

55. Je célèbre le ciel, qui s'est produit lui-même; le temps infini, l'air qui agit là-haut.

56. Je célèbre le vent, le rapide vent qu'a créé Ahura-Mazda, et Spenta-Armaiti, la charmante fille d'Ahura-Mazda ;

57. Je célèbre la bonne loi mazdéenne, la loi de Zarathustra contre les Daévas. »

Il est évident que la parole sainte des versets 48 et 54 est autre chose que la bonne loi mazdéenne des versets 42 et 57 ; ce n'est donc pas une expression figurée pour représenter cette loi mazdéenne. Elle est appelée, au verset 48, l'âme du ferver d'Ormuzd ; on peut en conclure que, dans ce système, elle avait une certaine existence par elle-même, et qu'elle était regardée en quelque sorte comme un être. Mais séparée d'Ormuzd, dans la première partie de ces litanies, par un terme, le ferver de ce principe du bien, et, dans la seconde partie, par deux termes, Mithra et Craosha, elle n'est, ni au verset 48, ni au verset 54, la première manifestation d'Ormuzd ; et cela suffit déjà pour la distinguer du Verbe juif. Ce n'est pas tout : la création ni aucune des autres fonctions qui lui appartiennent dans le système juif, ne lui sont attribuées ici, pas

plus d'ailleurs qu'à Mithra, qu'à Çraosha et qu'au ferver du bon principe. Le véritable créateur de tout ce qui est bon est Ormuzd lui-même, comme le père de tout ce qui est mal est Ahriman. Ajoutons enfin qu'au jugement de M. Spiegel, tout ce passage est probablement une interpolation¹. En l'absence de tout autre enseignement analogue dans le *Vendidad*, ce passage suspect, renfermât-il quelque idée voisine de la doctrine juive du Verbe, ne saurait avoir une valeur décisive.

Voudrait-on insister sur ce fait que du moins le même terme est dans les deux théologies ? A quoi bon, puisque ce terme ne présente pas dans l'une la même idée que dans l'autre, et que les Juifs n'avaient pas besoin d'emprunter aux mazdéens une locution qui, ainsi que nous le ferons voir plus loin, leur était donnée par leurs propres livres saints ?

Une étude plus approfondie des documents religieux de la religion mazdéenne donnera-t-elle raison à Anquetil-Duperron et à tous ceux qui l'ont pris pour guide ? Il serait peut-être téméraire de

¹ *Vendidad übers.*, von Spiegel, t. 1^{er}, p. 242.

se prononcer dans un sens ou dans un autre, quoique nous penchions fortement pour la négative. Mais à quelque résultat que doive arriver sur ce point la philologie orientale, il est certain que, pour le moment et dans l'état actuel des connaissances, il est impossible de trouver dans la religion mazdéenne des antécédents positifs et directs de la doctrine juive du Verbe.

2° Est-on plus fondé à faire dériver cette doctrine de quelque théorie platonicienne analogue? C'est ce que nous allons examiner. Et d'abord écartons une erreur souvent répétée et née d'un malentendu : on a voulu conclure du Logos de Platon au Logos de Philon. Une connaissance, même légère, des écrits du philosophe grec suffit pour montrer qu'il n'y a rien de commun entre les notions que représente ce mot dans l'un et dans l'autre. Dans le langage platonicien, le Logos ne désigne ni l'ordonnateur, ni le conservateur du monde, ni à plus forte raison le révélateur des vérités divines, dans le sens propre du mot, et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu ; partout et toujours il est la raison en général. Tel est le sens qu'il a dans Platon et dans toute son école ; même

encore dans Plutarque il n'en a point d'autre¹. Il en est de même pour les stoïciens qui se servent aussi de cette expression. Les qualificatifs qu'ils lui joignent ne laissent aucun doute sur le sens qu'ils lui donnent : c'est ainsi qu'ils désignent la droite raison par ὀρθός λόγος, le sens commun par κοινός λόγος, les lois qui régissent le monde par λόγοι σπερματικοί. Il n'y a rien dans tout cela qui rappelle le Logos de Philon.

Les partisans de l'origine platonicienne de la doctrine juive du Verbe ont coutume d'en appeler à un passage de l'Épinomis² et à la phrase qui termine la sixième des lettres attribuées à Platon³. Ces deux citations ne sont pas sérieuses. En détachant du contexte le passage de l'Épinomis, on lui donne un sens qu'il n'a pas. Dès qu'on le rapproche de ce qui le précède et de ce qui le suit, on s'aperçoit que le mot *logos* est pris ici dans l'ac-

¹ *De Is. et Osir.*, § 68.

² *Platonis opera, Comm. M. Ficini*, Lugduni, 1590, p. 702, c., et *Œuvres de Platon*, trad. par V. Cousin, t. XIII, p. 21.

³ *Platonis opera*, même édit., p. 711, et trad. de M. Cousin, t. XIII, p. 74.

ception qu'il a dans toute l'école platonicienne et qu'il signifie la raison en général. Quant au passage de la sixième lettre, comment peut-on le faire intervenir dans la discussion qui nous occupe, quand il est démontré que cette sixième lettre est postérieure à l'ère chrétienne ¹ ?

S'il n'y a aucune analogie entre le Logos de Platon et celui du philosophe juif, il est cependant incontestable que le philosophe grec admet, aussi bien que les alexandrins et que les paraphrastes chaldaïques, un être intermédiaire entre Dieu et le monde ; mais cet être intermédiaire est fort différent de celui des Juifs. C'est dans le *Timée* que cette théorie est exposée. En voici les traits essentiels. Avant la production des êtres contingents et périssables qui devaient peupler notre terre, Dieu commença par former le monde, qu'il anima en plaçant en lui une âme faite de trois essences, l'une indivisible, appartenant au divin, une autre divisible, provenant de la matière désordonnée, et une troisième tirée de la fusion des deux précé-

¹ Voyez sur cette lettre la remarque de M. Cousin dans sa traduction de Platon, t. XIII, p. 229.

dentes¹. Le monde, vivant et animé, constitue l'ensemble des corps célestes, des astres qui suivent une marche régulière, famille céleste de dieux visibles et contingents², de dieux fils de dieux³, auxquels la volonté du Dieu suprême assure l'immortalité⁴. C'est ce monde, un et régi par une âme unique, quoique formant diverses parties (les astres), qui fut chargé par Dieu, son auteur et son père, du soin de produire les êtres périssables et la partie mortelle de l'homme⁵, en imitant l'action par laquelle la puissance divine souveraine l'avait produit lui-même⁶.

