

telle qu'il lui convenait qu'elle fût, pour persuader aux Grecs que les esséniens étaient des modèles de sagesse pratique<sup>1</sup>, et le second suit ici son habitude ordinaire d'habiller à la grecque toutes les croyances juives. On ne peut donc accueillir ces données qu'avec une extrême réserve ; mais la critique peut parvenir jusqu'à un certain point à soulever ce vêtement d'emprunt et à discerner le fond qu'il recouvre.

S'il fallait en croire Josèphe, les esséniens auraient professé sur l'âme une doctrine absolument identique à celle de Platon. Principe subtil, pré-existant au corps, l'âme est attirée par un certain charme naturel vers les choses sensibles ; en s'unissant à elles, elle est la victime d'une illusion ; le corps est pour elle une prison ; elle ne peut en sortir qu'après s'être purifiée. Elle secoue alors l'impure poussière qui la couvrait et s'envole aux îles fortunées<sup>2</sup>. Les termes dont se sert Josèphe pour exposer cette croyance des esséniens, sont empruntés à Homère et à Platon<sup>3</sup>, dont les écrits

<sup>1</sup> Neander, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 39.

<sup>2</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 11.

<sup>3</sup> *Odyssée*, IV, vers 565-568 ; Platon, *Phèdre*.



furent certainement inconnus à cette secte. Ce fait suffit pour prouver qu'il ne faut voir dans les paroles de l'historien juif qu'un à-peu-près. La seule induction légitime qu'on puisse en tirer, c'est que les esséniens regardaient l'âme comme immatérielle et comme immortelle, et que cette doctrine se rattachait, ce que leur ascétisme nous certifie d'ailleurs, à l'idée que la matière est la source du mal.

Ce même historien nous apprend qu'ils donnaient une grande importance à la théorie des anges, qu'ils les désignaient par des noms et que c'était là une des parties les plus essentielles de leurs doctrines secrètes<sup>1</sup>. Il n'est pas difficile de traduire en langage philosophique les paroles de Josèphe. Les esséniens admettaient entre Dieu et le monde une série d'êtres intermédiaires, auxquels était sans doute confié le gouvernement des choses d'ici-bas. La classification de ces êtres et la détermination de leurs fonctions avaient attiré l'attention des docteurs de cette secte, et cette théorie présentait déjà probablement les premiers linéa-

<sup>1</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 18, 7.



ments des spéculations de la Kabbale sur les Séphiroth et de celles des gnostiques sur les *Æons*.

Enfin Philon, tout en s'efforçant de présenter les esséniens comme des philosophes pratiques, nous apprend qu'ils s'étaient occupés des questions de l'origine et de la formation des choses<sup>1</sup>. Ces théories sur la formation des choses rappellent encore la Kabbale et la Gnose. Les esséniens avaient-ils déjà des spéculations analogues à celles de la Merkaba et de la Maassé-Bereschith<sup>2</sup>? Il est impossible de le décider. Mais les livres qui leur étaient particuliers contenaient des enseignements sur les noms, c'est-à-dire sur les catégories des anges et sur la production des choses, et c'est précisément des théories de ce genre qui caractérisent la Kabbale et la Gnose.

A quelle époque faut-il placer la naissance de l'essénisme? On a quelques raisons de ne pas la faire remonter très-haut. Cette secte est certainement plus moderne que le pharisaïsme qu'elle sup-

<sup>1</sup> *Quod omnis probus*, § 12, dans *Philonis opera*, t. v, p. 286.

<sup>2</sup> Frank, la *Kabbale*, p. 54 et 55, 64 et 65.



pose, et par conséquent aussi que le sadducéisme. On peut croire qu'elle se forma après le mouvement national des Hasmonéens, à un moment où la Judée jouissait d'une certaine indépendance et n'était plus troublée par le bruit des armes, peut-être à la fin du règne d'Hircan, quand ce prince se sépara des pharisiens et se rangea du côté des sadducéens, ou peut-être encore quand son fils Aristobule réunit à la fois dans sa main le sceptre et l'encensoir. Il dut se produire à l'un et à l'autre de ces deux moments une vive agitation parmi les pharisiens, et il ne serait pas étonnant que les plus fervents d'entre eux, regardant comme une profanation la conduite d'Hircan ou celle d'Aristobule, n'aient plus dès lors voulu prendre part à un culte profané, et se soient retirés à l'écart.

Il ne paraît pas que l'essénisme ait joué un rôle actif dans l'histoire de la Judée. Son action sur la théologie juive fut certainement nulle. Les écrivains du Nouveau Testament ne parlent pas de cette secte. Le Talmud garde également sur elle un silence absolu. On peut, avec M. Reuss, nier de la manière la plus positive qu'elle ait exercé une influence directe soit sur les origines du chris-



tianisme, soit sur les développements de la théologie chrétienne, au 1<sup>er</sup> siècle, malgré toutes les assertions contraires des théologiens modernes<sup>1</sup>.

Si l'essénisme a exercé quelque action, on ne peut la chercher que dans la Kabbale et dans la Gnose, systèmes qui, au jugement des hommes les plus compétents, sont de la même famille<sup>2</sup> et qui offrent les plus frappantes analogies avec ce que l'on connaît de plus certain des spéculations esséniennes.

<sup>1</sup> Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 130.

<sup>2</sup> Baur, *Die christliche Gnosis*, p. 72; Munk, *la Palestine*, p. 518.



### CHAPITRE III

Le mouvement religieux dans la Palestine depuis les Maccabées  
jusqu'à l'avènement du Christianisme.

Avec les Maccabées une ère nouvelle commença pour le judaïsme palestinien. La nation avait pris les armes, moins encore pour reconquérir une indépendance à laquelle elle n'était plus habituée depuis longtemps, que pour sauver sa religion menacée par les entreprises insensées d'Antiochus Épiphanes. Le mouvement national dont les Maccabées furent le bras et les pharisiens l'âme, exalta les esprits, les attacha plus fortement encore à leurs traditions et donna une impulsion nouvelle au développement religieux. Après cette restauration nouvelle du judaïsme, les écoles pharisiennes, à la fois gardiennes et interprètes de la loi, n'eurent plus à lutter pour la vie du mosaïsme si longtemps menacé par le parti grec. Elles purent consacrer tous leurs travaux à poursuivre l'œuvre déjà com-



mencée de l'interprétation de la loi et de sa parfaite appropriation à la situation actuelle du peuple juif.

Le résultat général et définitif de ces travaux nous est connu. C'est cette aride casuistique, cette réglementation morale qui a été recueillie dans la *Mischna* et qui était arrêtée dans ses traits essentiels à l'époque de la naissance du christianisme. Mais on ne peut suivre les diverses phases de sa formation. Les détails nous échappent, et il est impossible d'assigner à chaque docteur la part qui lui revient en propre dans ce travail. Les noms mêmes de ceux qui ont apporté leur pierre à cet immense et confus édifice, ne nous ont pas été conservés. Ce n'est pas seulement l'action de la réunion de prêtres et de docteurs connue sous le nom de la grande synagogue, qui passa inaperçue des contemporains<sup>1</sup> ; l'histoire des docteurs de la loi qui vécurent après elle n'a pas laissé des traces mieux marquées. Leurs travaux sont entrés dans la collection des traditions juives, sans qu'on ait pris le moindre soin de conserver le souvenir des circonstances qui

<sup>1</sup> Zunz, *Die gottesdienstl Vorträge der Juden*, p. 33.



les provoquèrent et des événements au milieu desquels ils s'accomplirent.

La plus grande activité régna cependant dans les écoles de la Palestine. Ce fait n'est pas douteux. Les explications de la loi s'étaient tellement accumulées que, quarante ans environ avant l'ère chrétienne, un des plus célèbres docteurs d'Israël, Hillel, jugea nécessaire de mettre quelque ordre dans cet amas de décisions de tous genres, et les classa sous six titres différents. Cet ouvrage fut la base première de la Mischna qui a conservé cette division<sup>1</sup>.

Si nous ne pouvons suivre toutes les péripéties de la science juive, nous savons du moins qu'elles ne lui ont pas manqué. Elle ne se développa pas d'une manière uniforme et pour ainsi dire automatique. Partout où il y a vie, il y a lutte, c'est là un principe incontestable, et la science juive fut certainement pleine de vie, d'actualité, de mouvement; elle prit part aux agitations des siècles qui la virent naître et grandir. Le bruit de ses discussions n'est

<sup>1</sup> Furst, *Cultur und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, t. I, p. 12.



pas arrivé jusqu'à nous; mais elle porte en elle-même les traces des discussions qui, à plusieurs reprises, soulevèrent des tempêtes dans la Judée. La division si fortement tranchée du pharisaïsme et du sadducéisme fut sans le moindre doute une cause permanente d'agitation, non pas seulement dans l'État, mais encore et surtout dans les synagogues. Chacun des deux partis prétendait à la domination des consciences. L'histoire a gardé le souvenir de leur lutte, sans indiquer néanmoins les faits de détail; et c'est là précisément ce qu'il nous importerait le plus de connaître. Mais c'est moins sur les querelles de ces deux partis que sur les dissentiments qui éclatèrent dans le sein des écoles pharisaïques, les véritables foyers de la science et de la vie religieuse des Juifs, qu'il convient d'appeler l'attention du lecteur.

Il est difficile de se faire une image un peu nette de ce qui se passa parmi les docteurs d'Israël, dans les temps antérieurs aux Maccabées. On ne connaît de cette période que quelques sentences conservées par la tradition. Elles suffisent cependant pour prouver que déjà la division existait dans les écoles. Quand on les examine de près, on ne tarde pas à



se convaincre qu'elles ne sont pas toutes inspirées par le même esprit. La plupart, il est vrai, portent le cachet de ce prudent égoïsme<sup>1</sup> qui semble former le fond de la nature des anciens sémites. Mais d'autres sont frappées à une plus noble empreinte. Siméon le Juste, en faisant de la charité une des trois bases sur lesquelles repose le monde<sup>2</sup>, et Joseph ben Jochanan, en prescrivant à chaque israélite de regarder les pauvres comme les enfants de sa maison<sup>3</sup>, parlent le langage du fondateur du christianisme. La maxime d'Antigone de Soccho, que nous avons déjà rapportée, respire le même esprit.

Ces tendances divergentes restèrent peut-être longtemps en présence sans soulever de discussions. Mais quand on voit une lutte ardente éclater, quarante ans avant l'ère chrétienne, entre deux écoles rivales, et armer pendant des années, les uns contre les autres, les disciples d'Hillel et ceux de Schammaï, quand on voit les discussions des deux partis suivies de collisions sanglantes et l'animosité

<sup>1</sup> *Pirke Abboth*, ch. 1, § 6, 7, 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ch. 1, § 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ch. 1, § 5.



devenir si profonde que ce fut un proverbe parmi les Juifs, qu'Élie le Thisbite lui-même ne pourrait la faire cesser, on ne peut s'empêcher de croire que ces graves dissentiments dataient de loin ou du moins qu'ils avaient leurs germes dans les temps antérieurs. Les discussions entre les deux écoles ne portaient pas seulement sur quelques déterminations arbitraires de cérémonies ou de prescriptions légales<sup>1</sup>, elles touchaient à des principes plus relevés. Les maximes qui nous restent d'Hillel et celles que l'on a de Schammaï semblent du moins partir de points de vue très-différents. Il y a dans tous les cas, dans les paroles du premier, un parfum de spiritualisme qui manque à celles du second. « Imitez les disciples d'Aaron, disait Hillel à ses disciples, aimez la paix, recherchez la paix, aimez les hommes et attachez-vous à l'étude de la loi<sup>2</sup>. » Il ajoutait : « Celui qui reste ignorant n'est pas digne de vivre, et celui-là passe bientôt qui se sert de la couronne comme d'un outil<sup>3</sup>, » c'est-à-dire qui ne se livre à

<sup>1</sup> *Comment. de Hillel et Schammaï*, Altdorf, 1707, p. 27 et suiv.

<sup>2</sup> *Pirke Abboth*, ch. 1, § 12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ch. 1, § 13.



l'étude de la loi que dans des vues intéressées.

Le Talmud nous apprend que, tandis que Schammaï voulait soumettre les prosélytes à toutes les prescriptions pharisaïques, Hillel leur demandait seulement l'observation de ce précepte : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même<sup>1</sup>. » Enfin on a de ce docteur de la loi une parole singulièrement analogue à une déclaration de Jésus-Christ. A un jeune païen qui lui demandait un résumé de la loi, il répondit : « Ce que tu veux qu'on te fasse, fais-le toi-même aux autres : c'est là le sommaire de la loi ; tout le reste n'en est qu'une application et qu'une conséquence<sup>2</sup>. »

Il est vrai qu'on a révoqué en doute la fidélité de la tradition juive. On l'a soupçonnée d'avoir été corrigée en maints passages sur les enseignements de Jésus-Christ, et parmi ces passages se trouveraient naturellement les préceptes les plus

<sup>1</sup> Lutterbeck, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*, t. I p. 280.

<sup>2</sup> Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. II, p. 236. Comparez *Matth.*, XIX, 16-22 ; XXII, 35-40 ; *Marc*, XII, 28-31 ; *Luc*, X, 25-28.



purs d'Hillel<sup>1</sup>. Sans vouloir entrer dans la discussion approfondie de cette question difficile, nous ferons observer d'abord qu'on ne comprend pas trop bien pourquoi on n'aurait retouché que quelques sentences et non l'ensemble de l'enseignement des anciens docteurs de la loi, et en second lieu que si Hillel n'a pas été tel que la tradition nous le montre, ses discussions avec Schammaï, et celles de leurs écoles n'ont plus de raison suffisante.

Cette question n'a d'ailleurs pour nous, relativement au but que nous nous proposons, qu'une valeur secondaire. Il nous suffit du fait bien attesté, qu'il y a eu dans les écoles juives, avant l'ère chrétienne, des discussions sur des points de morale aussi bien que des discussions sur des points de jurisprudence et sur des pratiques légales<sup>2</sup>. Que les principes soutenus par l'un ou l'autre des partis aient été un peu plus ou un peu moins

<sup>1</sup> De Wette, *Biblische Theologie*, p. 192; Cœllu, *Biblische Theologie*, t. 1, p. 11.

<sup>2</sup> Le Talmud fait mention de sept espèces différentes de pharisiens. Les caractères qui les distinguent sont, il est vrai, presque uniquement extérieurs; ces différences ont bien pu cependant, dans le principe, prendre leur origine dans quelque diversité de doctrine et dans quelques luttes d'écoles.



spiritualistes, peu importe pour le moment. L'affaire importante est de savoir qu'il y eut un travail actif, passionné, dans la synagogue, avant l'avènement du christianisme, et que ce travail remonte assez haut, probablement aux temps antérieurs aux Maccabées. C'est là, disons nous, l'affaire importante. Il convient en effet de constater qu'il se produisit dans les écoles palestiniennes un mouvement intellectuel assez puissant pour donner naissance aux doctrines dont nous présenterons bientôt le tableau, et que ces doctrines furent le résultat, non d'un accident ou d'une action passagère, mais d'un développement intérieur et continu de la science juive.

Avons-nous épuisé tout le mouvement religieux et intellectuel de la Palestine dans la description que nous venons de tracer? Il nous est impossible de le croire. Le pharisaïsme, le sadducéisme et l'essénisme occupent sans doute les premiers plans du tableau; ils ne le remplissent pas tout entier. On voit se dessiner dans le fond d'autres tendances, d'autres partis, dont malheureusement les traits sont trop vagues et les couleurs trop effacées pour que nous puissions nous faire une idée



nette de leur rôle, et de leur action dans l'ensemble du mouvement palestinien. C'est surtout dans les temps de la naissance et de la première propagation du christianisme que les esprits se montrent le plus vivement agités. Mais cette effervescence ne se produisit pas sans avoir été préparée par des événements antérieurs. Malheureusement l'histoire, qui nous fait connaître les faits, ne nous en indique que les causes occasionnelles, sans remonter plus haut.

Il est parlé dans le Nouveau Testament d'un certain Theudas qui, peu de temps avant l'ère chrétienne, avait attiré quatre cents hommes autour de lui et qui, croyant les conduire à l'affranchissement de leur patrie, les avait entraînés à leur perte<sup>1</sup>. Ce Theudas n'était pas certainement un simple factieux politique. Il n'y a jamais eu chez les Juifs de mouvement qui n'ait été provoqué par quelque vue religieuse. Cette prise d'armes se rattache-t-elle à quelqu'une des nombreuses conspirations des pharisiens contre Hérode<sup>2</sup>? Theu-

<sup>1</sup> *Actes*, v, 26.

