis dans le parc, comme le troupeau dans son pâturage; (ces stations) pulluleront d'hommes.

13. Les pionniers les précéderont; après avoir brisé les barrières, ils les franchiront et sortiront par la (brèche), leur roi marchera devant eux, Yahwé en tête.

*
* *

IV, 6. Ce jour-là, dit Yahwé, je rassemblerai les brebis boiteuses, je réunirai les dispersées et celles que j'ai malmenées.

7. Je ferai que les brebis boiteuses deviennent un reste (sain), que les fatiguées se transforment en un peuple puissant, Yahwé Sebaoth régnera sur eux, sur le mont Sion, dès lors en tout temps.

*
* *

11. Et maintenant beaucoup de peuples se sont assemblés contre toi, qui disent : Elle sera profanée et nos yeux verront sa chute.

12. Mais ils ne connaissent pas les pensées de Yahwé et ne comprennent pas son intention, car il les a amassées comme les gerbes qu'on va transporter dans l'aire.

13. Lève-toi et foule-les, fille de Sion, car je te donnerai des cornes de fer et des sabots d'airain ; tu écraseras beaucoup de peuples et tu voueras leur bien à Yahwé, leurs richesses au Seigneur de toute la terre.

COMMENTAIRE

Avant de passer à l'analyse des passages, je me vois dans l'obligation de discuter l'opinion de M. Wellhausen relativement à l'origine de toute la seconde partie du livre de Michée que le savant critique déclare être une interpolation appartenant à un auteur différent, qui aurait voulu apporter un adoucissement nécessaire aux dures prévisions de son prédécesseur.

Relevons d'abord une remarque critique à propos de III, 12; elle est savamment calculée pour nous préparer à la grosse opération chirurgicale qui ne tardera pas à s'accomplir.

« Amos et Osée se sont prononcés sur Israël et ses sanctuaires pour le moins aussi incisivement (*scharf*) que Michée ici sur Jérusalem. Mais ce que les hommes plus tardifs trouvèrent justifié à l'égard d'Israël et de Béthel, leur parut un blasphème à l'égard de Juda et tout particulièrement de Jérusalem. Si c'était déjà ainsi au temps de Michée, cela n'est qu'une question (*ist allerdings fraglich*), mais en tout cas au temps de Jérémie (Jérémie, VII, 26). »

Il est facile de comprendre ce demi-mot malgré son allure indécise : Michée parlait et pensait, nous dit-on, comme ses compatriotes qui se montraient indifférents à la ruine de Jérusalem et du temple; sa prophétie se termine donc naturellement par cette annonciation sinistre; inutile alors de chercher la parole de Michée dans les prophéties optimistes qui suivent dans les quatre autres chapitres du livre. Ces derniers ne sont qu'une annexe postérieure à date indéterminée et mobile à volonté. Et en effet, chez M. Wellhausen, la traduction de toute cette partie porte en tête : « Appendice » (*Anhang*).

Pour nous, ces affirmations n'ont pour point de départ qu'une théorie peu justifiée par l'examen du texte. Le savant critique fait tacitement entendre que les autres sanctuaires avaient aux yeux d'Amos et d'Osée le même prestige de sainteté que le temple de Jérusalem; mais chaque verset de ces prophètes proteste contre une telle idée; nos lecteurs le savent depuis longtemps. D'autre part, jamais un peuple ne se résigne à disparaître du monde sans une ombre d'espérance. Après la ruine,

Michée et ses clients ont dû rêver d'un avenir meilleur et c'est précisément la description de l'avenir rêvé que nous trouvons dans la partie arbitrairement éliminée par la critique au dépeçage. Il nous suffit pour le moment de repousser les doutes mal fondés contre l'unité du livre. Plus bas nous traiterons le sujet avec l'ampleur nécessaire.

II, 12. Les répétitions אסף אאסף et קבץ אקבץ marquent déjà séparément une action certaine ; leur réunion augmente l'idée de certitude malgré n'importe quel obstacle : « Je les rassemblerai tout de même et malgré tout. »

כלך, mieux כֻּלּוֹ (W.), en accord avec les suffixes suivants.— Par יעקב et שארית ישראל, Michée entend sans aucun doute les Judéens et les Éphraïmites. Ces deux sections du même peuple étant en exil, n'ont plus de raison pour s'envier l'une l'autre ; elles pourront donc former désormais une nation unique, naturellement sous le sceptre d'un descendant de David, ainsi qu'on le verra plus loin (IV, 8-9).

Les Septante ont singulièrement méconnu le sens de ce passage : ἐπὶ τὸ αὐτὸ θήσομαι τὴν ἀποστροφὴν αὐτῶν. Ὡς πρόβατα ἐν θλίψει, ὡς ποίμνιον ἐν μέσῳ κοίτης αὐτῶν ἐξαλοῦνται ἐξ ἀνθρώπων, « sur cela (לזה pour יחד ?) je placerai leur aversion (hésitation entre אשׁימם et אשׁימם ?). Comme des brebis en détresse (בְּצָרָה au lieu de בְּצָרָה) ; comme un troupeau au milieu de leur gîte, ils se détourneront (תסורנה pour תהימנה ?) des hommes. » De fait, le ב de בצרה, parallèle à בחוך, doit être une préposition, et le mot הַדָּבְרוֹ est entièrement inintelligible (W). Je propose de corriger בצרה en בְּנָוֹת (ou בְּנָוֹת) et הַדָּבְרוֹ en מִדְּבָרוֹ. La composition נאות מדבר désigne fréquemment les places vertes de la plaine où l'on mène paître les bestiaux (Jérémie IX, 9, *passim*) ; ici les mots sont séparés pour former parallélisme, ce qui constitue un procédé ordinaire. Quant au féminin pluriel de תהימנה, ou plutôt תֻּהֲמֹנָה (W.), il se rapporte à נָוֹת dont il confirme en même temps la lecture. L'ensemble du passage devient ainsi d'une clarté parfaite : « Je les placerai comme les brebis dans les prairies, comme le trou-

peau dans son pâturage ; (ces prairies) résonneront (du bruit) des (brebis) humaines. »

II, 13. Les Israélites réunis ont la force d'envoyer des ouvriers pour briser les portes (Nahum, II, 7 ; III, 13) du pays de leur exil. Ils en sortent en ayant Yahwé à leur tête comme guide sûr.

La partie *b* montre que selon Michée le roi partagera l'exil avec les autres. Cela résulte des mots ויעבר מלכם לפניהם. Le passé des verbes de ce verset marque l'extrême rapidité avec laquelle les actes seront accomplis.

IV, 6-7. Reprise du même sujet dans d'autres termes, en ajoutant la description de l'arrivée des exilés et la restitution du règne de Yahwé,

6. L'image des brebis est maintenue. צלעה, « boiteuse », qui marche difficilement.

La נדחה est celle qui s'est trop éloignée du bercail. — ואשר הרעתי forme un résumé des deux catégories précédentes. Pour le ו résumant, cf. וידוה (II, 13 et ואשר III, 3). נהלאה, *niphal* du verbe inusité הלא, et synonyme de נדחה. Désormais le règne de Yahwé sur Israël à Sion sera rétabli pour ne plus jamais s'interrompre en toute éternité, comme la chose arriva plusieurs fois jusqu'alors.

11. Période future. Après le retour de la fortune de Juda, l'anéantissement définitif de ses ennemis aura lieu sous les murs de Jérusalem. Cette capitale restaurée sera assiégée par une nombreuse armée composée d'une multitude de peuples qui croiront pouvoir annoncer d'avance que la nouvelle Sion, la ville sainte par excellence, sera bientôt profanée et contaminée (תחנף, cf. Isaïe, XXIV, 5 ; Jérémie, III, 1) par eux ; ils se promettront même de se divertir beaucoup en voyant sa ruine. חזה ב, comme ראה ב, exprime très souvent la joie malicieuse de voir souffrir l'ennemi.

12. Leur vaniteuse assurance viendra de l'ignorance dans laquelle ils seront au sujet du projet de Yahwé à leur égard ; ils s'imagineront avoir été réunis pour jouir de l'agonie de Sion ; ce sera une illusion, Yahwé les a assemblés près de Jérusalem, comme le moissonneur accumule dans l'aire les gerbes

destinées à être battues et vidées de leur contenu utile à la nourriture des hommes.

13. Les gerbes (= les masses hostiles) ayant rempli l'aire (la vallée de Jérusalem), la voix de Yahwé s'adresse à la fille de Sion en disant : « Lève-toi et foule-les comme la génisse qui foule les gerbes; pour bien faire, je te douerai de cornes de fer pour renverser leurs guerriers, et de sabots d'airain pour les écraser d'une manière complète (mot à mot : « Et tu broieras menu », וַהֲדִקּוֹת). Quant au butin fait sur l'armée ennemie, tu en voueras (והחרמתי = וְהַחֲרַמְתְּ) les énormes richesses (בצעם־וחילם) à Yahwé, Seigneur de l'univers, car la victoire dans ces circonstances est due à lui seul.

Le verset 14, qui a trait à une époque d'anarchie, se trouve entièrement isolé ici. Il fait au contraire unité avec le sujet de VI, 12, où il doit être réintégré; il sera expliqué en cet endroit.

CHAPITRE V (= V, 1-5, 14, 7, 8, 9-13, 6; IV, 1-5)

Le nouveau roi davidique. — L'immensité de son domaine. — Mesures prises pour empêcher une nouvelle invasion assyrienne. — Puissance future d'Israël — Abolition de la guerre intérieure et du culte idolâtrique. — Influence bienfaisante d'Israël sur les autres nations. — Le temple de Jérusalem sera un lieu de pèlerinage pour beaucoup de peuples. — Abolition de la guerre générale. — Extension de l'agriculture. — Paix universelle. — Raison pourquoi Israël seul a pu amener cet état de bonheur suprême de l'humanité.

V, 1. Et toi, Bethlehem Ephratha, tout en étant le plus petit parmi les milliers de Juda, de toi me sortira celui qui est destiné à être le gouverneur d'Israël, (gouverneur) dont l'origine date de loin, des temps antiques.

2. C'est pourquoi (Yahwé ne) les a livrés (à l'ennemi que) le temps pendant lequel une femme enfante; puis les restants de ses frères retourneront avec les fils d'Israël.

3. Il (le roi) se lèvera et gouvernera par la puissance de Yahwé, par la magnificence de Yahwé, son Dieu, et ils (les rapatriés) s'établiront, car alors il grandira jusqu'aux confins de la terre.

4. Cela sera (une période) de paix. Si Assur fait mine d'entrer dans notre pays, de fouler notre sol, nous lui préposerons sept gouverneurs et huit princes de peuples.

5. Ils gouverneront le pays d'Assur par l'épée, le pays de Nimrod par les lances; ainsi (Yahwé nous) sauvera d'Assur (voulant) entrer dans notre pays et fouler notre sol.

14. J'exercerai avec la dernière sévérité la vengeance contre les nations qui refuseront d'obéir.

7. Le reste de Jacob, au milieu de nombreux peuples, ressemblera au lion au milieu des animaux de la forêt, au lionceau au milieu d'un troupeau de moutons, qui, s'il passe, renverse et déchire, personne ne peut rien sauver.

8. (A peine) ta main se lèvera-t-elle sur tes adversaires que tous tes ennemis seront anéantis !

***

9. Voici qui arrivera ce jour-là, dit Yahwé : Je ferai disparaître les chevaux de ton milieu, et j'anéantirai tes chars de guerre.

10. J'anéantirai les villes (fortifiées) de ton pays; je démolirai toutes tes citadelles.

11. J'arracherai de tes mains les œuvres magiques et tu n'auras plus d'augures.

12. Je détruirai les statues et les stèles du milieu de toi et tu n'adoreras plus les œuvres de tes mains.

13. J'extirperai les ašêrîm de ton milieu et j'anéantirai tes bosquets (sacrés).

6. (Alors) le reste de Jacob, au milieu de beaucoup de peuples, ressemblera à la rosée (envoyée) de la part de Yahwé, aux gouttes de la pluie sur l'herbe, (au sujet desquelles Yahwé) n'attend la coopération de personne et ne met pas son espérance dans les fils des hommes.

***

IV, 1. A la fin des jours, le mont de la maison de Yahwé sera placé à la tête des montagnes ; il sera plus exalté que les autres collines, et les peuples y accourront.

2. Plusieurs peuples se mettront à dire : Allons, montons vers la montagne de Yahwé, vers la maison du Dieu de Jacob,

pour qu'il nous enseigne ses voies, afin que nous marchions dans ses traces, car la loi sort de Sion, la parole de Yahwé de Jérusalem.

3. (Yahwé) jugera entre beaucoup de peuples, il fera la morale à des nations puissantes ; ceux-ci briseront leurs épées pour les transformer en charrues, leurs lances en faucilles ; aucun peuple ne lèvera l'épée sur l'autre ; ils n'apprendront plus (l'art de) la guerre.

4. Chacun pourra s'asseoir sous sa vigne et son figuier sans (craindre un) perturbateur. C'est la bouche de Yahwé qui le dit !

5. Car tous les peuples sont habitués à ce que chacun d'entre eux marche au nom de ses propres dieux ; quant à nous, nous marchons (et marcherons) au nom (seul) de Yahwé, notre Dieu.

COMMENTAIRE

v, 1-5. Le prophète définit le caractère du roi après la délivrance miraculeuse de Sion. L'oracle précédent ne lui avait consacré qu'une mention rapide sous l'épithète assez vague de Midgal-ᶜÊder ; il était nécessaire de s'expliquer plus clairement et surtout de faire comprendre que le changement dans la situation de Jérusalem n'aura pas pour conséquence la fondation d'une nouvelle dynastie, comme il arrivait souvent dans le royaume éphraïmite. L'explication répète donc en termes plus précis le sujet de iv, 8. Au lieu de Migdal-ᶜEder, l'orateur se sert du toponyme populaire Bêthlehem-Ephrath, dont le surnom a pour but d'écarter la confusion avec le Bethlehem du royaume d'Israël (Josué, xix, 15) sans employer le déterminatif ordinaire יהודה, qui ne cadre pas dans un discours adressé à des Judéens.

L'allocution veut donc dire : « Toi, famille originaire de Bêthlehem, tu devais être (צעיר להיות ellipse pour צ׳היה לך ל׳) le plus petit parmi les clans de Juda (אלף, « clan », Juges, vi, 15), et cependant c'est de toi que je me plais à voir sortir (ממך לי יצא, littéralement : « De toi pour moi sort ») celui qui est destiné à être (אשר ל׳ = להיות) commandant princier (מושל)

en Israël, c'est-à-dire qui gouvernera toute la nation restaurée. Et ne pensez pas que le roi appartiendrait à une autre famille bethlehémite! Non, ce sera précisément celle dont l'origine date du passé lointain, en d'autres termes, un descendant du roi actuel, issu de la lignée qui remonte sans interruption à David, fondateur de la royauté judéenne!

Ce verset, qui est d'une clarté parfaite, a eu la malchance d'être singulièrement méconnu par la critique en vogue. Égarée par l'interprétation aggadique-chrétienne qui flaire partout un messianisme mystique, elle admet d'abord le sens matériel de Bethlehem-Ephrath comme un nom de ville, puis, placée en face de l'absurdité qui en résulte, elle recourt avec avidité à sa chirurgie coutumière. M. Wellhausen écrit : « De Bethlehem doit sortir David qui en est déjà sorti dans les jours de l'antiquité (*in der Urzeit Tagen*). Micha peut-il avoir dit cela dans un temps où la dynastie davidique existait encore? David a-t-il été pour lui un homme de la haute antiquité? Isaïe, XI, 1, sonne pourtant tout autrement; là le nouveau David ne pousse pas de la racine cachée à Bethlehem, mais de la tige encore existante à Jérusalem. » Après l'avoir condamné en bloc, on lui inflige encore d'autres blessures : « Septante καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος Εφρατα. Roorda tient avec raison Βηθλεεμ pour interpolé et avec raison tient-il בית אפרתה pour plus original que בית לחם אפרתה. Bethlehem est une interprétation et une interprétation correcte. Le premier להיות semble produit par le second (Hitzig)... Pour אפרתה צעיר lisez avec Hitzig : אפרת הצעיר, prononcez [*Alluphê* pour] *alphê*, comme Zacharie, IX, 7; XII, 5, 6, et Genèse, XXXVI. » La traduction de M. Wellhausen répercute ces considérations : « Et toi, Beth Ephrath, le plus petit d'entre les bourgs (*Gauen*) de Juda, de toi doit sortir le gouverneur futur (*der künftige Herrscher*) d'Israël qui est sorti (*der hervorgegangen ist*) dans le passé lointain (*in der Vorzeit*), dans les jours de l'antiquité. »

On a malheureusement oublié que l'adjectif צעיר ne s'applique qu'à des personnes, jamais à des localités, partant pas à בית אפרת qui, avec quelque complaisance, serait un autre nom de Bethlehem. Ensuite, il est permis de se demander si,

étant donné que le gouverneur *actuel* était originaire de la même ville, la mention de cette ville au lieu de Jérusalem indiquerait nécessairement l'intention de l'auteur tardif de faire venir le Messie d'une famille bethléhémite différente de celle de David, ce qui est naturellement inimaginable, car, par elle-même, Bethléhem n'a aucun titre pour être distinguée des autres villes judéennes. Enfin, la citation Matthieu, II, 6, garantit la présence dans les Septante du nom de Βηθλεεμ; le déterminatif γῆ Ἰουδα l'identifie à la forme ordinaire בית לחם יהודה qui est plus claire que ב׳ ל׳ אפרתה du texte hébreu, et que Βηθλεεμ οἶκος Ἐφρατα du texte grec, où οἶκος vient probablement d'une note marginale donnant la traduction du premier élément de בית לחם. Je crois donc que la seule vue justifiée est celle que j'ai présentée ci-dessus. Quant à l'argument tiré de מקדם מימי עולם, il ne tient pas devant Malachias, III, 4, où ימי עולם et שנים קדמניות se rapportent à un intervalle de moins d'un siècle. Amos entend même par ימי עולם l'époque de David (IX, 11), en parfait accord avec notre passage.

2. L'interprétation évangélique a encore plus étonnamment voilé au savant critique le sens si limpide du verset 2 qui a été transformé en une formule mystérieuse impénétrable. La traduction de עד עת יולדה ילדה par « jusqu'à ce qu'une femme ait enfanté » (*bis eine Gebärerin geboren hat*) néglige le déterminatif עת, « temps, durée », et transporte le poids sur le nouveau-né, בֵּן, supposé sous-entendu après ילדה. Le commentaire résume d'abord cette traduction avec une variante notable : « Ainsi, il les livrera jusqu'à ce qu'une *certaine* femme aura enfanté (*bis eine gewisse Gebärerin geboren hat*) »; ensuite il en tire ces conséquences historiques : « Cela ne peut se comprendre que comme allusion (*Anspielung*) au passage Isaïe, VII, 14, qui a donc été considéré alors comme classique. De telles indications mystérieuses (*solche geheimnisvolle Andeutungen*), avec des références littéraires (*mit litterarischen Beziehungen*, ne sont pas dans le style des prophètes plus anciens. Dans יתר אחיו ישובון apparaît le שאר ישוב d'Isaïe transformé et ramené à une expression on ne peut plus singulière (*und auf einen möglichst sonderbaren*

Ausdruck gebracht). Pour augmenter l'obscurité apparente, on évite les expressions précises (*werden die Explicita vermieden*); ainsi dans יתן, où Yahwé est sujet, et dans אחיו, où le pronom se rapporte au Messie. Pour עַל écrire אֶל ».

Nous sommes avertis, l'interpolateur tient à faire passer son factum pour l'œuvre de Michée ; il prend sans scrupules toutes les mesures pour tromper la confiance du lecteur : c'est à la sagacité de la critique que revient le mérite de l'avoir démasqué !

Il n'y a qu'un petit mal : l'interprétation messianique d'Isaïe, VII, 14, appartient exclusivement à l'aggada évangélique ; la prévision se passe au cours d'une crise momentanée du règne d'Ahaz et vise la prochaine mise au monde d'un garçon par une odalisque du roi ; d'où viendrait donc la classicité de ce récit aux yeux de l'interpolateur? En réalité, une allusion à ce fait banal est aussi inconcevable que l'application du nom d'un fils d'Isaïe qui symbolise le retour d'un petit reste d'Israël au culte de Yahwé (VII, 3 ; X, 21-22), au retour des frères du messie à la masse du peuple en Palestine. C'est de la pure exégèse théologique. Les conséquences qu'on doit en tirer sont réservées pour plus bas. Bornons-nous ici à l'explication littérale.

Les souffrances de la destruction de Jérusalem (III, 12 ; IV, 10) ne dureront que le temps dont la femme prise des douleurs d'enfantement a besoin pour accoucher, c'est-à-dire un temps très court. Il ne faut y chercher une définition exacte de jours ou d'heures. — יתנם se complète facilement par ביד אויביהם et doit être pris au sens du passé ; cf. Osée, VIII, 12, *passim*.

Par יתר אחיו, « le reste de ses frères », sont désignés les Judéens dispersés qui sont les proches parents, les « frères » du roi ; ces Judéens retourneront avec (עַל, cf. Genèse, XXXII, 12 ; Exode, XXXV, 22) les enfants d'Israël, c'est-à-dire avec les autres Israélites qui se trouvent déjà sur la terre étrangère, savoir les captifs de l'ancien royaume d'Israël. La phrase ne comporte pas d'autre sens ; la traduction : « Le reste de ses frères retournera vers les enfants d'Israël » (*dann kehrt der Rest seiner Brüder zu den Kindern Israels zurück*) ne signifie pas grand'chose.

3. ועמד a pour sujet מושל. — וישבו = וישבו בטח (W.). — עד אפסי ארץ. L'idée d'un grand empire davidique a déjà été conçue par Amos (IX, 12); cf. Isaïe, VII, 6.

4. והיה זה שלום, à prendre au sens neutre : « Et ce sera la paix », sous-entendu « pour tout le monde », car nous n'attaquerons personne. Si Assur nous cherche querelle nous saurons le dompter.

בארמנותינו ne convient guère ; le parallélisme offre בגבולנו (v. 5) ; la mise partout de בגבולנו (W.) est trop violente ; lisez : בְּאַדְמָתֵנוּ, « s'il foule notre sol ».

Pour dompter l'instinct envahisseur d'Assur, nous lui opposerons une coalition de sept ou huit rois (רֹעִים, litt. « pasteurs ») et princes de peuples (נסיכי אדם. « princes d'hommes »), et ceux-ci gouverneront par l'épée et la lance les deux parties de l'empire assyrien, savoir l'Assyrie et la Babylonie (ארץ נמרד = בבל, IV, 10; cf. Genèse, X, 10).

5. Au lieu de והציל on attend והצילנו ou והצילונו (W.); mais, à mon sentiment, l'expression « il nous sauvera » ou « ils nous sauveront (d'Assur) » ne cadre point avec la situation de puissance décrite au verset précédent. Peut-être faut-il lire וְהֻצַל « il sera retiré, ôté », sous-entendu כֹּחַ, « pouvoir ». La dévastation du pays par les princes vassaux ôtera le pouvoir à l'Assyrien de mettre en exécution le plan qu'il méditait contre nous. הֻצַל, passif de הֵצִיל (Genèse, XXXI, 16) serait synonyme de אֻצַל (Nombres, XI, 17) ou נאצל (Ézéchiel, XLII, 6).

La mention de l'Assyrie, comme puissance envahissante, garantit l'antiquité et partant l'authenticité des chapitres IV et V; l'idée d'attribuer à אשור le sens de « Syrie » (W.) plane en l'air et révèle un parti pris aux abois. Un oracle annonçant la dévastation de la Syrie par sept ou huit princes vassaux de la Judée, à l'époque des Séleucides, serait une sinistre plaisanterie, et l'épithète ארץ נמרד pour désigner la Syrie serait souverainement ridicule.

14. Ce verset, égaré à la fin du chapitre où il a été superficiellement rattaché aux mots והשמדתי עריך du verset 13, dans la croyance qu'il s'agit de l'anéantissement des ennemis

(צר = עֵר, I Samuel, XXVIII, 16), a sa place naturelle après les sévices prévus pour l'Assyrie réfractaire. Il annonce la même répression radicale à l'égard de tous les autres peuples qui refuseraient de se soumettre à l'ordre de Yahwé pour troubler la paix de son peuple. C'est le verset 6 qui doit prendre sa place à la fin du chapitre.

7 et 8. Clôture de cette première époque de répression. Israël sera alors invincible, pareil au lion qui, entré au milieu de bestiaux de la broussaille ou de troupeaux de moutons, y exerce de terribles ravages sans qu'aucun d'eux ose sauver les victimes : les coalitions des peuples contre lui, dont il avait tant souffert jusqu'alors, ne seront plus possibles.

8. En ponctuant תָּרֹם, les massorètes envisageaient le verset 8 comme une exclamation : « Puisse ta main se lever (pour frapper) et que tes adversaires et que tous tes ennemis soient anéantis! » ; mais, si des formules analogues ne sont pas rares dans la Bible (voir, par exemple, Genèse, XLIX, 18 ; Juges, V, 31), il paraît néanmoins plus naturel de lire תָּרֵם, « tu (Yahwé) lèveras ta main sur tes adversaires (ceux qui oseront attaquer ton peuple) et aussitôt tous tes (=ces) ennemis seront anéantis » Cela complète on ne peut mieux la pensée du verset précédent : si Israël a pu l'emporter sur tant d'ennemis puissants, ce n'est pas par sa propre force, c'est la main de Yahwé qui a combattu pour lui, idée religieuse commune à tous les écrivains bibliques.

9-13 et 6. Ce groupe est consacré à l'organisation morale d'Israël. L'inquiétude venant des peuples étrangers étant définitivement écartée, Yahwé procédera à l'épuration morale d'Israël et prendra des mesures efficaces pour faire disparaître les vices principaux qui ont produit la longue dissension entre lui et son peuple.

9-10. Premier vice : la vanité nationale qui, au lieu de se confier dans le secours de son Dieu, met sa confiance dans ses appareils de guerre : les chevaux ou les chars (סוסיך, מרכבתיך), ou ses moyens de défense : les villes entourées de remparts (ערי ארצך), les forteresses (מבצריך) sur lesquelles

Michée a déjà versé toute son indignation au premier chapitre (9-15). Tous ces objets seront foncièrement anéantis comme des choses inutiles, puisque le peuple s'occupera désormais de travaux de labourage et de plantation (IV, 3-4).

11-13. Second vice : les coutumes païennes. Elles sont de diverses espèces : 1° Magie (כשפים) et divination (מעוננים, « augures, devins »); 2° images sculptées (פסילים) et stèles (מצבות), objets de cultes qui sont fabriqués par la main d'hommes (מעשה ידיך) ; 3° le culte des arbres (אשריך) et des bosquets sacrés (au lieu de והשמדתי עריך, oiseuse répétition de והכרתי ערי ארצך du v. 10, il faut lire והשמדתי יעריך). La plantation des arbres dans le sanctuaire est défendue (Deutéronome, XVI, 21). L'abolition de toutes ces coutumes rendra le culte de Yahwé inséparable du sentiment religieux de la nation.

6. C'est alors que le reste de Jacob exercera parmi les nations une influence bienfaisante et toute naturelle, pareille à la rosée et aux gouttes menues de la pluie sur l'herbe, qui font pousser les plantes sans avoir besoin de la coopération des hommes. L'effet salutaire n'en tardera pas à apparaître; cette influence amènera les païens au culte du vrai Dieu (IV, 2-3), ce qui sera le couronnement du progrès moral de l'humanité.

IV, 1-5. Ce morceau, consacré à la gloire future du temple de Jérusalem, revient presque littéralement dans Isaïe, II, 2-4, et donne à cause de cela du fil à retordre aux critiques modernes plus ou moins outrés. A ce propos, le commentaire de M. Wellhausen est des plus instructifs :

« Il est clair que IV, 1, se joint par antithèse à III, 12 : d'abord Jérusalem sera détruite ; plus tard, à l'avenir, elle deviendra le point d'attraction (*der Magnet*) pour tous les peuples. Il n'est cependant pas moins clair que IV, 1, ne vient pas de la même main que III, 12. L'auteur de III, 12, ne pouvait pas simplement continuer par והיה, comme s'il suivait la même plaine (*als bewege er sich auf der gleichen Ebene fort*) ; il aurait marqué le ravin (*die Kluft*) et il devait y jeter un pont de quelque façon (*und sie auch irgendwie überbrücken müssen*). Par cette considération, on est parvenu à l'opinion que Michée a pris à son compte (*herübergenommen*) la prophétie d'un prophète anté-

rieur. Mais non pas d'Isaïe, où elle se trouve également (II, 1 et suiv.), car là elle paraît encore plus irruptive (*noch viel mehr hereingeschneit*) que chez Michée. Mais Isaïe et Michée seraient venus tous deux à la même idée d'emprunter à un écrit antérieur le même morceau et de l'incorporer dans le leur.