Tel est l'être intermédiaire de Platon.

Avant de rechercher s'il a été le modèle sur lequel a été formé celui des Juifs, il faut reconnaître que la doctrine juive du Verbe dut en grande partie sa naissance à un besoin assez analogue à celui qui conduisit Platon à cette théorie. Il s'agissait, pour

¹ *Études sur le Timée de Platon*, par M. Martin, t. 1^{er}, p. 96, et la note XXII.

² Θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γεννητοὶ. *Ibid.*, t. 1^{er}, p. 110.

³ Θεοὶ θεῶν. *Ibid.*, p. 110.

⁴ *Ibid.*, t. 1^{er}, p. 112.

⁵ *Ibid.*, t. 1^{er}, p. 112.

⁶ *Ibid.*, t. 1^{er}, p. 112.

le philosophe grec, d'expliquer comment des êtres périssables dérivait de l'Être éternel : des créatures faibles, sujettes au mal et à l'erreur, de celui qui est parfaitement sage, souverainement bon, possédant une puissance infinie ; des choses imparfaites, rebelles sous plusieurs rapports à une règle fixe, d'un père qui est la perfection même et le représentant de l'ordre et de l'harmonie¹. Il crut résoudre la question par la supposition d'un être intermédiaire, espèce de médiateur plastique, participant à la fois, et dans une certaine mesure, de la nature divine et de la nature chaotique de la matière ; cause du bien et de l'ordre, en tant que tenant au divin ; mais cause imparfaite, en tant que tenant à la matière désordonnée. Le mal, l'erreur et le désordre s'arrêtaient à cet être qui n'avait pu donner à son œuvre une perfection qu'il n'avait pas lui-même ; ils ne remontaient pas jusqu'à Dieu, qui n'était plus du moins la cause directe et

¹ *Études sur le Timée*, t. 1^{er}, p. 112. Dans le discours que Platon fait adresser par Dieu aux dieux créés, il lui fait dire : « Si moi-même je donnais à ces êtres la naissance et la vie, ils seraient égaux aux dieux. » Pour qu'ils ne fussent pas parfaits, ils devaient donc être produits par un autre que par Dieu.

immédiate de la déféctuosité des choses et des êtres périssables. Cette singulière théorie d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde contingent était tout simplement un essai de théodicée. Si les Juifs ne furent pas déterminés, dans la formation de la doctrine du Verbe, par les motifs philosophiques de Platon, ils voulurent, du moins dans un certain sens, sauver la majesté divine qui leur semblait compromise, dans les nombreuses théophanies de leurs livres sacrés, par un contact trop intime avec les choses créées, et ils ne trouvèrent pas de meilleur expédient que de supposer que ce n'est pas le Dieu en soi, le Dieu immuable et souverainement parfait, mais une de ses manifestations, qui descendait auprès des hommes pour les instruire, les diriger ou les punir. C'est encore ici une espèce de théodicée, assez confuse toutefois ; et, sous ce rapport, nous accordons volontiers qu'il y a entre la théorie platonicienne de l'âme du monde et la théorie juive du Verbe ces deux points communs, d'abord de résoudre une difficulté analogue, et ensuite de la résoudre par la supposition d'un être intermédiaire.

Mais, cette concession faite, il est impossible de

ne pas reconnaître que l'être intermédiaire de la théologie juive diffère complètement de celui de Platon. L'âme du monde, si laborieusement enfantée, n'est après tout qu'un être contingent, elle n'est par elle-même ni immortelle, ni indissoluble; et si Dieu lui promet qu'elle ne subira pas la mort, c'est uniquement parce qu'il l'a ainsi décidé et que sa volonté est pour elle un lien plus fort et plus puissant que ceux qui, au moment de sa formation, ont uni ses parties ensemble ¹. Le Verbe juif, au contraire, est une vertu divine, dérivant tout entière de Dieu, tenant seulement à sa nature et ne se distinguant de lui que comme la pensée et l'action sont distinctes de l'être qui pense et qui agit.

L'âme du monde de Platon et le Verbe des Juifs ne diffèrent pas seulement dans leur nature; ils diffèrent encore dans les fonctions qui leur sont attribuées. Tandis que, d'après le philosophe grec, l'assemblée des dieux visibles et contingents n'est chargée que de la production des êtres et des choses périssables, le Verbe divin crée, selon les Juifs, tous les êtres et toutes les choses sans excep-

¹ *Études sur le Timée*, t. 1^{er}, p. 112.

tion. Les docteurs de Jérusalem ne connaissent pas la distinction que Platon établit entre les êtres dont la vie est régulière, et qui par là imitent le mieux la divinité, et les êtres et les choses soumis encore en partie au désordre, triste héritage de la matière de laquelle ils sont formés.

Dira-t-on que la théorie platonicienne a revêtu une nouvelle forme en passant dans l'esprit juif, si différent de l'esprit grec ; qu'en cessant d'être une théorie métaphysique pour prendre place dans des croyances religieuses, elle a attiré à elle de nouveaux éléments, et qu'elle s'est accommodée à la manière de penser et de sentir propre à la race sémitique ? Prétendra-t-on que les Juifs n'eurent qu'à la modifier selon les aptitudes particulières de leur intelligence, et qu'à la mettre en harmonie avec l'ensemble de leurs croyances, pour arriver à la conception du Verbe telle que nous la voyons dans leurs écrits ? Nous ne serions pas éloigné d'admettre cette explication, si l'on pouvait nous montrer où, quand et comment s'est fait le travail que l'on suppose ici ¹. On ne peut pas en faire honneur à

¹ Et, même dans ce cas, il faudrait accorder aux Juifs une

Philon ; la doctrine du Verbe est de beaucoup antérieure à ce philosophe. D'ailleurs, quand il emprunte une idée à la philosophie grecque, il la prend telle qu'elle est, sans se donner la moindre peine pour la fondre avec l'ensemble de ses théories, avec lesquelles elle est plus d'une fois dans une choquante contradiction. Rapportera-t-on ces modifications introduites dans la théorie platonicienne à Aristobule ou à quelque Juif inconnu du II^e siècle avant l'ère chrétienne ? Mais il est impossible d'invoquer à l'appui de cette supposition un seul fait, une seule conjecture fondée sur une donnée historique. Admettons que, par impossible, on parvienne à lui donner quelque apparence de vérité ; il restera encore à expliquer comment cette doctrine, imitée de Platon, a pu passer d'une école d'Alexandrie aux Juifs de la Palestine.