<sup>2</sup> Prideaux, *Histoire des Juifs*, t. vi, p. 132, 134, 200.



das allait-il plus loin que ces ardents défenseurs de la liberté d'Israël? S'annonçait-il pour le préparateur de l'œuvre du Messie? L'histoire est muette, et l'on ne peut que constater le fait sans en découvrir les causes.

Au moment même de la naissance de Jésus-Christ, la Judée fut troublée par une entreprise du même genre que celle de Theudas, mais beaucoup plus considérable. Un Galiléen du nom de Judas appela les Juifs à la révolte, en leur représentant que reconnaissant Dieu pour leur unique maître, ils n'avaient pas à payer de tribut aux Romains, ni sans doute à reconnaître leur autorité<sup>1</sup>. La prise d'armes de Judas était évidemment le résultat d'opinions religieuses. Josèphe l'appelle un grand sophiste<sup>2</sup> et le donne pour l'auteur d'une nouvelle secte qu'il met à côté de celles des pharisiens, des sadducéens et des esséniens, mais qu'il assure en être tout à fait différente, sans nous faire connaître toutefois en quoi elle s'en distinguait. Ce nouveau parti survécut à son chef qui

<sup>1</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 1, 2; *Actes*, V, 27.

<sup>2</sup> Josèphe, *ibid.*, II, 1, 32.



périt bientôt, écrasé par les armées romaines. Il joua un rôle très-actif dans la dernière révolte des Juifs contre les Romains. On voit alors à sa tête Ménachem, le fils de Judas, et un certain Éléazar qui était son parent<sup>1</sup>. Les opinions professées par Judas le Galiléen reposaient-elles sur les croyances messianiques? Annonçait-il la délivrance des Juifs du joug étranger et la venue prochaine du Messie? Poussait-il à leurs dernières conséquences les enseignements des pharisiens sur ce point? On peut le croire, si l'on en juge par le silence prudent que garde sur ses doctrines l'historien Josèphe, qui a bien soin de ne jamais parler des espérances messianiques de ses compatriotes. Le parti de Judas le Galiléen aurait été alors par rapport aux pharisiens ce que, pendant la révolution d'Angleterre, les hommes de la cinquième monarchie furent à l'égard des puritains.

Il faut sans doute voir un parti tout contraire dans les hérodiens, dont Jésus-Christ engage ses disciples à se défier<sup>2</sup>. Le nom par lequel ils sont

<sup>1</sup> Josèphe, *ibid.*, II, 14, 30-32.

<sup>2</sup> *Matth.*, XXII, 16; *Marc*, III, 6; XII, 13, VIII, 15.



désignés prouve qu'ils se rattachaient à Hérode. Il est probable qu'ils appartenaient au parti des saducéens, dont ils exagéraient les principes conservateurs<sup>1</sup>.

Enfin Josèphe parle, dans son autobiographie, d'un ascète appelé Bane, qui s'était retiré au désert et auprès duquel il passa lui-même trois années. L'écorce des arbres lui donnait le vêtement, et les fruits de la terre la nourriture. Il se lavait plusieurs fois le jour et la nuit dans de l'eau froide pour se purifier. Josèphe n'était pas sans doute son unique disciple, comme il n'était pas lui-même le seul ascète vivant dans le désert, livré aux austérités et professant des doctrines différentes de celles de la foule. Jean-Baptiste menait une vie à peu près semblable, et le portrait qu'Hégésippe a tracé de l'apôtre Jacques<sup>2</sup> rappelle celui que Josèphe a laissé de Bane.

L'ascétisme dont il est ici question était bien plus prononcé que celui des esséniens. Il s'alliait d'ailleurs à une certaine indépendance d'esprit qui

*Othonis Lexicon rabbin.* au mot *Herodiani*; Winer, *Biblisches Realwarterb.*, t. I. p. 572 et 573.

<sup>2</sup> Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. II, ch. 23.



était inconnue dans la secte essénienne. Il se distingue bien plus encore du naziréat, avec lequel on l'identifie d'ordinaire. Les vœux des naziréens, soit qu'ils ne dussent durer qu'un certain temps, soit qu'ils s'étendissent sur la vie entière, n'imposaient à celui qui les avait prononcés, ni une abstinence complète, ni une séparation absolue de la société. Au contraire, Bane et les ascètes qui lui ressemblaient étaient dans le principe de véritables solitaires; ils s'étaient condamnés à une pénitence continuelle. Ils n'avaient non plus rien de commun avec les pharisiens, dont ils méprisaient sans doute les petites pratiques de piété. Jusqu'à quel point tenaient-ils au judaïsme officiel? Il est difficile de le déterminer. Ce qui est certain, c'est qu'ils cherchaient en dehors de la religion reçue des moyens de satisfaction qu'elle ne pouvait pas leur donner, du moins à ce qu'ils croyaient. Il est probable qu'ils n'étaient pas des esprits spéculatifs; ils n'étaient sans doute poussés à leur vie de mortification que par un sentiment religieux et moral, mal entendu, c'est incontestable, mais puissant et profond.

Quoi qu'il en soit, l'existence de ces ascètes est



peut-être la preuve la plus frappante du travail intérieur qui s'opérait dans le sein du judaïsme et qui allait bientôt en briser le vieux cadre. Rien n'est moins ascétique que l'antique hébraïsme ; le judaïsme palestinien ne favorisait pas mieux des tendances de ce genre. S'il donnait une importance exagérée aux pratiques extérieures, il prétendait les diriger. L'ascétisme, au contraire, s'affranchit de la règle commune ; il est une inspiration de la conscience, un mouvement purement subjectif, et sous ce rapport il faut voir en lui une protestation, une révolte contre la réglementation morale et religieuse de la synagogue.

Il y eut peut-être encore dans la Palestine, pendant le siècle qui vit naître le christianisme, bien d'autres manifestations de la vie religieuse. Celles dont nous venons de recueillir les obscures indications peuvent être pour nous des indices suffisants de la fermentation des esprits à cette époque. Il est à regretter cependant que l'histoire ne leur ait pas accordé toute l'attention qu'elles méritent, et qu'elle ait négligé ces petits mouvements, insignifiants en apparence, pour s'arrêter avec complaisance à la description des événements qui frappent



par leur apparence et leur publicité. Dans le développement des idées, les infiniment petits ont aussi leur valeur. L'enseignement d'un docteur oublié a souvent exercé sur la marche de l'humanité une influence plus réelle qu'une bataille pompeusement célébrée ou qu'un traité de rois destiné à fixer le sort des nations. Ce n'est pas d'ordinaire dans le monde officiel que se nourrissent les racines de l'avenir. Elles s'enfoncent dans des couches plus profondes de la société. Malheureusement pendant longtemps les historiens ne se sont pas doutés qu'il fallait aller chercher dans ces profondeurs les germes de la vie.

---



## CHAPITRE IV

### Le Judaïsme alexandrin.

Six siècles avant l'ère chrétienne, peu de temps avant la ruine de Jérusalem par les armes babyloniennes, un certain nombre d'Israélites avaient cherché un refuge en Égypte<sup>1</sup>, dans le but de se soustraire à la vengeance de Nebucadnézar. Persévérèrent-ils dans l'idolâtrie dans laquelle Jérémie leur reproche d'être tombés? se mêlèrent-ils au reste de la population égyptienne et perdirent-ils ainsi leur nationalité? Ou bien encore, périrent-ils tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, par l'épée et par la famine, comme le prophète les en avait menacés<sup>2</sup>? Quoi qu'il en soit, cette colonie israélite en Égypte n'a pas laissé de traces sensibles dans l'histoire. Il en est autrement de celle que Ptolémée I<sup>er</sup>, après s'être emparé de Jérusa-

<sup>1</sup> *Jérémie*, XLII, 13-22; XLIII, XLIV.

<sup>2</sup> *Jérémie*, XLIV, 12-14.



lem, emmena à Alexandrie en 342 avant l'ère chrétienne. Cette colonie ne tarda pas à s'augmenter par des émigrations volontaires<sup>1</sup>. Les Juifs alexandrins obtinrent les mêmes droits que les Grecs, et leur nombre s'accroissant par la prospérité, ils s'étendirent plus tard jusqu'à Cyrène et peu à peu dans le nord de l'Afrique, ainsi que vers l'Éthiopie.

A peu près à la même époque, on vit s'établir un grand nombre de Juifs dans tous les grands centres de population, partout où s'était étendue la domination macédonienne. Ce qui contribua le plus à les y attirer et à les y acclimater, ce fut l'attrait du négoce. « L'esprit commercial, inné à tous les peuples de race sémitique, avait été longtemps comprimé, chez les Israélites, par leur position défavorable sur le plateau de Canaan, loin des grandes routes du commerce de l'antiquité, et tout à coup il rencontra pour son industrieuse activité un théâtre vaste et brillant sur les plus grands marchés du monde, qui paraissaient créés exprès pour lui, et loin desquels le particularisme ombrageux des pharisiens cherchait en vain à les retenir. La vie d'a-

<sup>1</sup> Josèphe, *Antiq.*, XII, 1.



agriculteur que ses prophètes lui avaient tant recommandée, qu'ils lui avaient imposée presque contre son gré, et à laquelle il avait dû s'assujettir dans une patrie séparée de l'Océan et murée par des déserts, il l'abandonna avec joie pour ne plus y revenir. Une fois armé du crayon du banquier, il ne se sentait plus de goût pour la charrue<sup>1</sup>. »

Ce changement d'existence aurait suffi pour modifier leurs idées. Une circonstance particulière hâta le mouvement. Dans leurs nouveaux établissements, les Juifs se rencontrèrent avec les Grecs qui, de leur côté, avaient été attirés par la politique des successeurs d'Alexandre. Les relations inévitables qu'ils eurent avec la civilisation hellénique exercèrent nécessairement sur eux une impression profonde. Dans ce nouveau milieu, ils changèrent de langue, comme ils avaient changé de manière de vivre, ou pour mieux dire, leur nouvelle manière de vivre les obligea d'adopter la langue usitée autour d'eux. Des négociants devaient entendre et parler l'idiome de ceux avec lesquels ils avaient à traiter. Ils s'approprièrent donc

<sup>1</sup> Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 101 et 102.



la langue grecque pour l'usage de la vie commune d'abord et ils arrivèrent bientôt à ne plus pouvoir s'en passer dans les autres sphères de la pensée<sup>1</sup>.

Il devint alors nécessaire de traduire en grec les livres de la loi. Ce besoin se fit sentir principalement à Alexandrie, où la masse des Juifs était plus considérable que dans aucune autre des villes grecques. La célèbre version des Septante n'a pas d'autre origine. Quoi qu'en disent les légendes inventées par les Juifs alexandrins pour en relever l'autorité, elle ne fut faite que pour mettre la loi à la portée des israélites qui avaient oublié la langue sacrée<sup>2</sup>. Ce ne fut que plus tard que les autres livres de l'ancienne alliance furent traduits en grec. La traduction du Pentateuque, la seule partie indispensable au culte public et à l'instruction du peuple, fit naître ensuite la pensée et le désir de traduire tout le reste de l'Ancien Testament.

L'existence de cette version est une preuve convaincante de l'attachement que les Juifs alexandrins conservèrent pour la foi de leurs pères. Partout où

<sup>1</sup> Reuss, *ibid.*, t. I, p. 104.

<sup>2</sup> Munk, *la Palestine*, p. 487.



les israélites se trouvaient en nombre suffisant pour constituer une communauté religieuse, leur premier soin était de fonder une synagogue. Ni les préjugés et les préventions des masses, ni le mépris des classes éclairées ne purent les détourner de leurs croyances. Ils réussirent à convertir des païens au monothéisme<sup>1</sup>; aucun d'eux ne se décida à faire fumer un encens sacrilège sur les autels des dieux de la Grèce.

Mais si le monothéisme ne courait aucun danger parmi les Juifs hellénistes, il ne pouvait se faire que leurs conceptions religieuses ne prissent une direction différente de celle qui régnait dans la Judée. Loin de leur patrie et des opinions séculaires qui s'y étaient formées, au milieu de nations accoutumées à un courant d'idées différent, dans des villes populeuses où les croyances, les langues, les mœurs les plus diverses venaient chaque jour se rencontrer, se heurter, se mêler, où la nature des choses amenait ou favorisait du moins un mouve-

<sup>1</sup> Le nombre des païens qui inclinaient plus ou moins vers le judaïsme était fort considérable à l'époque de la naissance du christianisme, et c'est parmi eux que la religion nouvelle obtint ses plus brillants succès. Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 107-109.



ment de fusion et d'assimilation, où, pour ainsi dire, un courant d'air plus libre tendait à balayer les lourdes vapeurs des préjugés locaux, les Juifs hellénistes étaient amenés à ouvrir leur esprit à des idées nouvelles, généreuses, cosmopolites, tout à fait étrangères à leurs frères de la Palestine, que tout retenait dans le cercle étroit de leurs habitudes nationales<sup>1</sup>.

A Jérusalem, tout élément étranger se présentait en ennemi. Le sentiment général le repoussait comme une impiété et comme une menace à la religion établie par Dieu lui-même. Au contraire, les Juifs répandus parmi les nations de l'Europe, de l'Égypte et de l'Asie mineure étaient forcés de reconnaître qu'ils étaient eux-mêmes les étrangers, qu'ils devaient s'accommoder de la présence des païens comme on s'accommodait de la leur et qu'ils n'avaient pas le droit de s'attribuer une suprématie qu'on n'était d'ailleurs nullement disposé à leur accorder. Le spectacle d'une civilisation supérieure dans les arts, dans les lettres, dans les sciences, dans toutes les sphères de la vie sociale,

<sup>1</sup> Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 109.



devait finir par bannir de leur pensée l'étroit exclusisme qui régnait dans la Judée, et tout en restant plus fortement convaincus de la grandeur et de la vérité de leur religion, ils ne pouvaient s'empêcher d'avouer qu'ils avaient beaucoup à apprendre de ces hommes, que leurs frères de la Palestine, dans leur naïve ignorance, ne considéraient que comme des pécheurs<sup>1</sup>

Dans la Terre Sainte, la routine, la répétition uniforme du culte, l'absence de toute opposition tendaient inévitablement à transformer la religion en un pur formalisme et à l'identifier avec les cérémonies qui n'en sont que la manifestation extérieure. La tendance, de plus en plus prononcée, de réglementer la vie tout entière, pour la retenir plus sûrement dans la stricte observation de la loi, allait encore plus directement à étouffer le sentiment religieux et à ne faire de la religion qu'une machine gouvernementale. Ce déplorable résultat était à peu près atteint au moment de la naissance du christianisme. D'après le tableau qu'en tracent les Évangiles, les Juifs se croyaient assurés de la

Reuss, *ibid.*, t. 1, p. 110 et 111.



grâce de Dieu par le fait seul qu'ils descendaient d'Abraham; ils s'étaient persuadés que la circoncision et la pratique des prescriptions légales les élevaient au-dessus du reste des hommes. Ces dangers n'existaient pas pour les Juifs dispersés parmi les Grecs. Leur éloignement de Jérusalem, centre et théâtre du culte lévitique, ne leur permettait pas d'attacher aux cérémonies célébrées dans le temple la même importance que leurs frères de la Judée. Mais peut-être, par cela même, ils se faisaient de ces cérémonies une image plus idéale et plus digne d'un culte en esprit et en vérité<sup>1</sup>. Leur position au milieu d'une civilisation différente de celle que suppose le mosaïsme, leur rendait impossible l'observation d'un grand nombre de pratiques pharisaïques et les délivrait par cela même de la tendance palestinienne à enchaîner la vie de l'israélite dans un tissu serré de prescriptions légales. Dégagé de ces entraves du formalisme qui l'absorbait dans la Palestine, le mosaïsme rentra dans la voie que les prophètes avaient voulu lui ouvrir et tendit à devenir une religion plus spiritualiste, fondée sur la re-

<sup>1</sup> *Jean*, IV, 24.



connaissance et l'adoration d'un Dieu unique, cause et providence de tout ce qui existe.