« Stade (ZATW, I, 292) pense au contraire que cet oracle dépasse l'horizon des prophètes plus anciens. Il est exact que l'oracle se trouve très isolé (*ganz einzig*) dans son entourage. L'idéal futur d'Isaïe — de Michée ne se laisse que peu dire — est fondamentalement différent. Dans ses prophéties messianiques, il n'a aucun égard aux païens et n'annonce nulle part l'espoir qu'ils seraient, eux aussi, accueillis dans le royaume de Dieu. Son royaume messianique se borne à Juda et à Jérusalem (*Prolegomena*, 3, p 433 et suivantes). En effet, l'idée que les païens, forcés par la puissance de la vérité, se soumettraient librement à Dieu, à Sion, ne se trouve que dans Isaïe, XL-LXVI; Zacharie, VIII, et peut-être dans quelques psaumes. On pourrait penser que cette idée ne semble pas plus admissible (*näher gelegen*) après l'exil qu'auparavant, que les suppositions préalables existaient déjà plus tôt, mais elle ne s'explique d'aucune façon, elle est plutôt trop osée jusqu'à l'inconcevabilité dans n'importe quel temps et n'importe quelles circonstances. Toutefois, avec cela, on devrait entièrement renoncer à une histoire de l'idée. Avant tout, l'unique importance qui est attribuée ici à Sion, indique l'époque qui suivit la destruction du royaume du nord; donc, il ne peut être question qu'Isaïe et Michée l'aient empruntée à l'oracle d'un prophète plus ancien. Et, bien qu'il n'existe pas de contradiction intrinsèque dans la qualité de l'idée — quelque chose comme Amos, IX, VIII suiv. et IX, 1 suiv. — entre Michée, IV, 1 suiv. et III, 12, et que plutôt IV, 1 suiv. soit digne de l'homme qui a eu le courage de prononcer III, 12, on ne peut néanmoins se défaire de l'impression que IV, 1 suiv. est ici un emplâtre appliqué sur la plaie faite par III, 12. D'où le rédacteur ou l'interpolateur a-t-il reçu cette sentence, on ne saurait le dire. Le prophète Zacharie paraît l'avoir connue (cf. Zach. III, 10; VIII, 20-23); il est vrai que la relation de priorité n'est pas bien sûre (*sicher ist das Prioritäts verhältniss allerdings nicht*). »

Nous avons cité le morceau tout entier afin de permettre à nos lecteurs d'acquérir une idée exacte du procédé suivi par les coryphées de la critique émiettante. En réservant pour plus loin la partie psychologique chère à M. Stade, nous nous bornerons ici à l'argumentation purement exégétique présentée par M. Wellhausen. Pour la faire mieux comprendre, je crois utile de me servir d'un exemple concret de l'ordre épigraphique. Un papyrus antique, ayant été déchiré en plusieurs morceaux, fut réuni et collé ensemble par un antiquaire ignare ou insouciant, et tomba ensuite entre les mains d'un déchiffreur. Si celui-ci se borne à traduire le document dans l'ordre des fragments qu'il a devant lui, il n'obtiendra qu'un texte plein d'incohérences, et si, par hasard, deux fragments consécutifs semblent se contredire d'une façon apparente, il sera amené à conclure que le second fragment est tiré d'un autre document intercalé là par un des copistes du papyrus original, qui voulait mitiger la raideur du premier fragment. En elle-même, cette double appréciation est des plus logiques, et cependant son inexactitude ne fait pas l'ombre d'un doute. Le déchiffreur a simplement oublié de prévoir qu'en modifiant la suite des fragments, le texte peut donner un ensemble satisfaisant à tel point que la contradiction apparente d'une des pièces complète précisément les vues de l'auteur du document. C'est justement le cas présent : se laissant conduire par un instinct qui fait le fond de toute sa théorie, M. Wellhausen n'a pas essayé de remettre les pièces qui jurent ensemble dans un ordre différent pour voir si les lacunes ne se combleraient à la suite. Une lacune béante s'aperçoit déjà entre II, 12-13 et le contexte ambiant, et ce passage porte au front la marque d'une nouvelle péricope se rapportant à un avenir de réparation de la terrible catastrophe annoncée III, 12. De plus, étant donné l'état d'isolement de IV, 6-7 dont le sujet n'est qu'une redite énergique de 2, 12-13, et ayant également en vue une période préliminaire à l'égard de celle de la clôture finale IV, 1-5, il est évident que cette dernière doit être placée après IV, 6-7, et que le והיה qui choquait avec raison les exégètes, est on ne peut mieux à sa place dans la description de l'avenir idéal. Ce résultat montre en même temps le peu fondé des hypothèses relatives à sa provenance exo-

tique : IV, 1-5, fait partie intégrante du discours de Michée. Nous en fournirons d'ailleurs d'autres preuves encore dans les considérations générales.

IV, 1. באחרית הימים, « à la fin des jours », lorsque le règne de Yahwé en Palestine aurait duré longtemps sans solution de continuité. — בראש ההרים, « à la tête (non au sommet) des montagnes ». Bien entendu qu'il s'agit du temple de Jérusalem, situé sur le mont Sion.

נכון, « placé solidement », — הוא se rapporte à הר בית יה. — מגבעות, des autres collines ou hauteurs de la terre. — עליו = אליו. — עמים, « des peuples », est moins fort que כל הגוים (Isaïe, II, 2).

2. הלך ואמר exprime l'idée d'un acte prémédité, fait exprès (Isaïe, VI, 9, *passim*).

לכו marque la ferme volonté, l'insistance. — Le sujet de ויורנו est Yahwé. דרך désigne la doctrine, y compris les lois cérémonielles, תורה (Osée, 7, 12), dont le siège est à Sion,

3. Yahwé sera le juge (ושפט) et l'arbitre irréfragable (והוכיח); cf. Job, IX, 33; la guerre cessera par conséquent entre les peuples, qui transformeront leurs armes en instruments d'agriculture.

4. איש, chaque individu, à quelque peuple qu'il appartienne et non pas seulement Israël (contre W.). Le contexte exige absolument ce sens général, l'image de la vigne et du figuier est seule empruntée à la production de la Palestine.

5. איש désigne ici également, non pas chacun des peuples pacifiés, mais chacun des individus qui les composent. Dans les religions païennes, chaque individu peut se vouer tout particulièrement au culte d'une ou de plusieurs divinités de son choix, et seulement aussi longtemps qu'il trouve ce culte à sa convenance; quant à nous, nous marchons et marcherons unanimement et sans jamais discontinuer au nom de Yahwé notre Dieu : c'est cette fidélité inébranlable et exceptionnelle qui nous a valu un avenir aussi glorieux.

CHAPITRE VI

Figurativement Yahwé ordonne au prophète d'inviter les montagnes à assister à la discussion entre lui et Israël. — Yahwé rappelle qu'au lieu de l'opprimer, il l'a délivré de l'esclavage égyptien par la main de prophètes. — Une autre fois, il l'a fait échapper à la destruction que Balaq, roi de Moab, avait complotée contre lui. — Israël, reconnaissant son tort, demande ce qu'il faut qu'il fasse pour se réconcilier avec son Dieu national. — Réponse de Yahwé, définissant l'essence de la vraie religion. — Prédication de menaces et de graves reproches. — Iniquité des riches. — Fausseté de la bourgeoisie. — Rébellion contre les bons juges. — Rétribution formidable. — Sévices de la guerre. — Impossibilité de jouir des biens acquis. — Capitale inique restant dans les errements de la maison d'Achab. — Elle sera ruinée et deviendra un objet de honte pour les autres peuples. — Désolation complète du pays.

1. Écoutez ce que Yahwé dit : Lève-toi, appelle à la discussion les montagnes ! Et que les collines entendent ta voix !

(*Le prophète aux montagnes.*)

2. Écoutez, montagnes, la discussion de Yahwé !
Prêtez l'oreille, (vous) fondations de la terre !
Yahwé a un procès avec son peuple,
Il entre en discussion avec Israël. (*Les montagnes accourent.*)

(*Yahwé au peuple.*)

3. Mon peuple, quel (mal) t'ai-je fait ?
Et en quoi t'ai-je ennuyé ?
Dis-le-moi franchement !
4. Je t'ai fait remonter du pays d'Égypte,
Je t'ai délivré de la maison d'esclaves,
Et je t'ai conduit par Moïse, Aaron et Miryâm.
5. Mon peuple, rappelle-toi le complot ourdi par Balaq, roi de Moab,
Et quelle était la réponse que lui donna Balaam, fils de Beᶜôr,
(Puis), ce qui arriva depuis (la station de) Sittim jusqu'à Galgal,

Pour que (tu puisses) connaître les justices (= bontés) de Yahwé!

(*Le peuple repenti à Yahwé.*)

6. Avec quoi dois-je me présenter devant Yahwé,
Que dois-je apporter au Dieu du ciel élevé?
Dois-je me présenter devant lui avec des holocaustes,
Avec des veaux âgés d'un an?
7. Yahwé agréera-t-il des milliers de béliers,
Des myriades de ruisseaux d'huile?
Dois-je offrir mon premier-né (pour effacer) ma culpabilité?
Le fruit de mon ventre (pour effacer) le péché de mon âme?

(*Yahwé.*)

8. On t'a dit, ô homme! ce qui est bon,
Et ce que Yahwé demande de toi;
(Il ne demande de toi) que la pratique de la justice,
L'amour de la bienveillance,
Et la marche humble avec ton Dieu.

***

9. La voix de Yahwé appelle la ville et montre un enseignement à son peuple.

Écoute, tribu de tromperie et d'arrogance!

10. (O) ville! (sache que) le feu (est dans) la maison de l'impie, (il consiste dans) les trésors de l'impiété, ainsi que (dans) la maudite êpha de l'affamation.

11. Puis-je l'innocenter (pendant qu'elle est) avec les balances de l'iniquité et avec la bourse (contenant) des poids falsifiés?

12. (Elle,) dont les riches sont pleins de rapines, dont les bourgeois ont la parole fausse et la langue astucieuse dans la bouche?

IV, 14. Maintenant réunis-toi, fille de brigands! dresse le siège autour du juge, frappe avec une verge sur la joue le juge d'Israël!

13. C'est pourquoi moi aussi je t'ai frappé au point de te rendre malade, je t'ai anéanti à cause de tes péchés.

14. Tu mangeras, mais tu ne seras pas rassasié, tes ordures resteront dans ton intérieur ; tu pousseras, mais tu ne feras pas sortir, et ce que tu feras sortir, je le livrerai à l'épée.

15. Tu sèmeras, mais tu ne moissonneras pas; tu presseras des olives, mais tu ne t'oindras pas d'huile ; (tu prépareras) le moût, mais tu ne boiras pas de vin.

16. Les coutumes d'Omri sont observées, ainsi que toutes les pratiques de la maison d'Achab. Vous suivez les conseils de ces (hommes), au point que je suis obligé de te rendre (ô ville!) un objet de désolation, tes habitants un sujet de sifflement ; et vous subirez la honte des peuples.

VII, 13. Ce pays deviendra un désert aride pour ses habitants; c'est le fruit de leurs œuvres.

COMMENTAIRE

1. Premier groupe débutant par שמעו(נא); cf. I, 2; III, 1, 9. Michée invite le peuple à écouter en quels termes il a reçu l'exhortation destinée au public. Les sujets du verbe sont les auditeurs assistant à la prédication. Il leur enjoint de s'intéresser à la petite scène qu'il va présenter sous leurs yeux et dont les acteurs sont Yahwé, le prophète et Israël. Le présent אֹמֵר marque bien l'idée du dialogue.

1° Yahwé ordonne au prophète d'inviter les montagnes et les collines à être témoins du débat qui se prépare entre lui et son peuple. L'expression קום ריב את ההרים ne semble pas offrir un sens satisfaisant, les montagnes ne pouvant pas être l'objet d'une dispute. La correction אֶל pour אֶת (Schilt die Berge, W.) ne remédie guère à l'inconvénient. La leçon קרא לריב satisfait bien et forme parallélisme avec la phrase suivante. Les montagnes feront fonction de témoins impartiaux éternels.

2. 2° Le prophète, s'empressant d'exécuter l'ordre divin, adresse cette invitation aux montagnes et leur explique en même temps l'objet de la scène à laquelle elles auront à assis-

ter : ce sera une discussion entre Yahwé et son peuple pour déterminer lequel d'entre eux a mal agi envers l'autre.

J'ai adopté, après quelque hésitation, la correction de והאיתנים et והאזינו proposée par M. Wellhausen, car, en cas de parallélisme avec הרים, on s'attendrait à אתנים seul ; les Septante lisent comme le texte massorétique (καὶ αἱ φάραγγες).

3. Les témoins sont censés être accourus sur la scène prêts à faire attention à ce qui sera dit. Alors Yahwé entame le dialogue en demandant au peuple pourquoi il s'est éloigné de lui ? S'il a quelque tort à lui reprocher (ומה הלאתיך), qu'il le proclame franchement devant les témoins (עֲנֵה בִי) ; ענה ב est un terme juridique fréquent.

4. Suit l'argument positif : Non seulement je n'ai fourni l'occasion à aucune réclamation de ta part, je me suis efforcé de te protéger dès la naissance de ta nationalité indépendante ; car c'est moi qui t'ai retiré du pays d'Égypte qui est une vraie maison d'esclaves, et qui ai envoyé les prophètes Moïse, Aaron et Miryâm pour te servir de conducteurs (cf. Genèse, XLVI, 28). La mention de Miryâm caractérise comme prophétique la mission des trois personnages nommés, conception qui est conforme aux récits du Pentateuque. Remarquer surtout Exode, XV, 20 et Nombres, XII, 1-8.

Moïse, Aaron et Miryâm constituent un groupe fraternel et agissant dans le même temps et dans le même esprit, c'est pourquoi la particule את a été omise avant les deux derniers noms.

5. La mission collective de ces prophètes ayant duré pendant le séjour au désert, les événements de cette époque transitoire en font partie et ne sont pas mentionnés. Au contraire, la fin de cette époque aboutissant à l'établissement d'Israël dans un territoire cultivable méritait une mention particulière. A ce moment, Balac, roi de Moab, jaloux du prestige naissant d'Israël, complote de le perdre en invitant Balaam, fils de Beor, le magicien le plus célèbre du temps, à le charger de malédictions destructives ; mais, à sa propre confusion, le voyant lui a donné une réponse dans laquelle il se répandit en bénédictions éclatantes et annonça l'avenir le plus heureux.

Quelque temps après, Israël béni par Balaam traversa miraculeusement le Jourdain et prit pied en Palestine par l'occupation de Galgal, d'où il essaima dans le reste du pays.

לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְהוָה, complément indirect de זְכָר־נָא : rappelle-toi ces événements pour que tu puisses apprécier à sa juste valeur (לְמַעַן דַּעַת = לְמַעַן חַדַּע) l'immense bonté de Yahwé à ton égard. — Le pluriel marque la diversité des actes de bienveillance; צִדְקוֹת équivaut à טוֹבוֹת, mot qui ne s'applique pas ordinairement à Dieu; cf. I Samuel, XII, 7; Proverbes, XXI, 21.

6-7. La réponse du peuple. La question suivante, formulée avec une douceur et une sympathie débordantes, exerce aussitôt un effet salutaire. Touché profondément de tant de preuves de la sollicitude de Yahwé à son égard depuis les premières phases de son existence, Israël renonce à sa rébellion séculière et cherche sincèrement à se réconcilier avec son Dieu offensé, et pour confirmer sa parfaite conversion, il désire savoir exactement le genre de sacrifice qu'il doit apporter pour effacer le péché dont il s'est rendu coupable. Il est prêt à s'imposer le plus lourd: des milliers de béliers et de veaux d'un an, recherchés pour la tendresse de leur chair; il verserait des myriades de ruisseaux d'huile sur l'autel. Au besoin, il se résignerait jusqu'à faire offrande de son premier-né, même de tout le fruit le plus précieux de son corps, la totalité de ses enfants, au point d'effacer toutes les traces du bonheur dont il jouissait à l'époque de sa révolte. Le poète a poussé jusqu'aux dernières extrémités le repentir du pécheur sans tomber dans un fanatisme immodéré, ayant d'avance la certitude que la réalisation d'un pareil dessein se heurterait à des obstacles matériels et moraux insurmontables dans la constitution religieuse d'Israël. Il a simplement voulu généraliser le thème du sacrifice d'Isaac qui a entouré d'une auréole impérissable la personne du patriarche Abraham, et il a en effet réussi dans son nouveau tableau.

8. La réponse mise dans la bouche de Yahwé résume l'essence de la religion selon la conception des prophètes. Elle ne daigne même pas faire mention du sacrifice matériel qui a l'air d'être utile à Dieu personnellement. Cette rançon égoïste

peut plaire à l'homme ; ce serait blasphémer que de l'attribuer à Yahwé. L'exorde est d'un ton aussi digne que solennel : On t'a déjà dit, ô homme (= être mortel et défectueux)! ce que Yahwé exige de toi, et tu n'as qu'à te le rappeler. L'antithèse אדם et יהוה a ici un sens autrement puissant que la composition ordinaire אלהים ואדם, ou même l'opposition אדם־אל (Isaïe, xxxi, 3 ; Ézéchiel, xxviii, 9), qui s'arrête au seul point de vue de la force matérielle.

Le sujet du verbe הִגִּיד est naturellement Yahwé, clairement exprimé à propos du verbe suivant. Tout au plus peut-on se servir du pronom neutre : « on t'a annoncé », ou lire הֻגַּד, « il t'a été énoncé » (W.) ; cela n'affectera en rien la source divine de l'annonce.

מה טוב, « ce qui est bon », sous-entendu בְּעֵינָי, « à mes yeux = ce que j'aime à voir, qui me plaît », locution fréquente.

Pour le verbe דָּרַשׁ מִן au sens de « requérir, exiger quelque chose de quelqu'un », comparez Deutéronome, xi, 12. Voir les remarques plus bas.

Avant כי אם se supplée facilement אין דבר, « rien que, nulle autre chose que, sinon que ».

Les trois infinitifs qui suivent expriment les trois principes de la vraie religiosité, ce sont :

1° Le fait de pratiquer la justice (עשות משפט), c'est-à-dire agir de sorte que non seulement notre semblable n'ait à subir la moindre injustice de notre part, mais encore que l'injustice soit réparée au cas où elle fut commise dans des circonstances exceptionnelles (cf. Job, xxix, 12-14).

2° Le fait d'aimer la charité (אהבת חסד), c'est-à-dire d'apporter dans nos relations avec le prochain un sincère désir de lui faire du bien et d'être généreux à son égard (cf. *ibidem*, 15-16).

Les deux points qui précèdent comprennent les devoirs envers les hommes, on peut même dire les êtres vivants en général, qui doivent être traités avec douceur (Exode, xxiii, 5 ; Deutéronome, xxii, 4, 6-7).

3° L'acte de marcher humble (mot à mot : « rendre humble la marche (הַצְנֵעַ לֶכֶת) avec Yahwé, ton dieu »), autrement dit : « de te conformer respectueusement au culte de Yahwé seul, sans te détourner vers d'autres dieux ». הַצְנֵעַ, causatif de la racine צנע, resté en hébreu dans le participe passif צָנוּעַ, « humble, modeste », opposé à זֵד, « superbe, arrogant ». L'arrogance religieuse est particulièrement châtiée par Jérémie, II, 35 ; VII, 4 ; VIII, 8.

9-16. Deuxième groupe. Exhortation dirigée contre la ville (Jérusalem) et ses habitants, surtout les riches et les puissants qui accumulent des trésors en fraudant les poids et mesures et passent leur temps en plaisirs. Le thème est le même que celui du chapitre II et a pu primitivement en former une annexe. Au verset 16 doit être rattaché le verset isolé VII, 13, qui s'adapte bien aux menaces contenues dans le verset précédent.

9. Le début est clair : La voix de Yahwé lance une proclamation à la ville de Jérusalem pour lui communiquer un avertissement. Mais que signifie le reste du verset ? Occupons-nous d'abord de la partie la plus proche וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ, présentant littéralement l'incohérence « et sagesse (ou « vrai bien ») il verra ton nom ». Les Septante offrent καὶ σώσει τοὺς φοβουμένους τὸ ὄνομα αὐτοῦ, reposant sur la lecture וְיוֹשִׁיעַ יִרְאֵי שְׁמוֹ, « et il sauve ceux qui craignent son nom », phrase intelligible mais ne cadrant point dans le contexte. Cependant, sauf la modification du suffixe selon l'hébreu, la Vulgate dit de même : « et salus erit timentibus nomen tuum ». Luther prend תּוּשִׁיָּה dans le sens de « réussite, succès », et traduit : « Mais celui qui craint son nom, celui-là obtiendra un succès » (*Aber wer meinen Namen fürchtet dem wird es gelingen*), comme s'il y avait לְמִי יִרְא שמך ou לִירֵא. La sentence reste toujours isolée. Dans la critique moderne, on lève notoirement toutes les difficultés par le moyen chirurgical infaillible : on retranche la partie malade. M. Wellhausen ne traduit pas ces mots, d'autres le suivent. Dans sa note, ce savant semble y voir une épave

détachée de quelque sentence de la littérature de la Sagesse à cause de תושיה et recommande de plus les leçons יראת et שמו, à peu près : « et la sagesse est la crainte de son nom » ; cf. Job, XXVIII, 28, *passim*. Notre méthode nous mènera peut-être mieux au but. L'application de noms qualificatifs aux personnes et aux localités étant fréquente chez les prophètes, j'incline à penser que nous avons ici le même phénomène. M'appuyant sur l'exemple des noms sympathiques tels que דרושה, « recherchée » et לא נעזבה (עיר), « celle qui n'est pas abandonnée » (Isaïe, LXII, 12), et d'autres appellations analogues, je suis conduit à voir dans יִרְאֶה la désignation du nom de Jérusalem que Michée n'a mentionnée dans la partie *a* que sous l'appellation générale עִיר, « ville ». Puis, comme le verbe יראה exige impérieusement le nom de la divinité pour sujet, — une ellipse serait fort inopportune à cette occasion, — je le trouve dans la finale יָהּ de תושיה, ce qui me donne la construction excellente יָהּ יִרְאֶה שְׁמֶךָ (toi, ville) dont le nom est *Yah-Yir'é* : « Yahwé voit », c'est-à-dire : celle que Yahwé regarde et aime de préférence. La moindre hésitation cesse quand, comme on se souvient, et il est difficile de ne pas en être frappé, que le nom יהוה יִרְאֶה a été solennellement octroyé à la montagne sur laquelle eut lieu la scène du sacrifice d'Isaac (Genèse, XXII, 1-18), montagne que le narrateur identifie expressément avec l'emplacement de Jérusalem. יה יראה n'est donc pas une création spontanée de Michée, mais un souvenir littéraire. Nous présenterons plus bas quelques réflexions à ce sujet.

Passons à expliquer les quatre lettres ותוש qui restent de ותושיה après l'élimination de יה. Étant donnée l'allure de la phrase, on ne saurait guère songer qu'à la présence des pronoms [ר]אַתְּ אֲשֶׁ, « toi qui » ; cela offre l'ensemble satisfaisant « toi dont le nom est Yah-Yir'è ». Les deux ו proviendraient l'un et l'autre de l'altération d'un א peut-être dans l'ancienne écriture hébraïque, où ו et א ont encore plus d'analogie que dans l'écriture postexilique ou carrée. Une seule lettre à ajou-

ter, savoir le ר de אשר. La correction peut être considérée comme peu compliquée quand on la compare à ce qui se passe dans d'autres occasions.

La phrase suivante commence par שמעו מטה : « Écoutez, ô (gens de) tribu », ce qui complète l'objet de לעיר יקרא. Au sens propre, מַטֶּה signifie « bâton », et l'application à la tribu est due à la circonstance que le chef et représentant était muni d'un bâton en signe de puissance.

Les mots finals ומי יעדה, littéralement « et qui l'a fixé, destiné? » ne signifient pas grand'chose, sans compter le caractère anormal du suffixe féminin, puisque מטה est du genre masculin. Les Septante rallient à ce verset le mot עוד du verset suivant et traduisent καί τις κοσμήσει πόλιν = ומי יַעֲדֶה עִיר, « et qui embellira une ville », absurdité inspirée par le besoin de ne point laisser de lacune La Vulgate paraît avoir lu ומי יִעֲדָה, « et quis approbavit illud? », ce qui ne vaut guère mieux pour le sens de l'ensemble. Luther : « ce qui est prêché » (*was gepredigt wird*), quelque chose comme מַה יִּעָדֶה. De son côté, M. Wellhausen, d'accord en partie avec les Septante, propose dubitativement de lire : ומועד העיר, « e l'assemblée de la ville », mais מועד désigne toujours une réunion spéciale, souvent solennelle, et n'équivaut nullement à קהל ou à עֵדָה ; puis, la composition מועד עיר n'est guère vraisemblable. En désespoir de cause, il convient de hasarder une nouvelle tentative. A mon sens, מַטֶּה seul est trop court pour constituer un vocatif sujet de שִׁמְעוּ, il me paraît nécessaire qu'il soit suivi d'un qualificatif, lequel doit, en conséquence, se cacher dans le mot ומי. En allongeant un peu le sommet du ו, j'obtiens le groupe רמי qui se complète facilement en רְמִיָּה, « fraude, dol, ruse » (cf. 12), et pour ne pas avoir à augmenter le nombre des lettres du groupe total, j'y rattache le י du groupe suivant (רמיי) qui serait ainsi l'amorce du ה. Je lis donc

מַטֵּה רְמִיָּה, « tribu de fraude, de tromperie », construction analogue à מטה עז מקל תפארה (Jérémie, XLVIII, 17) et à d'autres encore.

En poursuivant cette voie, on sent que le groupe final עדה doit contenir un autre nom péjoratif précédé de la conjonction. La raison graphique conseillerait de décomposer ע en וז, ce qui donnerait וזדה. Le sens de « superbe, arrogance » cadre on ne peut mieux comme antithèse à l'humilité recommandée au verset précédent (הַצְנֵעַ לֶכֶת) ; la difficulté c'est qu'un nom זָדָה, זִדָה, זְדָה ou זֻדָה n'existe pas dans la littérature hébraïque, et nous sommes ainsi amené à voir dans le ה une altération d'un ון primitif dans la forme courante זָדוֹן. On admet bien des corrections beaucoup plus graves, et je ne crois pas qu'on fasse une opposition sérieuse à cette restitution sans trouver quelque chose de mieux. Je ne suis même pas loin de penser que la métaphore binaire צץ הַמַּטֶּה פרח הַזָּדוֹן (Éz., VI, 10) perd sa singularité si on la regarde comme inspirée par notre hémistiche qui aurait compris précisément les deux substantifs מטה et זדון séparés l'un de l'autre par un seul mot. En tout cas, une conjecture même audacieuse est ici indispensable.

10. L'intelligence du verset est obscurcie par les deux premiers mots עוֹד הָאֵשׁ. Les Septante, comme on a vu plus haut, rapportent עוד à la fin du verset précédent sous la forme עִיר et lisent μὴ πῦρ καὶ οἶκος ἀνόμων, האֵש ובית רשע, ce qui n'offre pas d'idée claire. Plus limpide la Vulgate : « Adhuc ignis in domo impii thesauri iniquitatis. » Par contre, M. Wellhausen, qui place ce mot au début, traduit : « Dois-je détourner le regard (האשה, de נשה) dans la maison de l'impie, des trésors de l'impiété » (*Soll ich wegsehen im Hause des Gottlosen über die ungerechten Schätze*). Cette interprétation s'appuie sur le parallélisme du verset suivant qui commence aussi par l'interrogatif accolé à la première personne du verbe. Cependant, en raison de l'impossibilité de rétablir

dans cette voie le lien des versets suivants, j'admets provisoirement la lecture עִיר הָאֵשׁ [ב]ביח רשע : « ô ville! (sache que) le feu est dans la maison de l'impie! », et ce feu est « les trésors de l'impiété et la maudite (זעומה) êpha de la phtisie », c'est-à-dire : les richesses acquises par des moyens malhonnêtes et les mesures frauduleusement amaigries ou rapetissées; voilà le feu qui couve dans la maison des hommes sans scrupules, et aussi longtemps que cet état durera, aucun moyen n'existe pour te faire éviter le châtiment annoncé. La réunion remarquable dans une phrase des figures en apparence si disparates אֵשׁ et רָזוֹן se retrouve dans Isaïe, x, 16, et je crois encore y voir l'influence littéraire de notre passage.