Supposera-t-on que ce travail s'est fait dans les écoles de la Palestine ? que les docteurs de Jérusalem, séduits par la philosophie de Platon, en ont

culture philosophique dont on ne voit pas de traces dans leurs écrits, pas même dans la kabbale, dont les abstractions ne manquent cependant ni de subtilité, ni de profondeur.

apporté les souvenirs dans l'interprétation des livres saints et y ont trouvé tant bien que mal, sous l'empire d'opinions préconçues, la doctrine du Verbe? Ou bien encore qu'agissant avec plus de hardiesse, ils ont profité de quelques expressions de l'Écriture pour donner une couleur biblique à une théorie philosophique étrangère et pour l'introduire ainsi subrepticement dans l'enseignement de la synagogue?

De toutes les hypothèses par lesquelles on voudrait expliquer l'origine platonicienne du Verbe, il n'en est pas de plus hasardée que celle-ci. Elle méconnaît complètement l'esprit qui a toujours présidé à l'interprétation des livres saints dans les écoles de la Palestine. Elle prête aux docteurs de la loi des vues qui leur ont été de tout temps étrangères, des procédés qu'ils ont toujours ignorés, des desseins qu'ils n'ont jamais nourris. En partant de la supposition que la philosophie de Platon était, non pas seulement connue, mais encore estimée dans la Judée, elle se met en opposition flagrante avec les faits les mieux constatés et les plus certains. Quelle part peut-on accorder dans la formation de la doctrine du Verbe, à une philosophie regardée

par les Juifs de la Palestine comme une source d'hérésie et d'incrédulité? Que quelques docteurs de la loi aient étudié cette philosophie, on ne saurait en douter. Mais, repoussés par la masse de leurs coreligionnaires, condamnés comme des impies par les chefs de la synagogue, ils n'eurent certainement aucune action sur les développements de la théologie juive dans les écoles palestiniennes. C'est parmi les docteurs qui leur étaient opposés et qui les combattaient, parmi ceux dont le principal titre à la confiance de leurs concitoyens était l'attachement exclusif à la tradition de leurs pères et qui ne trouvaient pas une heure à donner à une autre étude qu'à celle de la loi¹, que se forma cette doctrine, comme la plupart de celles qui appartiennent à cette époque; et ces docteurs étaient des ennemis déclarés de la littérature grecque, dont ils n'avaient d'ailleurs, selon toutes les probabi-

¹ Le fils de Douma demanda à son oncle Israël s'il ne lui était pas permis, après avoir appris toute la loi, d'étudier la sagesse des Grecs. Celui-ci, après lui avoir cité le passage Josué, 1, 8, lui dit : Cherche, je te prie, quelle est l'heure qui n'appartient ni au jour ni à la nuit, et consacre-la à l'étude de la philosophie grecque. *Menachoth*, fol. 99.

lités, qu'une idée fort confuse, pour ne pas dire tout à fait erronée.

III.

Si la doctrine du Verbe ne doit son origine ni au mazdéisme ni au platonisme, il ne reste qu'à la considérer comme un des produits de la culture juive. Et c'est bien là ce qu'elle est en effet. Elle est née dans les écoles de la Palestine, sous l'action générale des lois de la pensée humaine et par suite de la marche régulière des croyances de la famille d'Israël.

La doctrine d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde était une conséquence forcée des idées qui tendaient à dominer de plus en plus, dans les écoles de la Judée, sur la nature du principe premier; nous l'avons indiqué à la fin du chapitre précédent. Après avoir, par réaction contre les anthropomorphismes et les théophanies des antiques traditions nationales, rendu impossible tout contact

direct et immédiat de Dieu avec les choses créées, on ne pouvait maintenir la croyance du gouvernement du monde par une providence, qu'en supposant que l'Éternel a confié ce soin à une puissance divine, ministre de sa volonté. Cette idée était imposée aux docteurs d'Israël. Il ne fallait, pour l'admettre, que trouver dans les livres de l'ancienne alliance des indications auxquelles il fût possible de la rattacher. Ces indications se présentèrent d'elles-mêmes. Dans tout état de cause, elles ne pouvaient manquer à des commentateurs qui en avaient besoin et qui, dénués d'esprit critique, ne voyaient dans les livres saints que leurs propres opinions. Ajoutez que si les enfants d'Israël n'étaient pas doués du génie philosophique qui distingua à un si haut degré le peuple grec, ils possédaient, par une sorte de compensation, cette souplesse et cette subtilité d'esprit¹ si utiles au théologien qui a pour unique affaire d'expliquer une révélation écrite.

Il ne manquait pas dans les livres de l'Ancien Testament d'expressions et de manières de parler

¹ La preuve en est écrite à chaque ligne du Talmud, véritable chef-d'œuvre de subtilité.

auxquelles la doctrine d'un être intermédiaire venait se rattacher assez naturellement, et qui auraient même suffi pour la suggérer à un commentateur littéraliste. L'imagination brillante d'un des auteurs du livre des Proverbes avait décrit sous le nom de la Sagesse, un être divin produit avant la création du monde, et assistant l'Éternel au moment où il appela à l'existence les différentes parties de l'univers¹. Ce n'était là sans doute qu'une image poétique, destinée à rendre plus sensible la sagesse du Créateur. Mais un interprète littéraliste devait être entraîné à aller au delà de l'image et à voir sous l'expression figurée une réalité divine. L'entraînement était bien autrement puissant pour celui qui, regardant Dieu comme trop pur pour être en rapport immédiat avec les choses créées, avait besoin, sans peut-être s'en rendre compte à lui-même, de supposer un être intermédiaire entre le monde et le principe premier.