Les Juifs d'Alexandrie durent être frappés des analogies qui rapprochaient de leur religion ainsi comprise la plupart des grands systèmes philosophiques de la Grèce. Platon, Aristote, les stoïciens proclamaient l'unité de Dieu aussi hautement que Moïse. Comme lui, ils prêchaient la vertu et en faisaient la condition indispensable du bonheur des individus et des peuples. Dans leur ignorance de l'histoire et dans la naïveté de leurs conceptions religieuses, ils regardèrent ces ressemblances comme des preuves d'une filiation historique, et ils ne doutèrent pas que les philosophes grecs ne fussent en un certain sens des échos de Moïse et n'eussent emprunté à ses écrits des principes si contraires au polythéisme des peuples auxquels ils appartiennent par leur naissance. Ce sentiment ne s'effaça jamais de leur esprit. D'Aristobule à Philon et de celui-ci à Numénius d'Apamée, qui était probablement aussi un Juif helléniste, tous ceux qui se sont familiarisés avec la philosophie grecque répètent sans cesse que Platon est un Moïse parlant grec. L'orgueil national ne fut pas sans doute étranger à cette idée;



les Juifs hellénistes étaient heureux de se venger du mépris trop peu dissimulé des Grecs, en leur montrant que leurs plus célèbres philosophes avaient puisé à la source pure de la révélation hébraïque; et l'on sait à quelles fraudes pieuses<sup>1</sup> ils furent poussés pour en fournir des preuves capables de faire impression. Mais, dans le principe, cette opinion eut pour unique cause l'admiration qu'excita en eux une philosophie si voisine, dans ses traits les plus prononcés, de leurs propres croyances religieuses.

Ce sentiment explique suffisamment l'ardeur avec laquelle les Juifs hellénistes se livrèrent à l'étude de la philosophie grecque et la naïve erreur qui les poussa à lui demander des secours pour le développement scientifique de leur religion. Cette fusion du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme avec les doctrines juives conduisit, on ne peut le nier, à des résultats fort opposés à l'enseignement de Moïse et des prophètes. Les systèmes mystiques qui en sortirent forment le plus étonnant contraste

<sup>1</sup> Par exemple, les interpolations des poésies orphiques, attribuées à Aristobule à tort ou à raison, mais certainement l'œuvre d'une main juive.



avec la simplicité primitive des traditions hébraïques, en même temps qu'avec le rationalisme sévère de la philosophie grecque. Mais il serait injuste d'accuser leurs auteurs de ne se rattacher à la croyance nationale par aucun lien solide, par aucune conviction intime<sup>1</sup>. Ils étaient certainement sincères, et croyaient expliquer fidèlement les idées de Moïse en les pliant à celles de Platon. S'ils manquaient complètement de sens critique et historique, c'était la faute de leur temps : on ne peut leur en faire un reproche. Quand on voit la tendance, dont Philon est la plus complète expression, se développer peu à peu pendant près de deux siècles, on ne peut l'accuser d'être un artifice habilement combiné par quelques Juifs pour cacher leur apostasie sous le voile d'une interprétation allégorique des écrits de Moïse et des prophètes. Elle ne peut nous apparaître que comme le résultat général de la position des Juifs à Alexandrie.

La version des Septante<sup>2</sup> offre déjà des traces in-

<sup>1</sup> Reuss, *ibid.*, t. I, p. 114 et 115.

<sup>2</sup> La traduction du Pentateuque remonte au moins au commencement du II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.



contestables de spéculations philosophiques dont plusieurs semblent se rattacher assez directement au platonisme. Dès les premiers mots de la Genèse, on reconnaît dans son auteur un écrivain habitué au langage platonicien. Cette terre que Dieu vient de créer, désordonnée et confuse, d'après le texte hébreu, est, dans la version grecque, une terre invisible et sans forme<sup>1</sup>. C'est bien ainsi qu'un platonicien devait s'exprimer. On a été plus loin, on a prétendu que le traducteur, imbu de la philosophie de Platon, avait cru retrouver dans les deux premiers chapitres de la Genèse la théorie du monde intelligible et du monde sensible et avait composé sa version d'après cette idée préconçue. On sait qu'il y a dans ce livre deux récits différents de la création, l'un dans les chap. 1, 1-11, 3, et l'autre dans le chap. 11, 4-25. M. Dæhne et d'autres avec lui ont soutenu que le traducteur avait vu dans le premier récit la description de la création du monde intelligible et dans le second le tableau de la création du monde sensible<sup>2</sup>. Quelques autres

<sup>1</sup> ἀόρατος και ἀκατασκεύαστος. Genèse, 1, 2.

<sup>2</sup> Dæhne, *Geschichtl. Darstellung der judisch-alexandr. Religionsphilosophie*, t. II, p. 11-16.



passages de la Genèse, portant la trace de la même préoccupation platonicienne, sembleraient confirmer cette conjecture. On en appelle surtout à une phrase très-significative par laquelle le verset 5 du chap. II est plutôt remplacé que traduit. « Dieu, y est-il dit, créa toute la verdure des champs avant qu'elle existât sur la terre, et toute herbe du pays avant qu'elle germât » (dans le monde sensible). Le sens de ce passage ne laisse place à aucun malentendu. Le traducteur grec veut dire évidemment, avec Platon, qu'avant que les choses sensibles fussent créées, Dieu en avait formé les prototypes. Philon ne doute pas du moins que telle ne fût la doctrine de Moïse<sup>1</sup> et par conséquent aussi

<sup>1</sup> C'est ce qu'il dit très-nettement dans plusieurs de ses écrits et entre autres dans *Questiones in Genesi Sermo I*, § 2 (*Opera*, t. VI, p. 250), où il explique ce passage de la manière suivante : Quid est : Et fecit Deus omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fœnum, priusquam germinasset (Genèse, II, 5) ? Incorporeas species assimilât per hæc : quoniam illud *antequam esset* consummationem innuit omnis virgulti et herbæ, seminalium arborumque. Quod autem dicit, *priusquam germinasset super terram*, fecisse eum viride et fœnum et cetera, patet in corporeas species sicut indicativas (prius) creatas esse secundum naturam intellectualem, quas ista, quæ in terra sunt sensilia, imitatura erant. Dæhne, *ibid.*, t. II, p. 12 et 13, 52-57, 59 et suiv.



celle de la version des Septante, puisqu'il ne connaissait les enseignements mosaïques que par cette traduction.

M. Dæhne signale quelques autres souvenirs de la philosophie platonicienne<sup>1</sup>. On peut les négliger, soit parce qu'ils n'ont pas la même importance que celui dont nous venons de parler, soit parce qu'ils ne sont pas d'une évidence aussi incontestable. On indique souvent comme des traits propres à mettre en lumière le caractère de la version des Septante et les préoccupations philosophiques de ses auteurs<sup>2</sup>, soit le soin avec lequel on a cherché à faire disparaître les théophanies et les anthropomorphismes, soit la théorie des anges supposée dans *Deutéronome*, xxxii, 8. Mais ces traits ne sont pas particuliers aux Juifs alexandrins; on les retrouve dans des écrits palestiniens<sup>3</sup>; ils témoignent seulement du besoin commun à

<sup>1</sup> Dæhne, *ibid.*, t. II, p. 15 et 16, 27 et suiv., 33 et suiv.

<sup>2</sup> Franck, *la Kabbale*, 3<sup>e</sup> partie, ch. 3.

<sup>3</sup> Les théophanies et les anthropomorphismes sont en général évités dans les paraphrases chaldaïques, et le passage *Deutéronome*, xxxii, 8, a son analogue dans *Ecclésiastique*, xvii, 15.



toute la famille d'Israël de se représenter Dieu sous une forme plus idéale que ne l'avaient fait ses pères, et de pénétrer plus profondément dans la connaissance du monde suprasensible. Il convient donc de les laisser ici de côté et de s'en tenir aux faits que nous avons signalés en premier lieu et qui suffisent, à la rigueur, pour donner une idée de l'esprit général qui présida à la composition de la version des Septante.

La tendance philosophique est bien autrement prononcée dans la *Sagesse de Salomon* (la Sagesse), ouvrage dont on ignore et l'auteur et la date, mais qui est certainement postérieur à la traduction des Septante et qui a été plus certainement encore écrit par un Juif alexandrin. Comme les paraphrases chaldaïques et comme l'Ecclésiastique, ce livre enseigne que ce n'est pas Dieu qui a créé le monde, et que ce soin fut laissé à un être intermédiaire, à une émanation divine appelée la Sagesse<sup>1</sup>. Mais les traits sous lesquels cet être intermédiaire est présenté, sont plus prononcés ici que dans les

<sup>1</sup> Σοφία, Sapience, VII, 12; VIII, 6; IX, 1 et 2. Le nom de Λογὸς lui est aussi donné, IX, 1 et 2; XVI, 12.



écrits palestiniens. Cette Sagesse pénètre toutes les substances et les vivifie de son activité toute-puissante ; elle est le souffle de la force de Dieu, l'émanation rayonnante de la toute-puissance et de la souveraine domination<sup>1</sup>. On voit par conséquent en elle non-seulement le Démiurge, mais encore l'âme du monde. Cette dernière idée, entièrement inconnue aux palestiniens, a certainement une origine platonicienne.

Dans un passage de ce livre on trouve la théorie païenne que le monde a été, non pas créé dans le sens propre du mot, mais tiré d'une matière informe, chaotique<sup>2</sup>. Nous ne voudrions pas attacher une importance exagérée à cette déclaration de la Sapience, jetée en passant ; il n'est que trop évident que son auteur ne s'est pas même douté de la différence qui se trouve entre la théorie de la création et celle de la production du monde par l'arrangement d'une matière antérieure. Il s'agit ici, il ne faut pas l'oublier, non d'un penseur qui a pris l'habitude et qui sent le besoin de se rendre un compte

<sup>1</sup> *Ibid.*, VII, 24 et 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VII, 1 ; VIII, 19.



sévère de ses pensées, mais d'un homme qui a subi l'action d'une philosophie qu'il admire plus qu'il ne la comprend, qui la croit capable de s'unir avec ses propres convictions religieuses, et qui procède immédiatement à ce mélange, sans s'inquiéter le moins du monde de l'examen préliminaire d'une foule de questions préjudicielles. Il n'en est pas moins vrai qu'il penche décidément vers certaines idées propres à la manière de penser des païens et qu'il abandonne d'autant l'ancien point de vue hébraïque. Il y a dans la Sapience des traces irrécusables de dualisme. Elles se montrent déjà dans cette déclaration que le monde a été formé d'une matière désordonnée. Elles se montrent plus prononcées encore dans un commencement de tendance à l'ascétisme. Sans aller jusqu'à affirmer que la matière est la source du mal, l'auteur de ce livre la regarde comme un fâcheux obstacle aux développements intellectuels et moraux. Infidèle aux principes les plus enracinés dans l'esprit juif, il célèbre hautement la virginité. Heureuse, s'écrie-t-il, la femme qui reste stérile, qui n'est point souillée, qui n'a point connu de liaisons impures. Heureux l'homme qui a vécu comme



un eunuque, sans commettre de transgression<sup>1</sup>.

L'auteur de la Sapience n'a pas manqué de se laisser séduire par ce qu'on pourrait appeler la partie mythologique de la philosophie de Platon. C'est un fait, étonnant sans doute, mais positif, que la partie rationnelle du système platonicien, ce qu'il contient de plus grand, de plus vrai, ses belles et profondes idées sur la science, par exemple, tombèrent assez rapidement dans un injuste oubli, tandis que l'on s'attacha presque exclusivement et que l'on donna un sens de plus en plus littéral aux imaginations poétiques et aux mythes sous lesquels il avait présenté des idées plutôt présentes que clairement saisies. Ce côté obscur du platonisme fit une vive impression sur le génie ardent des hommes de l'Orient; il répondait à leur nature plus amie des couleurs tranchées que des nuances peu sensibles, de l'éclat qui éblouit que d'une clarté modérée qui permet de distinguer les différences; il était présenté dans un langage figuré assez analogue à leur propre manière d'exprimer leurs sentiments. Cette poésie platonicienne, qui fit

<sup>1</sup> Sapience, III, 13 et 14.



plus tard le fond de la métaphysique néoplatonicienne, dut naturellement séduire les Juifs alexandrins : c'est à elle que se rattache l'auteur de la Sapience ; à elle encore que se rattachera Philon. Elle a laissé dans le livre de la Sapience des traces plus marquées que celles que nous avons indiquées jusqu'ici.

Comme Platon, l'auteur de cet écrit admet la préexistence des âmes. « J'étais, dit-il, un enfant » de bonne race ; je possédais une âme excellente, » ou plutôt, comme j'étais bon, je vins dans un » corps sans tache <sup>1</sup>. » La même idée se retrouve peut-être encore dans un autre passage. Son corps, dit-il, se sculpta dans le ventre de sa mère <sup>2</sup>. Et l'âme ? Sans doute il faut sous-entendre qu'elle descendit dans ce corps. Ce qui est plus certain, c'est qu'il pense avec Platon que le corps corruptible appesantit l'âme et que sa maison d'argile borne ses facultés intellectuelles <sup>3</sup>. Enfin, pour nous borner aux faits les plus significatifs, il est difficile de

<sup>1</sup> Sapience, VIII, 19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VII, 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IX, 15.



supposer que ce soit par une coïncidence fortuite qu'il admet quatre vertus, comme le philosophe athénien, et qu'il les désigne précisément par les mêmes noms<sup>1</sup>.

Jusqu'à présent l'union de la philosophie grecque avec la théologie juive semble moins le résultat d'un dessein prémédité ou bien compris, que la simple conséquence de la culture grecque à laquelle les Juifs d'Alexandrie n'avaient pas pu se soustraire. Élevés dans un milieu où l'enseignement philosophique tenait une place considérable, les auteurs de la version des Septante, comme celui de la Sapience, s'étaient imprégnés de ce qui, dans cette philosophie, s'accommodait en quelque manière avec leurs propres croyances, et leur éducation à demi grecque avait coloré leurs sentiments religieux d'une teinte platonicienne. Les choses changent avec Aristobule<sup>2</sup>. Profondément versé dans la connaissance de la littérature grecque, philosophe péripatéticien, selon les uns, plus vraisemblable-

<sup>1</sup> Sapience, VIII, 7. σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρία.

<sup>2</sup> Il vivait à Alexandrie vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.



ment, comme d'autres le supposent, éclectique platonisant, il semble avoir entrepris de propos délibéré de pousser aussi loin que possible la fusion de la théologie juive et de la philosophie de la Grèce. Il est certain du moins qu'il voulut prouver non-seulement leur parfaite harmonie, mais encore l'origine hébraïque de la philosophie grecque.

Pour réussir dans ce dessein, pour montrer l'accord de deux ordres d'idées qui pouvaient bien offrir à son esprit prévenu de grandes affinités, mais qui en réalité étaient, sinon opposées, du moins fort divergentes, il fallait faire violence et aux unes et aux autres, et leur prêter un sens qu'elles n'ont pas. Nous dirons dans un moment comment il s'y prit pour trouver la philosophie grecque dans les révélations mosaïques; voyons d'abord comment il procéda pour montrer l'hébraïsme dans la philosophie grecque.

Le moyen qu'il employa est de la plus grande simplicité. Il interpola des écrits grecs déjà existants; il en fabriqua probablement même de toutes pièces. Il était difficile de s'attaquer à Platon et à Aristote dont les écrits ou du moins les systèmes étaient trop connus pour se prêter à ces falsifica-



tions ; il eut recours à Orphée, dont le nom <sup>1</sup> se rencontre presque partout où il est question de fraudes pieuses. Parmi les poésies qui sont attribuées à cet ancien poëte, il en est un grand nombre qu'on accuse Aristobule d'avoir remaniées. Ce qui est certain, c'est qu'il citait dans son Commentaire sur le Pentateuque une longue poésie orphique dont les allusions trop transparentes à Moïse et à ses enseignements ne peuvent être que de sa main <sup>2</sup>. On comprend comment il partait de là pour assurer que les premiers pères de la philosophie grecque avaient connu Moïse et s'étaient inspirés de ses écrits.

Une autre preuve, également erronée, qu'il en donnait, nous a été conservée par les Pères de l'Église qui ne manquèrent pas d'embrasser son

<sup>1</sup> *Nomen fraudibus semper accommodum*, comme dit Walkenaer. Il ne faut pas juger les fraudes pieuses avec nos scrupules modernes. Rien ne fut plus fréquent dans les siècles qui précédèrent immédiatement et dans ceux qui suivirent l'établissement du christianisme. Tous les partis religieux, les juifs, les païens, les chrétiens, les gnostiques s'en sont également rendus coupables.