11. Au lieu du *qal* אֶזְכֶּה, il faut la forme active ou *piêl*, mais l'objet ne saurait être l'impie (רשע) du verset précédent (Roorda, Wellhausen), qui n'est mentionné qu'indirectement, mais la ville עיר invoquée là et formant aussi l'objet du verset suivant; donc : הַאֲזַכֶּהָ, « puis-je l'innocenter, la déclarer pure (זַכָּה) pendant qu'elle est encore en possession des balances d'impiété (במאזני רֶשַׁע, ellipse pour ר' ב והיא), de la bourse aux poids de fraude? ». Le *piel* זִכָּה se trouve dans Psaumes, LXXIII, 13; Proverbes, XX, 9, et le *hitpaël*, c'est-à-dire un dérivé du *piel*, dans Isaïe, I, 16 (הִזַּכּוּ); je ne m'explique pas comment M. Wellhausen peut jeter un soupçon sur son caractère d'hébreu exact (*echthebräisch*). Du reste, le *piel* de זכה est d'un emploi fréquent dans l'ancienne littérature babylonienne.

12. אשר עשיריה se rapporte encore à עיר, de même le suffixe de וישביה, tandis que le suffixe pluriel de ולשונם vise les יֹשְׁבִים. — Le substantif רְמִיָּה, « fraude », se trouve déjà dans Osée, VII, 16. Un lapsus de mémoire a fait dire à M. Wellhausen qu'on ne le rencontre que dans les Psaumes. Ce savant rend, il est vrai, קשת רמיה (Osée, *ibidem*) par « un arc lâche, relâché » (*ein schlaffer Bogen*), mais un adjectif masculin רָמֶה n'existant pas, il s'agit tout de même de

Trugbogen, « arc de fraude ou frauduleux », qui trompe l'archer et ne tire pas comme il faut, naturellement par un relâchement inattendu.

IV, 14. Ce verset, privé de tout lien à la fin du chapitre IV, a sa place naturelle en ce lieu. Le début prête à des difficultés si l'on rend תתגדדי, ou mieux התגדדי, par « déchire-toi la peau, fais-toi des incisions en signe de deuil », car il n'est pas question de mort dans le passage; puis l'épithète בת גדוד ne s'y adapte guère. Aussi M. Wellhausen, qui traduit : *Zerkratze dich*, rejette-t-il ces deux mots de sa version. Au contraire, la présence de גדוד fait l'effet d'une paronomasie intentionnelle. Le vrai sens est donc : « Maintenant, réunis-toi par bandes (Jérémie, V, 7), ô fille de bandits! » Dans II, 8, Michée dépeint les actes de brigandage dont les prophètes furent souvent victimes de la part de leurs persécuteurs, qui les dépouillaient du seul manteau qu'ils avaient pour se couvrir. Le souvenir de ces actes inqualifiables a donné le jour à cette apostrophe pleine d'une amère et mordante ironie. Les verbes suivants doivent être mis à l'unisson du premier. Donc : « Mets (שִׂמְ[י] pour שָׂם) le siège (מצור) autour de nous (prophètes) pour ne pas nous laisser échapper. Puis, frappe (הַכִּי pour יַכּוּ) avec une verge (qui est l'instrument avec lequel on châtie l'esclave désobéisssant) sur la joue (ce qui est un double affront) le juge d'Israël qui oserait te condamner pour ce vol! » La pensée est aussi nette que vigoureuse.

13. Puisque tu te plais à frapper sans pitié l'innocent, moi aussi, (dit Yahwé,) je te frapperai cruellement. A conserver : הַחֲלֵיתִי הכותך, mot à mot : « j'ai infligé comme une maladie l'action de te frapper », c'est-à-dire : « je t'ai frappé au point de te rendre malade ». Non : « J'ai commencé (הַחֲלוֹתי) à te frapper » (W.), le châtiment continue sans interruption.

הַשְׁמֵם, infinitif équivalant pourtant à השמותיך, « je t'ai totalement ruiné », l'objet en est toujours עיר, mais vise particulièrement chacun des habitants; de là le genre masculin des sujets.

14. La clef de ce verset difficile se trouve dans son analogie avec la phrase Osée, IV, 10 : ואכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרצו, exprimant l'idée que la débauche de la table et l'excès des amours sexuelles ne leur procureront aucun profit sensible : plus ils mangeront, moins ils seront rassasiés, et plus ils s'adonneront à la luxure et moins ils produiront des enfants. Notre passage fait usage d'un réalisme plus intensif à propos de la luxure, en la désignant comme une cause d'impuissance et d'épuisement des forces prolifiques. Le terme important וְיִשְׁחֲךָ a toujours été un écueil d'achoppement pour l'exégèse. Avec un courage remarquable, les Septante ont lu ou plutôt corrigé ויחשך (καὶ σκοτάσε ἐν σοὶ), « et il s'obscurcira en toi », phrase bien déplacée en ce milieu. La Vulgate n'est pas moins étrange : « et humiliatio tua (ישח de שחה) in medio tui ». Le Targum songe à une maladie d'entrailles, ce qui est au moins en situation. Enfin, M. Wellhausen annote : « ויחשך ? on attend : la pâture te donnera des coliques dans le ventre (*der Frass wird dir im Bauche grimmen*). ותסג ne se comprend pas non plus (*Auch* ותסג *ist nicht zu verstehen*) ». L'instinct de la Massore a été plus heureux ici, car יְשַׁח est, si je ne m'abuse, simplement l'arabe وسخ (pl. اوساخ), « saleté », mais par ce terme méprisant, Michée ne vise pas le détritus de la nourriture qui reste dans l'estomac en cas d'indigestion par suite d'une nutrition trop abondante (ce sujet appartient à la morale sapientielle), ce qui est d'ailleurs contredit par ולא תשבע, mais le germe générateur s'accumulant après de nombreuses assimilations d'aliments digérés et que les rabbins appellent également טִפָּה סְרוּחָה, « goutte infecte ». Les copieux repas incitent le corps à l'amour charnel (= הזנו), mais, en raison de trop fréquents abus, la vigueur propulsive disparaîtra et quand même, par un effort extraordinaire, tu réussirais à le déplacer (וְתַסֵּג *hiphil* נסג, « se déplacer, reculer »), tu ne pourras le pousser dehors (cf. talm. הַפְלֵט, « exsuder »), et par conséquent pas engendrer. Enfin, si par hasard il t'arri-

vait de produire des enfants (פָּלְטָה, « mettre bas », Job, XXI, 10), quoique en petit nombre (= לֹא יִפְרְצוּ d'Osée), je les livrerai à l'épée qui les exterminera. Le sens הִפְלִיט s'adapte aussi à Isaïe, v, 29 : יִאחֲז טֶרֶף וַיַּפְלִיט, « il (le lion = l'ennemi) prendra la pâture (la proie formant la nourriture) et l'expulsera (après l'avoir digérée) pendant que personne n'osera sauver la victime ou quelques restes d'elle (Amos, III, 12). L'ensemble du *processus* de la nutrition a été admirablement utilisé dans Jérémie, LI, 34, plainte d'Israël captif à Babylone : אכלני הממני נבוכדראצר מלך בבל הציגני כלי ריק מלא כרשו מעדני הדיחני, « il m'a dévoré (mandication), il m'a broyé (mastication), (ce) Nebukadreṣar, roi de Babel ; il m'a mis en état d'un vase vide (extraction de la moelle des os, michée, III, 3), il m'a avalé comme un dragon (déglutition), il a rempli son ventre de ce que j'avais de délicieux (rassasiement), puis, la digestion faite, il m'a expulsé ». Plusieurs exégètes modernes, sacrifiant l'esprit pour la forme extérieure et ne cherchant pas à approfondir le sens du passage, ont retranché הדיחני par des raisons métriques!

15. Une série d'antithèses exprimant le vain effort d'utiliser le fruit du travail : semer sans moissonner, presser les olives sans en retirer de l'huile pour s'oindre, préparer le moût (sous-entendu ותעשה avant תירוש) et ne point boire de vin.

16. On (la noblesse) maintient avec ténacité (יִשְׁתַּמֵּר est plus énergique que יִשְׁמַר) les coutumes de la dynastie israélite d'Omri et de la maison d'Achab qui était apparentée à la famille royale de Juda (II Rois, VIII, 27).

וחלכו, vous tous, nobles et bourgeois ; lire אחכם pour אחד ; de même עמים pour עמי (Sept.).

VII, 13. Désolation du pays pour ce qui concerne (על = על אדות) ses habitants, c'est-à-dire : « elle restera vide d'habitants ».

CHAPITRE VII

Plaintes sur les vices du siècle. — Disparition des hommes vertueux. — Embûches et haines fratricides. — Corruption des grands et des juges. — Le bien même tourne au mal. — Dissensions dans l'intérieur des familles. — Confiance du prophète en Yahwé. — Il espère pouvoir sortir victorieux de ces épreuves, à la confusion de ses ennemis. — Prévisions de la restauration finale d'Israël. — Prières à Yahwé pour le salut du peuple. — Réponse favorable. — Humiliation des ennemis. — La générosité de Yahwé envers les pécheurs. — Sa fidélité aux promesses faites aux ancêtres d'Israël.

1. Malheur à moi, car je me trouve dans la saison où l'on a déjà fait la récolte des fruits d'été, le dernier grappillage de la vendange; je ne découvre plus une seule grappe à manger; mon âme désire une primeur!

2. L'homme vertueux a disparu du monde; il n'y a plus de personne équitable parmi les hommes; ils sont tous à l'affût du sang; ils tendent des pièges l'un à l'autre.

3. Ils se tournent vers le mal pour se donner du bon temps; le juge décide selon le prix; le riche proclame lui-même les iniquités dont il est coutumier, et (néanmoins les juges) l'absolvent.

4. Le meilleur d'entre eux ressemble à l'épine, le plus équitable est une haie de ronces. Amène le jour de ta colère et de ton assignation, que leur confusion ait lieu à présent!

5. N'ajoutez pas foi à l'ami, n'ayez pas confiance dans le confident, veille sur les portes de ta bouche devant celle qui est couchée dans ton sein!

6. Car le fils insulte le père, la fille se soulève contre sa mère, la bru contre sa belle-mère, les ennemis du patron sont les gens de sa maison.

7. Quant à moi, je dirige mes regards vers Yahwé, j'espère dans le Dieu de mon salut. Que mon Dieu m'exauce!

***

8. Ne te réjouis pas, ô mon ennemie, à cause de moi; car si je suis tombé, je me suis relevé; si je séjourne dans les ténèbres, Yahwé est ma lumière.

9. Je porte la colère de Yahwé parce que j'ai péché contre lui, (je la porterai) jusqu'à ce qu'il se charge de mon procès et me fasse rendre justice. Il me fera sortir à la lumière; j'éprouverai l'effet de sa bienveillance à mon égard.

10. Mon ennemie le verra et elle sera couverte de honte, (elle) qui me dit : Où est Yahwé, ton Dieu? Mes yeux verront sa chute; elle deviendra bientôt un objet vil qu'on foule, pareille à la boue des rues.

***

11. Un jour est destiné à la reconstruction de tes haies; ce jour-là, la coutume (idolâtrique) sera éloignée.

12. Ce jour-là, on amènera tes (enfants) dispersés depuis Assur et les villes d'Égypte, et depuis l'Égypte jusqu'à l'Euphrate, d'une mer à l'autre, d'une montagne à l'autre.

***

14. Conduis (ô Yahwé!) tes agneaux avec ta houlette, les agneaux de ton héritage! Que ceux qui restent dans l'isolement paissent dans le Carmel; qu'ils broutent (dans) Basan et Galaad comme (dans) les temps anciens!

15. Comme aux jours de ta sortie d'Égypte, je leur ferai voir des prodiges.

16. En les voyant, les peuples (ennemis) auront honte de toute leur force; ils mettront la main sur leur bouche, leurs oreilles s'assourdiront.

17. Ils lécheront la poussière comme le serpent, comme les reptiles de la terre; ils sortiront en tremblant de leurs citadelles, seront saisis de peur devant Yahwé, notre Dieu, et le craindront.

18. Y a-t-il comme toi un dieu qui pardonne les péchés et passe avec indulgence les crimes pour le petit (reste) de son héritage? Il ne conserve pas longtemps sa colère, car il aime la générosité.

19. Tu auras de nouveau pitié de nous, tu dompteras nos méfaits et tu jetteras à la mer tous nos péchés.

20. Tu (nous) accorderas le mérite de la fidélité (promise) à Abraham, la grâce (promise) à Jacob, (ainsi) que tu l'as juré à nos ancêtres dans les jours anciens!

COMMENTAIRE

Introduction. Pour faire comprendre quel énorme degré avait atteint l'état de corruption à Jérusalem, le prophète se présente sous l'image d'un homme qui se rend à la campagne pour avoir le plaisir de manger des raisins et de goûter à une primeur dont il a grande envie. Par malheur, la saison de la cueillette et de la vendange était déjà à son dernier stage : il ne trouve plus ni une grappe de raisin dans les vignes, ni un fruit dans les arbres ; tout est maintenant dépouillé de ce qui faisait naguère sa parure. Il exhale sa peine en se lamentant d'être venu à une saison aussi tardive.

בְּאָסְפֵי (pl. de אָסִף, « ramassage, cueillette ») et בְּעֹלְלֹת (lire dans les deux mots בְּ au lieu de כְּ) doivent être pris au sens temporel, comme בעת אספי et בעת עללת. — קַיִץ désigne ici le produit de l'été (Jérémie, XL, 10).

L'ensemble de ce premier groupe (1-7) a cependant pour but principal d'insister sur la confiance du prophète dans la justice de Yahwé contre ses ennemis qui l'ont abattu et réduit au dernier état de misère. Il n'a rien à espérer de la part des hommes : les bons, les équitables ont disparu du monde et l'ordre social est tout à fait bouleversé ; les liens de famille même se dissolvent par suite de la disparition du respect dû aux supérieurs. Michée reconnaît que ces épreuves sont la conséquence de ses péchés et en fait l'aveu solennel ; il prévoit que Yahwé prendra sa cause en main et lui fera voir la vengeance sur ses ennemis qui ne cessaient de tourner en dérision sa confiance en Dieu.

1. On a vu ci-dessus que ce verset présente fort peu de difficultés, mais, par une malchance surprenante, il a été méconnu par les exégètes à ma connaissance, et cette erreur leur a rendu imperceptible la connexion avec le verset suivant, voire l'objet réel du groupe entier. Étonnants les Septante : « Malheur à moi, car je suis devenu comme celui qui ramasse du jonc (συναγων καλάμην, כְּאָסְפֵ

סוף pour כְּאָסְפֵי) dans la moisson (ἐν ἀμητῷ = בַּקָּצִיר pour קַיִץ) et comme des grappilles dans la vendange (ἐν τρυγητῷ = בַּבָּצִיר pour בָּצִיר), il ne reste plus de grappes pour manger les primeurs (οὐχ ὑπάρχοντος βοτρύος τοῦ φαγεῖν πρωτόγονα = לאכל בכורת) ». Les deux derniers mots sont traduits : Malheur à moi, âme (Οἰμοὶ ψυχή = אויה נפשי pour אַוְתָה נ') et rattachés au verset 2 au moyen de la particule « car » (ὅτι). La Vulgate formule : « Væ mihi quia factus sum sicut qui collegit in autumno (קיץ!) racemos vindimiæ! » (= בסיץ עללת בציר); le reste comme l'hébreu. Plus lisse Luther : « Hélas! il m'arrive comme à quelqu'un qui grappille dans la vigne où l'on ne trouve pas de raisins pour manger, et voulait quand même avoir des meilleurs fruits (*Ach, es gehet mir wie einem, der im Weinberge nachlieset, da man keine Trauben findet zu essen, und wollte doch gerne der besten Früchte haben*), mais c'est une paraphrase où les expressions littérales sont entièrement sacrifiées. Les critiques modernes emboîtent le pas des aggadistes talmudiques dont le refrain perpétuel est la formule magique אמרה כנסת ישראל לפני הק' ב' ה' רבונו של עולם וגו', « La communauté d'Israël dit devant le Saint, béni soit-il : Maître du monde, etc. ». Ces savants, de même, avides de refuser toute participation personnelle à l'élan de la piété juive postexilique dont notre péricope serait un spécimen d'après eux, attribuent ces paroles à la collectivité juive résumée sous le nom de Sion. Nous y reviendrons plus bas. Cependant le sens littéral reste en souffrance, car il nous est impossible de voir autre chose qu'un sommaire aplati dans une version comme celle-ci : « Malheur à moi, je suis comme un jardin fruitier saccagé, comme une vigne dépouillée ; il n'y a aucune grappe pour manger, aucune figue que mon âme désire (*Weh mir, ich bin wie ein geplünderter Obstgarten, wie ein abgelesener Weinberg, keine Traube da zu essen keine Feige nach der meine Seele verlangt*) ». Ce serait superbe si קיץ signifiait « jardin fruitier pillé » et עללת בציר « vigne dont la cueillette est terminée » ; mais cela n'étant pas le cas, l'objection est

d'autant plus sérieuse que par surcroît בִּכּוּרָה, loin de désigner la figue mûre en général, s'applique surtout au fruit mûr avant les autres, au fruit précoce, répondant ainsi à « primeur », conformément à la claire définition בְּכוֹרָה בְטֶרֶם קָיִץ (Isaïe, XXVIII, 4). La nécessité de frayer une nouvelle voie ne peut donc pas être méconnue; nous nous y sommes essayé plus haut.

2. Explication de la métaphore. La primeur vainement cherchée est l'homme sincèrement attaché à Dieu (חסיד) et équitable envers tout le monde (יָשָׁר). Il n'en reste plus un seul spécimen parmi les hommes (באדם), tous ne pensent qu'à verser le sang de leur semblable et à le prendre (יצודו) dans un piège (בְּחֶרֶם = חֶרֶם); cf. Habacuc (I, 15-17).

3. עַל הָרַע כַּפַּיִם לְהֵיטִיב n'a aucun sens admissible. La version des Septante : « Pour le mal ils préparent leurs mains » (ἐπὶ τὸ κακὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἑτοιμάζουσιν) donne à לְהֵיטִיב une signification qu'il n'a pas. Avec la Vulgate : « malum manuum suarum dicunt bonum », on pèche contre la grammaire, pendant que Luther y trouve le sens général : « et ils pensent bien faire quand ils font le mal » (*und meinen sie thun wohl daran wenn sie Böses thun*). De nos jours on considère לְהֵיטִיב comme la corruption d'un verbe à la troisième personne du pluriel dont l'objet serait כַּפֵּיהֶם (pour כַּפַּיִם) : « Ils exercent leurs mains pour le mal » (*Aufs Böse üben sie ihre Hände ein*, W.). Je propose de lire פָּנִים au lieu de כַּפַּיִם et de sous-entendre לָהֶם après לְהֵיטִיב : « Ils se tournent vers le mal pour se faire du bien », c'est-à-dire : « pour se donner du bon temps ». Osée, IV, 8, reproche aux prêtres d'attendre avec impatience les sacrifices de péché qui leur livrent d'amples prébendes (אל עונם ישאו נפשם); Michée fait le même reproche aux administrateurs de la justice qui mènent une vie de plaisirs avec les dons corrupteurs qu'ils exigent pour prononcer une sentence favorable. Le verbe פנה avec עַל pour אֶל se retrouve encore dans Genèse, XXIV, 49.

Après וְהַשֹּׁפֵט, restituer le participe שֹׁפֵט, omis par mé-

garde comme tautologie. Sauf le dernier, tous les verbes de ce verset sont des participes actifs: פֹּנִים, שֹׁאֵל, דֹּבֵר. L'objet sous-entendu de שואל est מַתָּן, « don, cadeau »; cf. Proverbes, XXI, 14.

Le riche (גדול; cf. Job, I, 3) proclame (דֹּבֵר) lui-même (הוא) devant les juges son méfait (הַוַּת נַפְשׁוֹ), naturellement pour s'en vanter (cf. Isaïe, III, 9; Psaumes, LII, 9), et malgré cet impudent aveu, ils (les chefs et les juges) le déclarent innocent et juste (lire וַיְצַדְּקוּהָ pour l'inintelligible וַיַּעַבְּתוּהָ)! Ainsi me semble disparaître toute l'obscurité qui couvrait ce verset jusqu'à ce jour. Inutile de rentrer dans le détail des tentatives antérieures.

4. La première phrase ne donne lieu qu'à une légère modification de יָשָׁר מִמְּסוּכָה en יִשָּׁרֵם מְסוּכָה : « Le meilleur d'entre eux ressemble à l'épine (טוֹבָם כְּחֵדֶק), le plus équitable d'entre eux est une haie de ronces », c'est-à-dire : toujours prêts à nuire à ceux qui s'approchent d'eux. La répétition du comparatif כ n'est pas absolument nécessaire dans le second membre parallèle; il pouvait même manquer dans le premier. La tournure « *aus der Dornhecke* » (מחדק) et « *aus dem Gestrüpp* » (W.) sort du style prophétique et frise le style évangélique (Matthieu, V, 37).

La seconde phrase présente une difficulté dans la manière de comprendre יוֹם מְצַפֶּיךָ. Les Septante et la Vulgate rendent par « jour de ton inspection » (dies speculationis tuæ); Luther: « le jour de tes prédicateurs » (*deiner Prediger*); les modernes, plus exactement: « de tes gardes » (*deiner Wächter*, W.), c'est-à-dire les prophètes qui ont prédit la venue de ce jour de rétribution. Il semble pourtant que l'on aurait plutôt יום יהוה (Amos, V, 18, *passim*). De plus, l'explication immédiate de יום מצפיך par פקדתך produit une sensible incohérence, et si, pour l'éviter, on ajoute יום (W.), on se heurte à la forme féminine באה. On obtient une liaison plus satisfaisante si au lieu de יום מצפיך פקדתך באה on lit : י' מ' [יום] פ' [הַ]בְאָה.

C'est Michée qui prononce cette demande : « Fais venir le jour (qu'attendent) ceux dont le regard est dirigé vers toi (mot à mot : « tes regardants »), [le jour de] ta visite ; alors (עתה = אז) aura lieu (litt. « sera ») leur confusion », ou peut-être mieux : « qu'en ce moment (עתה) ait lieu leur confusion ». מבוכה revient Isaïe, XXII, 5. On se demande même si la leçon primitive n'était pas plutôt מְבוּסָה, « écrasement », terme qui se trouve précisément associé à מבוכה dans le passage précité.

5. La division a pénétré jusque dans les relations étroites : on ne peut plus avoir confiance dans l'ami intime (רֵעַ) ; l'épouse doit se méfier de l'époux (אַלּוּף, Jérémie, III, 4) ; devant l'épouse qui repose dans son sein, l'époux doit fermer la bouche de peur qu'elle ne le trahisse en divulguant ses secrets.

6. Tout respect a disparu même entre proches parents, et ceux qui méritent d'être honorés sont les victimes de ceux qui leur doivent du respect et de la reconnaissance : le fils insulte (מְנַבֵּל, « traite avec mépris », Deutéronome, XXXIII, 15) son père ; la fille se soulève contre (קמה ב) sa mère, la bru contre sa belle-mère, qui doit être traitée avec respect comme la mère de son mari. Enfin, les gens de la maison sont les pires ennemis du chef de la famille. L'anarchie règne partout et à un degré extrême.

7. Au milieu de ce bouleversement de toutes les bases sociales et morales, le prophète a imperturbablement le regard tourné vers Yahwé, qu'il sait être le dieu de son salut, et n'a que ce seul désir de voir sa prière bientôt exaucée.

8. Réconforté par la certitude d'obtenir le secours de Yahwé, Michée s'adresse à l'ensemble de ses adversaires qu'il représente sous la figure d'une femme acharnée à le faire souffrir et se réjouissant de son malheur. L'opinion populaire admet que la femme vindicative est beaucoup plus cruelle que l'homme. — אֹיַבְתִּי לִי, double indication d'appartenance ; plus tard on eût dit איבתי שלי ; cf. כרמי שלי (Cantiques, I, 6 ; VIII, 12). Il est cependant plus vraisemblable que לִי forme le complément indirect de תִּשְׂמְחִי et exprime la joie maligne de voir souffrir l'ennemi (cf. Obadia, I, 12 ; Isaïe, XIV, 8). Je traduis

donc : « Ne te réjouis pas, ô mon ennemie! à cause de moi » : je n'ai éprouvé qu'une chute momentanée, et au milieu des ténèbres qui m'entouraient, j'ai été illuminé par la lumière super-terrestre de Yahwé. Image profonde et de toute beauté.

9-10. Michée attribue la colère de Yahwé contre lui à une cause morale : quoique prophète, il est accessible au péché aussi bien que les autres. C'est là le grand principe du monothéisme : il n'y a pas d'homme moralement infaillible. A la fin de l'expiation, dont la durée est limitée par l'apparition du repentir, Yahwé deviendra lui-même son avocat (יריב ריבי), et, après avoir revu l'affaire (עשה משפטי), il le retirera de la détresse (יוציאני לאור) et le comblera de faveurs (יראה בצדקתו). Alors les ennemis du juste sont couverts de honte. Eux, qui lui disaient ironiquement : « Où est donc Yahwé, ton dieu? Qu'il vienne à ton aide! » deviendront l'objet d'une chute irrémédiable, à la satisfaction de leur anciennne victime.

Il va sans dire que la personne de Michée figure symboliquement l'ensemble et chacun des fidèles sincères de Yahwé selon la conception prophétique, en un mot, le vrai Israël. Ce caractère collectif des victimes fait la nécessité de la revanche : un individu peut pardonner même à son meurtrier, une collectivité ne peut le faire sans détruire le principe de la justice jusqu'à sa base, et rendre impossible la constitution d'une société active et civilisée.

11-20. Groupe final. Il est destiné à mettre en relief les prévisions consolantes des versets 9-10. Il ne suffit pas de les donner sous une image rapide et apparaissant dans une pénombre indécise; un peuple a besoin d'une promesse plus expressive, de traits plus relevés. Michée réalise ce but d'une manière supérieure. Sa conclusion se sectionne en trois petits groupes : retour des captifs, réoccupation du territoire et abaissement des ennemis d'Israël. Les deux derniers sujets revêtent la forme de prière dont on a un court début au verset 7. L'ensemble se termine par une prière pénitentielle, où il est fait appel à la relation de Yahwé avec les ancêtres de la nation.

11. Explication nette de 9 *b* : un jour est destiné à reconstruire tes haies (lire גְּדֵרַיִךְ pour גְּדֵרַיִךְ) démolies par l'ennemi.

Le suffixe se rapporte à l'ensemble d'Israël envisagé comme un troupeau d'agneaux dont le parc a besoin d'être réparé (cf. Ézéchiel, XIII, 5), et il ne s'agit nullement des murs de Jérusalem (contre W.). — Ce jour-là (יום ההוא, sans article au verset suivant) s'éloignera = disparaîtra la loi idolâtrique dont il a été question VI, 6, sous l'épithète de חֻקּוֹת עָמְרִי, « lois d'Omri », et spécialisée dans v. 11-13.

12. Le verbe יבוא, « viendra, arrivera » exige un sujet qui, la suite le dit, vient de divers pays Il faut donc sous-entendre הָאבְדִים, « les errants », ou הנדחים, « les rejetés », comme dans Isaïe, XXVIII, 13, et cela d'autant plus que l'Assyrie et l'Égypte (מָצוֹר = מצרים) sont associées dans les deux passages.

נהר, « l'Euphrate ». — L'expression « d'une mer à l'autre » (ים מים) et « d'une montagne à l'autre » (הר ההר, mieux : הר מֵהָר) reste volontairement dans le vague, afin de pouvoir les engiober toutes.

14. Le prophète souhaite que Yahwé seul dirige son peuple comme le berger son troupeau, avec sa houlette, sans leur faire de mal. Il désire qu'Israël, qui vit isolé des nations environnantes (שֹׁכְנִי לְבָדָד ; cf. Nombres, XXIII, 9), paisse (יִרְעֶ pour יִעַר) aussi bien au milieu du pays du Carmel (« verdure », qui est le nom poétique de la Palestine cis-jordanique (Jérémie, II, 7), que dans Basan et Galaad, les gros pâturages de la Palestine trans-jordanique, comme c'était le cas dans les anciens temps. — La leçon massorétique יַעַר trouble l'harmonie de la phrase. M. Wellhausen traduit : « qui, isolés, habitent la contrée sauvage au milieu du pays productif » (*die da einsam die Wildnis bewohnen inmitten des Fruchtlandes*), ce qui signifierait : « qui demeurent *actuellement* isolés dans la contrée sauvage, bien qu'ils soient entourés de jardins fruitiers qui ne leur sont pas accessibles » (*die gegenwärtig einsam in der Wildnis wohnen obwohl umgeben von Fruchtgärten, die ihnen aber nicht zugänglich sind*). Ni le sens de שכן לבדד ni le haut élan

patriotique qui distingue ce verset ne sont pris en considération dans cette exégèse instinctivement aplatissante !