La description poétique du livre des Proverbes était corroborée par quelques autres expressions

¹ *Proverbes*, VIII, 21-31. Jésus, fils de Sirach, imita ce passage, et donna, pour ainsi dire, un peu plus de réalité à la sagesse. *Ecclésiastique*, I, 1-21.

bibliques qui devaient conduire à la même conclusion. Les poètes hébreux avaient emprunté au premier chapitre de la Genèse ¹ une énergique expression figurée, par laquelle ils se plaisaient à peindre la grandeur de la puissance divine. Il représentaient l'armée des cieux créée par la parole de Dieu ². Cette parole, ils la célébraient comme son ministre et son agent. Semblable à la pluie et à la neige, qui descendent du ciel pour fertiliser la terre, elle sort de la bouche de l'Éternel, et elle ne revient à lui qu'après avoir produit ses heureux effets parmi les hommes ³. C'est par elle que Dieu agit sur la nature comme sur le cœur des êtres intelligents ⁴. Elle est éternelle comme lui; elle descend du ciel ⁵; elle est comme un flambeau qui éclaire et qui dirige ⁶, comme un feu qui purifie, comme un marteau qui brise la pierre ⁷. Il y a plus; déjà même dans la Genèse cette parole est personnifiée; elle

¹ *Genèse*, I, 3, 6, 11, 14, 20, 24, 26 et 29.

² *Psaume XXXIII*, 6 et 9.

³ *Ésaïe*, LV, 10 et 11.

⁴ *Psaume CLVII*, 15, 18, 19.

⁵ *Psaume CXIX*, 89; *Ésaïe*, XL, 8.

⁶ *Psaume CXIX*, 105.

⁷ *Jérémie*, XXIII, 29.

vient trouver Abraham et s'entretenir avec lui ¹.

Il n'en fallait pas tant pour autoriser les théologiens juifs à admettre que c'est aussi cette parole qui apparut aux anciens patriarches et qui servit constamment d'intermédiaire à Dieu pour traiter avec les hommes. C'était là, il est vrai, transformer une figure poétique de langage en un être réel et concret ; mais on ne saurait s'en étonner, quand on sait combien ce procédé a été familier aux Juifs. La kabbale consiste tout entière dans la personnification des attributs de Dieu.

Pour ce qui est du nom de Verbe sous lequel cet être intermédiaire est désigné dans les paraphrases chaldaïques et dans les écrits de Philon, il a son origine dans les passages bibliques que nous venons de citer ; le fait semble incontestable. Si cet être est dépeint par Jésus, fils de Sirach, sous la dénomination de la Sagesse, c'est que cet auteur a voulu imiter le livre des Proverbes jusque dans ses expressions. Le mot Verbe ne lui est d'ailleurs pas inconnu ². Ce dernier terme prévalut, non

¹ *Genèse*, xv, 1, 4 ; comp. *Jérémie*, i, 4 ; ii, 1.

² *Ecclésiastique*, xlii, 15 ; xlviii, 3 et 5.

pas tant peut-être parce qu'il était employé plus souvent dans les livres sacrés, que parce qu'il était consacré par la Genèse, le plus ancien des livres saints, et qu'il rappelait le récit même de la création.

Nous pouvons conclure de la discussion à laquelle nous venons de soumettre la question de l'origine de la doctrine du Verbe, qu'elle n'est pas le résultat d'une influence étrangère; qu'elle a sa source dans les livres canoniques de l'Ancien Testament; enfin, qu'elle est le produit, non d'un travail métaphysique sur la notion de Dieu, travail pour lequel les Juifs du 11^e siècle avant l'ère chrétienne avaient peu d'aptitude et dont ils ne sentaient ni l'importance ni la nécessité, mais d'une interprétation à la fois littéraliste et arbitraire, appliquée principalement à faire disparaître les difficultés que présentaient les textes des livres saints et à tirer de leur enseignement un ensemble de doctrines plus ou moins systématique.

Cette doctrine, quand elle fut arrêtée dans ses points principaux, passa, avec l'expression qui la désigne, aux Juifs d'Alexandrie, de la même manière que leur furent apportées plusieurs autres idées qui n'ont pu prendre naissance en Égypte,

par exemple la théorie des anges et celle des démons, qui n'avaient aucun antécédent dans la culture grecque, et les superstitions touchant la prononciation du nom de Jéhovah, superstitions que ne pouvaient inventer des Juifs qui ne comprenaient plus l'hébreu et qui ne se servaient que de la langue grecque. Sur ce nouveau terrain, la doctrine du Verbe reçut, sinon d'autres déterminations, du moins une forme philosophique qu'elle n'avait pas dans les écoles de la Palestine. Philon chercha à la féconder par la théorie platonicienne du demiurge, mais ce fut aux dépens de sa simplicité primitive. On a déjà vu ce qu'elle devint entre ses mains. Nous n'avons pas ici à la suivre dans les temps postérieurs. Mais il convient de faire remarquer, en finissant, qu'au moment où elle venait de prendre un caractère philosophique, elle perdit, chez les docteurs juifs, son ancienne terminologie. La doctrine de l'être intermédiaire entre Dieu et le monde fait partie de la théologie du Talmud; mais cet être intermédiaire y est désigné, non sous le nom de Verbe, mais sous celui de Schechina.

CHAPITRE III

De l'angélogie,

Il est souvent question d'anges dans les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Ces êtres divins sont en général désignés par le mot d'envoyés¹, parfois par celui d'enfants de Dieu². Les tenait-on en Israël pour de purs esprits? Il ne le paraît pas. La distinction de l'esprit et de la matière, dans le sens exact que nous attachons à ces mots, n'entrait pas dans le champ des conceptions hébraïques. Dans un passage (1 *Rois*, xxii, 21), il est vrai, un ange est désigné par le mot *esprit* (רוּחַ); mais ce terme hébreu ne représente que ce que le langage vulgaire appelle l'âme, le souffle qui anime ce qui vit, sans avoir le sens précis que le langage philosophique donne au mot esprit par opposition à la matière. Il est incontestable cependant que les

¹ מְרַשָּׁד, *envoyé, messenger*. Dans la version des Septante ἀγγελος, qui a le même sens.

² בְּנֵי אֱלֹהִים, *Psaume LXXXIX, 7*.

Hébreux regardaient les anges comme d'une nature supérieure à celle de l'homme et que, s'ils ne leur attribuaient pas une pure spiritualité, conception étrangère à la haute antiquité, ils les considéraient comme étant d'une substance subtile, diaphane, différente de tout ce qui est matériel. L'ange qui apparaît à Manoah et à sa femme n'a pas besoin de nourriture et s'envole dans la flamme qui monte de l'holocauste¹.