<sup>2</sup> Cette pièce, rapportée par Justin, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, se trouve telle qu'elle était citée par Aristobule, c'est-à-dire sous sa forme la plus falsifiée, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 12.



opinion. Il prétendait que bien avant l'existence de la traduction des Septante, on avait, en Égypte, une version grecque du Pentateuque, et que Pythagore, Platon et les autres philosophes grecs, que la tradition fait voyager sur les bords du Nil, en avaient eu connaissance et lui avaient emprunté tout ce qu'il y avait de grand et de vrai dans leurs systèmes.

A ces deux arguments en joignait-il d'autres? C'est probable; mais ceux-là seuls nous ont été conservés. Il serait possible que Philon et Josèphe lui eussent emprunté une partie de ceux qu'ils présentent en faveur de la même thèse.

Le procédé par lequel Aristobule retrouve la philosophie grecque dans les traditions hébraïques n'est pas moins digne de fixer l'attention. Ce n'est plus ici les expédients par lesquels les auteurs de la version des Septante introduisent dans les livres saints des conceptions qu'ils ont puisées dans les écoles grecques, ni le syncrétisme non raisonné de l'auteur de la Sapience qui juxtapose des idées grecques à des croyances juives, sans s'inquiéter beaucoup de les raccorder. Aristobule ne marche pas à l'aventure; il a une théorie qui lui sert à dénouer toutes les difficultés; c'est la méthode d'in-



interprétation allégorique. Cette méthode, il ne l'a pas inventée; il la tient de Platon et des stoïciens qui en avaient fait usage pour expliquer la mythologie grecque; mais, le premier parmi les Juifs, il l'applique, avec connaissance de cause, à l'explication des cinq livres de la loi.

L'ouvrage qui a transmis son nom à la postérité, et dont nous avons quelques fragments<sup>1</sup>, est désigné par Eusèbe comme une interprétation allégorique du Pentateuque. Peut-être ce titre est-il celui qu'il avait donné lui-même à son livre. Dans tous les cas, il nous en ferait connaître le but si, dans un des fragments qui nous restent, Aristobule ne l'expliquait plus clairement encore. « Ceux, dit-il, dont » l'esprit a peu de portée et d'intelligence, en s'ar- » rêtant à la lettre, ne voient pas ce qu'il y a de » grand dans ce qui est exposé. En conséquence, » je vais essayer, autant qu'il sera en moi, d'ex- » pliquer chaque chose<sup>2</sup>. » Et dans un autre frag-

<sup>1</sup> Eichhorn, *Allgem. Biblioth.*, t. v, p. 253-299; Valke-  
naer, *Diatribes de Aristobulo judæo*; Dæhne, *ibid.*, t. II,  
p. 73-112; Gfrœrer, *Kritische Geschichte des Urchristen-*  
*thums*, 2<sup>e</sup> édit., t. II, p. 71 et suiv.

<sup>2</sup> Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VIII, 10.



ment, après avoir fait remarquer que Moïse, pour exprimer les mouvements de l'âme ou les nobles conceptions de l'intelligence, emprunte à des objets sensibles les termes dont il se sert, il ajoute : « Les » hommes dont le sens est droit admirent en lui la » sagesse profonde, cet esprit divin qui lui a mé- » rité le titre de prophète. Ceux, au contraire, qui » ont moins de pénétration et de jugement, s'atta- » chent à la lettre des Écritures et se persuadent » que Moïse n'a pas fait preuve de haute sagesse. »

Avec une méthode d'interprétation qui permet de découvrir sous le sens littéral un sens caché, accessible seulement aux intelligences d'élite, il était facile à Aristobule de trouver dans le Pentateuque toutes les théories philosophiques qu'il lui plaisait d'y voir. Nous avons peu de détails sur les résultats auxquels il était arrivé. Nous voyons seulement, dans les fragments qui nous restent de son ouvrage, qu'il regardait les anthropomorphismes comme des expressions figurées qu'on ne doit pas prendre à la lettre et qu'il admettait, comme l'auteur de la Sapience, un être intermédiaire entre Dieu et le monde, être intermédiaire qu'il appelle parfois la Sagesse et plus souvent la Puissance ou



la Vertu divine<sup>1</sup>. Mais ces traits suffisent pour nous apprendre qu'il marcha dans la voie commune du judaïsme alexandrin, et nous savons où cette voie conduit. Ce qui distingue principalement Aristobule dans le mouvement que nous étudions ici, c'est d'abord d'avoir poussé jusqu'à son extrême limite la fusion de la philosophie grecque et des croyances juives; c'est ensuite d'avoir décidément établi que la méthode d'interprétation allégorique était la seule qui pût convenir à la science du judaïsme alexandrin. Cette méthode, on l'avait employée, avant lui, comme un expédient utile; on en a la preuve dans plusieurs passages de la Sapience; après lui, on s'en servit avec connaissance de cause. Philon, qui n'en connut pas d'autre, la légua aux Pères de l'Église, et pendant des siècles elle a largement contribué à égarer les esprits.

C'est aux écrits de Philon qu'il faut demander l'expression la plus complète, le dernier mot du judaïsme alexandrin. Cet homme, dont l'influence a été beaucoup plus considérable qu'on ne l'a cru

<sup>1</sup> *Θεία δύναμις*. Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VII, ch. 14, liv. VIII, ch. 6 et 10; liv. XIII, ch. 12; liv. IX, ch. 6.



jusqu'ici, ne fit en réalité que tirer les conséquences des principes déjà posés et que lier ensemble les idées encore flottantes et incertaines de ses prédécesseurs. Toutes les parties de son système sont en germe dans la Sapience, dans Aristobule et sans doute dans d'autres écrits judéo-alexandrins qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous. On avait montré que Dieu est d'une nature trop pure pour qu'on puisse le représenter sous des images humaines; poussant plus avant dans cette voie, il établit qu'il est trop au-dessus de l'intelligence humaine pour qu'on puisse lui appliquer une détermination quelconque; l'esprit de l'homme peut arriver à savoir qu'il est, mais jamais à connaître ce qu'il est. L'auteur de la Sapience avait assuré que le corps borne les facultés intellectuelles; il fit un pas de plus, et il donna le corps pour la cause des passions, pour la source du mal moral. On avait vanté la sainteté du célibat; il prêcha l'ascétisme. La principale affaire de l'homme ici-bas est, selon lui, sinon de rompre les liens qui rattachent l'âme au corps, ce qui ne peut se faire pendant cette vie, du moins de les rendre aussi lâches que possible. On avait enseigné qu'il y a entre Dieu



et le monde un être intermédiaire; il donna une théorie complète de cet être; il en détermina la nature et les fonctions. Comme Aristobule, il laissa à la foule ignorante le sens littéral des Écritures, et convaincu que Moïse a pris soin de cacher sous le voile de l'allégorie de profondes doctrines sur Dieu, sur le Verbe, sur l'âme humaine, sur les voies par lesquelles elle peut retourner à sa pureté primitive, il ne vit dans l'histoire des patriarches qu'une description allégorique des divers états de l'âme<sup>1</sup>. Le fait disparut pour ne laisser place qu'à l'idée. Ce fut l'effort suprême de la méthode d'interprétation allégorique. Il convient d'ajouter, à la décharge d'Aristobule et surtout de Philon, qu'ils étaient entraînés sur cette pente glissante par l'exemple des érudits des écoles grecques d'Alexandrie, qui, précisément en ce moment, expliquaient les traditions mythologiques de la Grèce d'après les mêmes procédés et dans le même sens.

Que pouvaient être, considérées de ce point de vue, les institutions et les prescriptions mosaïques, sinon de simples symboles? Et quelle valeur pou-

<sup>1</sup> τρόποι τῆς ψυχῆς.



vaient conserver encore des symboles pour celui qui en possédait le sens? Aussi, de même que la lettre, les cérémonies étaient pour la foule ignorante. Le sage ne devait pas les mépriser sans doute; mais les estimant à leur juste valeur, il ne pouvait les regarder que comme des formes extérieures recouvrant un fond plus précieux qu'elles, que comme un premier degré au delà duquel était la chose nécessaire, c'est-à-dire le sens et l'idée. L'alliance de Dieu avec la famille d'Israël n'était elle-même qu'un symbole comprenant en lui-même tous les autres, et les résumant. Le sens n'en est pas douteux; c'est le monothéisme, du moins tel que le comprenait Philon, avec toutes les conséquences qu'il rattachait à cette doctrine fondamentale. Ce symbole n'a d'autre valeur que celle que lui donne l'idée qu'il représente. Et comme l'idée, qui est l'essentiel, peut se faire accepter sans le symbole, Philon est convaincu que les lumières de la raison, propagées par la philosophie, suffiront pour amener tous les hommes au monothéisme, sans qu'il soit nécessaire qu'ils passent par le judaïsme, ou pour mieux dire, le monothéisme étant le véritable judaïsme, tous les hommes seront de



véritables Juifs, dès qu'ils seront arrivés à la connaissance du vrai Dieu.

Voilà ce qu'est devenu le judaïsme sous l'action de la philosophie grecque. Un abîme le sépare de celui de la Palestine. Le formalisme règne à Jérusalem, un idéalisme exagéré à Alexandrie. Ici on ne cherche que l'esprit, là on s'en tient avant tout à la lettre. On ne sait rien à Alexandrie de cette réglementation morale qui était l'affaire essentielle des écoles palestiniennes; on ignore absolument dans la Palestine ces principes mystiques, cet ascétisme, cette extase, qui n'ont aucun besoin de l'observation des mille préceptes pharisaïques pour élever l'âme jusqu'à Dieu. On s'inquiète peu à Alexandrie de ces espérances messianiques qui promettent aux enfants d'Israël l'empire du monde; on ne connaît pas, on ne comprendrait pas à Jérusalem la confiance de Philon en des idées abstraites pour l'amélioration morale de l'espèce humaine et pour le triomphe définitif du monothéisme.

Il paraît cependant que la théosophie de la Sagesse, d'Aristobule et de Philon souleva quelque opposition parmi les Juifs de l'Égypte. Il est probable que c'est à ces contradictions qu'Aristobule



fait allusion, quand il parle avec quelque aigreur d'hommes dont l'esprit de peu de portée s'arrête à la lettre et méconnaît ce qu'il y a d'élevé dans les écrits de Moïse<sup>1</sup>. Ce doit être aussi contre ces mêmes adversaires que Philon s'élève à plusieurs reprises, entre autres dans son *Traité des Chérubins*. « Que les superstitieux s'éloignent, les oreilles » bouchées, s'écrie-t-il; nous ne livrons les mystères divins qu'à ceux qui ont été initiés aux choses sacrées, c'est-à-dire qu'à ceux qui cultivent sans ostentation la piété vraie et sincère. » Nous n'admettons pas aux choses sacrées ceux qui, frappés d'une maladie incurable, sont séduits par la pompe des paroles, l'éclat des mots, les illusions des coutumes et qui ne font pas consister la sainteté dans autre chose<sup>2</sup>. » A la fin de ce même traité, il distingue parmi ces hommes attachés à la lettre ceux qui ne pèchent que par ignorance de ceux qui confondent à dessein, par un esprit de contention et par amour de la dispute, les différents sens des choses. « Les premiers, ajoute-

<sup>1</sup> Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VIII, ch. 10.

<sup>2</sup> *De Cherubim*, § 12.



» t-il, il faut les instruire ; les seconds, il faut les  
 » fuir comme des esprits inquiets et disputeurs <sup>1</sup>. »

Aux traits indiqués par Aristobule et par Philon, il est impossible de ne pas reconnaître des pharisiens ; ils ne sauraient convenir à aucune autre fraction du judaïsme. Le pharisaïsme est dépeint tout entier dans une piété pleine d'ostentation, dans un attachement exclusif à la lettre des Écritures et dans l'importance extrême donnée aux coutumes. Il faut donc voir des pharisiens dans les adversaires de la théosophie judéo-alexandrine. Cette opposition ne peut nous surprendre. Des Juifs habitués aux notions concrètes de la théologie pharisaïque, ne pouvaient voir sans scandale un idéalisme auquel ils ne comprenaient rien et qui devait leur sembler une négation directe de la religion positive. A en juger par la vivacité des expressions de Philon, la guerre que ces représentants du pharisaïsme dans l'Égypte firent à la théologie judéo-alexandrine dut être vive. Mais s'ils essayèrent de soulever contre elle la foule de leurs coreligionnaires d'Alexandrie, ils n'y réussirent pas. La considé-

<sup>1</sup> *De Cherubim*, § 35.



ration dont Philon fut entouré jusqu'à la fin de sa vie en est une preuve irrécusable.

L'existence, parmi les Juifs d'Égypte, d'un parti représentant les tendances palestiniennes, est attestée d'un autre côté par quelques écrits composés dans cette contrée et empreints jusqu'à un certain point de la théologie des pharisiens. Nous voulons parler du second livre des Maccabées, des fragments juifs des oracles sibyllins, du livre d'Hénoch et du quatrième livre d'Esdras<sup>1</sup>. Ces trois derniers ouvrages sont des apocalypses et présentent, par conséquent, le tableau d'un ensemble d'idées étrangères à la théosophie des Juifs d'Alexandrie. Cependant, quoiqu'ils se rattachent à l'écrit qui porte le nom de Daniel, et que leurs auteurs l'aient pris pour modèle, il y a, principalement dans le quatrième livre d'Esdras, un fond de spiritualisme qui manque aux apocalypses palestiniennes et qui prouve qu'au sein de la culture grecque d'Alexandrie l'esprit pharisaïque n'avait pas pu se maintenir dans sa pureté et qu'il s'était

<sup>1</sup> Ce livre a reçu diverses additions dues à la main d'un chrétien, mais le fond général est l'œuvre d'un juif.



laissé entamer par la philosophie de la Grèce.

Il est probable que les représentants de la tendance palestinienne en Égypte étaient peu nombreux. Peut-être ils appartenaient aux familles sacerdotales qu'Onias avait attirées près de lui<sup>1</sup>. Ces familles apportèrent naturellement avec elles les principes qui dominaient dans la Palestine; leur position dut les isoler de la population grecque et les préserver pendant longtemps du contact et de la contagion de la science de leur nouvelle patrie; et il ne serait pas étonnant que le temple de Léontopolis ne fût devenu le centre d'un mouvement juif opposé à celui d'Alexandrie.

<sup>1</sup> Vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Munck, *la Palestine*, p. 500.

---



## DEUXIÈME PARTIE

DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE JUIVE

---

### CHAPITRE PREMIER

De la doctrine de Dieu.

Le triomphe du monothéisme dans Israël date de la captivité de Babylone. Les calamités nationales et les désastres privés qui en furent la suite inévitable parlèrent plus haut que la voix de Moïse et que celles des prophètes. Une révolution profonde s'opéra dans la conscience religieuse des descendants de Jacob. Ils sentirent qu'il n'y avait plus de salut pour eux que dans la protection de l'Éternel ; et, dès ce moment, leur attachement au culte du vrai Dieu fut inébranlable.



Ce changement dans la direction des sentiments religieux d'Israël ouvre une ère nouvelle dans leur histoire. Il ne fut le résultat que du mouvement intérieur de la conscience populaire. Toute influence venue du dehors lui fut étrangère, c'est un fait que nous avons déjà établi. Il s'accomplit sur le sol de la Babylonie, pendant les années de l'exil, et probablement peu de temps après la déportation. La plupart des autres doctrines dont nous devons présenter le tableau se développèrent plus tard; le monothéisme qu'elles supposent toutes et qui est leur point de départ, les précéda nécessairement; il était solidement établi parmi les Israélites, bien avant que l'édit de Cyrus leur eût ouvert le chemin de leur patrie. On en a la preuve dans ce fait que la croyance en un Dieu unique fut, depuis ce moment, le patrimoine commun de toutes les fractions du judaïsme, tandis que les autres doctrines n'appartiennent en propre qu'à l'une ou à l'autre d'entre elles, ou ne prirent pas dans toutes le même degré de développement.