15. Yahwé promet de renouveler les prodiges (אַרְאֶנּוּ, non הַרְאֵנוּ, « fais-nous voir », W.) qu'il a faits aux jours de la sortie d'Égypte comme le passage de la mer Rouge et l'entretien du peuple dans le désert. A ce moment, Yahwé marchait à la tête du camp d'Israël (Exode, XIII, 21).

16. A la vue de ces miracles, les peuples auront honte de se vanter de leur force, quelque grande qu'elle soit, au point qu'ils n'oseront ni en parler, ni en entendre le récit.

17. Alors ils se prosterneront jusqu'à lécher la poussière comme le serpent et les reptiles (זחלי ארץ). Puis ils sortiront en tremblant de leurs citadelles (ממסגרותיהם), et, saisis de la crainte de Yahwé, ils se mettront à l'adorer (ויראו ממך), à l'instar d'Israël. L'entrée de tous les peuples dans le giron du monothéisme forme ici de nouveau le but suprême attendu par le prophète ; cf. IV, 1-3.

18-20. Prière finale. Cette période heureuse est retardée à cause de la trop longue durée de l'expiation imposée à Israël ; Michée, déplorant cette longueur, intervient pour l'abréger. Il invoque le pardon et l'indulgence exemplaires de Yahwé pour le reste de son peuple qu'il réclame sien, malgré ses défauts. Qu'il daigne donc lui renouveler sa pitié, faire disparaître tout vestige de ses péchés et réaliser ainsi le pacte juré aux anciens patriarches.

החזיק intransitif, « être fort » ; peut-être mieux יחזיק ou יחזק.

יכבש, « il domptera, assujettira » (Genèse, I, 28) nos iniquités, de manière qu'elles ne puissent pas témoigner contre nous. Les verbes suivants sont à la deuxième personne. — חטאתם pour חטאתינו.

תתן, suppléer לנו. — חסד לאברהם et אמת ליעקב sont des compositions d'état construit renforcé par ל. En prose on dirait תתן לנו האמת והחסד אשר נתת לי ולא.

SUPPLÉMENT ET CORRECTIONS

I, 2. Yahwé est à la fois l'inspirateur du prophète qui annonce le châtiment prochain, le témoin qui observe l'attitude des auditeurs, et l'exécuteur du châtiment annoncé. Une situation analogue se laisse observer dans Jérémie, XLII, 5.

3. Il me paraît encore assez vraisemblable que, par ממקומו, Michée fait allusion au temple de Sion-Jérusalem, conformément à Amos, I, 2; il a emprunté en outre presque toute la description de l'affaissement de la terre (Amos, VIII, 8; IX, 5). Par contre, la phrase אלך אשובה אל מקומי (Osée, V, 15) a nécessairement en vue le ciel, puisque, selon la conception du prophète, les sanctuaires de la Samarie n'étaient que des temples d'idoles.

13. Plaçons une conjecture : מָרוֹת pourrait être une variante ou un déguisement péjoratif de *Moriya*, מֹרִיָּה, la célèbre montagne qui portait le temple salomonien et où il y eut vraisemblablement une petite bourgade profane.

II. Il faut remarquer que ce chapitre, châtiant en grande partie des crimes moraux, a en vue les deux royaumes en même temps. En Judée même, les prophètes blâmeurs n'étaient pas bien accueillis, et la spoliation des faibles continuait à prendre une énorme extension. L'épithète מִשְׁפָּחָה (cf. Amos, III, 1) marque bien cette communauté nationale. — P. 111, 1, lire « Michée » au lieu de « Amos ». — P. 112, 10 d'en bas, lire « Michée » au lieu de « Amos ».

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Le livre de Michée nous est parvenu dans un état critique encore plus mauvais que les livres d'Osée et d'Amos. Sans parler de corruptions intérieures de mots, plusieurs versets, voire même des groupes de versets, ont été arrachés à leur milieu et insérés au gré du hasard dans des passages qui n'ont aucun lien convenable avec leur contenu. L'occasion

était naturellement trop tentante pour que l'École hypercritique n'augmente le désordre traditionnel par ses sondes chirurgicales qui, en dehors de nouvelles blessures infligées au texte gravement atteint, s'appliquent de gaieté de cœur à en retrancher la plus grande moitié, celle précisément qui donne à la prophétie de Michée sa place convenable dans la suite des prophètes préexiliques. On exalte la force d'âme avec laquelle Michée avait annoncé la destruction totale de Jérusalem et du temple de Sion, mais on tient absolument à l'arrêter sur le bord de cet abîme grouillant de centaines de milliers de ses compatriotes tordus dans les dernières affres de la mort, afin de le faire assister à la fin de son peuple en toute sérénité, sans pousser une plainte, sans avoir l'idée de se jeter lui-même dans le gouffre pour ne pas leur survivre, et même sans porter au malheureux reste un réconfort d'espérance. Le bel exemple donné par Moïse selon Exode XXXII, 9-12, et par Élie selon I Rois, XIX, 4, suffit à montrer que le cynisme abominable qu'on ose attribuer à Michée n'est que le produit d'un ordre d'idées qui n'a rien de commun avec la vraisemblance. Il vient en ligne directe des paraboles pauliniennes comme celle du symbolique vigneron qui extermine les meurtriers du Christ et transfère le salut aux païens (Matthieu, XXI, 33-44), ou celle du roi qui met le feu à une partie de sa propre capitale, après en avoir massacré tous les habitants, parce qu'ils avaient refusé de venir au banquet de noces de son fils et tué quelques-uns de ses messagers, puis condamne aux ténèbres extrêmes, à des pleurs et des grincements de dents éternels, un des hôtes qui ne s'était pas présenté revêtu de la robe nuptiale (*ibid.*, XII, 1-7). Le détachement si parfait de toute idée de nation et de patrie n'est imaginable que chez des déracinés vivant loin de leur patrie et cachant leur religion et leur nationalité dans un milieu hellénique dont l'idée nationale fut d'abord très fractionnée, puis successivement étouffée par les désignations étrangères de Macédoniens et de Romains. La situation de la diaspore dans des centres gréco-romains, est l'explication historique de la nature exclusivement individualiste du christianisme paulinien qui a fini par absorber les tendances nationalistes encore assez fortement ancrées dans le premier synode de Jérusalem.

Pour un prophète du VIIIe siècle, l'idée que Yahwé abandonnerait son peuple à tout jamais, et, ce qui en est la conséquence forcée, ferait choix d'un nouveau peuple pour proclamer son nom et son culte sur la terre, une pareille idée rentre dans la fable pure, et je m'étonne que des hommes raisonnables aient pu y penser un seul instant.

Ainsi, l'appartenance des trois derniers chapitres du livre, presque entièrement eschatologiques, à la partie précédente, peut être regardée comme certaine, d'autant plus que, comme je l'ai démontré dernièrement, les passages IV, 11–13, V, 14, et VII, 15-17, ont servi de source au prophète Ézéchiel pour composer son récit apocalyptique dit de « Gog et Magog », relatif au sort du paganisme coalisé contre Israël dans un avenir éloigné[1].

Il faut cependant dire quelques mots sur la pièce IV, 1-5, annonçant la conversion de plusieurs peuples païens à la religion de Yahwé. L'antiquité de cette conception, admise par M. Wellhausen, sauf la supposition qu'elle appartient à un auteur différent, mais contemporain de notre prophète, est reléguée à l'époque postexilique par M. Stade. Les contre-remarques du premier savant ont été littéralement données dans notre commentaire; les deux auteurs sont toutefois d'accord à penser que la conception de l'universalité du yahwéisme sort de l'horizon des anciens prophètes. M. W. ajoute : « Isaïe ne s'occupe que de Juda et de Jérusalem; l'idée que les païens, contraints par la puissance de la vérité, se soumettraient à Yahwé dans Sion, ne se trouve surtout que (*überhaupt nur noch*) dans Isaïe, XLXVI, Zacharie, VIII, et peut-être dans quelques psaumes. » Par malheur, le savant a été égaré par un défaut de mémoire. Jérémie, XVI, 19, offre cette phrase vraiment remarquable : « Yahwé, ma force, ma citadelle et mon refuge au jour de l'angoisse! C'est vers toi que viendront les païens des confins de la terre, en disant : Nos ancêtres ont reçu en héritage le mensonge (la fausse religion), la vanité et les choses sans valeur (les faux dieux)! » Ce verset figure à la suite d'une véhémente menace contre ceux qui contaminent l'héritage de Yahwé par les cultes

1. R. S., 1904, p. 370-375. Voir plus loin, p. 834-839.

idolâtriques. La chaîne se prolonge donc sans interruption de Michée par Isaïe et Jérémie jusqu'aux prophètes et poètes postexiliques.

Nous désignons sans hésitation Isaïe, II, 1-5, comme un extrait remanié de notre passage, 1° parce que celui-ci, d'après notre distribution, cadre parfaitement avec la description de l'avenir de la Jérusalem restaurée, tandis que le passage d'Isaïe forme un groupe isolé du contexte; 2° parce qu'Isaïe généralise et idéalise beaucoup plus que Michée : כל הגוים (Is., II, 2) en face de עמים (Michée, IV, 1); אור יהוה (Isaïe, II, 5) remplace la notion de la sécurité matérielle (Michée, IV, 4); enfin, 3° parce qu'Isaïe fait de ce pèlerinage des peuples éloignés à Jérusalem un moyen pratique d'y ramener les Israélites de la dispersion la plus lointaine où ils sont perdus dans la masse païenne, au point d'avoir besoin d'être secoués par celle-ci de leur torpeur désespérée. Remarquez l'invitation formelle : « Maison de Jacob, allez et allons dans la lumière de Yahwé! » Et ce trait, particulier à Isaïe, a servi à son tour de thème à Isaïe, LX. Naturellement, la nécessité de conserver la pureté de la race israélite menacée par le fusionnement avec la masse païenne convertie, a empêché certains prophètes de trop souligner cet idéal. Ézéchiel, entre autres, se contente avec l'idée que les païens reconnaîtront Yahwé comme un dieu saint et sanctifiant Israël (XXXVII, 38), mais se tait sur leur conversion complète. A l'époque talmudique, la conversion des païens a été diversement résolue selon le point de vue plus ou moins utilitaire, tandis que le christianisme, ayant fait table rase de l'idée de nationalité, accueillit indifféremment tout le monde. En ce qui touche finalement l'évolution psychologique, elle a certainement fait ses stades au début de la civilisation, mais, à l'époque où nous sommes, nous pouvons affirmer sans hésitation que tous les peuples sémitiques voyaient avec plaisir venir à eux des gens d'autres races pour se rattacher à leur nationalité et à leurs croyances; nous ne trouvons donc pas le moindre motif pour refuser aux prophètes d'Israël du VIIIe siècle la faculté de concevoir la conversion des païens à la religion de Yahwé à la fin des jours. Avant les prophètes, l'auteur yahwéiste du Pentateuque appela Israël le

fils aîné de Yahwé (Exode, IV, 22), ce qui implique la foi que Yahwé aura encore d'autres enfants spirituels en dehors d'Israël. En effet, l'histoire de Naamân, général araméen, guéri de la lèpre par le prophéte Élisée, montre clairement combien l'acceptation du yahwéisme par des païens était relativement facile : Naamân demande pardon à Yahwé, en présence du prophète Élisée, de s'être incliné devant le faux dieu Rimmon, en entrant dans le temple pendant qu'il soutenait le roi de son bras, et fait la promesse que dorénavant il n'offrira plus de sacrifices qu'à Yahwé seul (II R., V, 13-18). Voilà un trait du monothéisme pur, dans le sens du Décalogue, adopté par un païen d'origine étrangère plus d'un demi-siècle avant notre prophète. On est donc autorisé à conclure qu'en prédisant la conversion des païens au monothéisme, Michée n'a fait que dire tout haut ce que la meilleure partie de ses compatriotes désiraient et espéraient tout bas. A la psychologie abstraite et soumise aux fluctuations des impressions personnelles, on doit préférer celle qui est étayée par des preuves nous révélant directement les dispositions des esprits à l'époque qu'il s'agit d'étudier.

Mais revenons au sujet littéraire qui n'a pas pu être suffisamment abordé dans le commentaire. Il semble certain que Michée doit peu de chose à Osée, avec lequel il partage cependant la répulsion pour les villes fortifiées qui donnent au peuple l'illusion de la force (Osée, VIII, 14 ; Michée V, 10). A Amos, il est redevable d'un certain nombre d'images et d'expressions qu'il a admises avec de plus ou moins notables modifications. Elles méritent cependant une mention particulière :

1. וירד ודרך על במתי ארץ (Michée, I, 3) = דֹּרֵךְ עַל במתי ארץ (Amos, IV, 13). L'importance de cette imitation consiste surtout en ce qu'elle atteste l'authenticité de ce dernier passage, déclaré interpolé par les critiques modernes. L'un et l'autre de ces passages ne sont peut-être pas sans rapport littéraire avec la phrase ואתה על במותימו תדרך de la bénédiction attribuée à Moïse (Deutéronome, XXXIII, 29), d'où viendrait également l'expression ירכיבהו על במתי ארץ du cantique de Moïse (*ibid.*, XXXII, 13), surtout si on modifie יַרְכִּיבֵהוּ en יַדְרִיכֵהוּ.

2. ונמסו ההרים תחתיו . . . . כמים מגרים במורד (Michée, I, 4) = הנוגע בארץ ותמוג . . . . ושקעה כיאר מצרים (Amos, VIII, 5). L'assimilation à l'eau qui s'écoule d'une déclivité, explique le verbe ושקעה d'Amos, que Michée avait dans la mémoire. Il faut même se demander s'il n'a pas lu ושקעה כַיְאֹר מִצְרַיִם, « (la terre) baissera comme une nappe d'eau (qui s'écoule précipitamment) des rochers ».

3. על המשפחה הזאת (Michée, II, 2) = על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים (Amos, III, 1). Par l'expression המשפחה הזאת, Michée entend les enfants d'Israël en général, mais, dans le contexte où il l'a placée, elle manque de précision.

4. אַל תַּטִּפוּ יַטִּיפוּן (« ne prophétisez pas, vous qui prophétisez! », Michée, II, 6) = ולא תַטִּיף על בית ישחק (Amos, VII, 16). Le verbe נטף signifie « distiller, laisser tomber goutte à goutte » (Juges, V, 4), où le premier נָטְפוּ doit être corrigé en רָעֲשׁוּ).

5. « Si un homme qui s'occupe de choses vaines et fausses te dit en mentant : Je t'annonce une prophétie au sujet du vin et de la boisson enivrante, il serait (aussitôt) le prophète de ce peuple. » Dans le commentaire, je pensais qu'il s'agissait d'une grosse plaisanterie faite par un farceur. La chose semble être plus sérieuse. Il y est fait probablement allusion à des prophètes avides de popularité, qui enjoignaient aux naziréens de boire du vin et des boissons alcooliques, en dépit de la défense de la Loi (Nombres, VI, 2-3). Cette manière de voir semble corroborée par l'accusation portée par Amos, II, 11-12 : « Après la sortie d'Égypte, j'ai choisi parmi vos jeunes gens les uns pour être des prophètes, les autres pour être des naziréens, mais vous donnez aux naziréens du vin à boire ותשקו את הנזרים יין) et faites défense aux prophètes de prophétiser. » La mention simultanée des prophètes et des naziréens se retrouve chez Michée, preuve que ce dernier s'est inspiré du sermon de son prédécesseur.

Michée ayant été contemporain d'Isaïe, il est naturel de

supposer un rapport littéraire, sinon personnel, entre les deux prophètes. Ceci est, en effet, généralement reconnu, mais on admet en même temps que les prophéties d'Isaïe ont largement contribué au développement de la carrière prophétique de son contemporain moins illustre. Je crois que la réalité n'y répond en aucune manière. Nous avons déjà effleuré ce sujet à propos de Michée, IV, 1-5, nous tâcherons maintenant d'y apporter un certain nombre de nouvelles confirmations au moyen d'une série de passages parallèles qui nous paraissent de nature à faire pencher la balance du côté opposé à l'opinion courante.

1. כי הנה יהוה יצא ממקומו (Michée, I, 3) = כי הנה יהוה יצא ממקומו (Isaïe, XXVI, 21). Dans les deux cas, il s'agit d'une expédition ayant pour but d'infliger un châtiment définitif aux criminels incorrigibles. Chez Michée, la nature de מקומו se détermine par le parallélisme des mots מהיכל קדשו, qui, conformément à Amos, I, 2, désignent le temple de Sion. A ma connaissance, la composition היכל קדש est toujours l'épithète de ce temple durant toute son existence. Dans les périodes où il n'existait pas, cette expression s'appliquait nécessairement au palais du ciel, que l'on imaginait aménagé à la façon des temples terrestres. L'objet de la sortie, si plein de conséquences émouvantes dans la description d'Amos et de Michée, manque de tout relief dans le passage d'Isaïe, qui se tient dans les généralités et se contente même de l'abstraction bien pâle que la terre ne célera plus les victimes à elle confiées par les meurtriers. Un pareil aplatissement ne saurait être la source de scènes plus vivantes.

I, 10-14. La série des jeux de mots est très nombreuse dans ce groupe de versets vigoureusement frappés : גלה, גילו ; בכו, בבא ; עפר, עפרה ; אכזיב, אכזב ; la plus faible assonance, celle entre רכש et לכיש, affecte également toutes les consonnes, car la différence entre les liquides *l* et *r* est insignifiante. On y remarque aussi des antithèses de bon aloi : רע, טוב ; יושבת, עברי ; על מורשת, שלוחים. Isaïe fait de son côté deux jeux de mots entre צדקה et צעקה, משפט et משפח (V, 7), mais l'assonance reste à la surface et n'affecte nullement l'ensemble des consonnes radicales, et l'antithèse de

signification disparaît entièrement entre les termes rapprochés. On voit qu'Isaïe n'a fait que suivre un moyen littéraire pour lequel il n'avait qu'un intérêt médiocre et dont le premier lui a d'ailleurs peu réussi.

III, 12. La considération la plus décisive en faveur de mon opinion sur la dépendance, d'ailleurs très légère, d'Isaïe à l'égard de Michée, réside, à mon avis, dans la divergence inconciliable qui régnait entre ces prophètes au sujet du sort réservé à Jérusalem et au temple : Michée annonce leur prochaine destruction et la dispersion du peuple jusqu'en Babylonie, la province assyrienne la plus éloignée relativement à la Palestine[1]; Isaïe en affirme, au contraire, la conservation parfaite et la destruction de l'ennemi avant qu'il puisse seulement en entreprendre le siège. Il est évident qu'après la confirmation de cette dernière prophétie par les événements, des prévisions sinistres comme celles de Michée n'auraient pu prendre immédiatement naissance dans l'imagination de qui que ce soit. La prophétie, si elle avait paru malgré la situation, aurait été supprimée et son auteur déclaré faux prophète. On est plus indulgent aux époques de prospérité envers des prédiseurs de malheurs, qu'on excuse alors en appréciant mieux leur bonne intention. Tout semble donc conduire à croire que Michée a inauguré sa carrière prophétique au moins quelques années avant Isaïe.

Un seul problème nous reste à examiner en terminant, celui qui concerne le rapport de Michée avec les cinq documents qui composent le Pentateuque. A ce propos, l'essentiel a été dit à diverses occasions dans le commentaire. Néanmoins il me paraît utile de réunir ces résultats dans l'ordre des passages où je les ai signalés, afin d'en faciliter une vue d'ensemble assez complète.

I, 12. Ce verset fournit une antithèse intéressante : « Pendant que l'habitante de Maroth attendait le bien, c'est au contraire le mal qui est descendu de chez Yahwé à la porte de

1. Il n'est pas nécessaire d'admettre que Michée ait fait grand cas de la révolte de Marduk bal-idin (מראדך בלאדן) contre Sennachérib, quand même il en aurait eu connaissance.

Jérusalem » (כי [י]חלה לטוב יושבת מרות כי ירד רָע מֵאֵת יהוה לשער ירושלם). Les termes opposés טוֹב et רע ont le sens relatif purement abstrait de « bonheur » et de « malheur », mais, d'une part, la construction insolite ירד רע, de l'autre, le complément localisant מֵאֵת יהוה montrent clairement que le substratum de cette image n'est autre chose que la bonne et la mauvaise pluie que Yahwé conserve auprès de lui au ciel et qu'il fait descendre sur la terre selon le mérite ou le démérite des habitants de la Palestine. Or, ce substratum climatérique ne se trouve sous la forme antithétique qu'au chapitre XXVIII du Deutéronome. Au verset 12 on lit : « Yahwé ouvrira pour toi son *bon* réservoir, le ciel, pour fournir la pluie de ton pays en son temps », יפתח יהוה לך את אוצרו הַטּוֹב את השמים לתת מטר ארצך בעתו. La contre-partie se présente au verset 24 : « Yahwé fera que la pluie de ton pays soit de la poussière fine et grosse ; du ciel elle *descendra* (tombera) sur toi jusqu'à ce que tu sois anéanti », יתן יהוה את מטר ארצך אבק ועפר מן השמים יֵרד עליך עד השמדך. Michée a donc condensé le phénomène décrit par le Deutéronome pour en faire une image générale, tout en conservant le verbe ירד qui cadre plus avec le type réaliste אבק ועפר qu'avec l'abstraction רָע. On est même porté à croire que le type précité remonte lui aussi au verset Genèse, XIX, 24, relatif à la pluie qui ruina la Pentapole de la mer Morte : « Yahwé fit pleuvoir (tomber) sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu de chez Yahwé, du ciel », ויהוה המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת יהוה מן השמים. Ainsi, אבק ועפר est le résidu du terme propre גפרית, « soufre », dont la nocuité est bien autrement grande que celle de la poussière. Michée n'a pas non plus ignoré ce dernier passage, car il lui emprunte l'expression caractéristique מֵאֵת יהוה dont il aurait pu facilement se passer en ce lieu.

II, 1. Les méchants combinent sur leur couche l'iniquité qu'ils exécutent aussitôt que le jour apparaît, parce qu'ils en ont le pouvoir : לאור הבקר יעשוה כי יש לְאֵל יָדָם. L'idiotisme

יש לאל ידי, « être en état, avoir le pouvoir (de faire quelque chose) » contient une double ellipse pour יש כֹּחַ לאל מחזיק ידי, « le dieu qui me tient la main possède la force de », et remonte par conséquent à l'époque païenne où chaque individu était censé avoir à côté de lui une divinité particulière. Cette croyance était aussi très développée chez les Assyro-Babyloniens, dont les rois attribuent toujours leurs victoires aux divinités qui marchaient près de leurs mains (*aliki idiya* ou *tâmih idiya*). Aussi le trouve-t-on pour la première fois dans la bouche du païen Laban (Genèse, XXXI, 29), qui distingue nettement entre son propre dieu et celui des Abrahamides. Plus tard, à l'époque monothéiste, la locution a cessé d'être comprise et l'on n'y vit que le sens général de pouvoir, et c'est ainsi qu'elle a pu passer de là chez Michée. La conception originale est toutefois restée en usage chez les poètes en substituant Yahwé à ces divinités individuelles (Psaumes, CX, 5; Isaïe, XLI, 10). L'idée de l'impuissance s'exprime par אֵין לאל ידי.

II, 3. Application du verbe חמד, « désirer », aux champs et aux maisons (שדות ובתים). Modèle, לא תחמד (= תחמד, Exode, XX, 16) בית רעך . . . שדהו וגו׳ (Deutéronome, V, 18). A noter, le point de vue moral : le fait seul de désirer le bien d'autrui est déjà considéré comme un mouvement coupable; l'initiative vient sans aucun doute du Décalogue. Enfin la combinaison *unique* איש ונחלתו rappelle איש בנחלתו qui est particulière aux Nombres, XXXVI, 9; cf. איש בנחלתו, *ibid.*, XXXII, 18.

II, 5. « C'est pourquoi tu n'auras personne qui mesure au cordeau (ton) lot *dans la communauté de Yahwé* (בְּקַהַל יהוה). » La désignation de la totalité d'Israël par קַהַל יהוה se trouve deux fois dans les Nombres, XVI, 3 et XX, 4, à propos de deux soulèvements contre Moïse, et six fois dans un passage du Deutéronome (XXXIII, 2, 3, 4, 9), qui traite d'individus à recevoir ou non dans la nationalité juive, mais elle est absolument inconnue des autres écrits bibliques. Dans les passages que je viens de citer, cette expression est en situation

naturelle en marquant le plus haut degré de sainteté qui réside dans la vocation d'Israël comme communauté religieuse; chez Michée, elle fonctionne comme une simple figure poétique et aurait pu être remplacée sans désavantage par בהל ישראל; sa dépendance des sources précitées demeure donc incontestable.

II, 10 *a*. « Levez-vous et allez-vous en, car celle-ci (= ce pays) n'est pas le lieu de repos (לא זאת המנוחה). » La phrase reste en suspens et il faut sous-entendre « qui vous a été destiné par Yahwé ». Cette qualification de la Palestine découle évidemment du Deutéronome, XII, 9, où elle se trouve pour la première fois (אל המנוחה ואל הנחלה). D'autre part, l'expression זאת המנוחה d'Isaïe, XXVIII, 12, vient de notre verset et ne se comprend pas sans lui.

II, 10 *b*. « A cause de l'impureté de la terre טָמְאָה = טָמְאָתָה), vous serez frappés d'une destruction irrémédiable (תְּחַבְּלוּ חבל נמרץ, non תְּחַבֵּל ו) ». La conception que l'exil des habitants a pour cause principale l'état de contamination de la terre, se présente ici d'une manière indirecte comme une chose qui va de soi; mais une croyance religieuse aussi particulière n'a pu s'ancrer dans l'esprit populaire que par l'action énergique d'un texte revêtu d'une autorité incontestable, et ce texte existe seulement aux chapitres XVIII et XX du Lévitique. L'auteur attribue la disparition des Chananéens à leurs dérèglements moraux qui contaminaient la terre sainte (ותטמא הארץ). Yahwé ayant demandé compte à la terre de cette contamination (ואפקד עונה עליה), la terre a *vomi* ses habitants (ותקא הארץ את ישביה). Puis l'auteur poursuit : « Tâchez donc d'observer mes commandements et gardez-vous bien de suivre les errements de vos prédécesseurs, afin que la terre contaminée ne vous *vomisse* à votre tour (ולא תקא אתכם הארץ בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם) ». La terre rejette ses habitants indignes en leur refusant ses produits et en provoquant des maladies dangereuses ainsi que des guerres exterminatrices (Amos, IV, 6-11 ; Osée, II, 10-11 ; Lévitique, XXVI, 14-33 ; Deutéronome,

xxviii, 15-68). Ces coups terribles sont admirablement résumés par les mots תְּחֻבַּלוּ חֶבֶל נְמָרֶץ.

iii, 4. « Alors ils crieront (יזעקו) vers Yahwé qui ne les exaucera pas; il cachera sa face de devant eux (וַיַּסְתֵּר פָּנָיו מֵהֶם, mieux וַיִּסְתַּר) à ce moment, parce qu'ils ont commis des actes coupables ». Point à noter d'abord : l'expression הִסְתִּיר פָּנִים מִ, « se cacher la figure pour ne pas voir le suppliant contre lequel on est fâché » ne peut pas venir d'Isaïe, viii, 17, dont la forme artificielle (הַמַּסְתִּיר פָּנָיו מִבֵּית יַעֲקֹב) et l'allure secondaire le caractérisent comme dépendant au contraire de notre passage de Michée. En deuxième lieu, notre verset même se trouve sans liaison très solide avec les versets précédents, par suite des deux particules temporelles אָז et בָּעֵת הַהִיא qui semblent superflues. On s'attendait à וְהָיָה כִּי יִזְעֲקוּ אֶל יְ׳ וְלֹא יַעֲנֶה אוֹתָם וְיַסְתֵּר פָּנָיו מֵהֶם כַּאֲשֶׁר וגו׳. Il se montre ainsi comme un passage tiré d'une source antérieure. Or, cette source a toutes les chances d'être le passage du Deutéronome, xxxi, 16-18 :

« Yahwé dit à Moïse : Tu seras bientôt couché (dans le Šeol) avec tes pères; puis ce peuple se mettra à se prostituer aux dieux étrangers (adorés) dans le pays où il va entrer, et en m'abandonnant il rompra l'alliance que j'ai conclue avec lui.