Les différents passages dans lesquels il est fait mention des anges ne les représentent jamais que comme des agents de Dieu. Ils apparaissent aux hommes pour exécuter quelque mission divine². Parfois ils sont dépeints comme entourant le trône de l'Éternel³. Formaient-ils, pour les Hébreux, une hiérarchie céleste, divisée en plusieurs classes subordonnées les unes aux autres? Rien ne paraît l'indiquer. Il est parlé une seule fois⁴ d'un ange, chef des armées de l'Éternel. Il serait téméraire de conclure de ce passage isolé que les Hébreux

¹ *Juges*, XIII, 15, 16, 20.

² *Exode*, XXII, 4; *Nomb.*, XX, 16; 2. *Sam.*, XXIV, 15 et 16; 1. *Rois*, XIX, 5-7; 2. *Rois*, I, 3; XIX, 35, etc.

³ 1. *Rois*, XXII, 19.

⁴ *Josué*, V, 13-16.

regardaient la milice céleste comme organisée hiérarchiquement.

Il ne paraît pas que les anges fussent connus dans l'antique Israël par des noms propres. Il n'y a dans tous les livres écrits avant la captivité de Babylone qu'un seul passage dans lequel quelques rares interprètes ont voulu voir le nom propre d'un ange ; l'immense majorité des commentateurs est d'une opinion contraire. Quand Manoah demande son nom à l'envoyé divin qu'il ne connaît pas pour un ange, celui-ci lui répond : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? Il est פִּלֵּן¹. » Que signifie ce mot ? Le passage tout entier indique déjà que l'ange ne veut pas faire connaître son nom et peut faire supposer que le mot employé ici n'est pas un nom propre, mais seulement un qualificatif. Le sens littéral de ce mot est en effet *admirable, merveilleux*, et probablement dans ce passage *mystérieux*². L'on peut traduire par conséquent : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? C'est un mystère³ »

¹ *Juges*, XIII, 18 et 19.

² פִּלֵּן et dans le keri פִּלֵּן de פִּלֵּן, inusité au kal et signifiant au niphâl *être extraordinaire*.

³ Maurer explique ce passage dans ce sens : Noli quærere de

Quant aux séraphins aux six ailes qu'Esaië (vi, 2 et 3) place autour du trône de Jéhovah, ils ne semblent être que des peintures symboliques des messagers divins¹, et les chérubins revêtent dans l'Ancien Testament des formes trop diverses pour qu'on puisse voir en eux autre chose que des représentations idéales variant selon l'imagination des poètes².

En résumé, tout ce que les anciens Hébreux savent des anges, c'est qu'ils sont des êtres d'une nature supérieure à celle de l'homme, les messagers de l'Éternel et les exécuteurs de ses ordres.

I

Dans les deux siècles qui précèdent l'avènement du christianisme, on trouve une angélogie bien autrement développée. Les attributions des mes-

nomine meo, est enim admirabile, ideoque ineffabile. *Comm. gramm. critic.*, t. 1, p. 142.

¹ Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, au mot *Seraphim*.

² Winer, *ibid.*, au mot *Chérubin*.

sagers célestes sont déterminées. Ils ne sont plus représentés comme des agents de la divinité en général, chacun d'eux a son département spécial, ou pour mieux dire, ils sont classés en catégories dont chacune a des fonctions particulières; et les principaux d'entre eux, ceux du moins dont le rôle est le plus actif, sont désignés par des noms propres.

La littérature juive nous représente les anges comme formant une milice bien organisée. Ils ont des chefs reconnus qui jouissent du privilège d'être admis directement en la présence de Dieu¹ et qui forment son conseil secret. Dans le livre de Daniel, ces chefs de la milice céleste sont appelés les premiers princes². Nous apprenons ailleurs qu'ils sont au nombre de sept³. Les livres écrits avant l'ère chrétienne ne nous font connaître cependant que les noms de six d'entre eux. Trois sont nommés dans le livre de Daniel et dans celui de Tobie, les trois au-

¹ *Tobie*, XII, 12, 15. Comparez *Apocalypse*, VIII, 2.

² תְּשָׁרִים הַרְאִשִּׁים, *Daniel*, X, 13.

³ *Tobie*, XII, 15; *Zacharie*, III, 7. Ces chefs des anges sont représentés ici symboliquement sous l'image des sept yeux veillants de Dieu. Comparez *Apocal.*, I, 4.

tres dans le quatrième livre d'Esdras, qu'on range parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament.

Les trois premiers sont Gabriel, qui semble plus spécialement chargé des révélations divines¹, Michaël, le protecteur du peuple d'Israël², et Raphaël, qui, d'après le livre de Tobie (xii, 15), présente à Dieu les prières des justes³. Les trois autres sont Uriel⁴, Jérémiel⁵ et Sealthiel⁶. Faut-il, pour compléter le nombre sept, comprendre parmi les chefs de la milice céleste Jéhovah lui-même, qui serait le premier d'entre eux, comme dans le système mazdéen Ormuzd est le premier des sept amschaspands? Ou bien faut-il supposer que les écrivains juifs antérieurs à l'ère chrétienne n'ont pas eu occasion de parler du septième? Il est difficile de

¹ *Daniel*, viii, 16; ix, 21; *Luc*, i, 19, 26; *Oracula sibyll.*, liv. ii, vers 215. גַּבְרִיאֵל, *fortitudo mea Deus*.

² *Daniel*, x, 13, 22; xii, 1; *Jud.*, 9; *Apocal.*, xii, 7; *Oracula sibyll.*, liv. ii, vers. 215. מִיכָאֵל, *quis ut Deus?*

³ *Tobie*, iii, 17; ix, 5; xii, 15; *Oracula sibyll.*, liv. ii, vers. 215. רַפָּאֵל, *medicina seu salus mea Deus*; Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.*, col. 46, 47.

⁴ *4 Esdras*, iv, 1; *Oracula sibyll.*, liv. ii, vers, 215, 230. אֱוִרְיָאֵל, *Lux mea Deus*.

⁵ *4 Esdras*, iv, 36.