Ce n'est pas cependant sur ce changement religieux considéré en lui-même qu'il s'agit d'arrêter nos regards. Il nous suffit de le constater et d'en



marquer la date certaine. Notre examen doit porter ici sur les conséquences qui en découlèrent. Aussi longtemps que le monothéisme avait été méconnu en Israël, il avait fallu plaider en sa faveur. La voix puissante des prophètes avait seule été à la hauteur de cette grande cause<sup>1</sup>. Maintenant que la croyance en l'unité de Dieu est hors de contestation, elle va devenir le sujet des méditations des docteurs de la loi et donner naissance à une doctrine métaphysique, tandis que l'imagination populaire groupera autour d'elle des conceptions singulières qui deviendront plus tard le fond d'une métaphysique fantastique.

## I

Les plus anciennes traditions de la famille d'Israël, celles dont le recueil compose la Genèse, sont pleines de théophanies et de représentations

<sup>1</sup> *Osée*, iv, 1 et suiv.; *Mich.*, vi. 1 et suiv.



anthropomorphiques de la divinité. Tel est le caractère des récits de tous les peuples primitifs. Dieu entretient avec les patriarches des rapports presque familiers ; il leur apparaît sous une forme humaine ; il leur parle ; il discute avec eux ; il est animé de sentiments et de passions analogues aux affections qui leur appartiennent en propre. Dans les âges suivants, les notions que l'on se fait de la nature divine s'épurent de plus en plus<sup>1</sup>. Les théophanies deviennent plus rares ; elles finissent par n'être que des formes poétiques d'un enseignement qui se rapproche de très-près du pur spiritualisme. On ne parle cependant encore de Dieu qu'avec des images anthropomorphiques, telles qu'elles conviennent d'ailleurs à la poésie des temps héroïques ou encore au langage populaire.

Mais, quand l'inspiration eut fait place à la réflexion et la prophétie à l'enseignement didactique, on ne s'accommoda plus de ces expressions figurées. On craignit qu'elles ne donnassent de fausses

<sup>1</sup> Ps. xxxiii, 9; xc, 1, 2, 4; cii, 25-29; cxxxix, 7-10; *Ésaïe*, xi, 2; xl, 12-30; lxvi, 1 et 2; *Amos*, iv, 13; x, 2-6; *Jérém.*, viii, 4; xxiii, 24; xxxiii, 17-20; *Mich.*, iii, 12; *Job.* xxxviii, 4; xxxix, 30, etc.



idées de la nature de Dieu, et qu'en le représentant sous des traits visibles et avec des passions humaines, elles ne rapprochassent Jéhovah des fausses divinités des mythologies païennes. Nous voyons du moins dans la version des Septante et encore mieux dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan un désir manifeste de faire disparaître les théophanies et même les images anthropomorphiques de Dieu et de les remplacer par des explications que rien dans le texte original n'autorise.

Quand le texte hébreu porte que Moïse, Aaron et les soixante-dix vieillards virent le Dieu d'Israël sur un trône de saphir, la version grecque dit qu'ils virent le lieu où Dieu était placé<sup>1</sup>. Dans le texte hébreu, Dieu, pour montrer son estime particulière pour Moïse, déclare qu'il lui parle face à face, tandis qu'il ne parle qu'en vision aux prophètes; la version grecque affaiblit l'énergie de l'idée en traduisant que Dieu parle en songe aux prophètes et en vision à Moïse<sup>2</sup>. Lorsque, d'après

<sup>1</sup> *Exode*, XXIV, 9 et 10. Εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

<sup>2</sup> *Nombr.* XII, 8, Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει.



le texte original, Dieu, à la vue des progrès toujours croissants de la perversité humaine, se repent d'avoir créé les hommes et ne les regarde plus qu'avec déplaisir, il se borne, d'après le traducteur grec, qui trouve ces sentiments indignes de la divinité, à réfléchir et à méditer sur le mal<sup>1</sup>.

On pourrait citer une foule de traits de ce genre. Il nous suffira d'en rapporter encore un; mais il nous paraît décisif et bien propre à mettre dans tout son jour le désir des auteurs de la version des Septante d'écarter tout ce qui pourrait rabaisser la majesté divine.

Au premier livre des Rois, dans le chapitre où est racontée la dédicace du temple que Salomon vient d'élever à l'Éternel, la version grecque contient une glose de cinq à six lignes<sup>2</sup>, dont il est à peu près impossible de donner une traduction littérale, tant l'ordre logique et grammatical des mots est brouillé, mais dont il est facile de saisir le sens général. Cette addition au texte original a pour but manifeste d'expliquer comment on a pu construire

<sup>1</sup> *Genèse*, VI, 6 et 7. *Ενεθυμήθη ὁ θεός ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενόηθη.*

<sup>2</sup> *I Rois*, VIII, 53.



une maison pour Dieu, dont la grandeur infinie ne peut certainement pas être contenue dans un édifice bâti par la main des hommes. Dieu doit résider dans ce temple, telle est la croyance populaire. Salomon, il est vrai, ne la partage pas, et, quoiqu'il se serve dans son discours d'inauguration d'expressions qui semblent la confirmer en partie, il borne ses vœux à supplier l'Éternel d'avoir les yeux ouverts, jour et nuit, sur une maison dans laquelle il a promis lui-même de mettre son nom<sup>1</sup>. Ces déclarations ne paraissent pas cependant assez explicites au traducteur grec ; il éprouve le besoin de leur donner un plus complet développement ; c'est à ces explications que la glose est consacrée. Salomon, y est-il dit, savait très-bien que Dieu, l'Être infini, ne peut pas être enfermé dans un lieu déterminé ; et l'Éternel, en lui ordonnant de lui bâtir une maison, lui avait dit : Construis-moi un temple dans lequel un roi tel que toi puisse se tenir pour m'adorer<sup>2</sup>. Ainsi, c'est par égard pour la faiblesse humaine que Dieu se fait élever un tem-

<sup>1</sup> 1 *Rois*, VIII, 13, 27-30.

<sup>2</sup> La version des Septante arrange dans le même sens le passage parallèle, 2 *Chron.*, VI, 2.



ple; c'est pour qu'on puisse l'y invoquer d'une manière convenable, et non pour venir y habiter lui-même. Cette explication est destinée, dans la pensée du traducteur, à corriger le préjugé populaire qui croit que Jéhovah a établi sa demeure dans le lieu très-saint. Elle est une protestation contre toute représentation anthropomorphique de la divinité.

Si l'on considère que les livres de l'Ancien Testament n'ont été traduits en grec que successivement, dans un espace de temps assez long, par des auteurs différents, et que tous trahissent presque également le dessein bien arrêté de faire disparaître les expressions anthropomorphiques du texte original, on ne pourra s'empêcher de reconnaître dans ce système de traduction le résultat des idées spiritualistes que les Juifs alexandrins, ou du moins les plus éclairés d'entre eux, se faisaient de la nature de Dieu<sup>1</sup>.

La répulsion des Juifs alexandrins pour tout ce qui tendait à représenter la divinité sous des for-

<sup>1</sup> Gfrærer, *Krit. Geschichte des Urchristenthums*, 2<sup>e</sup> édit., t. II, p. 15; sur le caractère de la version des LXX, voyez Franck, *La Kabbale*, 3<sup>e</sup> partie, ch. 3.



mes humaines ne saurait nous surprendre. Nous savons à quelle école ils ont pris ce sentiment. On reconnaît ici les disciples de la philosophie grecque, principalement de Platon, qui avait reproché si souvent aux poètes, surtout au premier d'entre eux, à Homère, d'égarer les jeunes intelligences en leur présentant les dieux revêtus de corps sensibles et animés de toutes les passions humaines<sup>1</sup>. Pour enlever à leurs fables leur danger, il avait essayé de les expliquer d'une manière allégorique et de leur donner ainsi un sens philosophique. Ce procédé avait été adopté par les stoïciens; il était devenu général dans les écoles philosophiques de la Grèce. Aristobule et Philon l'appliquèrent constamment aux antiques traditions de leurs livres saints. Cette méthode d'interprétation, d'un usage facile et commode aux commentateurs, ne pouvait pas convenir à de simples traducteurs. On ne peut d'ailleurs supposer aux auteurs de la version des Septante les vues systématiques qui caractérisent Aristobule et Philon. Le mouvement commence avec eux; il est loin d'être arrivé à son parfait

<sup>1</sup> *République*, fin du II<sup>e</sup> livre et commencement du III<sup>e</sup>.



développement. Ce n'est encore qu'un sentiment vague, une sorte d'instinct, éveillé en eux par une éducation qui s'est faite en grande partie sous l'influence de la philosophie grecque. Mais ce premier éveil de la réflexion leur fait trouver inconvenant de donner à Dieu les traits et les passions des hommes.

Les Juifs de la Palestine ne virent pas dans les anthropomorphismes, ni même dans les anthropopathies, d'aussi graves difficultés que leurs coreligionnaires d'Alexandrie. Ils n'apportèrent pas les mêmes soins que ceux-ci à les expliquer; ils ne les bannirent pas même de leurs discours<sup>1</sup>, soit que leur langue plus figurée eût besoin de ces expressions qui représentent Dieu sous des formes humaines ou qui lui prêtent les opérations de l'esprit humain, soit que ces locutions leur parussent assez transparentes pour ne pas voiler entièrement la notion d'un Dieu spirituel et invisible. Les théophanies présentaient un autre caractère. Dieu y est

<sup>1</sup> *Ecclésiastiq.*, II, 18; XXXVIII, 6; XLVI, 17; XVI, 11 et 12; XXXIX, 28; XL, 19; XXXII, 18; *Baruch*, II, 16 et 17; III, 5. Les expressions anthropomorphiques sont fréquentes dans la kabbale, Franck, *la Kabbale*, p. 187.



dépeint sous une forme corporelle ; il y est mis en rapport direct avec les hommes. Ici il vient visiter Abraham dans la forêt de Mamré<sup>1</sup> ; là il parle à Moïse face à face<sup>2</sup>. Ces passages étaient des écueils contre lesquels la science juive devait craindre de voir se briser la doctrine naissante de la spiritualité et de l'invisibilité de Dieu. Ce fut une nécessité pour elle de leur donner un sens en harmonie avec cette doctrine, comme aussi avec de nombreuses déclarations bibliques qui donnent de l'Éternel des idées plus spiritualistes.

Une exégèse plus savante que celle des docteurs juifs n'aurait pas éprouvé d'embarras en face de ces théophanies. Les considérant comme des conceptions propres aux premiers développements de la conscience religieuse, elle aurait fait ressortir l'idée morale qu'elles contiennent, et elle aurait expliqué la forme par la manière de sentir et de penser de l'antiquité. Mais telle n'était pas, telle ne pouvait pas être l'exégèse juive. Le caractère général de toute interprétation encore impar-

<sup>1</sup> *Genèse*, XVIII, 1 et suiv. ; XXXII, 30, etc.

<sup>2</sup> *Exode*, XXXIII, 11 ; *Deutér.*, XXIV, 10 ; V, 4.



faite, c'est de moderniser, qu'on nous permette cette expression, les documents antiques, d'y transporter les conceptions des âges récents, tout à fait étrangères aux anciens, de prêter à leurs auteurs les sentiments, les vues, les finesses des hommes habiles qui les commentent. Les docteurs juifs firent tout simplement à leur image les écrivains de l'antiquité hébraïque; ils leur supposèrent les pensées et les subtilités d'un chef d'école de leur temps, et ils interprétèrent les livres sacrés comme s'ils étaient les écrits contemporains d'un savant de la Palestine. Ils traitèrent leurs antiques documents à peu près comme, à la même époque, Zénodote et Aristarque traitaient les poésies d'Homère. Jugeant l'ancien poète grec d'après les goûts et les sentiments de leur temps, ces critiques crurent rétablir le texte de ses écrits dans sa pureté primitive, en le corrigeant d'après le ton général des mœurs publiques et du goût de leur temps<sup>1</sup>. Les Juifs, à la vérité, ne retranchèrent rien de leurs livres sacrés, ils n'y ajoutèrent rien; mais, en at-

<sup>1</sup> *Aristarchus Homeri versum negat quem non probat,* dit Cicéron.



tendant que leurs critiques inscrivissent à la marge des Bibles des corrections à des mots qui blessaient la pudeur de leur époque plus raffinée, ils s'abstenaient de traduire, dans le culte public, les passages dans lesquels se trouvaient des récits dont la naïveté les blessait<sup>1</sup>, et, dans les écoles, ils interprétaient Moïse et les prophètes dans le même esprit que Zénodote et Aristarque commentaient Homère<sup>2</sup>, en leur prêtant les vues et les idées de leur temps.

Comment, sous l'action combinée de ces procédés arbitraires d'interprétation et de leur doctrine de la spiritualité et de l'invisibilité de Dieu, les docteurs juifs pouvaient-ils traiter les théophanies? Nier la réalité du fait, c'était ébranler l'autorité des livres saints; l'admettre tel qu'il était raconté, c'était porter atteinte à leur doctrine de Dieu. On passa entre ces deux écueils en supposant que ce n'est pas Dieu lui-même qui apparaissait aux patriarches et à Moïse et qui s'entretenait avec eux, mais une vertu divine, une manifestation

<sup>1</sup> Lighthfoot, t. III, p. 933.

<sup>2</sup> Eehler, *Berliner Jahrbücher*, août 1846, p. 235 et suiv.



substantielle de Dieu. Ce représentant de la divinité, c'est tantôt sa gloire, tantôt sa parole, tantôt sa *schechina*<sup>1</sup>. L'expression varie; le procédé est toujours le même<sup>2</sup>.

Ce n'est pas Dieu, ainsi que le porte le texte hébreu, qui se promène dans le camp d'Israël, comme une sentinelle vigilante; c'est sa *schechina* qui, d'après Onkelos, est chargée de ce soin<sup>3</sup>. Quand l'Éternel ordonne aux Israélites de lui dresser un sanctuaire, c'est, d'après le texte hébreu, pour qu'il puisse habiter au milieu d'eux, tandis que, d'après le Targum, c'est pour que sa *schechina* y réside<sup>4</sup>. « J'ai détourné ma face de cette ville, » dit l'Éternel dans le texte original; et dans le Targum de Jonathan: « J'ai enlevé ma *schechina* de cette ville<sup>5</sup>. » Enfin, comme l'auteur de la glose de la version grecque dont il a été ques-

<sup>1</sup> Le mot *schechina* שְׁכִינָה, de שָׁכַן *habiter*, signifie proprement *habitation*, d'où l'habitation de Dieu par excellence et par dérivation, le contenant désignant le contenu, la majesté divine. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud*, au mot שְׁכִינָה.

<sup>2</sup> Franck, *la Kabbale*, p. 67-69.

<sup>3</sup> *Deutér.*, XXIII, 14.

<sup>4</sup> *Exode*, XXV, 8.

<sup>5</sup> *Jérém.*, XXXIII, 5.



tion précédemment, Jonathan n'admet pas que Dieu habite dans le temple. Le lieu très-saint n'est cependant pas vide; Jéhovah y fait résider sa *schechina* <sup>1</sup>.

Si Dieu ne peut être rabaissé aux proportions de l'homme, la proposition réciproque doit être maintenue; l'homme ne peut, dans aucun cas, être égalé à Dieu. Aussi dans tous les passages dans lesquels le texte hébreu lui donne le titre de Dieu (אֱלֹהִים, אֱל), les paraphrastes chaldaïques remplacent cette expression par une autre, qui en modifie complètement le sens. Ainsi quand, après qu'Adam et Ève ont mangé du fruit de l'arbre de vie, Dieu dit, dans le texte hébreu: « Voici, Adam est devenu comme un de nous, » Onkelos lui fait tenir un langage fort différent: « Le Seigneur Dieu dit: Voici, Adam est unique dans le monde <sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Ubi textus hebræus dicit וְשָׁכַנְתָּ בּוֹ, *habitasti in eo*, Targum וְשָׁכַנְתָּ בְּיַחְדָּא שְׁרִיתָא, *habitare fecisti majestatem tuam*. Drusius, *Loca difficil. Pentateuchi*, cap. 54; Buxtorf, *Lexic. chald. talm.*, col. 2394-2399. Exemples de יְקָרָא *gloire*, remplaçant le mot *Dieu*, *Genèse*, xvii, 22; *Exode*, x, 21; xx, 20. Exemples de דְבַר *parole*, *Genèse*, xx, 3; xxi, 20, 23; *Exode*, xx, 19.

<sup>2</sup> *Genèse*, iii, 22.