« Ma colère s'allumera en ce jour-là (בְּיוֹם הַהוּא) et je l'abandonnerai et je cacherai ma figure de devant lui (וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם); il deviendra (une victime) à dévorer et sera atteint par un grand nombre de maux et de tribulations, et il dira en ce jour-là (בְּיוֹם הַהוּא) : N'est-ce pas parce que mon Dieu n'est pas au milieu de moi que ces maux m'ont atteint ?

« Quant à moi, je cacherai néanmoins ma figure (הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי), ce jour-là (בְּיוֹם הַהוּא), à cause de tous les méfaits qu'il a commis (עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה), car il s'est tourné vers d'autres dieux. »

Les correspondances visibles entre les passages que nous rapprochons sont donc les suivantes :

Michée.	Deutéronome.
1 ואשר אכלו שאר עמי, appliqué aux juges pervers (v. 3).	והיה לצאן מאכל = והיה לאכל d'application générale.
2	ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי וגו׳
3	ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא
4 Redondance de אז et de בעת ההיא.	Emploi naturel de la répétition de ביום ההוא
5 כאשר תֵּרעו מעלליהם	על כל הרעה אשר עשה

Michée a résumé dans un vers les trois vers du Deutéronome.

IV, 4. « Chacun sera assis à l'ombre de sa vigne et de son figuier et personne ne le dérangera (ואין מחריד), par suite de la disparition totale de la guerre entre les peuples. » Cette locution adverbiale est moins bien employée dans Isaïe, XVII, 2, où il s'agit de villes abandonnées de leurs habitants; mais l'emploi le plus naturel en est fait dans Lévitique, XXVI, 6, où il s'agit de la paix régnante en Palestine particulièrement, ainsi que dans Deutéronome, XXVIII, 26, dont l'objet est les animaux carnassiers aux champs et qu'on chasse d'habitude afin de donner la sépulture aux morts. L'emploi correct doit être considéré comme plus primitif que celui qui l'est moins.

III, 7. « Les voyants et les magiciens, honteux de leur manque d'inspiration, se couvriront les moustaches (ועטו על שפם כלם). » Ce geste, surprenant de prime abord, s'explique par la loi du Lévitique selon laquelle le lépreux, légalement impur, devait se couvrir les moustaches en signe de grand deuil et proclamer partout son état d'impureté afin de ne point contaminer les autres (XIII, 45). Le rite semble avoir été appliqué à ceux dont l'impureté eut pour cause la mort d'un membre de famille (Ézéchiel, XXIV, 17-22). Michée veut donc dire que les prophètes-magiciens se considéreront eux-mêmes comme frappés subitement d'une impureté légale qui leur rend impossible tout rapport avec la divinité.

IV, 6. La construction du participe נִדָּח, f. נִדָּחָה avec le verbe קִבֵּץ comme celle de וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה découle de la

promesse consignée Deutéronome, xxx, 4 : אם יהיה נִדַּחֲךָ בקצה השמים משם יְקַבֶּצְךָ י׳ אלהיך קבץ. Isaïe Ier dit : נפצות (xi, 12) ; Sophonias imite littéralement Michée (Soph., iii, 19).

Ibidem. Dans ואשר הֲרֵעֹתִי, le relatif אשר constitue le complément direct du verbe הֵרַע, qui d'habitude régit le complément indirect ל, surtout quant il s'agit de personnes (Genèse, xliii, 6, *passim*). Il n'y a qu'un seul exemple dans la Bible qui ait pu servir de modèle à Michée, c'est Nombres, xvi, 15 : ולא הֲרֵעֹתִי את אחד מהם. Il faudrait perdre le sens commun le plus élémentaire pour supposer une provenance contraire.

iv, 7. Connexion du verbe שׂוּם avec le nom שְׁאֵרִית dans la phrase ושמתי את הצלעה לשארית, où le régime indirect ל a pour cause le parallèle לגוי עצום. Une analogie à cette connexion se constate dans l'allocution de Joseph à ses frères : לָשׂוּם לכם שְׁאֵרִית בארץ (Genèse, xlv, 7).

Ibidem. Combinaison qualificative גוי עָצוּם (ל) ; le pluriel גוֹיִם עֲצֻמִים figure déjà au verset 3, circonstance qui, disons-le en passant, atteste ici l'unité rédactionnelle du chapitre iv tout entier. Quant à la combinaison même, on la rencontre uniquement dans Deutéronome, ix, 14, גוי עצום ורב ממנו (ל). Même la série גדול (ו)עצום est spéciale au Pentateuque (Genèse, xviii, 18 ; Nombres, xiv, 12 ; Deutéronome, xxvi, 5). Pareillement les formes plurielles גוים גדולים ועצומים (Deutéronome, iv, 38 ; ix, 1 ; xi, 23 ; cf. Josué, xxiii, 9). Le seul exemple de גוים רבים ועצומים ne sort pas des limites du Deutéronome (vii, 1).

iv, 8. Le nom de la localité infime מִגְדַּל עֵדֶר, près Bethléhem, n'a pu devenir pour Michée le symbole de la royauté davidique que grâce à la mention qui en est faite dans Genèse, xxxv, 21-22, comme ayant servi de séjour au patriarche Jacob avant de retourner à Hébron. Migdal-ʿÊder peut remplacer ainsi très convenablement le nom de Bethléem, qui n'a pas été

honoré par la présence des patriarches, et cela d'autant plus que c'est précisément pendant le séjour dans le canton de Migdal-ʿÊder que, par suite de l'incartade de Reüben, l'hégémonie sur Israël passa à la tribu de Juda (*ibidem*, XLIX, 3-4, 8-10).

IV, 13. והחרמתי ליהוה בצעם, « tu voueras, comme objet interdit (חֵרֶם), leur bien (= leur butin) à Yahwé ». Le choix du verbe החרם, au lieu de הקדש qui est l'expression courante, prouve incontestablement que Michée connaissait bien la loi du Lévitique, XXVII, 28, qui établit le principe : « Tout *ḥêrem* (consécration faite par la formule אַחֲרִים ou יְהִי חֵרֶם) devient saint de saint (קדש קדשים) (= un objet inaliénable) de Yahwé », tandis que toute autre consécration est susceptible d'échange et de rachat. Cette loi n'existe nulle part ailleurs dans la Bible. Voilà un fait indéniable. De Michée, l'idée est passée dans Isaïe, XXIII, 18, qui l'applique au profit du commerce de Tyr convertie au yahwéisme; mais l'auteur se contente de l'expression plus simple קדש ליהוה. Michée s'efforce de mieux répercuter les sources anciennes.

V, 5. Très intéressant est le parallélisme ארץ אשור et ארץ נמרד. Les deux dénominations s'appliquent-elles à l'Assyrie seule ou bien l'une désigne-elle l'Assyrie et l'autre la Babylonie, mentionnée IV, 10 ? Il est difficile d'y répondre avec certitude. Elle dépend de la manière d'interpréter les mots מן הארץ ההוא יצא אשור dans la donnée de la Genèse, X, 11. Si l'on traduit « De ce pays (= de la Babylonie conquise par Nimrod) sortit Assur (et construisit Ninive, etc.) », la Babylonie serait le pays de Nimrod; si au contraire on rapporte le verbe יצא à Nimrod, qui aurait quitté Babel, pour se rendre en Assyrie, Nimrod aurait été le héros des deux pays en même temps. La première manière de voir me paraît plus vraisemblable. En tout cas, à l'époque de Michée, le tableau ethnographique de la Genèse était généralement connu.

Ibidem. Malgré sa grande simplicité, le titre de Yahwé אֲדוֹן כל הארץ ne se constate que dans Josué, III, 11-13, qui est d'origine deutéronomique. Ce récit relate notoirement le mi-

racle relatif à la retraite des eaux du Jourdain aussitôt que les porteurs de l'arche de Yahwé y mirent les pieds. Les poètes y virent la répétition de la fuite ou retraite précipitée des eaux de la mer Rouge lorsque Israël, précédé par Yahwé, s'y était engagé. Cf. surtout Habacuc, III, 10, ainsi que Psaumes, CXIV, 3, 5, 7, où les deux substantifs אדון ou ארץ ont été heureusement combinés dans la phrase énergique מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ. Devant l'apparition de son *Seigneur*, la créature tremblante recule d'épouvante et de respect. En cette occasion là, l'attribut אדון répond on ne peut mieux à la situation. Il s'adapte moins naturellement au cas amené par Michée et concernant une consécration à Yahwé du butin fait sur les ennemis. En cette circonstance, la formule וחילם לאלהי ישראל eût été plus conforme au ton de l'ensemble.

V, 6. La belle image כטל מאת יהוה כרביבים עלי עשב a évidemment son modèle dans la même expression de Deutéronome, XXXII, 2 : כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב, dont le parallélisme est plus parfait et où le mot טל se présente également à la fin du verset précédent.

VI, 4. Rien de plus intéressant que l'attribut בֵּית עֲבָדִים, qu'on trouve pour la première fois appliqué à l'Égypte dans l'Exode, XIII, 3, 14, ainsi que dans le Décalogue, XX, 2 (cf. Deutéronome, V, 6). Dans le Deutéronome, on le rencontre encore VI, 12; VIII, 4, et XIII, 11, toujours construit avec le verbe יצא (הוציא), comme c'est de règle dans les autres passages précités (cf. encore Josué, XXIV, 17; Juges, VI, 8). Mais, à côté de cela, le deutéronomiste substitue parfois le verbe הוציא par פדה, « racheter », et écrit ויפדך מבית עבדים (VII, 8) et הַפּוֹדְךָ מִבֵּית עֲ (XIII, 5). Étant donné que l'épithète flétrissante en cause, qui ne convenait plus du tout à l'Égypte de l'époque de Michée, est certainement tirée du Pentateuque, il devient évident que la formule מבית עבדים פדיתיך remonte exclusivement au Deutéronome. La démonstration est d'autant plus convaincante que Michée parle immédiatement de Marie, la sœur de Moïse, dont il n'est question nulle part en dehors du Pentateuque.

VI, 5. Rappel au méchant projet de Balac, roi de Moab, de faire maudire Israël par Balaam, fils de Béor, et à la réponse peu satisfaisante que celui-ci lui a donnée. La mention trop rapide de cet événement où, selon Michée, Yahwé avait montré un soin particulier pour sauver Israël, est puisée dans le long récit des Nombres, XXII, 2-XXIV, 25, mais la forme d'oracle dont la réponse de Balaam est revêtue ne met pas suffisamment en relief le mobile psychique de l'acte de Yahwé. Cette lacune est comblée dans le passage parénétique du Deutéronome, XXIII, 5-6 : « Moab salaria à ton détriment Balaam, fils de Beor de Pethor en Aram Naharaïm pour te maudire; mais Yahwé, ton dieu, refusa d'écouter Balaam (qui y consentit), et il a changé en ta faveur (וידפך לך) la malédiction en bénédiction *parce que Yahwé, ton Dieu, t'aime* (כי אהבך יהוה אלהיך). » C'est cette haute marque de profonde affection de la part de Yahwé envers Israël que Michée relève dans sa rapide esquisse. Cette affection s'est manifestée aussi dans les grands prodiges qui se sont accomplis depuis le départ de la station de Sittim jusqu'à l'établissement définitif à Galgal, savoir le passage à pied sec à travers le Jourdain, la conquête de la Palestine avec ses péripéties miraculeuses et la distribution du pays entre les tribus qui a été élaborée à Galgal (Josué, XIV, 5-6). L'ensemble de tous ces faits de l'ancienne histoire non seulement était connu de Michée, mais celui-ci supposait qu'il l'était également de la totalité du peuple, et cette conviction lui permet de frapper l'imagination de ses auditeurs sans avoir besoin de se mettre en frais d'explications amplifiées.

VI, 6. Pour se réconcilier avec son Dieu offensé, Israël demande : « Dois-je me présenter devant lui avec des holocaustes, avec des veaux âgés d'un an? » (האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה). Chacun de ces termes est bien pesé : 1° il s'agit d'un ancien rite sacrificiel qui se pratiquait au moment où on voulait obtenir la présence de la divinité, redevenue favorable au pécheur dont elle s'était détournée; 2° ce rite consistait dans le sacrifice d'un veau âgé d'un an brûlé entièrement sur l'autel en qualité d'holocauste (עוֹלָה). Ces circonstances rappellent sans le moindre effort la cérémonie

d'inauguration du culte du temple dont la description occupe le IXe chapitre du Lévitique. Le veau, notamment le veau d'un an, en fait exceptionnellement partie, associé à un agneau du même âge. Il en forme le seul élément nouveau de cette solennité, et il était naturel que tout le monde y vît le moyen le plus efficace de la réconciliation opérée. Michée n'a fait que mettre en scène la croyance générale.

VI, 7. « Yahwé agréera-t-il des milliers de béliers, des myriades de ruisseaux d'huile (נחלי שמן)? » En laissant de côté les grosses proportions des chiffres et l'expression « ruisseaux », qui viennent de l'hyperbole poétique, on se rend bien compte de la présence des « béliers » qui sont propres à être offerts comme sacrifices de divers genres ; il est moins proche de saisir la nature des « ruisseaux d'huile » qui manquent au protocole des offrandes. Un moment de réflexion montre qu'il s'agit de l'huile qu'on doit verser sur l'oblation de farine et de pâtisserie consacrée à l'autel : ויצק עליה שמן (Lévitique, II, 1, 4, 6, 15). Michée se montre ainsi très instruit dans le rituel sacerdotal, et selon son habitude, il se contente d'en relever l'objet essentiel. Il se tait sur l'encens dont on saupoudrait l'huile (*ibidem*), qui était un ingrédient extra-palestinien.

VI, 8. « On t'a dit, ô homme ! ce qui est bon (à mes yeux = ce qui me plaît) et ce que Yahwé demande de toi ; (ce n'est pas autre chose) que de pratiquer la justice, d'aimer la charité et de marcher modestement avec ton Dieu. » Ici, le doute est à peine possible : Michée donne un excellent résumé de la parénèse Deutéronome, x, 12-20, dont il a retenu les principes essentiels pour en faire la base de la religion prophétique. Il en a même conservé le tour de phrase et les termes caractéristiques, tout en les resserrant considérablement :

	Michée.	Deutéronome.
1)	ומה יהוה דורש ממך כי אם	מה יהוה אלהיך שואל מעמך כי אם (v, 12)
2)	עשות משפט	עשה משפט יתום ואלמנה (v. 18)
3)	ואהבת חסד	ואהב גר לתת לו להם ושמלה (*ibid.*)
4)	והצנע לכת עם אלהיך	את יהוה אלהיך תירא (v. 20; cf. 12 *b*)
5)	לכת עם אלהיך	ללכת בכל דרכיו (v. 12 *c*)

Ce n'est que grâce à ce rapprochement que les paroles trop concises de Michée reçoivent leur interprétation adéquate. Par משפט, il faut comprendre la justice due aux pauvres et aux faibles, dont l'orphelin et la veuve offrent le type le plus caractéristique. De son côté, חסד désigne le traitement généreux et humanitaire à employer surtout à l'égard de l'étranger qui vient chercher un asile dans le pays. L'expression obscure הַצְנֵעַ לכת עם אלהיך signifie « craindre Dieu, lui obéir et suivre ses ordres ». Chacun des auditeurs lettrés de Michée était capable de commenter ainsi les paroles du prophète, grâce à sa connaissance du code religieux national. Cf. Jérémie, v, 5.

VI, 9. Jérusalem porte le nom יְהוָה יִרְאֶה en conformité avec le récit Genèse, XXII, 14, selon lequel ce nom a été donné par Abraham à la localité où il faillit sacrifier son fils Isaac et qui vise sans le moindre doute au mont Sion, site du temple de Salomon, mont appelé encore Moria, מֹרִיָּה, et que le narrateur semble avoir interprété מָרְאֵה יְהוָה, « où Dieu est montré ».

VI, 11. בכים אבני מרמה, expression qui ne devient claire qu'en la considérant comme le résumé de la défense spécifiée dans Deutéronome, XXV, 14 : לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה, « ne mets pas dans ta bourse (ou ton sac) deux sortes de poids plus grands et plus petits, » les plus lourds pour peser les denrées qu'on achète ; les plus légers pour peser celles qu'on vend ; en un mot, pour tromper les clients qui ne s'en aperçoivent pas. C'est à bon droit que Michée appelle ces doubles poids אבני מרמה, « pierres ou poids de fraude ». Le terme précédent, איפת רזון, « épha de la phtisie », c'est-à-dire, mesure rapetissée toujours dans l'intention de frauder, s'explique également par le verset suivant du passage précité qui parle des fausses mesures איפה ואיפה.

VI, 13-15. Ces trois versets sont consacrés au châtiment qui leur est préparé par la divinité indignée. Le verset 15 constitue l'entrée en matière, mais ni cette introduction, ni l'énumération des peines qui suit, n'ont l'allure naturelle et régulière qui se manifeste dans les périodes originales ; même dans l'image du verset 14, découlant de phénomènes physio-

logiques qui tombent sous l'observation journalière, il y a des heurts et des transitions disparates attestant plus d'ardeur que de soin oratoire. Les ellipses trop fréquentes provoquent des obscurités parfois difficiles à éclaircir. Le but principal de cette éloquence cinglante et précipitée était sans aucun doute de fasciner l'auditoire par des bouts de phrases et d'images qui avaient depuis longtemps fait le capital de la littérature religieuse classique. Quelque bref et abrupt que fût le rappel, l'orateur était sûr qu'on le comprendra. Il tendait donc à accumuler les réminiscences afin de frapper plus vigoureusement. Le passage qui nous occupe en fournit des exemples bien instructifs :

a) Le verset 13 porte :

וגם אני החליתי הכותך השמם על חטאתיך

A propos de la construction générale, cette phrase présente une analogie des plus frappantes avec Lévitique, xxvi, 24, ainsi libellé :

והכיתי אתכם גם אני שבע על חטאתיכם

L'identité plus ou moins littérale s'étend à cinq mots parmi les sept mots qui composent chacune des phrases comparées; ce sont : 1) וגם אני (M) = גם אני (L); 2) הַכּוֹתֵךְ ou mieux הַכִּיתֵךְ (M) = והכיתי אתכם (L); 3) על חטאתיך (M) = על חטאתיכם (L).

Essentielle, quoique non littérale, est l'identité des expressions parallèles החליתי et השמם de Michée avec l'adverbe numéral שֶׁבַע du Deutéronome, étant donné qu'un criminel qui reçoit sept fois le nombre de coups qu'il mérite ne manque pas d'être dans un grave état de maladie (חלי) et d'anéantissement (השמם). La similitude est donc aussi parfaite qu'on peut attendre entre un original et son imitation; mais tandis que l'expression גם אני (ou אף) constitue, dans le Lévitique, la suite logique d'une série de phrases commençant par des mots disant à peu près : « Mais si malgré cela vous ne m'écoutez pas et que vous continuïez votre rébellion » (v. 11-16, 23-24, 27-28), dans le passage de Michée, où il n'est précédemment pas

question d'une offense directe à la divinité, l'emploi de גם אני se trouve déplacé, et l'écrivain guidé par son instinct aurait certainement fait usage de la conjonction לָכֵן ou עַל כֵּן, « c'est pourquoi, pour cette raison ». Mais le désir d'imiter une phrase classique jouissant de l'estime des lettrés, lui imposa la nécessité de conserver l'expression originale au détriment du contexte.

b) Le verset 14 débute par la phrase אתה תאכל ולא תשבע, rappelant, sauf la différence du nombre constaté déjà ci-dessus, le ואכלתם ולא תשבעו du même groupe lévitique (v. 26). Chez Michée, elle est de nouveau loin d'entrer dans le cadre, à telle enseigne que les mots ולא תשבע troublent sensiblement l'unité de la pensée. L'auteur aurait pu dire avec avantage ואכלת וישחך בקרבך, « tu mangeras, mais les ordures te resteront dans le corps », mais, séduit par l'original, il n'a pas voulu le négliger.

c) Le verset 15 montre de son côté une série de courtes phrases antithétiques dont la première est empruntée au Lévitique et les deux autres au Deutéronome, ces dernières, non sans avoir supprimé le motif dans le but d'éviter des incohérences trop choquantes, mais en produisant d'autres bizarreries qui n'en sont guère meilleures.

1) וזרעתם לריק זרעכם (15 *a*) = אתה תזרע ולא תקצר ואכלהו אויביכם (Lév., *ibid.*, 16). La cause de ולא תקצר n'est pas donnée, mais le prophète comptait sur la facilité de suppléer וַאֲכָלוֹ אוֹיְבֶךָ par le souvenir de ואכלהו אויביכם.

2) אתה הדרך זית ולא תסוך שמן (15 *b*). L'harmonie avec ולא תקצור exigerait אתה תטע זית, « tu planteras des oliviers, mais tu ne t'oindras pas d'huile »; mieux l'original : זיתים יהיו לך בכל גבולך ושמן לא תסוך (Deut., XXVIII, 40), « tu posséderas des oliviers sur tout ton territoire, mais tu ne t'oindras pas d'huile ». Le deutéronomiste ajoute aussitôt : כי ישל זיתך, « parce que les olives tomberont, couleront ». Dans Michée, le motif n'est pas donné.

3) ותירוש ולא תשתה יין. Ellipse peu heureuse, parce que, ne pouvant se rapporter à תדרך, il faut sous-entendre

un autre verbe, par exemple יהיה לך, « tu auras ». Puis, le moût n'est pas un produit naturel comme la graine et les olives. Mieux Deutéronome, xxviii, 39 : כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה, « tu planteras des vignes et tu les cultiveras, mais tu ne boiras pas de vin » ; l'auteur ajoute : כי תאכלנו ההלעה, « parce que les vers les dévoreront », cause agriculturale que Michée a négligée, sans même chercher à la remplacer par un autre motif.

vii, 14. Il est certain que l'épithète שׁכני לבדד se rapporte à Israël, qu'elle caractérise comme un peuple qui vit séparé et indépendant des autres, aussi bien au point de vue politique qu'à celui de la religion qui n'a pas sa pareille ailleurs. La source unique de cette conception qui, du temps de Michée, était gravement entamée par la réalité, doit manifestement être cherchée dans l'oracle de Balaam (Nombres, xxiii, 9) : הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב, « c'est un peuple qui habitera séparément et ne sera point compris dans les autres peuples ». La réalité n'y répondait plus, mais l'idéal est demeuré inébranlable.

vii, 15. נשא עון ופשע = נשא עון ועבר על פשע (Exode, xxxiv, 7 ; Nombres, xiv, 18).

Le nombre de ces rapprochements est assez considérable : ils proviennent de tous les documents du Pentateuque, sans excepter le Lévitique et le Deutéronome. Quelques-uns seront l'objet de contestations plus ou moins violentes. La grande majorité restera acquise et suffira amplement à prouver l'antériorité du Pentateuque tout entier à l'époque des prophètes écrivains.

Gog et Magog.

On commmence aujourd'hui à douter de la prétendue modernité attribuée jadis d'emblée au genre apocalyptique dans les écrits de l'Ancien Testament. Ce genre n'est pas un produit du livre de Daniel, c'est le livre de Daniel qui représente le plus bel épanouissement de ce genre littéraire dont le hasard ne nous a conservé que fort peu de spécimens antérieurs, et

encore par fragments rattachés aux exhortations prophétiques. La description de l'invasion future de la Palestine par l'armée immense de Gog du pays de Magog, comprise plus tard sous la dénomination de *Gog et Magog* (גוג ומגוג), qui occupe deux chapitres du livre d'Ézéchiel (XXXVIII et XXXIX), constitue la plus complète de ces sortes d'apocalypses. Elle se résume dans les événements suivants : Après avoir annoncé le retour des captifs en Palestine et l'état prospère de la future principauté[1], Ézéchiel prévoit l'arrivée de hordes pillardes de la région du nord en si grand nombre que toute la Palestine en sera inondée. Devant un pareil flot, l'existence du peuple juif ne serait plus qu'une affaire de quelques jours. Mais à ce moment Yahwé, indigné contre ces barbares, se manifestera dans toute sa puissance pour sauver son peuple élu. La terre tremblera, les montagnes s'écrouleront ; les envahisseurs, pris de frénésie, se massacreront les uns les autres. Une éruption de peste accompagnée d'un ouragan de feu mêlé de grêle et de soufre, anéantira cette multitude dont les cadavres deviendront la pâture des carnassiers. Les Israélites, restés indemnes de la catastrophe, se serviront pendant sept ans des armes ennemies en guise de bois à brûler et prendront des mesures pour enterrer les ossements dispersés afin de purifier la terre. Alors Israël aura la preuve tangible que les malheurs de l'exil lui ont été infligés par ses péchés, et les païens se convaincront de leur côté que Yahwé est un Dieu saint qui venge toute iniquité partout où elle se manifeste. Ézéchiel a soin d'indiquer lui-même que la terrible scène qu'il s'est mis à décrire est l'accomplissement d'anciennes prophéties : « Ainsi dit le Seigneur Yahwé : C'est bien toi dont j'ai parlé aux temps anciens, par mes serviteurs les prophètes d'Israël, qui ont prophétisé aux premiers jours (lire בימים הראשונים, au lieu de בימים ההם שנים ?), pour t'amener contre lui (XXXVIII, » 17). Ézéchiel reconnaît donc qu'il ne fait que commenter un ancien thème prophétique qu'il n'a pas inventé. C'est précisément le trait caractéristique de l'apocalypse.

1. Ézéchiel attribue au chef futur plus souvent le titre נשׂיא que celui de מלך ; ce dernier titre exprime l'idée d'indépendance, non celle de conquête.

Mais de quels prophètes est-il question ici et à quel passage Ézéchiel fait-il allusion? Le problème a été souvent discuté, mais, à ma connaissance, la solution la plus en faveur aujourd'hui est celle qui a M. Wellhausen pour principal défenseur. Se basant sur la considération exacte que l'eschatologie a surtout pour but de faire accomplir dans un avenir lointain les prédictions prophétiques qui ne se sont pas accomplies de leur temps, le savant critique croit que Gog et Magog forment le succédané de l'invasion des hordes scythiques dont Sophonias et Jérémie auraient menacé la Judée suivant la majorité des commentateurs modernes. Sophonias, pense-t-il, attend d'abord la destruction totale du monde, Juda inclus (chap. I). Puis, au chapitre II, il fait entrevoir que Juda restera indemne. Cela concorde avec la donnée d'Hérodote (I, 105) suivant laquelle les Scythes marchèrent de la Philistide vers l'Égypte. Il semble pourtant que l'auteur de cette prophétie *post eventum* eût été trop idiot de laisser dans le premier chapitre la trace de ses fausses prévisions. Ajoutons que la présence des Scythes (si Scythes il y a) en Judée ne résulte nullement de l'annonciation II, 5-10 que le reste de la maison de Juda (שארית בית יהודה) qui échappera au flot destructeur des pécheurs (I, 4-13), les justes et les fidèles se rendront maîtres de tous les pays environnants, Philistide, Moab et Ammon, restés vides d'habitants à l'instar de Sodome et de Gomorrhe. On se demande comment de telles affirmations peuvent s'adapter à la période qui a suivi la retraite des Scythes en Asie. Rien que la mention relative à la dévastation de Moab et d'Ammon, pays où les Scythes n'ont jamais mis les pieds, montre à tout lecteur clairvoyant qu'il ne peut s'agir ici d'envahisseurs scythiques.

L'appel à Jérémie n'est pas plus heureux. D'après la thèse en discussion, Jérémie prédit l'arrivée justicière de toutes les dynasties des royaumes du nord (כל משפחות ממלכות צפונה) devant les villes de la Judée, surtout devant Jérusalem (I, 15) A qui a-t-il pensé? Il a pensé à une puissante confédération des peuples du nord de la Syrie, depuis longtemps formés en royaumes gouvernés par des dynasties héréditaires et habitués à s'allier ensemble dans un but commun. A-t-il

pressenti que l'hégémonie de l'Asie antérieure écherra bientôt à la Chaldée? Nous l'ignorons; ce que nous savons, c'est que la description ne convient pas du tout à une horde composée de tribus nomades et privées d'une organisation stable comme l'étaient ces Scythes envahisseurs. A ce propos, la critique est obligée de renoncer à la méthode qui lui a rendu de si bons services dans le passage de Sophonias. Là, on affirmait que le prophète n'a pas voulu modifier son ancienne prédiction, bien qu'elle ne répondît plus à la situation actuelle. Ici, on nous affirme au contraire que l'ancienne prédiction a attendu vingt-trois ans pour être mise par écrit sous un dessin modifié et assez vague pour pouvoir être adapté aux Chaldéens. Passons. Mais croit-on sérieusement que le prophète Ézéchiel, qui ne put connaître que la dernière adaptation, se soit mis dans la tête d'écrire un drame eschatologique sur le dessin ambigu que l'auteur lui-même a laissé périmer?