⁶ *4 Esdras*, v, 16.

se prononcer. La première hypothèse aurait l'avantage d'établir un parallélisme complet entre la doctrine juive des anges et celle des premiers principes célestes des mazdéens. Ce n'est pas celle cependant qui paraît la plus conforme aux traditions postérieures de la famille d'Israël. Mais, si l'on excepte les quatre premiers noms qui reparaissent dans tous les écrits juifs, il faut reconnaître que la plus grande anarchie règne pour les trois derniers, qui sont dans quelques livres kabbalistes, Zaphkiel, Zadkiel et Gamaliel, dans d'autres écrits rabbiniques, Sealthiel, Jehudiel et Barachiel, et dans un manuscrit des oracles sibyllins, Jérémiel, Saniel et Azaël'. Ces différences n'auraient pas mérité d'être signalées, si elles ne nous indiquaient que cette théorie des chefs des anges resta longtemps encore incertaine dans quelques-uns de ces points. Une observation plus importante, c'est que plusieurs de ces noms, avant d'être appliqués à des anges, avaient été des noms appellatifs usités en Israël².

¹ *Oracula sibyllina*, éd. Alexandre, t. I, p. 80; t. II, p. 214-219.

² *Nomb.*, XIII, 12; 1. *Chroniq.*, V, 13, 14; VI, 25; VII, 3; VIII, 16; XII, 20; XXVI, 7; 2. *Chroniq.*, XXI, 2; *Esdras*, VIII, 8, etc.

La plus importante des fonctions des anges paraît avoir été de veiller sur les destinées des nations. Cette croyance remonte assez haut. Elle est déjà dans la version des Septante : « Quand le » Très-Haut divisa les nations, au moment qu'il » dispersa les fils d'Adam, il posa les limites des » peuples d'après le nombre des anges de Dieu ; » c'est ainsi qu'elle arrange le passage *Deutéronome*, xxxii, 8, dans lequel le texte hébreu porte que cette division se fit « d'après le nombre des enfants d'Israël. » Jésus, fils de Sirach, faisant allusion à ce passage, lui donne le même sens, sans employer toutefois les mêmes termes que la version des Septante. « Dieu, dit-il, a établi un chef sur chaque peuple¹ ; Israël a été la part du Seigneur². »

¹ *Ecclésiastique*, xvii, 16 et 17. Cette opinion se maintint longtemps. On la retrouve chez les chrétiens judaïsants du II^e siècle. Ils l'avaient puisée, comme le prouve le passage suivant des *Recognitiones* (ii, 42) dans la version des Septante : Est enim unius cujusvis gentis angelus, cui credita est ipsius gentis dispensatio a Deo. Deus enim excelsus, in septuaginta, in duas partes divisit totius terræ nationes eisque principes angelos statuit. *SS. Patrum qui temporibus apostol., floruerunt opera*, ed. Cotelerius, t. II, p. 513.

² On a déjà vu que, d'après d'autres traditions, Michaël

L'auteur du livre de Daniel ajoute à cette croyance une particularité singulière; peut-être est-il ici seulement l'écho d'une opinion populaire. Les anges des nations prennent, selon lui, fait et cause pour leurs protégés, et les batailles que se livrent les peuples sont précédées par des collisions analogues entre leurs anges. « Le chef du royaume de Perse, dit l'ange qui apparut à Daniel sur les bords du Tigre, m'a résisté vingt-un jours; mais Michaël, l'un des principaux chefs, est venu à mon aide. Je m'en retournerai bientôt, ajoute-t-il plus loin, pour combattre le chef des Perses, et quand je serai sorti, le chef de Javan (la Grèce) viendra¹. »

Ce ne sont pas seulement les nations qui ont des protecteurs dans les phalanges célestes; les hommes, ceux du moins qui sont justes, y trouvent aussi des gardiens vigilants. Si le Psaume xxxiv

est le protecteur du peuple d'Israël. *Daniel*, x, 13, 20; xii, 21; 1. *Baruch*, vi, 7. On voulut plus tard mettre en accord ces deux assertions différentes, en prétendant que Michaël est la Schechina elle-même. C'est dans ce sens que le Zohar dit: Partout où l'on trouve Michaël, le chef des anges, là est la Schechina.

¹ *Daniel*, x, 13 et 20.

est réellement de David, comme le porte le titre, cette croyance des anges gardiens aurait une haute antiquité. « L'ange de l'Éternel, y est-il dit, » campe autour de ceux qui le craignent et les » met en sûreté¹. » Il est probable cependant que ces paroles ne sont qu'une expression poétique de la confiance de l'homme de bien en la Providence; mais, après la captivité de Babylone, la doctrine des anges gardiens est passée du champ de la poésie dans celui de la réalité. « Voilà, dit à » Tobie l'ange qui l'accompagne; quand tu priais » avec ton épouse Sara, je portais vos prières » comme un monument devant le Seigneur, et » lorsque tu enterrais les morts, je venais auprès » de toi pour t'aider. Quand tu te levais le matin » ou que tu quittais ton repas pour donner la » sépulture à quelque cadavre, cette bonne œuvre » ne m'était pas inconnue; j'étais avec toi. Dieu » m'a envoyé pour te guérir, ainsi que ta belle-fille » Sara. Je suis Raphaël, un des sept anges saints » qui présentent les prières des justes et qui sont

¹ *Psaume xxxiv*, 8.

» admis en la présence de la gloire du Dieu
» saint¹. »

L'auteur du livre de Daniel fait allusion à ces fonctions des anges, quand il les appelle des veillants², c'est-à-dire des gardiens vigilants, dont les yeux sont toujours ouverts sur les peuples ou sur les individus confiés à leur garde. Dans la liturgie syriaque cette dénomination a été conservée aux anges, ce qui semble indiquer qu'elle était très-répondue dans l'Orient. Plus tard, elle ne fut plus appliquée qu'aux mauvais esprits³.

La doctrine des anges n'avait pas cependant atteint son dernier degré de développement au moment de l'avènement du christianisme. Elle était encore alors en voie de formation. En voici la preuve. Il est un point capital de cette doctrine sur lequel tous les documents juifs antérieurs à la naissance de Jésus-Christ et le Nouveau Testament lui-même gardent le plus complet silence. Nous vou-

¹ *Tobie*, xii, 11-15.

² *Daniel*, iv, 10, 14, 20. Dans les versions françaises pour lesquelles on a suivi dans ce livre une division un peu différente de celle du texte original, ce sont les versets 13, 17, 23.