De même ces paroles du serpent dans le texte original : « Vous serez comme des dieux, » font place à celles-ci : « Vous serez comme des princes <sup>1</sup>. »

D'où est venue dans la Palestine cette crainte de la théophanie ? Elle n'y a pas été apportée du dehors. Elle ne dérive pas du mazdéisme ; rien n'indique que parmi les sectateurs de Zoroastre on se fût occupé de cette question de métaphysique religieuse. On l'avait agitée dans la Grèce ; mais la philosophie grecque, nous l'avons prouvé, n'a point eu d'action sur la synagogue et les écoles des pharisiens. Cette répulsion pour l'anthropomorphisme n'a pu sortir que d'un travail intérieur. Le spiritualisme a fait des progrès en Israël, le soin avec lequel les paraphrastes chaldaïques évitent tout ce qui, dans leur opinion, pourrait rabaisser la majesté divine, en est une preuve suffisante. On ne peut cependant oublier que cette tendance spiritualiste était favorisée, peut-être même pourrait-on dire, avait été provoquée par quelques expressions de l'Ancien Testament sur la nature même de l'Éternel. Déjà dans les plus

<sup>1</sup> *Genèse*, III, 5, hébr. כְּאֱלֹהִים, targ. כְּבַרְבְּרִין.



anciens textes hébreux, dans ceux-là même qui dépeignent le plus souvent Dieu sous des images empruntées à la nature humaine, il est parlé de l'Être des Êtres en des termes que ne désavouerait pas le spiritualisme le plus élevé. Jéhovah se définit lui-même celui qui est<sup>1</sup>, et il déclare que nul mortel ne peut le voir<sup>2</sup>. Il est probable que les docteurs palestiniens rattachèrent à ces passages leur doctrine de Dieu, et qu'ils les avaient présents à l'esprit, quand ils expliquaient ceux dans lesquels il est question d'une apparition sensible et corporelle de l'Éternel.

La doctrine de Dieu ne s'arrêta pas à ces premiers linéaments, même dans les écoles de la Palestine, et à plus forte raison dans les écoles spéculatives d'Alexandrie. On ne sut pas la retenir dans les limites du spiritualisme. Elle tomba peu à peu dans les excès d'une théosophie grosse de rêveries et de superstitions.

Dieu est dépeint dans l'Ecclésiastique comme un être tellement au-dessus de la nature humaine,

<sup>1</sup> *Exode*, xxiii, 20.

<sup>2</sup> *Exode*, iii, 14; xiii, 20; x, 28.



qu'il est impossible au regard de l'homme de pénétrer ses desseins et de scruter ses œuvres<sup>1</sup>. Comment louer dignement le Tout-Puissant? Il est plus grand que tous ses ouvrages; il est souverainement élevé; sa puissance est incompréhensible<sup>2</sup>. « Élève ton imagination autant que tu le pourras, dit Jésus fils de Sirach, le Seigneur sera toujours au-dessus de tes louanges<sup>3</sup>. Exalte sa grandeur par des hymnes; réunis toutes les forces de ton esprit pour les rendre plus beaux; ne te lasse point; tu ne viendras jamais à bout de célébrer convenablement le Seigneur. Qui l'a vu, pour le peindre? Qui pourrait représenter sa grandeur<sup>4</sup>! »

La doctrine de Dieu a fait ici un pas en avant. Au point de vue de l'Ecclésiastique, ce ne sont plus seulement les représentations anthropomorphiques qui donnent de fausses idées de la divinité; les conceptions les plus élevées de l'esprit humain ne peuvent même la faire connaître telle qu'elle est. Il n'est ni élan de l'imagination, ni effort de l'in-

<sup>1</sup> *Ecclésiastique*, XLII, 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, XLIII, 29 et 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XLIII, 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, XLIII, 31 et 32.



telligence qui puisse atteindre jusqu'à elle. Jésus, fils de Sirach, a prononcé le mot : L'Éternel est incompréhensible dans son essence pour les facultés bornées de l'homme.

Il est probable que cette idée de l'incompréhensibilité de Dieu sortit moins d'un travail philosophique proprement dit que des pieuses méditations des fidèles Israélites. Plus le sentiment religieux est profond, plus aussi la conscience de la petitesse de l'homme et de la grandeur de Dieu devient vive. Une fois engagée dans cette voie, la piété finit, sans qu'elle sache s'en rendre compte, par arriver aux mêmes résultats que la métaphysique la plus subtile.

Ce qui ne fut d'abord qu'une notion vague dans les écoles de la Palestine, prit tous les caractères d'une théorie raisonnée parmi les Juifs lettrés d'Alexandrie. Si, comme tout s'accorde à nous le faire croire, l'hymne d'Orphée qu'Aristobule rapportait dans son commentaire sur la Genèse<sup>1</sup>, est de sa composition, ce savant alexandrin enseignait

<sup>1</sup> Nous citons cet hymne d'après Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XIII, ch. 12.



non-seulement que les yeux du corps ne peuvent contempler Dieu<sup>1</sup>, mais encore qu'un nuage l'environne et le cache à nos regards<sup>2</sup> et qu'en s'approchant de lui par la pensée, il faut contenir sa langue dans un silence respectueux<sup>3</sup>. C'est surtout dans Philon qu'il faut chercher, avec tous ses développements, l'idée que la connaissance de la nature de Dieu est absolument inaccessible à l'intelligence humaine.

Dieu, dit le philosophe alexandrin, est sans qualité; à plus forte raison n'a-t-il pas une figure humaine<sup>4</sup>. Aucune des qualifications par lesquelles on caractérise la nature humaine ne lui convient; les lui appliquer, ce serait le rabaisser. Et comme nous n'en connaissons pas de plus élevée, il ne reste qu'à le représenter comme une nature invisible, simple et sans forme<sup>5</sup>, et qu'à dire de lui qu'il est, sans prétendre dire ce qu'il est. Meilleur que le bien, antérieur à l'unité et plus pur qu'elle,

<sup>1</sup> Vers 11, 12, 22.

<sup>2</sup> Vers 20 et 21.

<sup>3</sup> Vers 40 et 41.

<sup>4</sup> *Leges allegor.*, I, § 13 et 15. *Quod Deus sit immut.*, § 12. *De Somniis*, I, § 40.

<sup>5</sup> ἄειδης φύσις, φύσις ὧν ἀπλή. *De mutatione nominum*, 34. *De Profugis*, § 29.



Dieu ne peut être vu et contemplé d'aucun autre que par lui-même<sup>1</sup>. C'est ce qu'on peut conclure de la manière dont il se désigne lui-même dans l'Écriture sainte, quand il dit : Je suis celui qui est ; c'est comme s'il déclarait, fait remarquer Philon, que son essence est d'être et ne peut être décrite<sup>2</sup>.

Le philosophe alexandrin cherche à justifier cette théorie par des considérations de divers genres. Tantôt il en appelle à la faiblesse de la nature humaine. « Qu'y a-t-il d'étonnant que ce qui est réellement soit inaccessible à l'homme ? L'esprit qui habite en chacun de nous est inconnu ; qui connaît l'essence de l'âme ? Et puis, nous ne tiendrons pas pour insensés ceux qui disputent sur l'essence de Dieu ? Comment ceux qui ne savent pas ce qu'est l'essence de leur âme, pourraient-ils connaître à fond l'âme de cet univers, c'est-à-dire, Dieu qui est cette âme même<sup>3</sup> ? » Tantôt il invoque l'autorité de l'Écriture et cite les différents passages dans lesquels il est déclaré que Dieu

<sup>1</sup> *De Præm. et pænis*, § 6.

<sup>2</sup> Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, ἴσον τῷ, εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. *De nominum mutatione*, § 2.

<sup>3</sup> *Leg. alleg.*, 1, § 29.



ne peut être vu de l'homme<sup>1</sup>. Parfois il s'appuie sur la philosophie grecque, principalement sur Platon, et il répète après lui qu'il est impossible de connaître le créateur et le père de l'univers, et que, si l'on parvenait à le connaître, il serait impossible de transmettre à d'autres cette connaissance<sup>2</sup>.

Si l'essence divine est absolument incompréhensible à l'esprit humain, il n'est pas de nom sous lequel on puisse la désigner. Le nom est en effet la définition de l'être auquel il convient ; si l'on ne peut définir l'être dont la nature est complètement cachée, on ne peut lui donner un nom. La conséquence est forcée. Philon revient très-souvent sur ce point<sup>3</sup>, qui se lie d'ailleurs avec d'autres parties de son système.

La masse illettrée croyait aussi, comme le savant alexandrin, que la connaissance de Jéhovah est

<sup>1</sup> *Exode*, xxxiii, 18-23 ; xx, 18 et 19, iii, 14, etc.

<sup>2</sup> *Timée*, p. 28. *Républ.*, liv. vi, p. 509. Tennemann, *Système des platon. Phil.*, t. iii, p. 126.

<sup>3</sup> *De somniis*, i, §§ 17 et 39. *De vita Mosis*, iii, 25, où il commente dans le sens indiqué. *Exode*, iii, 14. *Quod deter.*, § 44.



impossible à l'intelligence humaine ; mais incapable de donner à cette idée un sens philosophique, elle ne la comprenait que sous la forme d'une superstition puérile. C'était une croyance générale en Israël que le nom de l'Éternel est un mystère et ne peut être prononcé. Cette croyance, qui s'est maintenue pendant des siècles, est d'une date fort ancienne, on la trouve déjà dans la version des Septante ; elle remonte certainement plus haut.

Il y a dans le Lévitique (xxiv, 15 et 16) une loi très-précise et très-claire contre les blasphémateurs. « Tout homme, y est-il dit, qui aura maudit son Dieu portera la peine de son péché. Quiconque aura blasphémé le nom de l'Éternel sera puni de mort ; il sera lapidé par tout le peuple. Israélite ou étranger, qu'il meure, il a blasphémé le nom de Dieu. » Tels est le sens littéral du texte hébreu, sens fort net et prêtant peu à un malentendu. Les Septante lui substituent une tout autre idée : « Quiconque maudira Dieu, dit la version grecque, commettra un péché. Celui qui prononcera le nom du Seigneur sera puni de mort. Toute l'assemblée d'Israël le lapidera ; prosélyte ou indigène, qu'il soit mis à



» mort pour avoir prononcé le nom du Seigneur. »

Ainsi, dans la pensée du traducteur, c'est un crime aussi grand, plus grand même, de prononcer le nom de Jéhovah que de le blasphémer et le maudire<sup>1</sup>. Comment une idée si fausse, si bizarre, aurait-elle pu prendre la place de la prescription mosaïque, si le traducteur n'avait pas été égaré par l'opinion répandue partout autour de lui, parmi ses coreligionnaires, que le nom de Dieu est un profond mystère qui ne peut être dévoilé sans crime<sup>2</sup>?

Ce n'est pas cependant en Égypte qu'elle peut avoir pris naissance. Ce nom qu'il n'est pas permis de prononcer est un mot hébreu, propre au texte original et non à la version des Septante. La Palestine fut le lieu où elle se forma<sup>3</sup>; elle se répandit de là parmi les Juifs hellénistes. Née probable-

<sup>1</sup> Telle est la réflexion que Philon fait sur cette prescription qu'il croit l'œuvre de Moïse et qu'il n'oublie pas d'invoquer en faveur de la théorie de l'ineffabilité du nom de Dieu. *De vita Mos.*, III, § 25.

<sup>2</sup> Cette opinion se trouve également dans les fragments juifs des oracles sibyllins, liv. III, vers 18 et 19.

<sup>3</sup> Josèphe, *Antiq.*, II, 12, 4; *Talm. Sanh.*, ch. 2, fol. 90; Maïmonides, *Jad Chazaka*, ch. 14, § 10.



ment du respect qu'inspirait le nom vénéré de Jéhovah, elle ne tarda pas à se grossir d'idées superstitieuses, qui envahirent même les écoles et qui ont régné longtemps parmi les docteurs d'Israël. On sait que, dans le texte massoréthique, ce mot ne porte pas les points-voyelles qui lui conviendraient pour exprimer sa prononciation primitive, et qu'au lieu de lire Jéhovah, quand ce mot se rencontrait, les Juifs disaient Adonai<sup>1</sup>. Les massorèthes ne firent que se conformer à une croyance enracinée parmi leurs coreligionnaires, et qu'ils partageaient eux-mêmes. Les samaritains professaient le même respect superstitieux pour le nom de Jéhovah; ils le remplaçaient, en lisant, par le mot Schimah (שִׁמָּה) le *nom*, le nom par excellence<sup>2</sup>. Ce procédé fut aussi usité chez les Juifs<sup>3</sup>, et son emploi remonterait fort haut, s'il faut le voir déjà dans le premier livre des Chroniques (xiii, 6),

<sup>1</sup> Genesius, *Thesaurus*, 2<sup>e</sup> édit., p. 575 et 576.

<sup>2</sup> Genesius, *Thesaurus*, *loc. cit.*

<sup>3</sup> Il est assez commun dans la littérature juive du moyen âge. Ainsi, par exemple, un livre de Levi ben Gerschon sur les merveilles des œuvres de Dieu, porte indifféremment le titre de מלחמות השם (*Bella nominis*) et celui de מלחמות יי (*Bella Domini*).



ainsi que M. Zunz le suppose avec quelque vraisemblance<sup>1</sup>.

### III

Autour de ce nom sacré, ce nom des quatre lettres, comme le désignent les kabbalistes<sup>2</sup>, s'amasèrent assez rapidement les croyances les plus étranges. La superstition est soumise aussi bien que la raison aux lois inflexibles de la logique, et une fois engagé dans le faux, l'esprit humain est obligé de le pousser jusqu'à ses dernières conséquences. C'est ce qui arriva ici.

La légende juive assure, sans s'inquiéter le moins du monde de la vérité historique, sans même prendre la peine de se mettre d'accord avec elle-même, que le nom de Jéhovah n'était prononcé

<sup>1</sup> *Die gottesdienstl. Vorträge der Juden*, p. 164, note f. Ce chapitre de l'ouvrage de M. Zunz a été traduit en français et imprimé dans la Bible de M. Cahen, t. XI.

<sup>2</sup> Buxtorf, *Lexicon chald. talm.*, col. 24-32.



qu'une seule fois par an : c'était quand le souverain sacrificateur entra dans le lieu très-saint. Siméon le Juste fut le dernier grand prêtre qui accomplit cette redoutable cérémonie. Cette tradition a-t-elle un fond historique? Et peut-on en conclure que c'est depuis l'époque de ce personnage célèbre dans les annales juives, que le nom de Jéhovah devint l'objet de la superstition publique? On serait d'autant plus porté à le croire que le fait rapporté par cette tradition n'est certainement pas exact. Le nom de Jéhovah dut être prononcé dans le temple, tant que le temple fut debout, et c'est ce qu'on peut conclure d'une autre tradition qui prétend que, depuis la ruine de Jérusalem par les armes romaines, on ne prononça plus un nom qui ne pouvait être proféré que dans le lieu très-saint<sup>1</sup>.

Ce fut une opinion accréditée de bonne heure, à ce qu'il paraît, parmi les Juifs, que celui qui connaissait la manière dont se prononce ce mot mystérieux et redouté, pouvait maîtriser à son gré les forces de la nature. Il est souvent question de cette

<sup>1</sup> Buxtorf, *ibid.*, col. 24-33.



puissance magique dans les écrits des rabbins<sup>1</sup>. On connaît les développements extravagants que prit plus tard cette croyance bizarre. Elle tient une des premières places dans les arts occultes. Elle était déjà très-accréditée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. On en trouve des traces dans les écrits de plusieurs Pères de l'Église. A quelle époque remonte cette superstition? Très-haut, s'il faut s'en rapporter aux traditions juives. On peut croire, en effet, que du moment que se répandit parmi les Juifs l'opinion que le nom de Jéhovah est un mot exceptionnel, trop pur pour les lèvres du commun des mortels, il se trouva des hommes disposés à exploiter la crédulité publique et qui, se décorant du titre imposant de *Baal schem* (בעל שם), les maîtres du nom divin, ou de toute autre dénomination semblable, se donnèrent pour des initiés à une science secrète et toute-puissante. Il est certain du moins que l'usage des amulettes et des talismans n'était pas inconnu des Juifs. S'ils le tenaient des Perses, comme on le suppose avec quelque vraisemblance, il remontait à une époque

<sup>1</sup> Buxtorf, *ibid.*, col. 24-36 et 24-37.



de beaucoup antérieure à l'ère chrétienne, et il est probable que des combinaisons des lettres du nom divin constituaient le principal ornement, comme aussi la vertu capitale de ces pierres gravées<sup>1</sup>.