Mais il y a une autre raison. L'intervalle qui sépare Sophonias et Jérémie d'Ézéchiel monte à peine à vingt-six ans; peut-on le qualifier de ימים קדמונים? Non, évidemment. Ce n'est donc pas à ces prophètes qu'Ézéchiel a pensé. Il a nécessairement fait allusion à des prophètes plus anciens, dont Sophonias, Jérémie et même Isaïe Ier sont les continuateurs et les imitateurs, savoir Amos et Michée[1], à propos desquels il faudrait encore savoir s'ils n'ont pas transmis les dires de leurs prédécesseurs. Je parle d'une transmission orale, sans exclure entièrement la possibilité d'une tradition écrite antérieurement à Amos, car la division courante de prophètes écrivains et de prophètes non écrivains manque de confirmation. Voici maintenant ce que nous lisons dans Amos, IX, 11-12 :

« En ce jour-là je redresserai la tente démolie de David, je boucherai ses fissures (פרציה pour פרציהן), je restaurerai ses ruines (הרסתיה pour הרסתיו) et je la reconstruirai comme au temps de jadis. En sorte que ceux sur lesquels mon nom est appelé (= Israël fidèle) prendront en possession le reste d'Édom et tous les (autres) peuples. Parole de Yahwé qui fera cela. »

1. Osée n'entre pas dans cette catégorie par la bonne raison qu'il s'occupe tout particulièrement du sort du royaume d'Israël.

Ainsi qu'Amos l'explique dans la suite, ce miracle s'accomplira pendant une période de grande prospérité qui suivra le retour de la captivité (v. 13-15).

Ayant lu ce passage, Ézéchiel s'est demandé comment Israël pourra maîtriser les peuples étrangers sans expédition guerrière, et il a pensé que ces peuples viendront d'eux-mêmes en Palestine et y recevront une leçon qui profitera à ceux qui étaient restés chez eux.

Michée revient trois fois à cette attente du châtiment infligé aux païens coalisés :

« Maintenant, une foule de peuples se sont réunis contre toi; ils disent : Elle sera gravement profanée (תחנף) et nos yeux contempleront l'écrasement de Sion. Ils ne savent pas la pensée de Yahwé; ils ne comprennent pas son projet de les réunir comme les gerbes sur l'aire (pour être battus). Lève-toi, ô fille de Sion, car je te munirai de cornes de fer, je te pourvoirai de sabots d'airain. Tu broieras plusieurs peuples, tu consacreras à Yahwé leur gain, leurs richesses au Seigneur de toute la terre » (IV, 11-13).

Ces prédictions explicites se répercutent ensuite dans des propositions plus générales :

« J'exercerai avec une rigueur extrême la vengeance contre les peuples désobéissants (V, 14).

« Comme aux jours de la sortie d'Égypte, je lui ferai voir des miracles. Les peuples les verront et auront honte de toute leur force; ils mettront la main à la bouche; leurs oreilles se boucheront; ils lécheront la poussière comme le serpent, les reptiles de la terre; ils trembleront de (tous) leurs membres; ils seront saisis de frayeur devant Yahwé notre Dieu, et ils te craindront aussi, ô Israël » (VII, 15-17).

Écrasement parfait des païens réunis contre Sion; Israël n'aura qu'à les dépouiller et à consacrer le butin à son Dieu à la fois sauveur et justicier. Résultat net : crainte universelle de Yahwé et attitude respectueuse à l'égard d'Israël.

Voilà, à mon avis, le canevas sur lequel Ézéchiel a brodé les silhouettes à demi claires de Gog et Magog.

En résumé, l'apocalypse d'Ézéchiel a pour modèles plus proches certains passages d'Amos et de Michée qui appartien-

nent réellement à l'époque antérieure à la destruction du royaume d'Israël. Quoi que disent les maîtres scalpeurs en matière d'exégèse, ladite apocalypse garantit l'authenticité de ces passages, si superbement maculés dans la fameuse édition de la Bible arc-en-ciel qui fait les délices des badauds. Les anciens auteurs veulent être sérieusement étudiés et compris, et ils repoussent au loin ces chirurgiens à cœur léger qui recourent aux amputations radicales à la moindre apparition d'une expression qui ne se plie pas à leurs idées préconçues.

Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible.

Les relations entre « Bible » et « Babel » étant devenues une question d'actualité dans les hauts cercles pensants en Europe, surtout à la suite de la publication de la troisième édition des KAT par MM. Zimmern et Winckler, je crois qu'il ne sera pas inopportun de soumettre à un examen approfondi les conceptions cosmogoniques consignées dans cet ouvrage sensationnel (p. 614-643), comme provenant plus ou moins certainement de sources babyloniennes. Le procédé des auteurs est systématique : quand une analogie peut être constatée dans les textes cunéiformes, l'originalité leur est assignée d'emblée ; en cas contraire, l'originalité babylonienne reste encore admise, mais on l'accompagne d'un regret relatif à l'insuffisance des sources. D'un fonds hébreu éventuel pas la moindre idée, on a honte d'y penser. Le système l'exige, car il perdrait tout son arome si l'on accordait la plus petite initiative à l'imagination d'Israël. Tout ce qu'on lui accorde, c'est la faculté de transformer les légendes reçues de la vallée du Tigre et de l'Euphrate ; celle d'en créer lui-même, voilà ce qu'on lui refuse absolument. Il y a plus, même la transformation accomplie, on ne lui permet pas d'oublier le sens astral que ces légendes babyloniennes avaient, nous dit-on, dans le pays de leur naissance. Défigurées comme elles sont, elles demeurent ancrées dans son essence et ne se détachent plus de lui qu'à condition d'arracher des lambeaux de sa chair. Jamais une tunique de Nessus pareille n'a meurtri le corps et l'âme d'un peuple entier.

Telle est la théorie que MM. Zimmern et Winckler ont proclamée dans leur ouvrage commun, l'un non sans de visibles hésitations, l'autre avec une résolution indomptable; les deux avec une science aussi vaste qu'impressionnante. Tout en s'inclinant devant le brillant talent des auteurs, le monde savant n'a pas tardé à faire de notables réserves sur les principes importants de cette théorie. La *Revue sémitique* a souvent répercuté l'écho de diverses contestations. Depuis que j'en ai pris connaissance, j'ai plusieurs fois cherché à démontrer l'inexactitude ou l'exagération de certaines affirmations destinées à renforcer le système. En cette occasion, je me propose de diriger l'attention sur la partie mentionnée ci-dessus, qui comprend la substance du résultat obtenu par M. Zimmern à propos des conceptions cosmogoniques qu'on prétend pouvoir faire venir de l'inspiration babylonienne.

CIEL ET TERRE

« Les Babyloniens se représentaient le dieu céleste comme ayant son siège au nord dans le ciel plein d'une lumière éclatante. Cette idée a produit un effet multiple (*mehrfache Nachwirkung*) dans le domaine biblique. La tripartition verticale du monde en ciel, terre (continent) et eau terrestre et souterraine est également due à cet effet. »

A plusieurs lecteurs ce début paraîtra excessivement pâle et presque insignifiant. Tous les peuples de la terre logent leurs dieux supérieurs dans le ciel, dont la splendide clarté apparut à tous les yeux, même à ceux des auteurs bibliques, sans avoir besoin de porter des binocles babyloniens. Il m'est absolument incompréhensible pourquoi ces derniers seuls n'auraient pu se passer de ces intéressants auxiliaires optiques. On sent que la myopie excessive dont on les gratifie si bénévolement a sa cause dans un système arrêté d'avance pour écarter du babylonisme une rivalité qui puisse lui porter ombrage. Ce sentiment se fortifie à mesure que nous pénétrerons plus avant dans l'exposé du savant auteur.

« Que les Babyloniens aient déjà parlé de plusieurs cieux, spécialement juste de sept cieux, cela ne peut sans doute être

démontré jusqu'à présent; il est tout de même presque certain (*so gut wie sicher*) que l'image (*die Vorstellung*) des sept *tubuqâti* (ou *tupuqâti*) déjà constatée dans les inscriptions des anciens rois babyloniens, est le prototype de l'image des sept cieux apparaissant dans le judaïsme tardif. Oui, il est même à bien considérer (*es ist sogar sehr zu erwägen*) si cette idée des sept *tubuqâti* chez les Babyloniens ne se rapporte pas primitivement à sept espaces superposés du monde (du ciel) et n'est devenue que secondairement aussi sept zones concentriques parallèles sur la terre. »

Ici apparaît pour la première fois l'application boiteuse du principe qui domine toute cette partie de l'ouvrage. Or, ce principe, qui forme la base de tout le système, constitue l'antipode de toutes les notions logiques les plus élémentaires. L'expérience universelle enseigne que l'homme ne peut concevoir l'invisible que sous l'image des objets visibles qui l'entourent ou des images abstraites, simples ou combinées, de ces objets. Les premiers observateurs ont représenté certains groupes amorphes d'étoiles sous les dénominations respectives de taureau, bélier, scorpion, cancer, lion, poissons, etc.; ils transportèrent au ciel les traits des animaux terrestres dont ils avaient connaissance. De même, lorsque la mythologie domicilie la divinité dans un palais céleste et la fait asseoir sur un trône splendide, au milieu d'un cortège de divinités secondaires se tenant à ses ordres, il est certain que cet aménagement offre une copie sublimée de celui qu'on observe sur la terre dans les palais des rois; si le modèle terrestre n'existait pas, la copie spiritualisée n'aurait jamais pu se former dans l'imagination. En concentrant ce procédé sur la conception de sept cieux superposés l'un à l'autre, il est évident qu'elle n'a pris naissance qu'après avoir vu des édifices à étages dans leur réalité matérielle. Le système que nous examinons met les choses à rebours. Nous verrons tout à l'heure cette hérésie logique hardiment affirmée. Insistons pour l'instant sur la possibilité, admise d'un trait, que les sept étages célestes aient pu, en descendant sur terre, se transformer en sept zones concentriques. Puisque nous sommes à l'enseigne de la possibilité, la marche contraire est seule imaginable. En ce qui concerne le mot babylonien

précité *tubuqtu*, pl. *tubuqâti*, le rapprochement avec l'arabe *ṭabaqat*, « étage », est à coup sûr très séduisant, mais d'autres étymologies sont tout aussi vraisemblables : l'idéogramme *ubda* = *kibratu*, « région, point de l'espace », en fixe d'abord la nature d'étendue en largeur et nous rappelle ensuite les mots arabes *ufq*, « pays, région, horizon », et *wufq* (pl. *aufâq*), « carrés magiques » ; *tupuqtu* viendrait ainsi du radical primitif ופק (אפק), comme *tukultu* du primitif וכל. Quelle que soit d'ailleurs la nuance exacte du mot, il est manifeste que l'idée de division en zones diverses provient des divisions matérielles des champs et des édifices, et nullement des zones célestes, dont les bornes sont imperceptibles en dehors de l'expression artificielle de l'astronome.

« Les sept cieux du judaïsme, qui sont passés ensuite dans l'Islam, paraissent, il est vrai, remplacer une représentation juive plus ancienne de trois ou quatre cieux ; néanmoins, la représentation précise de sept cieux et sa connexion avec les divinités ou les anges planétaires remontent dans le judaïsme aussi, ainsi que Bousset l'admet de même, certainement au babylonisme, et notamment avec la plus haute vraisemblance à l'idée traitée ci-dessus des sept *tubuqâti*. »

Je ne peux supprimer mes profonds regrets de voir l'éminent assyriologue s'engager dans une voie qu'il n'a pas explorée lui-même. Les docteurs talmudiques, qui se sont tenus à l'écart de la science grecque, n'eurent aucune idée arrêtée sur le nombre des cieux, dont la pluralité s'imposait à eux par la forme שָׁמַיִם. Ils flottaient entre les nombres deux et sept, non par suite de diverses traditions populaires, mais par des inductions exégétiques : « deux », de l'expression שמי השמים (Deutéronome, x, 14, *passim*) ; « sept », des sept mots hébreux qui semblent désigner le ciel ou certaines régions du ciel, à savoir : *Wilon* (וילון = *Velum*, correspondant à l'hébreu דק (Isaïe, xl, 22), *Raqîʿa* (רקיע, Gen., i, 6-17), *Šĕḥaqîm* (שחקים), *Zebûl* (זבול), *Maʿôn* (מעון), *Makôn* (מכון), *ʿAraboth* (ערבות). La fonction de ces sept cieux est également dégagée de versets bibliques de la manière leste de l'aggada ordinaire : *Wilon* forme une tente vide qui est retirée de sa

gaine le soir et y reste rentrée le matin; *Raqîᶜa* contient le soleil et la lune, ainsi que les étoiles et les constellations (מזלות); *Šeḥaqîm* sont occupés de moulins qui moulent de la manne pour les justes; *Zebûl* contient la Jérusalem et le temple célestes, ainsi qu'un autel sur lequel l'ange Michaël offre des sacrifices; *Maᶜôn* héberge des compagnies d'anges officiants qui récitent des litanies la nuit et se taisent le jour, par respect pour Israël (qui fait alors sa prière); *Makon* contient les trésors (= magasins) de neige et de grêle, les greniers de rosées et de menues pluies mauvaises, la chambre de la tempête et la grotte de la vapeur, dont les portes sont de feu; ᶜ*Araboth*, enfin, héberge la justice, le jugement et la bienfaisance, les trésors respectifs de la vie, de la paix et de la bénédiction, les âmes des justes, les esprits et les âmes destinés à être créés, et la rosée qui fera revivre les morts. Là se trouvent les Ophanîm, les Seraphîm, les Hayyoth sacrés, les anges de service, le trône honoré, et le Roi, Dieu vivant, haut et élevé, est établi au-dessus d'eux (*Ḥagiga*, XII, 2).

Nous connaissons maintenant le canevas sur lequel les docteurs désorientés ont brodé leur vague fantaisie sur le nombre possible de cieux; la masse du peuple en savait encore moins et, à l'instar de la masse grecque ou égyptienne, ne se souciait même pas d'en savoir plus long. Et si les romanciers de l'époque sentaient le besoin d'en parler, rien ne pouvait les empêcher d'employer n'importe quel nombre qui convenait à leur choix momentané.

« Conformément au babylonien même, où l'idée des sept *tubuqâti* fut transférée sur la terre, nous rencontrons aussi dans le judaïsme un transfèrement varié de l'idée des sept cieux sur la terre. Y appartiennent entres autres l'idée d'une septuple division de la terre, dont 6/7 est continent, 1/7 mer (IV Esdras, VI, 42); les sept montagnes plus élevées que toutes les autres montagnes de la terre (Hénoch, LXXVII, 4); les sept fleuves de la terre plus grands que les autres (*ibid*., 5); les sept grandes îles, deux près de la terre et cinq dans la grande mer. »

Répétition de l'erreur regrettable qui dérive les divisions de la terre d'un prototype céleste, platonisme modernisé par un

mysticisme inconscient. La conception que la mer forme la septième partie du continent, ainsi que celle de l'existence de sept grands fleuves et de sept grandes îles, attestent seulement la vogue du nombre sept qui sera expliquée plus bas. Elle n'implique aucune idée de division régulière comme celle des sept Κλίματα de Ptolémée ou les sept *Kareśvars* des Perses et les sept *dvîpas* des Indiens Les deux dernières, selon toute apparence, sont dues à l'influence grecque; ce qui est sûr, c'est qu'elles ne viennent aucunement d'un prototype céleste, car une pareille division du ciel n'existe pas chez ces peuples. Par contre, la figuration de la terre comme une montagne à sept étages superposés, l'étage inférieur étant soixante fois plus large que le supérieur, et dont l'ensemble ne forme que le couvercle du monde des morts, cette figuration semble communément admise dans le Talmud, mais elle a vraisemblablement son origine dans la vue des grands temples babyloniens dont plusieurs avaient sept étages s'élargissant successivement vers la base; il ne peut être question d'une doctrine babylonienne travaillant l'esprit des talmudistes de l'époque sassanide.

« Des portes au ciel par lesquelles le soleil et la lune sortent et entrent à leur lever et à leur coucher (Hénoch, LXXII et suivants, *passim*), sont déjà connues par la conception du monde babylonienne. Ainsi Épopée de la création, V, 9 = KB, VI, 1, p. 31, a les grandes portes aux deux côtés du ciel, et de nouveau dans les hymnes du *Šamaš*, la grande porte du ciel que le dieu céleste ouvre tous les matins et en sort, et d'un autre côté la porte où il rentre tous les soirs; de même au sujet de la lune (voir ci-dessus, p. 608, l. 20). Comparez encore la porte au palais du ciel d'Anou dans le mythe d'Adapa et la porte d'Anou, de Bêl et d'Éa au ciel dans le mythe d'Etana, et par ailleurs la mention de portes ou de grandes portes célestes, Psaumes, LXXVIII, 23 ; fréquemment dans Hénoch, Test. Lev., V, etc., et la « porte du ciel » déjà dans le passage antique Genèse, XXVIII, 17. »

Dès le moment que les Hébreux se sont représenté le ciel comme un vaste édifice occupé de palais, de tentes et de magasins, l'imagination était forcée d'y pratiquer diverses portes

et ouvertures pour que ses locataires, dieux et astres, puissent entrer en rapport avec la terre. Pour le soleil et la lune, la création de portes à l'orient et à l'occident était indispensable; aux autres astres-dieux on a aussi octroyé des portes particulières. Des ouvertures moins considérables (ארבות) sont réservées à la pluie, au vent, à la neige, etc. C'est la conséquence naturelle de l'image foncièrement terrestre d'un palais bien aménagé formant le centre d'une sage administration qui pourvoit régulièrement aux besoins des administrés par l'ordre d'un chef d'État soigneux et vigilant. Le modèle terrestre appliqué au ciel réfléchit une époque de civilisation très avancée, ne porte aucun cachet spécial et peut se produire spontanément dans tout pays pourvu d'une administration organique. En tout cas, la manière dont les écrivains se représentèrent le ciel ne montre aucun trait particulier d'influence babylonienne.

« Au sujet de la montagne des dieux dans l'extrême nord : Isaïe, XIV, 13; Psaumes, XLVIII, 3; Ézéchiel, XXVIII, 14, et son prototype babylonien, cf. ci-dessus p. 353. Le mont universel (*Weltberg*) babylonien, le siège de Bêl, peut avoir aussi influé en même temps sur les passages (Isaïe, II, 2; Michée, IV, 1; cf. Ézéchiel, XL, 2; Zacharie, XIV, 10; Apocalypse, XXI, 10), dans lesquels il est prophétisé que le mont Zion va devenir dans la fin des jours la montagne la plus élevée du monde. Pareillement les passages comme Hénoch, XVII, 2, ont bien pour fonds une montagne mythique du même genre. »

Que les hautes montagnes, à cause de leur plus grande proximité apparente du ciel, soient le séjour préféré des dieux célestes, c'est une croyance générale chez tous les peuples sans différence de race et de religion. Pour les Sémites, les montagnes avaient leurs baᶜals particuliers, surtout les montagnes du nord beaucoup plus élevées que celles du sud : Baᶜal-Karmel, Baᶜal-Lebanon, Baᶜal-Ḥermon, Baᶜal-Ḥamman. Les Assyro-Babyloniens plaçaient la montagne de l'univers, siège de Bêl, également dans le haut nord, c'est-à-dire dans la chaîne du Taurus, d'autant plus naturellement que la Mésopotamie est en général une vaste étendue de plaines. Fondée sur des conditions géographiques, la situation de l'Olympe sémitique au nord s'impose comme une conception de race et

nullement comme une légende transmise d'un peuple à l'autre.

Quant à la mention fréquente de sept montagnes dans le livre d'Hénoch, il m'est pénible de déclarer qu'on en a étrangement abusé : les données qui les concernent sont déduites de plusieurs passages bibliques réunis par une exégèse réaliste en une cosmologie orthodoxe. Le moindre examen à tête reposée aurait certainement retenu M. Zimmern dans cette voie sans issue, où il emboîte le pas d'un auteur peu expérimenté dans les mobiles de l'aggada pseudo-épigraphique et rabbinique.

Reproduisons ces passages :

1) Hénoch, LXXVII, 3 : « Et la quatrième région, appelée le nord, est divisée en quatre parties : la première est pour la demeure des hommes; la seconde est pour les lacs d'eau avec les vallées, les forêts, les rivières, les ténèbres et les nuages; la troisième partie (comprend) le jardin de la justice. 4. Je vis sept hautes montagnes, plus hautes que les (autres) montagnes qui sont sur la terre; de là (vient) le givre (pendant) des jours, des saisons et des années qui passent et disparaissent. »

L'aggadiste répond à la question posée par Job, XXXVIII, 21 : « De quel ventre est sorti le froid glacial, et qui a engendré le givre céleste (qui semble venir d'en haut)? » Il vient, pense-t-il, des sept hautes montagnes situées au nord. Le nord, symbole ordinaire du malheur (Jérémie, I, 14, *passim*), est plus froid que les autres parties du globe; il y situe les montagnes productrices du givre (כְּפֹר, synonyme de קֶרַח, « glace »). Plus les montagnes sont hautes, plus le froid qu'elles produisent est intense. C'est rêver que d'y voir des montagnes cosmiques abstraites de je ne sais quelle pyramide céleste.

2) Hénoch, XVIII, 6 : « Et je marchai vers le sud, et là il brûle jour et nuit; là, il y a sept montagnes de pierres magnifiques, trois vers l'est et trois vers le sud. 7. Et de celles vers l'est, une était de pierres colorées, une de perles et une d'antimoine (?), et celles vers le sud (étaient) de pierres rouges (rubis? אֹדֶם?). 8. Et celle du milieu touchait au ciel, semblable au trône de Dieu, (était) d'albâtre, et le sommet du

trône était de saphir. 10. Et je vis un feu flamboyant qui était dans toutes les montagnes. »

Ces sept montagnes constituent les antipodes des sept précédentes : les unes sont situées au haut nord et produisent un froid glacial ; les autres sont situées dans la région opposée de la terre, sont formées de pierres précieuses, sont chauffées à blanc par un feu flamboyant intérieur et émanent une chaleur ardente. Prétendre le contraire, c'est vouloir s'aveugler positivement pour l'amour du système. Ici de même, la source de la fiction est uniquement la Bible, combinée avec le fait notoire que la température est plus chaude dans les pays du sud que dans les autres régions. Le conteur est donc conséquent en y plaçant sept montagnes merveilleuses qui produisent cette chaleur excessive. C'est le même nombre de montagnes qui produisent une température contraire aux deux extrémités opposées du continent. Enfin, ayant lu dans la Bible que les pierres précieuses viennent des pays méridionaux, tels que Saba (I Rois, x, 10-11) et Kouš (Job, xxviii, 16-19), il a composé ces montagnes ignées d'un agglomérat de diverses pierres précieuses selon le modèle d'Ézéchiel, xxviii, 13-14, 16, en façonnant la plus haute, celle du milieu, en forme d'un siège ou trône taillé en saphir, image empruntée avec une légère variante à Ézéchiel, i, 26, et à l'Exode, xxiv, 10.

3). Hénoch, xxiv, 2 : « De là j'allai à un autre endroit de la terre et (l'ange) me montra une rangée de montagnes de feu qui flambait jour et nuit. 3. Et en m'approchant je vis sept magnifiques montagnes, l'une différente de l'autre, et de magnifiques et belles pierres splendides dans l'ensemble de glorieuse apparence et de bel extérieur : trois vers l'est, l'une posée sur l'autre, et trois vers le sud, l'une sur l'autre, et des ravins circulaires, dont pas un ne joignait à l'autre. 3. Et la troisième montagne était au milieu de celles-ci et dans leur élévation elles toutes ressemblaient aux sièges du trône ; et le trône était entouré d'arbres odoriférants. 4. Et au milieu d'eux était un arbre d'une odeur que je n'ai pas encore respirée : aucun autre arbre parmi eux ne lui ressemblait ; il avait une odeur au-dessus de toute odeur ; ses feuilles, ses fleurs et son bois ne se flétrissent jamais ; et ses fruits sont

beaux, et ils ressemblent aux dattes du palmier. XXV, 3. Alors l'ange Michaël (qui est chargé de cet arbre) me dit : Cette haute montagne que tu as vue, dont le sommet ressemble au trône de Dieu, est le trône sur lequel le Saint et le Grand, le Seigneur de gloire, le Roi éternel, sera assis lorsqu'il viendra visiter la terre avec bonté. 4. Aucun mortel n'a la permission de toucher à cet arbre d'odeur délicieuse jusqu'au grand jour du jugement, où il rémunérera finalement chaque œuvre pour toujours; cet arbre sera (alors) donné aux justes et aux humbles. 5. Par ses fruits la vie sera donnée aux élus ; il sera transplanté dans le nord, dans le lieu saint, dans le temple du Seigneur. »

J'ai tenu à donner également l'extrait de la description concernant l'arbre merveilleux faisant partie du bosquet aromatique qui entoure les sept montagnes faites de pierres précieuses et situées au sud. Tout lecteur reconnaîtra que ce sont les mêmes montagnes que celles dont il a été question à l'alinéa précédent (Hénoch, XVIII, 6-9). Dans ce premier voyage, qui n'était pour ainsi dire qu'un tour de reconnaissance, Hénoch est tout à fait absorbé par le grandiose spectacle des montagnes; dans son second voyage, il pousse son exploration plus en avant; il peut voir le bosquet qui couronne ces montagnes et en sentir la délicieuse odeur, surtout celle qui émanait de l'arbre moyen, qui n'était autre que l'arbre de la vie, échappé au premier homme (Genèse, II-III) et réservé dans le dernier jugement aux justes installés à Jérusalem autour du temple. Comment des savants, dont nous avons eu souvent à admirer les œuvres solides, ont pu y trouver une connexion avec la montagne mondiale babylonienne, c'est pour moi un phénomène qui marque mal les tendances historiques du nouveau siècle.

Il est presque inutile de démontrer le caractère fantaisiste de la comparaison entre ledit mont mythique babylonien et le mont du temple = Sion dans l'avenir selon Isaïe, II, 2 et passages analogues. L'Olympe grec, le Hukaïra avestique et le Mérou indien y conviendraient tout autant. Mais comment a-t-on pu trouver dans ce verset l'annonce que le mont Sion deviendra alors (par miracle) la montagne la plus élevée du monde (*an denen geweissagt wird, dass der Berg Zion in der*

Endzeit der höchste Berg der Welt werden wird). Certes, si l'on dote l'oie de longues pattes, on peut facilement la confondre avec un ibis. L'entorse mythique infligée au sens du passage ressort du plus pur arbitraire, car נכון יהיה הר בית יהוה בראש ההרים ne peut pas désigner une hauteur matériellement plus considérable; pour cela, il aurait fallu יהיה ה' ב' י' גבה מן ההרים, mais, ainsi que בראש העם (I Rois, XXI, 9) ou בראש הגוים (Jérémie, XXXI, 7) un prestige spirituel : la montagne du temple de Yahwé sera établie à la tête des montagnes (pourvues de sanctuaires nationaux) et sera plus élevée (= exaltée) que les collines (consacrées au culte des bamoth), de sorte que tous les peuples y accourront (pour y faire leurs dévotions). Enfin, dans Hénoch, XVII, 2, il s'agit du lieu de la tempête et d'une montagne dont le sommet touche au ciel. Il ne s'y agit pas d'un trône divin; c'est un des piliers qui soutiennent le ciel selon Job, XXVI, 11 (עמודי שמים). L'aggada s'occupe amplement des soutiens de la terre : « La terre est placée sur les piliers (Job, IX, 6), les piliers sur les eaux (Psaumes, XXXVI, 6), les eaux sur les montagnes (*ibid.*, CIV, 6), les montagnes sur le vent (Amos, IV, 13), le vent sur la tempête (Psaumes, CXLVIII, 8), la tempête est tenue par le bras du Saint, béni soit-il (Deutéronome, XXXIII, 27). » Elle connaît cependant aussi les piliers du ciel, mais les conteurs ne sont pas d'accord sur leur nombre : quelques-uns admettent douze piliers, d'autres les réduisent à sept, d'autres encore se contentent d'un seul. Selon Hénoch, XVIII, 3, le nom de « piliers du ciel » est appliqué aux vents qui soufflent entre le ciel et la terre, et ces mêmes vents portent aussi la terre et le firmament. Tout est abandonné au caprice de l'exégète; pas de vestige d'un système arrêté ou d'une tradition quelconque.