³ Gesenius, *Hebr. und chald. handwörterb.* au mot עִיר.

lons parler de la création des anges. Ce n'est que dans des écrits de beaucoup postérieurs à l'ère chrétienne, dans le Talmud et dans le Targum du Pseudo-Jonathan sur le Pentateuque, entre autres, qu'on trouve la question résolue. On y apprend que la milice céleste fut appelée à l'existence le second jour de la création du monde¹. Ce fait, auquel il serait peut-être possible d'en joindre quelques autres analogues, l'incertitude qui règne dans plusieurs parties de l'angélologie, par exemple dans les noms des trois derniers archanges, le défaut de précision dans la détermination de la hiérarchie céleste, qui n'est qu'indiquée vaguement et dans ses traits les plus généraux, prouvent clairement que cette croyance devait sa naissance plutôt à l'imagination populaire qu'au travail de la synagogue et qu'elle n'occupait qu'une très-mince place dans l'enseignement des docteurs de la loi. Nous verrons plus loin qu'il n'en était pas de même chez les esséniens et parmi les Juifs alexandrins.

Quelle origine faut-il attribuer à l'angélologie

¹ *Targum Pseudo-Jonathan. Genèse, I, 26; XIX, 1.*

telle que nous venons d'en esquisser les traits essentiels? On ne peut douter que son premier fond n'ait été fourni par les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Nous avons déjà vu que c'était une antique croyance en Israël que les arrêts de Jéhovah étaient exécutés par des ministres de sa volonté. Mais cette croyance vague et générale prit des développements nouveaux au contact de la doctrine mazdéenne des êtres purs qui environnent Ormuzd et qui sont ses serviteurs et ses messagers. La fusion s'opéra d'autant plus aisément que l'angélologie hébraïque, n'affirmant que l'existence d'êtres supérieurs à l'homme, sans presque rien préciser sur leur nature et leurs qualités, n'offrait aucune résistance à toute détermination ultérieure, partant de principes religieux analogues à ceux de l'hébraïsme. Or, nous l'avons établi, rien n'était plus en harmonie avec l'esprit général des révélations de l'Ancien Testament que le mazdéisme. Sa doctrine des esprits purs avait en particulier un caractère religieux et moral qui devait la faire regarder par les Juifs comme un développement de leur propre croyance sur les anges, et comme la forme parfaite de la doctrine dont ils

ne possédaient encore que les premiers linéaments.

Les docteurs juifs reconnaissent eux-mêmes que les noms des anges avaient été apportés de Babylone¹. Mais ce témoignage nous ferait défaut, que la comparaison de l'angélologie des Juifs palestiniens avec la théorie des esprits purs du mazdéisme suffirait pour nous révéler l'action que celle-ci a exercée sur la formation de celle-là.

On sait quel est le monde suprasensible de l'Avesta. A la tête de l'armée céleste sont placés sept amschaspands², princes de la lumière, dont Ormuzd est le prince. Au-dessous d'eux, vingt-huit jzeds sont chargés d'exécuter leurs ordres et de veiller, sous leur haute direction, sur toutes les parties de la création et principalement sur les adorateurs d'Ormuzd. Enfin, les ferwers, troisième

¹ Buxtorf, *Lexicon chald. talm.*, col. 1115.

² Cette division septenaire paraît commune à toute la famille des Aryens. Les Marouts qui accompagnent Indra, forment sept classes, composées chacune de sept individus. *Rigveda*, trad. franç., t. I, p. 585. Les Richis, les saints, sont aussi au nombre de sept. *Rigveda*, t. IV, p. 494. Ces Richis sont également les serviteurs d'Indra et ses auxiliaires dans la recherche des vaches enlevées par les brigands ennemis du ciel. Nève, *Essai sur les mythes des Ribhavas*, p. 228.

classe d'esprits célestes, sont les génies et comme les types idéaux des mazdéens.

Il est impossible de ne pas voir une copie des sept amschaspands dans les sept princes des anges des Juifs¹. L'analogie parfaite voudrait sans doute que Jéhovah fût le premier des sept archanges, comme Ormuzd est le premier des amschaspands. Mais on peut s'expliquer facilement pourquoi les Juifs se sont écartés en ce point de la doctrine mazdéenne. Jéhovah était pour eux au-dessus de tout; rien ne pouvait lui être comparé; les anges et les chefs des anges étaient ses auxiliaires sans doute, mais ils étaient d'une autre nature que la sienne. Il ne pouvait se faire que les Juifs comparassent Ormuzd à Jéhova. Ils prirent en conséquence les sept amschaspands, en y comprenant leur chef, pour des êtres également subordonnés, et ils en firent les sept princes de la milice céleste. Peut-être est-ce en souvenir d'Ormuzd, roi divin des Perses, qu'ils se donnèrent Michaël pour protecteur spécial.

¹ Winer, *Biblisches Realwörterbuch* au mot *Engel*. Ewald, *Geschichte des Volks Israel*, t. iv, p. 208.

Il est plus difficile d'établir un parallélisme satisfaisant entre les vingt huit Jzeds et quelque classe spéciale d'anges dans la doctrine juive. Au-dessous des sept archanges, on ne trouve plus de division déterminée dans le reste de la milice céleste. Peut-être est-ce à ces jzeds que correspondent les anges des nations dont parlent les Septante, Jésus, fils de Sirach, et l'auteur du livre de Daniel. Quant aux anges gardiens, ils représentent assez bien les fērwers. Nous n'avons pas d'ailleurs à nous mettre en peine des différences qui distinguent les croyances des deux peuples. Nous ne sommes pas de ceux qui prétendent que le mazdéisme tout entier envahit la théologie juive. Nous n'avons pas à revenir sur la manière dont son action a dû s'exercer sur l'esprit des enfants d'Israël; nous nous sommes expliqué précédemment sur ce point, et, d'après nous, il faut chercher entre les croyances juives qui ont subi quelque influence du mazdéisme et les croyances persanes correspondantes, plutôt des analogies générales qu'une identité parfaite.

Pour ce qui regarde la croyance particulière dont il est ici question, il suffit d'admettre, avec

les anciens docteurs du Talmud, que les Juifs, à l'imitation de ce qu'ils virent dans la religion de Zoroastre, déterminèrent leur angélogie un peu mieux qu'elle n'était auparavant, principalement en deux points, en donnant aux légions célestes sept chefs, comme le faisaient les Perses et, comme eux encore, en désignant par des noms propres les anges, ceux du moins qui étaient regardés comme les intermédiaires les plus actifs et les plus importants entre le monde suprasensible et les créatures humaines.