Serait-il téméraire de supposer que, tandis que les superstitions sur la puissance magique du nom de Jéhovah envahissaient la foule et servaient d'aliment à la crédulité populaire, elles prenaient dans l'esprit mystique de quelques docteurs d'Israël une forme philosophique et donnaient naissance à ces rêveries spéculatives dont la kabbale fut plus tard l'expression la plus parfaite? Nous savons du moins qu'il se passa un fait analogue chez les Juifs alexandrins. Un fond commun défraya les superstitions populaires et la théosophie de Philon. Il paraît impossible qu'il en ait été autrement dans la Palestine. Le Talmud fait mention de dissertations sur le Maassé Merkaba et sur le Maassé Béreschit<sup>2</sup>. Ces indications sont trop vagues, sans doute, pour qu'on puisse en conclure l'existence de livres sur cette matière. Mais on sait

<sup>1</sup> La Bible de Cahen, t. XI. Introd., p. 67.

<sup>2</sup> Zunz, *ibid.*, p. 164; *Bible de Cahen*, t. XI, p. 76 et 77.



d'autre part que les esséniens possédaient des écrits pleins de spéculations sur la genèse du monde<sup>1</sup>. Les termes mêmes dont se sert Philon, en parlant des spéculations esséniennes<sup>2</sup>, indiquent clairement qu'elles portaient sur le même sujet que le Maassé Béreschit et le Maassé Merkaba. On accorderait même que les rêveries métaphysiques sur l'essence de Dieu et sur la production des choses, qui formèrent plus tard la kabbale, n'auraient pas été mises par écrit avant l'ère chrétienne, qu'il n'en resterait pas moins tout à fait vraisemblable que leurs premiers linéaments remontent à une époque bien antérieure. N'en est-il pas ainsi de la Mischna, dont les diverses parties, recueillies par Juda le Saint dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, sont l'œuvre des docteurs de la loi des trois ou quatre siècles précédents? M. Zunz, qui n'accorde pas à la kabbale la haute antiquité que quelques autres savants

<sup>1</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, 9; Philon, *Quod omnis probus*, § 12.

<sup>2</sup> Les termes par lesquels Philon désigne les spéculations esséniennes (περι ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται), correspondent très-bien à מַשְׁמֵחַ בְּרֵאשִׁית *Acte de la Genèse, histoire de la création*.



israélites, M. Franck entre autres, ont cru pouvoir lui assigner, reconnaît lui-même que deux siècles avant la naissance du christianisme, Jésus, fils de Sirach, faisait allusion à des spéculations mystiques de ce genre <sup>1</sup>, quand il recommandait à ses lecteurs de ne pas rechercher avec trop de curiosité les choses cachées, inutiles à la bonne direction de la vie, et de s'attacher principalement aux révélations bibliques, qui sont déjà assez difficiles et au-dessus de l'intelligence du commun des hommes <sup>2</sup>.

C'est un fait qu'avant l'ère chrétienne les savants juifs de la Palestine, de la Babylonie et d'Alexandrie s'occupèrent de l'interprétation mystique du premier chapitre de la Genèse. Les alexandrins paraissent avoir ignoré les mystères de la vision d'Ézéchiél <sup>3</sup> ; il n'y en a du moins pas de traces ni dans les fragments qui nous restent d'Aristobule, ni dans les écrits de Philon. Ce dernier ne cite pas même une seule fois le prophète Ézéchiél. Mais les docteurs de la Palestine et ceux

<sup>1</sup> M. Zunz, *ibid.*, p. 163. *Bible de Cahen*, t. XI, p. 75.

<sup>2</sup> *Ecclésiastique*, III, 21 et 22.

<sup>3</sup> *Ézéchiél.*, I, 4 et suiv.



de la Babylonie portèrent leurs méditations aussi bien sur le Maassé Merkaba que sur le Maassé Bereschit<sup>1</sup>. Ils ne laissèrent pas sortir, il est vrai, d'un petit cercle d'initiés leurs spéculations sur ces mystères. Ils étaient surtout très-réservés sur ce qui concerne la vision d'Ézéchiél. Il n'était permis à personne de la lire avant la trentième année révolue. On n'en confiait les explications verbales qu'à des disciples choisis, à un seul à la fois et jamais en présence de plusieurs. Il était interdit d'en parler devant la foule. Des profanations de ce genre passaient pour téméraires et exposaient à des dangers<sup>2</sup>. Ces spéculations, transmises sous le voile du mystère, ont laissé peu de traces dans le Talmud, dont la tendance pratique se préoccupait plus de la direction morale des âmes que de théories abstraites, étrangères et inutiles, comme le disait Jésus, fils de Sirach, à la vie réelle; mais elles devinrent le centre des doc-

<sup>1</sup> La vision d'Ézéchiél, *Maassé Merkaba*, est le thème des spéculations sur l'essence divine, et le premier chapitre de la Genèse, *Maassé Bereschit*, celui des spéculations sur la production du monde suprasensible et des choses visibles.

<sup>2</sup> Zunz, *ibid*, p. 163; *Bible de Cahen*, t. XI, p. 75 et 76; Franck, *la Kabbale*, p. 53-56.



trines de la secte dissidente des esséniens. Elles furent peut-être une des causes de sa formation. Il est vraisemblable, en effet, que les hommes d'un esprit mystique et porté aux spéculations abstraites, ne trouvant aucune satisfaction dans les écoles pharisiennes, où régnait une tendance pratique, se rapprochèrent les uns des autres pour s'entretenir des idées qui les intéressaient. Elles reçurent probablement au milieu d'eux de plus riches développements, et ils les transmirent à leur tour sous une forme plus complète à la kabbale et au gnosticisme<sup>1</sup>.

Les spéculations esséniennes et celle des alexandrins sur le principe premier et sur la production des choses, les superstitions populaires sur le nom ineffable de Dieu, le soin des paraphrastes chaldaïques et des Septante pour dissimuler les théophanies et les anthropomorphismes du texte hébreu, voilà des indices irrécusables d'une tendance théologique bien prononcée, dans les deux ou trois siècles antérieurs à l'ère chrétienne, dans toutes les branches de la famille d'Israël. Ces rapports

<sup>1</sup> *Revue germanique*, septembre 1858, p. 467 et 468.



familiers entre Jéhovah et les patriarches, dont les récits remplissent la Genèse, sont regardés maintenant comme peu dignes de la majesté divine. Le brillant tableau que trace Ésaïe, du Seigneur assis sur un trône élevé, remplissant le temple des pans de sa robe et entouré de séraphins qui célèbrent sa gloire<sup>1</sup>, ne semble pas même donner aux esprits de cette époque une idée vraie et convenable de la divinité. Qu'on s'en rende compte ou non, le Dieu que l'on conçoit est un Dieu abstrait. On se le représente d'autant plus pur qu'il est plus différent du monde et de la nature humaine, qu'il est moins en contact avec leurs misères, qu'il est relégué plus loin des choses créées. Telle est la pensée secrète ou avouée qui inspire aussi bien les spéculations des savants que les superstitions populaires.

Est-ce à dire qu'un abîme infranchissable ait été creusé entre Dieu et le monde? Un peuple dont l'existence tout entière reposait sur la foi en une révélation ne pouvait le croire, sans se renier lui-même. Par respect pour la sainteté de Dieu, il l'a éloigné des choses sensibles; mais il a cru

<sup>1</sup> *Esaïe*, VI, 1-5; comp. *2 Rois*, XXII, 19.



par là élever son trône et non l'en faire descendre. Dieu règne toujours sur tout ce qui existe ; mais il gouverne l'ensemble des choses par le ministère d'êtres intermédiaires auxquels il en a confié et la création et la direction. Ainsi les idées plus spiritualistes qui se formèrent à cette époque sur la nature divine, appelèrent comme leur conséquence nécessaire la théorie des êtres intermédiaires, théorie qui se produit inévitablement chaque fois que, pour une cause ou pour une autre, on ne croit pas pouvoir laisser en communication immédiate Dieu et le monde.

---



## CHAPITRE II

### De la doctrine du verbe.

#### I

Dieu, trop pur pour être en contact avec les choses créées, a tout produit et gouverne tout par le ministère des puissances célestes, qu'il a appelées à l'existence dans ce but : telle est la conséquence à laquelle conduisaient, ainsi que nous venons de l'établir dans le chapitre précédent, les idées élaborées peu à peu, depuis la captivité, au sein de la famille d'Israël tout entière, sur la nature divine. La première de ces puissances divines, celle qui les résume toutes, pour ainsi dire, en elle, est le Verbe de Dieu.

C'est une opinion généralement répandue que la doctrine du Verbe ne fut particulière qu'au judaïsme alexandrin. Rien de plus faux. La doctrine du Verbe est commune à toutes les fractions



du judaïsme ; elle se rencontre aussi bien dans les écrits d'origine palestinienne que dans les écrits composés à Alexandrie. Elle est exposée, il est vrai, sous des formes très-différentes dans les deux classes d'ouvrages ; Philon cherche à lui donner une couleur philosophique qu'elle n'a pas, qu'elle ne pouvait pas avoir dans les paraphrases chaldaïques ; mais sous ces différences qui tiennent soit au caractère des écrivains, soit surtout à la nature de leurs écrits, elle est au fond la même dans les uns et dans les autres. C'est ce que nous allons d'abord essayer de mettre hors de contestation.

Pour Philon, aussi bien d'ailleurs que pour l'auteur de la *Sagesse de Salomon*<sup>1</sup>, le Logos est un être intermédiaire entre Dieu et le monde<sup>2</sup>. Désigné par le philosophe alexandrin sous les noms significatifs de Dieu second<sup>3</sup>, de fils aîné de Dieu<sup>4</sup>, de

<sup>1</sup> *Sapience*, IX, 1 et 2 ; XVI, 12. Les fonctions attribuées dans ces passages au Logos sont données, dans un plus grand nombre d'autres, à la *Σοφία*, VII, 12 ; VIII, 6 ; IX, 2 ; XI et suiv., etc.

<sup>2</sup> *Quod deterius potiori insid.*, § 16. Comparez *Leg. alleg.*, § 19. *De sacrificio Abel*, § 18.

<sup>3</sup> Δεύτερος Θεός, *Philonis Opera*, t. VI, p. 175 ; Eusèbe, *Prép. évang.*, lib. VII, cap. 13.

<sup>4</sup> Πρεσβύτερος υἱός Θεοῦ, πρεσβύτατος υἱός Θεοῦ. *De Migrat.*



premier-né de Dieu<sup>1</sup>, d'image de Dieu<sup>2</sup>, de Dieu des choses imparfaites<sup>3</sup>, il remplit les quatre fonctions suivantes :

1° Il est le créateur ou, du moins, l'ordonnateur du monde. « Par le Logos, le premier-né des choses qui ont pris naissance, Dieu façonne le monde, en se servant de cet instrument pour la structure irréprochable des choses produites<sup>4</sup>. »

2° Il est le directeur du monde. « Le Verbe de Celui qui est le lien de toutes les choses, en tient unies les diverses parties ; il les relie et les empêche de se dissoudre et de se séparer<sup>5</sup>. » On doit le regarder comme la Providence qui, tout en gouvernant l'ensemble, prend soin des moindres détails. C'est lui qui soutient les hommes de bien ; c'est lui qui

*Abrah.*, § 1. *Quod Deus immut.*, § 6. *De confus. ling.*, § 14 et 28. *De Profugis*, § 20.

<sup>1</sup> Πρωτόγονος υἱός Θεοῦ, *De somniis*, I, § 37. *De agricult.*, § 12.

<sup>2</sup> Εἰκὼν Θεοῦ, *De mundi opificio*, § 8; *De Confus. ling.*, § 20; *De Monarchia*, § 5.

<sup>3</sup> *Leg. alleg.*, III, § 73.

<sup>4</sup> *Leg. alleg.*, I, § 8 et 9; *Leg. alleg.*, III, § 31, *De Cherub.*, § 35. *De Monarchia*, § 5.

<sup>5</sup> *De posteritate Caini*, § 32; *Quod Deus immut.*, § 36; *De somniis*, I, § 33.



punit les méchants. Il est, dit encore Philon, ce que la foule des hommes ignorants appelle le hasard<sup>1</sup>.

3° Il est le révélateur des choses divines. « Le Verbe divin descend comme d'une source, semblable au fleuve de la sagesse, pour arroser et abreuver les âmes qui aiment les productions célestes<sup>2</sup>. C'est par son Verbe que Dieu donne aux enfants de la terre la connaissance de ce qui est<sup>3</sup>. »

4° Enfin, il est l'intercesseur, *ικέτης*, des hommes auprès de Dieu<sup>4</sup>; sous ce rapport, il est le véritable grand-prêtre<sup>5</sup>, et on peut l'appeler la consolateur, *παράκλητος*<sup>6</sup>.

On retrouve cette doctrine, au moins dans ses premiers linéaments, dans la Sagesse de Jésus, fils de Sirach<sup>7</sup>; mais c'est surtout dans le Targum du Pentateuque d'Onkelos et dans celui des Prophètes

<sup>1</sup> *Quod Deus immut.*, § 36.

<sup>2</sup> *De posteritate Caini*, § 37.

<sup>3</sup> *De Cherubini*, § 9.

<sup>4</sup> *Quis rerum divin. heres*, § 42.

<sup>5</sup> *De somniis*, I, § 37.

<sup>6</sup> *De vita Mosis*, III, § 14.

<sup>7</sup> *Ecclésiastique*, I, 1, 5; IV, 11-19; XXIV, 3-12, 30-32.



de Jonathan<sup>1</sup>, qu'elle se montre dans les mêmes traits que dans les écrits de Philon. Désigné par le nom de *מִימְרַא דֵּי דְּיָ* (la parole de Dieu), expression chaldaïque exactement correspondante à l'expression grecque *λόγος τοῦ θεοῦ*, cet être intermédiaire entre Dieu et le monde remplit, d'après ces Targums, les mêmes fonctions que le Logos des alexandrins. C'est lui qui a créé et mis en ordre le monde<sup>2</sup>; c'est lui qui le maintient dans sa constante harmonie<sup>3</sup>; lui encore qui règne sur le peuple juif et intercède pour lui auprès de Dieu<sup>4</sup>; lui enfin qui intervient, à la place de Dieu, dans les théophanies racontées dans le Pentateuque<sup>5</sup>.

La doctrine du Verbe est donc commune aux deux grandes branches du judaïsme. Sauf les développements philosophiques que lui donne Philon et que la nature des Targums ne comportait pas,

<sup>1</sup> Nous ne tenons compte ici que de ces deux targums, parce qu'ils sont les seuls antérieurs à l'ère chrétienne.

<sup>2</sup> Targ. Onkel., *Gen.* I, 27; III, 22; *Deut.* XXXIII, 27. Targ. Jonath., *Esaie* XLV, 12; XLVIII, 13; *Jérém.* XXVII, 5.

<sup>3</sup> Targ. Jonath., *Esaie* XXXVIII, 7; XL, 15.

<sup>4</sup> *Gen.* XXXI, 5; *Deut.*, I, 32 et 33; XXVI, 17 et 18.

<sup>5</sup> *Gen.* XX, 3; Exode XXV, 22; et *Nomb.* XXIII; *Deut.*, IV, 14, etc.



c'est dans les écrits du philosophe alexandrin et dans les paraphrases chaldaïques la même idée d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, et c'est non-seulement la même idée, mais c'est encore la même idée représentée par une terminologie entièrement correspondante dans les deux langues. Si l'on veut nous permettre une expression empruntée à un ordre de choses tout à fait moderne, nous résumerons cette théorie en disant que le Logos est le ministre de Dieu, qui règne et ne gouverne pas.

Pour prévenir tout malentendu, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer ici que la notion du Logos est différente dans la doctrine chrétienne et qu'elle renferme quelques éléments de plus. Le Verbe chrétien est bien, comme le Verbe juif, le créateur du monde <sup>1</sup>, et son conservateur <sup>2</sup>, le révélateur de la vérité divine <sup>3</sup>, le véritable souverain sacrificateur <sup>4</sup>, le consolateur <sup>5</sup> et l'interces-

<sup>1</sup> *Jean*, I, 3; *Ephés.*, III, 9; *Coloss.* I, 15, 17; III, 10; *Rom.*; XI, 36; *Hébr.*; I, 2; II, 10; XI, 3.