Je suis encore obligé de dire un mot sur le rapport qu'on a cru signaler entre les diverses couleurs ou couvertures métalliques des sept étages des temples babyloniens, représentant les sept planètes, et les sept montagnes de divers métaux mentionnées dans Hénoch, LII, 1-9. L'imagination s'y donne encore libre carrière et obscurcit horriblement

le sens clair du texte, et comme je ne veux pas qu'on croie sans voir, je préfère citer verbalement ce passage : « Là (à l'occident) mes yeux virent toutes les choses cachées du ciel qui seront : une montagne de fer, une de cuivre, une d'argent, une d'or, une d'étain (?) et une de plomb. 3. Et je demandai à l'ange qui marchait avec moi, en disant : Quelles sont ces choses que j'ai vues en secret? 4. Et il me dit : Toutes ces choses que tu as vues sont pour le gouvernement de son Oint, afin qu'il soit fort et puissant sur la terre. 5. Puis l'ange de la paix, m'adressant (encore) la parole, me dit : Attends un peu et il te sera révélé toute chose cachée que le Seigneur des esprits a établie. 6. Et ces montagnes que tes yeux ont vues : les montagnes de fer, de cuivre, d'argent, d'or, d'étain (?) et de plomb, elles toutes seront devant l'Élu, comme la cire devant le feu et comme l'eau qui descend des montagnes, et deviendront impuissantes devant ses pieds. 7. Et il arrivera dans ces jours que personne ne sera sauvé ni par l'or, ni par l'argent; et personne ne pourra échapper. 8. Et il n'y aura plus ni fer pour la guerre, ni cotte de mailles. Le bronze ne servira plus et l'étain ne servira plus et ne sera plus estimé, et le plomb ne sera plus demandé. 9. Et toutes ces choses seront anéanties et détruites de la surface de la terre, devant la face du Seigneur des esprits. »

Le voyant déclare, à ne pas s'y tromper, que les montagnes de métal qui font l'objet de cette vision, au lieu d'avoir une existence réelle comme celles des autres visions, ne constituent que des symboles d'événements futurs, cachés aux yeux du commun. Elles représentent, explique-t-il clairement, les puissances de la terre douées de force et de prestige variés, et qui doivent disparaître devant la personne du Messie, appelé à être le seul roi de la terre. L'image, il va sans dire, est empruntée à Daniel, II, 31-40, où les quatre métaux : or, argent, cuivre, fer, figurent les gouvernements païens exerçant la suprématie mondiale et destinés à être broyés et écrasés à l'apparition du règne messianique. Hénoch, par besoin de symétrie combiné avec certaines indications relatives aux métaux (montagnes de cuivre, Zacharie, VI, 1 ; travail de mines, Job, XXVIII, 1), a transformé la statue unique de son modèle en

sept montagnes, chacune d'un métal particulier, opération qui a nécessité l'addition de trois nouveaux métaux : le fer, l'étain (?) et le plomb ; l'image de l'argile (Daniel, *ibidem*) ne pouvant entrer dans ce cadre.

Trouver dans cette représentation artificielle et parfaitement motivée une action occulte due à une croyance astrale-métallique babylonienne, n'est-ce pas descendre à un niveau d'exégèse inférieur à celui des aggadistes des premiers siècles de notre ère?

LES SEPT PLANÈTES

On a pu se convaincre par ce qui précède combien insignifiants sont les rapprochements essayés entre les plus importantes notions cosmogoniques juives et babyloniennes. Le seul point qui leur est commun réside dans le nombre sept, qui domine des deux côtés avec la même intensité. Il s'agit maintenant de démontrer que ce nombre n'a réellement pas l'origine astrale, et par conséquent divine, dont la copie terrestre aurait trouvé son expression architecturale et foncièrement populaire dans les sept étages des grands temples babyloniens. Nous verrons ci-après que le promoteur même du système que nous examinons se rend bien compte de l'impossibilité de trouver à ce propos le moindre appui dans le cycle des mythes astronomiques babyloniens. Nous n'avons qu'à lui donner la parole[1].

L'entrée en matière débute par une déclaration de principes immuables qui semblerait supposer une conviction entière et inébranlable :

« La coordonnance, en soi pas si entièrement proche (*für sich nicht so durchaus naheliegend*) du soleil, de la lune et des cinq planètes connues des anciens, en une unité, en une septaine, est particulièrement caractéristique du penser religieux et cosmologique des Babyloniens. A cause de cela, ce culte des sept planètes, partout où il se trouve en dehors du babylonien sur le terrain de l'antiquité orientale et au delà, nous pouvons, en toute confiance (*zuversichtlich*), le ramener à la Babylonie comme source native (*Ausgangsquelle*). »

1. KAT, 3, p. 620-626.

Mais cette belle confiance communicative ne tarde pas à être singulièrement battue en brèche dans les remarques qui suivent et dont voici la substance :

« Il faut noter que la réunion de divinités au nombre de sept se constate encore dans les sept démons ou igigi, et surtout dans les sept dieux ou dieu-sept qu'on place avec Nergal à l'entrée des portes des maisons comme gardiens contre les démons, et qui représentent le groupe des pléiades, perceptible à tout le monde, tandis que le groupement des sept planètes en une unité repose sur la réflexion. D'ailleurs, ni dans les textes liturgiques ni dans les représentations figurées, on ne constate l'unification des divinités planétaires en un groupe de sept entités. Malgré cela, vu les paroles connues de Diodore, II, 30, où, il est vrai, les cinq planètes proprement dites sont séparées du soleil et de la lune, et vu encore le groupement (*Zusammenfassung*) encore constatable (*immerhin nachweisbare Zusammenfassung*) des sept planètes dans les textes astronomiques astrologiques, où elles jouent un rôle considérable, on ne peut pas douter que le culte des planètes n'ait été déjà très développé dans l'ancien temps. »

Ce résumé des notes réapparaît immédiatement dans le texte, ainsi libellé :

« De ce qui précède, il ressort encore que la signification, fort relevée aussi dans le culte, du nombre sept, ne doit pas être ramenée sans façon (*ohne Weiteres*) et dans chaque cas au culte planétaire. Le fait que (*Dass*) le nombre sept comme nombre sacré (*als heilige Zahl*) a ses racines en Babylonie demeure malgré cela établi (*bleibt aber trotz dem bestehen*). »

On s'attendait à une conclusion plus conforme à la nature flottante des causes diverses qu'on ne peut nier. L'absence en Babylonie d'un groupe formé de sept divinités cultuelles (dieux ou planètes), confirmée par surcroît par le témoignage de Diodore, ôte toute vraisemblance au caractère *sacré*, c'est-à-dire astral, du nombre sept, quand même il aurait acquis son importance extraordinaire en Babylonie avant de pénétrer dans les autres pays.

La faiblesse de la conclusion nous donnerait le droit de faire abstraction des rapprochements tentés avec les préten-

dues traces relevées spécialement dans le judaïsme postérieur et dans le Nouveau Testament. Mais le procédé autoritaire nous répugne; soumettons-nous donc à la revue des détails qui peuvent intéresser quelques lecteurs.

a) LÉGENDES

1) « Connexion (douteuse) des six enfants de Léa et leur sœur Dina avec les sept divinités planétaires, six mâles et une femelle. » Simple non-sens! Et que fait-on des enfants de Rachel, des deux serves et de l'époux de ces femmes?

2) « Avec plus de certitude, les 6 + 1 hommes (anges) dans la vision d'Ézéchiel, IX, remontent aux sept planètes. » Superbe vision; un dieu planétaire transformé en scribe imprimant un signe de vie au front des justes, et six autres (même la douce Vénus!) qui cognent et massacrent dru tous ceux parmi les non marqués qu'ils rencontrent. Une pareille besogne est plutôt du ressort des démons (Exode, XII, 13-23; Ps., LXXVIII, 49-51).

3) « Incontestable (*ohne Frage*) est l'identité des sept archanges du judaïsme tardif et du christianisme naissant. » Cependant les sept archanges du livre d'Hénoch, XX, ont des fonctions incompatibles avec les planètes, lesquelles ne sont même pas mentionnées dans ce livre. De même, les sept génies devant le trône divin (I, 4), identiques aux sept anges qui se tiennent devant Dieu (VIII, 2), sont empruntés aux sept conseillers royaux (Esdras, VII, 14) et n'ont rien de commun ni avec les planètes babyloniennes, ni avec les sept amshaspands perses.

b) COPIES CULTUELLES DES SEPT PLANÈTES

1) « Le chandelier à sept bras ou branches du second temple (Exode, XXV, 31-38), symbole des sept planètes selon Philon et Josèphe. » L'autorité de ces allégoristes inconsidérés pèse peu dans la balance. Ce symbolisme s'évanouit d'ailleurs devant la considération que le chandelier est fait d'une seule pièce et d'un seul métal, d'or, tandis que les planètes forment

des unités disparates et représentent sept métaux très différents. En faisant bon marché de traits aussi caractéristiques, on trouve tout dans tout, et on entre dans la voie des pures divagations. Chose piquante, on invoque encore Philon dans le but de prouver que le chandelier suppose un ordre planétaire qui place le soleil au centre !

2) « Le chandelier également d'or massif dans la vision de Zacharie, IV, 2-3. » La description est obscure et le texte visiblement corrompu. Mais le système ne connaît pas d'obstacle, et comme il est question au verset 10 de sept *yeux* de Yahwé qui parcourent la terre entière, on s'empresse d'y voir les sept planètes. Il est cependant plus naturel de penser à sept messagers ou anges envoyés par Yahwé pour s'informer sur l'état de divers pays et pour y mettre de l'ordre[1] ! Cette mission rentre bien plus certainement dans le cadre des autres visions (V, 1-11 ; VI, 1-8) que la remarque aussi banale qu'abrupte : « les planètes parcourent la terre ».

3) « Le chandelier du temple salomonien (I Rois, VII, 49). » Le nombre des bras ou branches n'y est pas donné, évidemment parce que le nombre sept était connu par la description du passage précité de l'Exode, lequel n'est pas aussi sûrement postexilique que certains critiques le pensent. Mais, en laissant cette question de côté, avant d'établir une connexion avec le culte babylonien des planètes, il aurait été logique de prouver l'existence du chandelier symbolique dans les temples de la Babylonie même. On n'y a pas songé, mais du moins devait-on expliquer comment on a pu placer cinq chandeliers de chaque côté de la porte du *debîr* ou saint des saints? Y a-t-il donc soixante-dix planètes dans le ciel babylonien?

4) « Une série de sept objets dans l'Apocalypse de saint Jean : sept chandeliers d'or, au milieu desquels se tient le Christ ; les sept étoiles qu'il tient dans la main, les sept anges qui représentent les sept communautés, les sept flambeaux qui se tiennent devant le trône de Dieu, etc., images empruntées à l'Ancien Testament et à peine retouchées, ne forment pas une

1. On sait que, chez les Perses, les confidents du monarque étaient désignés par « *yeux* et *oreilles* du roi ».

catégorie à part et n'exigent pas de nouveaux commentaires. »

Mais si, dans leur essence, ces exemples ne contiennent pas la moindre idée astrale, la fréquence si extraordinaire du nombre sept dans l'usage, chez les Babyloniens et chez les Israélites, a besoin d'être expliquée. Je crois y parvenir au moyen d'une considération très terre à terre. Les individus les plus ignorants sont capables de distinguer que l'espace se compose de sept points différents : quatre dans le sens horizontal : orient, occident, nord et sud, et trois dans le sens vertical : le haut, le bas et le plus bas, en d'autres termes : ciel, terre, abîme souterrain. A telle enseigne, le nombre sept symbolise une grande unité comprenant l'univers avec tous les éléments de vie et de force qui y sont concentrés. L'importance sans égale du nombre sept vient de cette aperception primitive et nullement d'une réflexion savante ou religieuse. Ce n'est pas un nombre saint, mais un nombre parfait et universel. Il exprime la limite naturelle de l'existence, le superlatif du positif, le nombre rond par excellence : la femme sage taille elle-même les sept piliers de sa maison (Proverbes, IX, 1) ; la femme stérile, si Yahwé le veut, donne le jour à sept enfants (I Samuel, II, 5) ; les ennemis d'Israël, battus, s'enfuiront par sept chemins (Deutéronome, XXVIII, 7) ; une bonne bru vaut mieux que sept enfants (Ruth, IV, 15) ; l'Euphrate se sectionnera en sept ruisseaux (Isaïe, XI, 15), etc., etc., exemples qui repoussent au loin toute arrière-pensée, toute réminiscence consciente ou intuitive de théories astrologiques primordiales. On a vu plus haut que ces théories sont au contraire les produits successifs de divers âges d'une civilisation matérielle très avancée. Il n'est pas même trop hasardé de supposer que les divergences remarquées dans l'ordre des planètes chez les Babyloniens viennent du désaccord qui régnait dans les collèges astronomiques de l'époque, laquelle est sans doute assez rapprochée de nous. L'antiquité exagérée dont les auteurs du système discuté la gratifient a pour but de pouvoir faire remonter à la période préhistorique l'existence du peuple sumérien, auquel ils attribuent l'invention de toute la science babylonienne. Ce cauchemar éliminé, le simple bon sens nous avertit qu'aucune science

n'a vu le jour tout d'un coup par une sorte de révélation immuable, mais qu'elle a derrière elle une série d'essais et de développement plus au moins successif. Toutes ces raisons permettent de penser que le prestige du nombre sept dans les locutions populaires, et, à plus forte raison, dans les usages sacrificiels et liturgiques, devance hautement les plus anciennes tentatives de scruter le ciel et d'en dresser le registre cadastral dans l'intérêt de la science.

LE ZODIAQUE[1]

L'erreur fondamentale qui assigne une origine astrologique au nombre sept poursuit ses dévastations à propos du nombre douze qui est également d'un usage typique, aussi bien en Babylonie qu'en Palestine, quoiqu'en proportions moins vaste que le premier nombre. On prétend y voir la trace, parfois même le souvenir du culte des douze signes du zodiaque. Résumons l'exposé de M. Zimmern :

« L'existence du zodiaque complet chez les Babyloniens est à l'abri de tout doute. Les signes zodiacaux se constatent déjà sur les pierres frontières ou bornes du second millénaire avant notre ère. Étant donné que sur ces bornes, et aussi par ailleurs, ces signes sont mis en rapport avec les divinités des planètes, il en résulte que le culte des douze signes du zodiaque était fréquent en Babylonie. Ce culte y a prêté une haute signification au nombre douze. Toutefois, ce ne sont pas les douze divinités du zodiaque qui formaient le point de départ de cette importance, mais les douze phases de la lune au cours d'une année solaire. Le prestige du nombre douze chez les Babyloniens se manifeste notamment dans la tendance des inscriptions d'Assurbanipal à arrondir le panthéon des divinités supérieures juste à douze. Ajoutez la mise de douze pains devant la divinité dans le culte sacrificiel ; la désignation de juste douze pierres précieuses thérapeutiques ; la mention de douze images divines en bronze dans le texte cultuel IV R., 23, n° I, colonne I, 6, et dans un contexte qui fait penser de près à des

1. L. c., p. 126-135.

images de divinités astrales, spécialement de divinités zodiacales. »

La documentation précédente se tient visiblement sur une base trop conjecturale pour réclamer la confiance. Bien étrange semble la déduction inférée d'une *tendance* qu'on croit relever dans les textes d'Assurbanipal : si ce roi avait une préférence particulière pour les douze dieux qu'il nomme[1], personne ne doit y chercher une autre raison. Chaque Assyro-Babylonien était libre de concentrer sa dévotion sur autant de divinités qu'il lui convenait et même sur une seule, si cela faisait son affaire. Les inscriptions babyloniennes nous offrent de nombreux exemples de ce genre, parmi lesquels je me contente de rappeler le dévot de Nébo, qui recommande de ne pas adorer d'autre dieu que son patron. Pour ce qui touche à la distribution des divinités des douze mois de l'année, un ordre fixe et systématique ne paraît y avoir jamais régné, témoin la liste III R., 53, n° 2 : Nisan, Nébo; Iyar, Ud-al-kud; Sivan, As-kar bâb ilâni; Tammuz, *Dapinu*; Ab, Makrû; Elul, Sag-me-gar; Tišri, Nibiru; Marheswan, Rabbu; Kislêw, Ul (= Kakkab) irši (étoile du trône); Tebet, *ul šarri* (étoile du roi); Šebat, ul gal (étoile du grand); Adar, ha-Ea (poisson d'Ea), liste dont les quatre dernières unités sont, sans aucun doute, des étoiles fixes et nullement des planètes.

Est-il permis d'asseoir une série de rapprochements sur des préliminaires aussi chancelants? On paraît croire que l'affirmation seule suffit : on distingue même une double irruption du culte zodiacal en Israël. A l'époque ancienne, nous dit-on, le schéma duodécimal apparaît dans le nombre d'enfants et de tribus, etc. : les douze enfants de Jacob, devenus les douze tribus d'Israël, les douze tribus d'Ismaël correspondantes, les douze fils de Nahor, les douze fils d'Ésaü, les douze fils et petits-fils de Cétura, les douze (d'après les Septante) fils de Yoqtan. Malheureusement, en faisant la vérification je trouve, malgré Gunkel dont on se réclame, seize noms dans la des-

1. Visiblement en conformité avec les douze mois de l'année *solaire* astronomique, qui est fixe et immuable, tandis que les mois lunaires obéissaient à des calculs variables.

cendance de Cétura (Genèse, XXV, 2-4) et treize noms dans la famille yoqtanide (*ibid.*, X, 26-29); là-dessus la version grecque est parfaitement d'accord avec le texte hébreu, seulement le nom אוזל y est mal transcrit Αιθηλ pour Αιζηλ. Dans le passage parallèle (I Chroniques, I, 20), le grec a perdu le nom de ירח, mais il a conservé אוזל sous la forme altérée Αιξιν; la somme totale treize est donc bien garantie et le rapprochement tenté devient matériellement impossible. Quant au nombre douze des enfants d'Ismaël et d'Ésaü, il est dû au désir du narrateur d'établir l'harmonie numérique entre les descendants des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob-Israël. Mais la réalité des douze tribus d'Israël est confirmée par la division duodécimale du sol palestinien depuis l'époque des juges. Veut-on sérieusement nous faire croire à l'influence de l'astrologie babylonienne sur la distribution du territoire et la constitution historique des tribus qui l'ont occupé?

Au sujet du prétendu regain de l'influence babylonienne sur le judaïsme de l'époque grecque, l'illusion s'accroche aux douze taxiarques ou anges des douze mois qui sont cités nominalement dans Hénoch, LXXXII. Or, dans le système de cet auteur, les douze chefs des mois sont subordonnés aux chefs des quatre saisons qui commandent pendant trois mois. Ceux-ci ont encore sous leurs ordres chacun un chiliarque représentant le quatre-vingt-onzième jour surnuméraire de la saison qui, à la fin des douze mois, constitue les quatre jours épagomènes afin de donner à l'année la durée de trois cent soixante jours, lesquels sont ainsi pourvus d'autant de chiliarques. Il faut donc qu'on nous prouve l'existence d'un système pareil ou seulement analogue en Babylonie, pour affirmer l'action renouvelée du babylonisme sur le judaïsme machabéen. En attendant, il sera plus simple de penser que le nombre douze des taxiarques vient du nombre effectif des mois et aucunement d'une conception astrologique, conception qui est absolument étrangère au livre d'Hénoch et non moins certainement au recueil évangélique, car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, les nombres douze et soixante-dix, assignés respectivement aux premiers apôtres et aux seconds apôtres moins importants, sont empruntées à l'entourage de Moïse (Exode, XVI, 22; XXIV, 1, 9).

Les idées astrologiques font également défaut chez Josèphe et dans les apocryphes judéo-chrétiens des deux premiers siècles de l'ère vulgaire. Elles s'infiltrent dans ce milieu à partir de cette époque, probablement par suite de l'extension prise alors par le culte éclectique de Mitra. Le babylonisme était déjà depuis longtemps tombé en poussière. Je ne comprends pas ce qu'on veut tirer de l'épithète עירין, « veilleurs », donnée aux anges gardiens : on peut parfaitement ignorer le zodiaque et ses signes, et savoir néanmoins que, pour tenir garde, il ne faut pas s'abandonner au sommeil. Plus étrange encore est l'interprétation qu'on donne du terme phénicien Ζωφασαμιμ. Dans le passage cosmogonique de Philon de Byblos, צפי שמם ne signifie pas « gardiens du ciel » (*Himmelswächter*), c'est-à-dire des divinités célestes, mais « ceux qui regardent le ciel », trait caractéristique du genre humain qui s'intéresse à contempler le ciel, à la différence des animaux qui ont le regard constamment tourné vers la terre. Le passage dit littéralement : « Il y eut des êtres vivants privés de sentiment, d'où sortirent les êtres intelligents, et ils furent appelés *Zophasamin*, c'est-à-dire : contemplateurs du ciel (Ἦν δὲ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερὰ, καὶ ἐκλήθη Ζωφασαμὶν, τουτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται). Selon ce système type du darwinisme moderne, ces êtres intelligents sont le produit d'une évolution inconsciente des êtres inférieurs dépourvus de toute faculté intellectuelle. Il s'agit d'êtres terrestres; la production des corps célestes est traitée à part dans le passage suivant, qui semble l'attribuer à l'activité de Mot. Du reste, le verbe צפה signifie « regarder, contempler ce qui est au loin », de là « avertir, prévenir de l'approche d'un danger »; il n'exprime jamais l'idée d'une activité incombant à un commandant ou à un conducteur.

Nonobstant l'énumération abondante de l'emploi du nombre douze dans les objets du culte israélite, la conception d'une sainteté astrale n'y est perceptible que pour ceux qui veulent absolument l'y voir. La première série offre des unités dont le nombre symbolise les douze tribus d'Israël; ce sont : les douze pierres de Galgal (Josué, IV, 2-8). J'ignore pourquoi on les déclare « saintes » (*heilige Steine*), et pourquoi on oublie

les douze autres pierres mentionnées immédiatement après, pierres beaucoup plus sacrales sur lesquelles se tenaient les prêtres porteurs de l'arche sainte pendant le passage du Jourdain et montrées encore du temps du narrateur (*ibid.*, 9-11). L'allusion aux douze tribus y est du reste plusieurs fois indiquée (*ibid.*, 2, 4, 5, 8). Le cas est identique en ce qui concerne l'érection des douze *Maṣṣeboth* au Sinaï (Exode, XXIV, 4; remarque expresse); les douze sources et les soixante-dix palmiers à Elim (*ibid.*, XV, 27) figurent les douze chefs de tribus et les soixante-dix anciens; de même les douze pierres avec lesquelles le prophète Élie répare l'autel démoli de Yahwé (I Rois, XVIII) Le symbole des douze tribus est formellement donné (*ibid.*, 31); l'autel même contenait beaucoup plus de douze pierres. Les versets 30 et 31 se complètent mutuellement (וַיִּבֶן, « il se reconstruit », comme souvent בֵּן dans les inscriptions phéniciennes). Enfin, le même symbole revient dans les douze bœufs qui portent la mer d'airain (I R., VII, 25), les douze pains rangés sur la table du sanctuaire (Lévitique, XXIV, 5), les douze pierres précieuses dans le rational du grand prêtre qui contenait les oracles (Exode, XXVIII, 17-21; remarque expresse); l'exactitude de la remarque résulte de 9-12 où les douze noms des tribus sont gravés sur deux pierres précieuses de la même espèce (pierres *šoham*). On sait déjà que les douze (Septante) pierres du roi-dieu (non du vêtement du protoplaste!) de Tyr (Ézéchiel, XXVIII, 13) sont empruntées à l'Exode, XXVIII, 17 et suivants. Non moins certain est le trait que l'image de la femme revêtue de soleil (= entourée d'une auréole nimbée) ayant la lune sous ses pieds et coiffée d'une couronne de douze étoiles (Apocalypse, XII, 1) constitue une copie du rêve de Joseph : soleil (= Jacob), lune (= Rachel) et onze étoiles (= frères de Joseph, avec lui-même = 12), raconté Genèse, XXXVII, 9. Dans les deux il y a un groupe de quatorze astres, ce qui exclut toute allusion soit aux douze signes du zodiaque, soit aux douze mois de l'année.

Nous n'avons pas encore fini. Comme particulièrement clair (*als besonders klar*), on nous présente finalement la connexion ultérieure du culte zodiacal avec l'image de la nouvelle ou céleste Jérusalem, d'abord dans Ézéchiel, ensuite dans le ju-

daïsme tardif. De même, nous dit-on, que cette image est au fond celle du ciel, de même chaque détail de la description correspond à une partie du ciel, ainsi les douze portes, déjà dans Ézéchiel, XLVIII, 30-35; le prophète a beau le rapporter aux douze tribus d'Israël et imposer à chaque porte un nom de tribu, les auteurs de la thèse en savent plus long que lui. Hénoch, LXXV, 4, suiv., et LXXII, 3, ne dit-il pas que chacun des douze groupes astrals du zodiaque a une porte à lui? Le motif est bien curieux : l'interprétation qu'Ézéchiel donne de l'image qu'il a créée doit disparaître devant le témoignage d'un conteur de plusieurs siècles plus tard, que le ciel dispose de douze portes pour le service des astres. Le pire, c'est que dans les passages cités, il s'agit des douze portes du soleil et de la lune qui sont aussi utilisées par les étoiles en général et les autres entités du ciel pour paraître au firmament; il n'y a pas un seul mot, relativement aux signes zodiacaux, à part. Je ne trouve pas non plus mention spéciale des anges du zodiaque dans Hénoch, LXXXII. Ces passages devaient pourtant être mieux vérifiés avant de les citer. Les pierres précieuses alléguées dans Apocalypse, XXI, viennent d'Ézéchiel; voir plus haut.

A propos de quelques autres nombres, le système continue à patauger dans le même marais : « Selon toute vraisemblance (*aller Wahrscheinlichkeit nach*), les quatre chérubins (*kerub*) aux quatre figures : homme, lion, taureau, aigle, tournées vers les quatre régions du ciel, sont en connexion avec les quatre signes principaux du zodiaque et remontent donc foncièrement, eux aussi, sous cette forme, à des idées babyloniennes (*auf babylonischen Vorstellungen zurück*), bien qu'une conception toute adéquate n'ait pas encore été constatée jusqu'à présent en babylonien (*wenn sich ganz Entsprechendes bis jetzt auch noch nicht mit Sicherheit im Babylonischen nachweisen lässt*). »

« Noch nicht mit Sicherheit » nous plaît comme une crâne euphémie pour « gar nicht ». C'est la formule magique la plus efficace qui écarte d'avance tous les incommodes diablotins de méchante humeur qui s'appellent Doute, Hésitation, Scrupule, etc., et qui, semblables aux anciennes Érinnyes, poursuivent sans trêve ni repos les constructeurs de châteaux aériens

décevants. Mais, à force de le voir user trop souvent, les lecteurs sont sur leurs gardes et reconnaissent le vide absolu du système tout entier. En effet, les quatre kerubîm d'Ézéchiel symbolisent les quatre régions de la terre, leurs quatre faces représentent distinctement les quatre espèces d'êtres intelligents qui l'habitent : hommes, animaux sauvages, animaux domestiques, oiseaux. L'image des quatre chevaux (Zacharie, VI), des quatre forgerons qui abattent les quatre cornes dispersatrices de la Judée, au lieu de venir certainement (*sicher*) de Babylonie, où on les cherche vainement (M. Z. l'avoue lui-même), n'ont d'autres types que les quatre points de l'espace et n'ont rien à voir avec les quatre divinités planétaires : Mercure, Mars, Jupiter, Saturne, prétendument combinées avec les quatre points terminaux (*Eckspitze*) du ciel, combinaisons fantaisistes que les prophètes ignoraient tout autant que les Babyloniens eux-mêmes. L'abus de combinaisons faciles réside également dans la composition des vingt-quatre Dikastes extra-zodiacaux des Babyloniens, selon Diodore, avec les vingt-quatre Presbytères d'Apocalypse, IV, 4. Saint Jean a simplement emprunté le nombre des vieillards assis devant le trône du Christ aux vingt-quatre chefs de famille aronides établis par David (I Chroniques, XXIV) et n'a jamais pensé à l'astrologie babylonienne.