<sup>2</sup> *Coloss.*, II, 17; *Hebr.*; I, 3; *Apocal.*, IV, 11.

<sup>3</sup> *Luc*, X, 22; *Jean*; VIII, 28, 38 40; XIV, 24; *Rom.* I, 17.

<sup>4</sup> *Hébr.* II, 18; IV, 14, 25; V, 5; VI, 20; VII, 3, 20, 23.

<sup>5</sup> *Luc*, II, 25; 1 *Jean*, II, 1.



seur des hommes auprès de Dieu <sup>1</sup>; mais il est de plus le Messie, le Messie souffrant aussi bien que le Messie triomphant <sup>2</sup>; et, pour remplir la tâche du Messie, il a pris un corps mortel <sup>3</sup>; il est devenu homme, semblable en tout aux autres hommes, excepté dans le péché <sup>4</sup>; enfin, il n'est pas seulement une puissance divine, la première des puissances divines, il est Dieu lui-même manifesté en chair <sup>5</sup>. La messianité, l'incarnation et la divinité, dans le sens le plus élevé du mot, sont complètement étrangères au Logos juif. Le Verbe et le Messie ne sont jamais identifiés ni dans les apocryphes de l'Ancien Testament, ni dans les paraphrases chaldaïques, ni dans Philon <sup>6</sup>. Celui-ci le désigne bien sous le nom de Dieu second <sup>7</sup>, mais

<sup>1</sup> *Rom.*, VIII, 34; 4 *Tim.*, II, 5; *Hébr.*, VII, 25; VIII, 6; IX, 15; XII, 24.

<sup>2</sup> *Hébr.*, II, 8. 17; IV, 16; VII, 25; IX, 14; XII, 22 et 23.

<sup>3</sup> *Luc*, XXIV, 26; *Actes*, XXVI, 23; 1 *Pierre*, IV, 1.

<sup>4</sup> *Rom.*, VIII, 3; *Hébr.*, II, 17; IV, 15; V, 5; VII, 26; IX, 7-12.

<sup>5</sup> *Jean*, I, 1; 1 *Tim.*, III, 16.

<sup>6</sup> M. Dæhne (*Gesch. Darstellt der jüd.-alex. Religionsphil.*, t. 1<sup>er</sup>, p. 437), croit que Philon voyait dans le Logos le Messie attendu par ses coreligionnaires. Cette opinion aurait eu besoin de preuves, et M. Dæhne n'en donne pas.

<sup>7</sup> Ἐτέρος Θεός, *Philonis fragmenta* dans *Opera*, édit. de



jamais sous celui de Dieu. Enfin, l'idée de l'incarnation d'une puissance divine et, à plus forte raison de Dieu, est opposée à l'esprit juif, qui n'eut pas de plus grande préoccupation que de faire disparaître par des explications arbitraires les théophanies du Pentateuque.

Toutes les fonctions attribuées au Logos juif s'accordent à nous faire voir en lui la plus haute des puissances divines, intermédiaire entre Dieu et le monde. Il n'y a rien de plus ni rien de moins dans la conception que les Juifs s'en faisaient, et tout ce que nous avons ici à rechercher, c'est d'abord à quelle source ils ont puisé la notion d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, et ensuite pour quelle raison ils l'ont désigné sous le nom de Verbe. Il s'agit, en effet, d'expliquer à la fois la doctrine et la terminologie sous laquelle elle est exprimée ; car il n'y a pas un accord nécessaire et forcé entre l'une et l'autre, et la preuve, c'est que, avant que la doctrine fût tout à fait arrêtée, on représenta cet être intermédiaire encore mal déter-



miné sous les noms de la Sagesse, σοφία<sup>1</sup>, d'Esprit Saint, πνεῦμα ἅγιον<sup>2</sup>, etc.

Il se présente ici une question préjudicielle dont la solution ne sera pas inutile à la discussion à laquelle nous allons nous livrer. Cette doctrine, la même, quant au fond, chez les Juifs de la Palestine et chez ceux d'Alexandrie, formulée par les uns et par les autres d'une manière tout à fait semblable, ne s'est pas formée, sans doute, à la fois et indépendamment, dans l'Égypte et dans la Palestine. Née dans l'une de ces deux contrées, elle passa ensuite dans l'autre. Dans laquelle des deux a-t-elle pris naissance ?

On gagnerait peu de chose à comparer les dates des premiers écrits qui en font mention, à supposer même qu'on pût fixer ces dates d'une manière précise. D'ailleurs, dans les deux écrits auxquels nous pourrions en appeler, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, et la *Sagesse de Salomon*, cette doctrine n'est pas encore arrêtée; elle y est seulement en

<sup>1</sup> Dans l'*Ecclésiastique*, la *Sagesse de Salomon* et les fragments qui existent encore d'Aristobule.

<sup>2</sup> *Sagesse de Salomon*, I, 7; VII, 7; IX, 17; XII, 1 *Ecclésiastique*, XLVIII, 12; *Judith*, XVI, 14.



voie de formation ; et, à l'époque où elle se montre à nous bien formulée, dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan et dans les traités de Philon, il y avait longtemps qu'elle devait être répandue dans les écoles juives. Nous sommes donc obligés de recourir à un autre ordre de considérations.

C'est un fait incontestable que les Juifs de la Palestine n'avaient pas avec leurs coreligionnaires d'Alexandrie les mêmes relations qu'avec ceux de la Babylonie. Parmi les hommes célèbres qui enseignèrent à Jérusalem et dont les noms sont cités dans les traditions juives, il en est plusieurs qui étaient nés sur les bords de l'Euphrate ; il n'est jamais fait mention d'un docteur venu d'Alexandrie pour enseigner dans la ville sainte. Il y a plus, le Talmud ne comprend pas l'Égypte au nombre des pays dans lesquels florissait le judaïsme<sup>1</sup>, et, ce qui peut paraître plus singulier, c'est que cette opinion semble avoir été partagée par les Juifs alexandrins eux-mêmes, qui se considéraient comme des exilés, même encore quand ils ne nourrissaient plus aucun désir de rentrer dans la mère-

<sup>1</sup> Lighthfoot, *Opera*, t. III, p. 929 et suiv.



patrie<sup>1</sup>. On sait du moins que, pour Philon, cette expression des livres saints : « descendre en Égypte, » signifie : déchoir d'un état spirituel à un état sensuel<sup>2</sup>.

Il est digne de remarque que les écrivains alexandrins, le Pseudo-Aristée, Aristobule, Philon, dont les ouvrages étaient si familiers aux Pères de l'Église, sont restés inconnus pendant des siècles à leurs coreligionnaires<sup>3</sup>. Nous ne croyons pas que le Talmud fasse mention d'eux une seule fois<sup>4</sup>. On ne saurait s'en étonner ; les savants juifs d'Alexandrie écrivaient, non pour les Juifs en général, mais en vue des Grecs, auprès desquels ils voulaient faire l'apologie de leur religion. Tous leurs ouvrages, même ceux de Philon, ont ce

<sup>1</sup> Biet, *Essai histor. et crit. sur l'école juive d'Alexandrie*, p. 227.

<sup>2</sup> *De migratione Abrahami*, § 6. *De Abrahamo*, § 21. *De Josepho*, § 26, etc.

<sup>3</sup> Il faut en dire autant des écrits de Josèphe. Ce fait est une nouvelle preuve du peu de cas que les docteurs juifs faisaient de la littérature grecque.

<sup>4</sup> Rossi, dans son *Dizionario storico degli autori ebrei*, t. 1<sup>er</sup>, p. 118, dit que Philon est connu des Juifs sous le nom de Jedidia ; mais il aurait dû ajouter qu'il parle ici des Juifs modernes et nullement des auteurs du Talmud et des autres anciens ouvrages.



caractère. Les Juifs alexandrins formaient comme un petit monde isolé, qui pouvait bien subir quelque action de la mère-patrie, mais qui ne sentait nul besoin d'agir sur elle <sup>1</sup>.

Les faits que nous venons de rappeler rendent peu probable l'origine alexandrine de la doctrine du Verbe. Ils nous invitent au contraire à chercher sa formation dans la Palestine<sup>2</sup>. Dans tous les cas, nous pouvons, pour le moment, regarder ce point comme bien établi, qu'en général le mouvement des idées juives ne s'est pas accompli d'Alexandrie à Jérusalem, mais plutôt de Jérusalem à Alexandrie. Aussi toute hypothèse qui ferait naître la doctrine du Verbe à Alexandrie, sans expliquer ensuite d'une manière plausible comment elle passa de là dans la Palestine, devrait

<sup>1</sup> E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. 1<sup>er</sup>, p. 225.

<sup>2</sup> Gfrœrer prétend que la doctrine du Verbe est passée de l'Égypte, où elle est née, aux Juifs de la Palestine (*Das Jahrhundert des Heils*, t. 1<sup>er</sup>, p. 311); il reproduit la même assertion dans son ouvrage sur Philon. Dæhne partage cette opinion. Les preuves sur lesquelles il l'appuie nous ont paru manquer de fondement; nous chercherons à prouver plus loin l'opinion contraire.



nous être suspecte et n'aurait en réalité résolu que la moitié de la question.

Après ces remarques préliminaires, il s'agit de rechercher sous quelle influence et par quel concours de circonstances la doctrine du Verbe a pris naissance.

## II

C'est une opinion généralement reçue que cette doctrine doit son origine à l'influence de la philosophie platonicienne et à celle de la religion zoroastrienne<sup>1</sup>. Ceux mêmes qui admettent que ses premiers germes sont dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, accordent que leur développement s'est opéré sous cette double action<sup>2</sup>. Cette opinion nous paraît manquer de précision ; elle ne s'appuie d'ailleurs, nous le prouverons, que sur des

<sup>1</sup> De Wette, *Biblische Dogmatik*, p. 157 ; Coëln, *Biblische Theologie*, t. 1<sup>er</sup>, p. 93, 408 et 409.

<sup>2</sup> Lücke, *Comment über das Evang. des Johannes*, 2<sup>e</sup> édit., t. 1<sup>er</sup>, p. 211-228.



raisons insuffisantes. En définitive, toute la preuve qui lui sert de fondement se réduit à ceci : il y a dans le mazdéisme une doctrine du Verbe (*honover*), et dans le platonisme le Logos joue un grand rôle ; les Juifs ont eu des relations avec les mazdéens dans la Babylonie et avec les philosophes grecs à Alexandrie ; c'est depuis cette époque qu'ils ont admis la doctrine du Verbe ; donc ils l'ont empruntée au mazdéisme et à Platon.

Pour que ce raisonnement eût quelque valeur, il faudrait d'abord comparer avec soin la doctrine juive avec celle des mazdéens et avec celle de Platon, qu'on lui donne pour antécédents, et montrer qu'il y a entre elles une ressemblance suffisante pour que la première ait pu dériver des deux dernières. Il faudrait ensuite, dans le cas que cette ressemblance fût réelle, indiquer de quelle manière s'exercèrent les influences supposées, et légitimer la filiation par des faits ou du moins par des conjectures historiques probables. On ne fait ni l'un ni l'autre ; on se contente de rapports généraux, vagues, mal définis, et on conclut d'analogies, qui ne consistent guère que dans des mots, à la réalité historique d'un emprunt.



Il y a bien d'autres difficultés. Nous en relevons une seule. Qu'entend-on par cette double action du mazdéisme et du platonisme, de deux éléments si différents en soi et partis l'un de l'Orient et l'autre de l'Occident, pour venir, dans la Judée ou dans l'Égypte, produire par leur union une doctrine qui n'a avec eux qu'une ressemblance éloignée? Alexandrie fut, il est vrai, le lieu de rendez-vous des opinions et des doctrines les plus diverses. Mais, quand on accorderait que le mazdéisme a été connu des alexandrins aussi bien que le platonisme, ce qu'il ne serait pas facile d'établir, il resterait encore à faire voir comment la doctrine du Verbe, née à Alexandrie, prit droit de cité parmi les Juifs de la Palestine. Si, pour couper court à cette difficulté, on suppose que la doctrine du Verbe s'est formée en Palestine sous l'influence du mazdéisme et à Alexandrie sous celle du platonisme, on se trouve en présence d'un fait bien autrement difficile à expliquer, d'un fait unique dans l'histoire et des plus étonnants. N'est-il pas bien étrange qu'à la même époque, dans deux lieux différents, une même idée ait été produite par deux éléments d'une origine si diverse? Et la surprise augmente quand on



voit que ces deux éléments au fond peu analogues, ont donné naissance, non pas seulement à une même idée, mais encore à une idée exprimée avec la même terminologie.

Mais laissons de côté ces considérations générales; décomposons l'hypothèse par laquelle on veut expliquer l'origine de la doctrine juive du Verbe par le mazdéisme et par le platonisme, et examinons à part chacun de ces deux éléments. Cet examen nous conduira à chercher ailleurs que dans la religion de Zoroastre ou dans la philosophie de Platon les véritables antécédents de cette doctrine.

1° Le mazdéisme a-t-il exercé une influence sur la formation de l'idée juive du Verbe? Cette question ne peut être résolue qu'autant qu'il sera établi qu'il y a dans le mazdéisme une doctrine analogue à celle du Verbe. Si l'on pouvait s'en rapporter à la traduction du Zend-Avesta d'Anquetil-Duperron<sup>1</sup>, il n'y aurait pas le moindre doute; il y est parlé

<sup>1</sup> Les orientalistes s'accordent à reconnaître qu'Anquetil-Duperron ne possédait pas à un degré suffisant les langues qui lui étaient nécessaires pour traduire les documents qu'il avait apportés de l'Orient.



du *honover* (la parole) comme d'un être qui remplit à peu près les mêmes fonctions que le Verbe des Juifs<sup>1</sup>. Malheureusement, cette traduction ne paraît pas mériter une entière confiance, et celle de M. Spiegel, qui lui est préférable, et qui s'étend déjà sur les trois livres composant l'Avesta, ne donne pas la même idée du Verbe mazdéen. Le passage le plus explicite sur la parole d'Ormuzd se trouve dans le *Vendidad*. Nous le transcrivons en entier. Il est probablement peu connu de nos lecteurs, et il n'est pas inutile de le mettre sous leurs yeux. Il est pris du Fargard XIX, v. 42-57.

« 42. Alors Ahura-Mazda répondit : Célèbre, ô Zarathustra, la bonne loi mazdéenne ;

43. Célèbre, ô Zarathustra, ces amschaspentas qui règnent sur la terre formée de sept keshvars ;

44. Célèbre, ô Zarathustra, le firmament qui

<sup>1</sup> Kleuker, *Zend-Avesta*, t. 1<sup>er</sup>, p. 107-110. Voyez son traité : *Kurze Darstell, des Lehrbegriffs der alten Perser*, en tête de sa traduction, t. 1<sup>er</sup>, p. 36 et suiv. — Rhode, *Die heilige Sage der alten Baktrer, Meder und Perser*, p. 355 et suiv. — Bohlen, *Das alte Indien*, t. 1<sup>er</sup>, p. 159, 212. — Stühr, *Die Religionssysteme der Heiden-Völker*, t. 1<sup>er</sup>, p. 370 et 371.



s'est produit lui-même, le temps infini, l'air qui agit en haut ;

45. Célèbre, ô Zarasthustra, le vent, le rapide vent, créé par Ahura-Mazda, Spenta-Armaiti, la charmante fille d'Ahura-Mazda ;

46. Célèbre, ô Zarathustra, mon fravashis (ferver) d'Ahura-Mazda ;

47. Le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus fort, le plus intelligent, le mieux fait, le plus élevé en sainteté ;

48. Dont la parole sainte est l'âme ;

49. Célèbre par toi-même, ô Zarathustra, cette création d'Ahura-Mazda.

50. Zarathustra donna pour réponse :

51. Je célèbre Ahura-Mazda, le créateur de la création pure ;

52. Je célèbre Mithra, qui possède un vaste domaine, le vainqueur, le plus brillant des vainqueurs, le plus victorieux des vainqueurs ;

53. Je célèbre Çraosha, le saint, à la forte et belle taille, qui tient une arme à la main contre la tête des Daévas ;

54. Je célèbre la parole sainte, la très-brillante ;