En clôturant notre examen, nous croyons opportun de consigner un fait qui nous a particulièrement frappé. Parmi les diviseurs de 60, le savant assyriologue a traité en détail les nombres 12, 5 et 4, toujours au point de vue des comparaisons avec les notions religieuses correspondantes des Babyloniens. Il n'a gardé le silence qu'à propos du nombre 3, qui aurait fourni une belle occasion de ramener la trinité chrétienne au type assyrien des trois dieux suprêmes Assur, Bêl et Éa, qui se fait jour dans le panthéon d'Assurbanipal. Ce rapprochement aurait eu l'avantage d'expliquer le rapport du baptême avec le don du Saint-Esprit, le représentant d'Éa, dieu des eaux ; la nécessité pour le Christ, copie de Bêl-Marduk, dieu sauveur par excellence, de mourir et d'être enterré à Jérusalem, comme son type Marduk à Babylone, où l'on montrait le tombeau de Bélos. Assur, même avec sa rigidité enfer-

mée et rébarbative, aurait fourni un sosie remarquable au vieux Père Éternel, qui, n'aimant pas sortir trop souvent de sa rude réclusion, a préféré confier, d'entente avec Éa, le gouvernement du monde aux mains de son fils Marduk (récit babylonien de la création = Matthieu, XXVIII, 18 et parallèles). Ces parallélismes auraient ajouté quelque appui au système préconisé qui n'en a pas trop. C'est regrettable ; l'occasion ne se présentera pas de si tôt.

Encore l'inscription de Bodastart, roi de Sidon.

L'inscription de Bodastart, découverte en 1902 en place dans le mur d'un ancien temple d'Ešmoun à Saïda (Sidon), a été plusieurs fois publiée et interprétée par des savants de grande compétence. On peut cependant affirmer qu'aucune des interprétations présentées jusqu'à ce jour n'a réussi à se faire admettre comme une solution définitive des difficultés qui empêchent la compréhension nette des lignes 3 et 4. Les deux articles que j'ai consacrés à ce sujet dans cette Revue, en 1902 et 1903, ont le défaut d'être éclos à un moment où la lecture n'était pas encore définitivement fixée. Aujourd'hui ce desideratum capital n'existe plus et le chercheur peut travailler sur une base solide. C'est sur ce texte, établi par la comparaison de six autres exemplaires trouvés dans le même terrain, que s'exerce la sagacité de M. le baron de Landau dans l'ouvrage qui vient de paraître dans les Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (1904, 5. 9. Jahrgang). Je ne suivrai pas le savant auteur dans sa description technique de la localité et de la place exacte des pierres qui portaient ces inscriptions Je dois me borner à exposer ses vues sur la *crux interpretum* et à faire voir si la solution présentée met fin à toutes les difficultés, ou bien si de nouveaux efforts sont encore nécessaires. A cette fin, je reproduis ci-après le texte *f*, trouvé par Macridy en 1902 et publié par P. Lagrange, *Revue biblique* 1902, pl. 3.

1 מלך בדעשתרת מלך צדנם

2 בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם

3 בצדן ים שמם רמם ארץ רשפם
4 צדן משל אש בן וצדן שר אית
5 הבת ז בן לאלי לאשמן שר ק
6 דש

Les lignes 1-2 et 5-6 sont d'une clarté parfaite :

Le roi Bodʿaštart, roi des Sidoniens,
Petit-fils du roi Ešmounazar, roi des Sidoniens...
A construit cette maison à son dieu Ešmoun, prince de Sainteté.

L'interprétation de שר קדש par « prince de sainteté » a été supposée par moi en 1872 dans l'inscription d'Ešmounazar (l. 17) où le ך est effacé. Nos textes confirment cette restitution qui est aussi acceptée par M. Berger.

Mais comment faut-il comprendre l'ensemble des lignes 3 et 4 dont chaque mot est clair en lui-même?

בצדן ים שמם רמם ארץ רשפם
צדן משל אש בן וצדן שר

La traduction de M. Berger porte :

A Sidon maritime des cieux élevés, terre des Rešefs,
Sidon qui domine ses enfants, Sidon souveraine.

On a ainsi quatre attributs appliqués à Sidon, dont un est géographique-religieux : « de la mer des cieux élevés »; un purement religieux : « terre de Rešafim »; deux d'un caractère politique : « Sidon qui domine ses enfants » et « Sidon souveraine ». La phrase, bien reliée, n'est vulnérable qu'en ce qui concerne les mots « ses enfants », se basant sur la lecture בנם, tandis que le מ est en réalité un ן qui doit se joindre au mot suivant. Cette correction inévitable a pour conséquence d'entraver l'allure de la phrase et d'obliger à chercher une autre voie

En partant de la confusion de ן avec מ que favorisait l'exemplaire de Paris, j'avais cherché dans le terme מצדן, qu'il est permis de lire מצרן, un nom de localité, tout en ayant acquis la conviction que שמם רמם, aussi bien que רשף, était le nom d'un dieu, savoir celui de Σαμημρουμος, mentionné par

Sanchoniathon. J'ai arrêté les attributs de Sidon au premier מצרן et j'ai commencé avec משל la phrase relative à la construction du temple d'Ešmoun. Dans ce but, j'ai été obligé de conjecturer pour משל le sens de « lorsque, aussitôt que (éth. mĕsla, « avec », appliqué au temps) », et à regarder שר comme un verbe pour שרר, comparable à l'éthiopien *sarara*, « fonder ». Cette circonstance qui m'a encore obligé à prendre le בן de la ligne 5 pour בֶּנֶּ, « en lui, y », sens que l'on constate par ailleurs :

A Sidon de la mer de Šamêmroumim, pays de Rešeph-Maṣron.
Lorsqu'il a construit Maṣron, il y fonda (ce temple, etc.).

Un sens satisfaisant a été ainsi obtenu, mais au prix de combien de conjectures! Deux mots reçoivent une signification éthiopisante et une localité inconnue est mise en avant. Il est malaisé d'en méconnaître les sérieux inconvénients.

M. Clermont-Ganneau a frayé, de son côté, une voie également nouvelle. Il y voit une simple énumération de localités dont la plupart forment des quartiers de Sidon ; il regarde aussi קדש comme un nom de ville.

A Sidon-de-la-mer, (à) Šamim-Romim, (à) Ereṣ-Rešafim,
(A) Sidon-Mišal qu'il a construit, et (à) Sidon-de-la-plaine.

On ne saisit pas clairement l'opportunité de ce détail topographique ; il va de soi que le roi d'une ville possède en même temps les quartiers dont elle se compose. La mention de Sidon-de-la-plaine (M. Cl.-Gan. lit שד = héb. שָׂדֶה) semble également superflue. Au point de vue de la grammaire, on s'attend à la répétition du ב devant tous ces toponymes et principalement devant le dernier צדן, précédé du ו conjonctif et séparé des toponymes précédents par la relative אש בן, « qu'il a construit » ; la forme ובצדן, parallèle au בצדן du début, est indispensable. Dans cette chaîne géographique, on s'étonne de remarquer deux anneaux d'un aspect nettement mythologique. On ne saurait admettre non plus, sans témoignage direct, que des quartiers populaires puissent être appelés « Cieux-élevés » et « Terre-de-flammes », sens qu'offrent respectivement les mots שמם רמם et ארץ רשפם. Quand on ajoute que, parmi les

quatre noms géographiques supposés, les trois premiers sont absolument inconnus par ailleurs et que le quatrième, qui constitue un nom connu, se dérobe à toute tentative d'identification, on se rend compte des doutes qui s'élèvent dans l'esprit du lecteur impartial.

M. Hugo Winckler trouve, dans les noms « Cieux élevés » et « Terre des flammes », la preuve évidente de sa théorie selon laquelle les temples anciens étaient des copies cosmogoniques. Le principe en est : « Image céleste = image mondiale, puis = image locale » (*Himmelsbild gleich Weltenbild, dann gleich Landesbild*). D'après cette théorie, les noms précités sont d'abord des conceptions cosmo-mythologiques, mais qui doivent être localisées dans toutes les parties du monde et aussi dans le pays, car celui-ci doit représenter un monde en petit. Dans le cas qui nous occupe, le quartier Šamêm-roumim représente donc le ciel cosmique avec toutes ses splendeurs, et Ereṣ-Rešafim le monde infernal avec ses flammes sinistres (?). Sur le reste de l'inscription, M. Winckler n'avance pas de vues particulières.

Enfin, M. Landau s'empresse d'accepter la théorie cosmologique de M. Winckler. Il est très explicite au sujet de l'identification de nos localités :

« Si une « Sidon-mer », le « ciel élevé » et « le pays des Rešafim » sont distingués l'un de l'autre, les équations des parties de pays en cause à des idées cosmiques sont, par cela même, clairement annoncées, et il n'est pas difficile d'en tirer la connaissance des vues qui forment partout le fond de l'image cosmique orientale. Si une division tripartite fait en gros de la distinction entre « air », « terre », « océan », indiquant trois royaumes de notre terre, cela correspond aux divisions du ciel, savoir : ciel supérieur ou septentrional, zodiaque (= royaume terrestre du ciel, *himmlisches Erdreich*) et ciel inférieur ou austral (= océan céleste, royaume des eaux) ; aussi est-il que dans « Sidon-mer » et « ciel élevé » il est annoncé d'avance à quoi ils correspondent respectivement, savoir au ciel inférieur et au ciel supérieur.

« Mais si les deux grands étages du ciel sont déjà représentés par צדן ים et שמם רמם, à quoi peut correspondre

ארץ רשפם? N'est-ce pas au monde souterrain, comme on est aussitôt porté à le croire? Cela ne se peut pas, dit le savant auteur, le sens de « terre de flammes » s'y oppose définitivement; il faut nécessairement y voir l'idée cosmique du royaume du feu (*das Feuerreich*). La division tripartite étant certaine, ce royaume ne peut valoir autant qu'une des grandes parties de l'univers qui appartenaient aux grandes divinités, mais seulement représenter un lieu cosmique approprié aux divinités de second rang. Avec cela cadre complètement l'assimilation du dieu Rešef à Apollon, car celui-ci est également placé dans la deuxième série des dieux, derrière Zeus, Poseidon.

« Mais, s'il en est ainsi, il manquerait précisément la mention de la partie principale du cosmos, le royaume de la terre (*das Erdreich*), qui, avec son modèle céleste, le zodiaque, joue le rôle le plus important dans l'observation du ciel et intéresse le plus l'homme sur terre. Non, dit M. Landau, cette lacune est comblée par צדן שד, « Sidon-de-la-plaine » : la plaine (שד = héb. שָׂדֶה) désigne la terre et la terre est le reflet du cercle zodiacal; l'harmonie est complète. Il reste encore une dernière difficulté. Dans le système babylonien, qui peut d'emblée s'identifier avec celui des Phéniciens, la terre n'a pas la forme d'une plaine, mais d'une montagne à deux pics qui s'orientent diversement aux deux solstices. Ici c'est l'étymologie qui aplanit tout. En hébreu, la signification de שדה, comme celle de l'assyrien *šadû* « montagne », a été aussi en usage, et grâce à son étroite parenté avec le phénicien, nous devons aussi présumer la connaissance de cette signification chez les Phéniciens scientifiquement informés. »

Tout en allant d'étonnement en étonnement, j'ai cru de mon devoir de résumer la substance de l'exposé mystico-cosmique qui précède. Tant de doctes choses dans des mots qui nous paraissaient d'une simplicité enfantine! Saisi d'une admiration sans bornes, j'allais entonner la belle strophe de Nabuchodonosor avec quelques allégements : « Certes, le génie est le révélateur suprême des mystères, puisqu'un pareil mystère a pu être révélé! » (Daniel, 47), quand mon scepticisme incorrigible me rappela que j'avais déjà trop tardé à donner la tra-

duction verbale, c'est-à-dire profane de notre inscription par le savant commentateur. A mon grand regret, je suis obligé de descendre des hautes sphères pour accomplir ce devoir.

M. Landau traduit comme il suit :

A Sidon-de-la-mer (Sidon-mer, *Meer-Sidon*), (à) Šamîm-ramîm, (à) Ereṣ-rešafim, (à) Sidon,
Il a été heureux en ce qu'il a construit. Et à Sidon-de-la-plaine (*in Ebenen-Sidon*), il
a construit ce temple à son dieu Ešmoun šar qodeš.

On le voit, M. Landau emboîte le pas de M. Clermont-Ganneau pour la liaison de la phrase en général; il admet l'énumération de diverses localités mineures à l'exception de *Sidon-Mis'al*. Quant à ce groupe, il tient Sidon pour la capitale en dehors de la zone maritime et identifie משל avec משל qui serait pour מסל, l'équivalent de l'hébreu tardif מַזָּל, « bonheur, fortune » (*Glück*). J'avoue ne point comprendre comment s'explique l'équation de משל אש בן à « *ist er glücklich gewesen in dem was er baute* », étant avéré que משל n'est pas un verbe, mais un substantif dérivé de נזל-נסל. Si, avec de la bonne volonté, on se décide à sous-entendre כן לי (= héb. הָיָה לוֹ), « il a eu (du bonheur) », on se heurte au défaut du ב, car le complément indirect doit être באש בן, « en ce qu'il a construit », ainsi que l'écrit le traducteur lui-même : *an dem was er gebaut hat*. Le véto de la grammaire ne saurait être considéré comme négligeable, et il faut regretter que le savant commentateur n'ait pas pensé à mieux éclairer ce point. Son attention une fois attirée sur ce mot, il aurait rencontré un autre écueil à écarter avant toute autre considération : c'est que ni l'hébreu מַזָּל, ni le phénicien מזל ou משל ne signifient « bonheur » (*Glück*), tout court, mais répondent exactement au français « sort, fatum » et à l'allemand *Schicksal*, c'est-à-dire une influence astrale qui a besoin d'être déterminée par les adjectifs טוב, « bon », et רע, « mauvais ». Aussi a-t-on, dans les deux passages phéniciens qui contiennent ce mot (inscriptions de Larnax Lapithou ou Narnaka), מזל נעם et משל נעם, « bon sort, bonne fortune ». Encore de nos jours,

la salutation à l'occasion d'un événement heureux chez les juifs est למזל טוב !

Quand on fait abstraction de cette nouvelle interprétation, le « Sidon-Miš'al » de M. Clermont-Ganneau doit être réintégré dans sa place, puisqu'on ne peut le remplacer par autre chose, et cette nouvelle prise de possession de צדן משל éclate comme une bombe au milieu de la curieuse série de figures cosmiques et enlaidit le tableau par son essence prosaïquement terrestre. Un bloc de boue entre l'empyrée et le cercle du zodiaque !

Je ne reviendrai pas sur les difficultés qui s'opposent à l'interprétation incisive de M. Clermont-Ganneau ; je suppose que le lecteur les a pesées plus haut. Elles sont, selon moi, irréfutables. Le nouvel essai que je présente actuellement part du point de vue que j'ai eu le tort de ne pas poursuivre davantage dans le supplément de mon premier essai (ci-dessus p. 568-569). Deux noms divins phéniciens y furent constatés pour la première fois : l'identité du dieu Samemroumos avec notre שמם רמם, le nom phénicien ים du dieu de la mer ou Pontos. Ce dernier nom, inconnu jusqu'alors, je l'ai relevé dans Isaïe, XXIII, 4 : בושי צידון כי אמר יָם מָעוֹז הַיָּם לאמר לא חלתי ולא ילדתי ולא גדלתי בחורים רוממתי בתולות : « Aie honte, ô Sidon ! car Yâm, le protecteur de la mer, a dit : Je n'ai jamais accompli d'enfantement, je n'ai ni élevé de garçons, ni soigné de jeunes filles. » En d'autres termes : « Le dieu *Yam*, protecteur naturel d'un peuple maritime, comme vous, ô Sidoniens ! vous renie maintenant et vous refuse le droit de vous nommer ses enfants. » Après cela, j'ai posé la question de savoir si, dans notre inscription, il ne fallait pas entendre par ים précisément le dieu Pontos en accord avec שמם רמם qui est indubitablement le nom d'un dieu. Cette piste me semble avoir été la bonne ; je la reprends maintenant.

La présence de deux noms divins au début de la série fait suggérer l'idée que le troisième nom, savoir ארץ רשפם, appartient également à l'onomastique divine. Et cette idée, après quelques réflexions, est confirmée par l'existence d'une divinité nommée ארק רשף parmi les grands dieux de Ya'di ou

Šamal[1]. Comme, dans ce dialecte, ארק répond au phénico-hébreu ארץ, il est évident que ארץ רשפם (le pluriel est insignifiant) est le même dieu, ou plutôt la même déesse (ארץ est du genre féminin) que ארק רשף. Voilà une triade certaine.

Peut-être peut-on continuer la recherche. Comme quatrième nom propre, nous trouvons צדן; serait-il, lui aussi, par hasard, un nom divin comme les autres? La réponse ne tarde pas à se faire entendre et elle porte nettement : « Cela se peut, car une déesse éponyme de Sidon est formellement enregistrée par Philon de Byblos : Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδών, κτλ. (Orelli, *Sanchoniathon*, p. 32), équivalant à une formule phénicienne ים ילד איח צדן, « Yam (Pontos) engendra Sidon », naturellement Sidon déesse. On lui attribuait l'invention des hymnes rituels (*ibidem*), ce qui indiquerait la culture d'une littérature religieuse. En gros, les informations de Philon de Byblos reçoivent une éclatante confirmation sur tous les quatre points qui nous préoccupent : ים = Pontos; שמם רמם = Hypsouranios (Šamemroumos); ארץ רשפם = Gê; צדן = Sidon.

Enfin, pour ce qui concerne les mots משל אש בן, il sera utile de ponctuer מְשֶׁל אש בֶּן : (ces divinités constituent) « le gouvernement qui est au milieu de nous », ce sont elles qui nous dirigent et nous protègent[2]. Leur bonne influence n'a pas tardé à se manifester, car Sidon possède maintenant la souveraineté.

Grâce à ces nouvelles acquisitions, la traduction de M. Philippe Berger, des mots וצדן שר par « Sidon souveraine », conserve toute sa valeur; il faut seulement la comprendre comme une phrase affirmative : « et Sidon est devenue souveraine[3] ».

1. Stèle de Hadad, ligne 11.

2. L'abstraction מִשֶּׁל בן résume ainsi l'expression אדר אש [?]ממלכת משל בנם de l'inscription d'Ešmounazar, ligne 9.

3. שר = שָׂרָה, 3e personne fém. de שׂוּר; il est cependant possible que שׂר s'applique aussi à une souveraine.

En voici maintenant la traduction que je propose :

A Sidon, (les dieux) Yam, Šamem-Roumim, Ereṣ-rešafim,
Sidon, sont le gouvernement qui est au milieu de nous, et Sidon exerce la souveraineté.

Nous y avons donc une sorte de déclaration publique affirmant le caractère théocratique du gouvernement sidonien. Le roi était considéré comme le délégué des grandes divinités populaires. Astarté, n'ayant rien de juridique, se tient à l'écart de la politique. Les soins hygiéniques des habitants sont d'office confiés au dieu Ešmoun, à qui de nombreux sanctuaires sont dédiés par les rois de Sidon, probablement par suite de fréquentes apparitions de la peste et d'autres maladies épidémiques.

Il y a en même temps une allusion fort probable à la souveraineté que Sidon exerçait alors comme métropole de la Phénicie, prestige dû également à la protection de ces divinités. Cette allusion expliquerait le titre מלך מלכם, « roi des rois », pris par Sydyqyaton (צדקיתן), roi de Sidon, désigné comme petit-fils d'Ešmounazar.

En terminant, je ferai remarquer que la question de la date du règne de Bodastart n'entrera dans la voie accessible à une solution historique que lorsqu'on abandonnera l'erreur de voir, dans le אדן מלכם de l'inscription d'Ešmounazar, la désignation d'un souverain ptolémaïque. Dans le contexte où ce titre se trouve, il est l'attribut des « dieux Astart et Ešmoun qu'il vient de mentionner ; ce sont eux qui sont les vrais « seigneurs des rois », les seuls distributeurs du gouvernement. Pour les autres passages en litige, je maintiens de même mes anciennes vues sur l'eschatologie phénicienne, également corroborées par le texte de Panammou.

AVIS

Je me vois obligé de réserver pour une étude ultérieure les considérations générales sur les Psaumes que je m'étais proposé de placer en ce lieu. Les problèmes à traiter résistent encore à des solutions satisfaisantes. J. Halévy.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Préface	III-V
Notes pour l'interprétation des Psaumes	1-365
Psaume I	1-2
Psaume II. — Exposé historique de l'idée messianique	2-10
Psaumes III-VI	10-11
Psaume VII. — I. Remarques critiques et traduction	11-23
II. Source et date du psaume	23-25
Psaume VIII	25
Psaume IX	25-33
Psaume X	33-34
Psaumes XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI	35-37
Psaumes XVIII, XIX, XX, XXI	37-39
Psaume XXII, traduction. — Origine et date du poème	39-52
Psaume XXIII, traduction. — Sens et date probable du psaume	52-60
Psaume XXV	60-63
Psaume XXVI	63-66
Psaume XXVII	66-70
Psaume XXVIII	70
Psaume XXIX, traduction. — Teneur et date	70-74
Psaume XXX, traduction. — Sens et date approximative du poème	74-79
Psaume XXXI, traduction. — Teneur et date du psaume	79-84
Psaume XXXII	84-89
Psaumes XXXIII et XXXIV	89-91
Psaume XXXV, traduction	91-98
Psaume XXXVI, traduction	99-101
Psaume XXXVII	101-106
Psaume XXXVIII	106-108
Psaume XXXIX	108-114
Psaume XL, traduction	114-119
Psaume XLI, traduction	119-122
Psaume XLII, traduction	122-123

Pages.

Psaume XLIII, traduction. 124-126
Psaume XLIV, traduction. 126-132
Psaume XLV, traduction. 132-136
Psaume XLVI, traduction. 136-138
Psaume XLVII, traduction. 138-140
Psaume XLVIII, traduction. 140-142
Psaume XLIX, traduction. 142-147
Psaume L, traduction. 147-151
Psaume LI. 152-155
Psaume LII. 156-157
Psaume LIII, traduction. 157
Psaume LIV, traduction. 157-158
Psaume LV, traduction. 158-161
Psaume LVI, traduction. 161-163
Psaume LVII, traduction. 164-165
Psaume LVIII, traduction. 165-169
Psaume LIX, traduction 169-172
Psaume LX, traduction. 172-176
Psaume LXI, traduction. 176-177
Psaume LXII, traduction. 177-179
Psaume LXIII, traduction. 179-181
Psaume LXIV, traduction. 181-183
Psaume LXV, traduction. 184-185
Psaume LXVI, traduction. 186-188
Psaume LXVII, traduction. 188-189
Psaume LXVIII. — Triple division du psaume. — Quadruple subdivision de la partie moyenne. — Critique verbale du texte. — חיות קנה et שער. — Traduction. — Allusions au passé d'Israël. — Date et origine antijérémique du psaume. — Le psaume et la critique de l'Hexateuque. 189-206
Psaume LXIX, traduction. 206-211
Psaume LXX. 211
Psaume LXXI, traduction. 211-213
Psaume LXXII, traduction. 213-216
Psaume LXXIII, traduction. 216-223
Psaume LXXIV, traduction. 223-228
Psaume LXXV, traduction. 228-231
Psaume LXXVI, traduction. 231-234
Psaume LXXVII, traduction. 234-238
Psaume LXXVIII, traduction. 238-244
Psaume LXXIX. 244-245
Psaume LXXX, traduction. 245-247
Psaume LXXXI, traduction 247-249
Psaume LXXXII, traduction. 249-250

Pages.

Psaume LXXXIII, traduction. 250-253
Psaume LXXXIV, traduction. 253-254
Psaume LXXXV, traduction. 255-256
Psaume LXXXVI, traduction. 256-257
Psaume LXXXVII, traduction. 257-259
Psaume LXXXVIII, traduction. 259-260
Psaume LXXXIX, traduction. 260-264
Psaume XC, traduction. 264-267
Psaume XCI, traduction. 267-268
Psaume XCII, traduction. 269-271
Psaume XCIII, traduction. 271-272
Psaume XCIV, traduction. 272-274
Psaume XCV, traduction. 274-275
Psaume XCVI, traduction. 275-276
Psaume XCVII, traduction. 276-277
Psaume XCVIII, traduction. 278
Psaume XCIX, traduction. 278-279
Psaume C, traduction. 280
Psaume CI, traduction. 280-281
Psaume CII, traduction. 281-284
Psaume CIII, traduction. 284-285
Psaume CIV, traduction. 285-289
Psaume CV, traduction. 290-292
Psaume CVI, traduction. 293-296
Psaume CVII, traduction. 296-299
Psaume CVIII, traduction. 299-300
Psaume CIX, traduction. 300-302
Psaume CX, traduction. 302-306
Psaume CXI, traduction. 306-308
Psaume CXII, traduction. 308-309
Psaume CXIII, traduction. 309-310
Psaume CXIV, traduction. 310-311
Psaume CXV, traduction. 311-313
Psaume CXVI, traduction. 313-315
Psaume CXVII, traduction. 315-316
Psaume CXVIII, traduction. 316-318
Psaume CXIX, traduction. 318-328
Psaume CXX, traduction. 328-330
Psaume CXXI, traduction. 330-331
Psaume CXXII, traduction. 331-332
Psaume CXXIII, traduction. 332
Psaume CXXIV, traduction. 332-333
Psaume CXXV, traduction. 333-334
Psaume CXXVI, traduction. 334-335
Psaume CXXVII, traduction. 335-336

Pages.

Psaume CXXVIII, traduction. 336-337
Psaume CXXIX, traduction. 337-338
Psaume CXXX, traduction. 338-339
Psaume CXXXI, traduction. 339-340
Psaume CXXXII, traduction. 340-341
Psaume CXXXIII, traduction. 341-342
Psaume CXXXIV, traduction. 342-343
Psaume CXXXV, traduction. 343-344
Psaume CXXXVI, traduction. 344-346
Psaume CXXXVII, traduction. 346-347
Psaume CXXXVIII, traduction. 348-349
Psaume CXXXIX, traduction. 349-352
Psaume CXL, traduction. 352-353
Psaume CXLI, traduction. 353-354
Psaume CXLII, traduction. 354-355
Psaume CXLIII, traduction. 355-356
Psaume CXLIV, traduction. 356-358
Psaume CXLV, traduction. 358-360
Psaume CXLVI, traduction. 360
Psaume CXLVII, traduction. 361-362
Psaume CXLVIII, traduction. 362-363
Psaume CXLIX, traduction. 364-365
Psaume CL, traduction. 365

Les Chants nuptiaux des Cantiques. 366-419

I (p. 367-370). — II (p. 370-371). — III (p. 371). — IV (p. 371-372). — V (p. 372-373). — VI (p. 373). — VII (p. 373-374). — VIII (p. 374-375). — IX (p. 375-377). — X (p. 377-378). — XI (p. 378-379). — XII (p. 379-382). — XIII (p. 382-383). — XIV (p. 383-387). — XV (p. 387-388). — XVI (p. 388-393). — XVII (p. 393-395). — XVIII (p. 396). — XIX (p. 396-399). — XX (p. 399-400). — XXI (p. 400). — Considérations générales (p. 401). — Les personnages des poèmes (p. 402-409). — But et date des Cantiques (p. 409-412). — Caractère dramatique (p. 412-415). — Prix de la beauté (p. 415-419).

Nouvelles Considérations sur l'origine de l'alphabet. 420-435
Nouvelles Remarques sur l'inscription de Mêsa^{c}. 436-453
Le Livre d'Osée. 454-535

Traduction et commentaire (p. 454-520). — Supplément aux notes exégétiques (p. 520-529). — Considérations générales (p. 529-535).

Un Dernier Mot sur l'origine de l'alphabet. 536-551
Deux Nouvelles Inscriptions de Sidon. 552-572
Passages difficiles dans la Bible. 572-578
Quelques Améliorations dans les inscriptions de Bod^{c}astoret. 578-588

Pages.

Le Livre d'Amos. — Traduction et commentaire. 588-670
Musur (Musri) et Meluhha. 671-692
Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque. 693-716
Le Culte d'une tête d'âne. 716-727
Le Livre d'Amos. — Supplément. — Considérations générales. 727-744
Le Livre de Michée, traduction et commentaire. 745-834
Gog et Magog. 834-839
Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible. . . . 839-863
Ciel et Terre (p. 840-851). — Les Sept Planètes (p. 851-853). — *a*) Légendes (p. 853). — *b*) Copies cultuelles des sept planètes (p. 853-856). — Le Zodiaque (p. 856-863).
Encore l'Inscription de Bodastart, roi de Sidon. 863-871

CORRECTIONS

P. 813, l. 23, lisez : P. 759, 1, au lieu de : P. 111, 1.
» l. 24, lisez : P. 760, 10, au lieu de : P. 112, 10 d'en bas.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.