II

Quelque imparfaite que fût encore cette angélogie, elle suffisait pleinement aux Juifs de la Babylonie et de la Palestine. Ce que, dans leur tendance essentiellement pratique, ils demandaient à une théorie des êtres intermédiaires, c'était de leur laisser la conviction que tous les liens n'étaient pas rompus entre eux et la divinité,

et qu'il y avait dans le ciel des êtres puissants qui, représentants de Jéhovah, veillaient avec sollicitude sur leurs destinées. Les Juifs d'Alexandrie et les esséniens avaient des besoins spirituels d'une autre nature. Les réalités de l'existence terrestre ne leur offraient pas le moindre intérêt; ce n'est pas à les protéger qu'ils auraient voulu rabaisser le ministère des esprits célestes. L'angélogie prit donc entre leurs mains une autre direction; elle suivit leurs tendances spéculatives et se transforma en une théorie des puissances cosmiques. C'est surtout parmi les esséniens qu'elle paraît s'être développée avec le plus de vigueur dans ce sens.

Dans un système spéculatif sur la production des choses, tel que celui que les expressions de Philon et de Josèphe nous autorisent à attribuer à la secte essénienne, les anges ne sont les messagers et les agents de la divinité que dans un sens figuré. En réalité, ils sont les degrés descendants de l'être, depuis sa forme la plus abstraite jusqu'à sa manifestation la plus concrète, ou, en d'autres termes, des émanations du principe premier, décroissantes en pureté, en dignité et en puissance, à mesure

qu'elles en sont séparées par une plus grande distance. C'est ici surtout qu'il peut être question d'une véritable hiérarchie et d'êtres, par leur nature, subordonnés les uns aux autres. On sait que chaque degré de cette échelle descendante avait son nom, nom qui désignait sans le moindre doute sa place dans la série, ses rapports avec le degré précédent et avec le degré suivant, et ses fonctions dans l'ensemble du monde suprasensible. Communiquer ces noms aux initiés, c'était leur dévoiler la théorie tout entière, et l'on comprend l'importance que l'on devait attacher à cette communication¹.

Cette doctrine métaphysique, germe fécond de celle des séphiroths de la Kabbale et de celle des æons de la Gnose², était née probablement de l'interprétation allégorique et mystique de la croyance populaire des anges. Et c'est ce qui explique pourquoi on avait conservé, pour désigner les émanations du principe premier, le nom d'ange qui leur convenait assez peu. Les esséniens, on peut le conjecturer avec la plus grande vrai-

¹ Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 7, 8.

² Ewald, *Geschichte des Volks Israel*, t. IV, p. 208.

semblance, regardaient la doctrine pharisienne des anges comme la forme exotérique de leur propre théorie; ils s'estimaient sans doute les heureux possesseurs du sens spirituel et véritable d'une croyance que le vulgaire ne savait pas dépouiller de son expression métaphorique et dont il ne saisissait que la lettre.

La doctrine de Philon sur les anges est empreinte du même esprit; mais elle a une autre forme et une autre origine que celle de la secte essénienne. Le philosophe alexandrin ne semble pas connaître l'angélologie populaire de ses coreligionnaires de la Judée; du moins il ne parle jamais des princes des anges, Gabriel, Michaël, Raphaël, Uriel, quoique son système pût très-bien s'accorder avec la division palestinienne de la milice céleste en archanges et anges. On a quelque raison de croire qu'il n'avait pas d'autres données sur ce sujet que celles qu'il trouvait dans les anciens livres hébreux. Il est incontestable, dans tous les cas, que sa théorie ¹ n'est qu'une détermination de l'antique

¹ Philon l'expose dans *De Gigantibus*, § 2 et suiv., où il explique allégoriquement *Genèse*, vi, 1-4, et dans *De Som-*

croyance hébraïque au moyen du platonisme, comme l'angélologie des Palestiniens avait été une détermination de la même croyance au moyen du mazdéisme.

D'après Philon, les anges, êtres incorporels, habitent les espaces éthérés, c'est-à-dire le lieu intermédiaire qui s'étend entre la terre et le ciel. Il ne pouvait se faire que Dieu, qui a peuplé d'êtres vivants la terre, l'eau et même le feu, eût laissé l'air vide et inhabité. Cette considération lui semble avoir d'autant plus de poids que c'est précisément l'air qui anime tout. Qu'on n'objecte pas contre l'existence de ces esprits dans les plaines éthérées, qu'on ne les aperçoit pas. Ce qui est spirituel ne tombe pas sous les sens, et on ne peut douter de la réalité de l'âme, quoiqu'elle échappe à nos organes.

Ces habitants de l'air, dont le nombre égale celui des étoiles, se divisent en deux grandes classes.

Les uns, placés le plus près de la terre, προσγειο-

niis, I, § 22 et 23, où il explique de la même manière *Genèse*, XXVIII, 12 et suiv.

τατοι, touchent aux limites de l'humanité et peuvent s'unir à elle. Ces anges inférieurs se laissent parfois séduire par les attrait trompeurs des choses sensibles et entrent dans des corps. Ceux qui, après cette chute, réussissent à se purifier des taches que leur a imprimées le contact impur de la matière, finissent par se délivrer des chaînes de la chair et retournent dans les airs, leur patrie primitive. Ceux, au contraire, qui ne peuvent effacer les souillures du monde sensible dans lequel ils sont tombés, ne quittent plus la terre, et chacun d'eux, à la dissolution de son enveloppe matérielle, entre aussitôt dans un nouveau corps mortel ¹.

Les autres, habitant les régions supérieures de l'air, plus purs et meilleurs que les premiers, participent, dans une plus large mesure, des sentiments divins et sont, sous le commandement général du chef suprême de toutes choses, les directeurs, ὑπαρχοι, de ce monde et de ses diverses vicissitudes. Les anges de cette classe sont les intelligences divines, οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι. Ils rem-

¹ *Quis rerum divin. hæres*, § 13 et 14.

plissent auprès des hommes l'office même de la divinité, dont ils sont comme les yeux et les oreilles. Ces messagers de Dieu, comme Moïse les appelle avec raison, transmettent les ordres du père aux enfants et font connaître les besoins des enfants au père. Ce n'est pas qu'il soit nécessaire que Dieu, qui a tout prévu, soit averti de ce qui se passe ici-bas ; mais les mortels, qui ne peuvent s'approcher directement du terrible dominateur des choses, ont besoin de médiateurs¹. Protéger les hommes vertueux, diriger les âmes dans les sentiers difficiles de la vie, telle est leur plus douce occupation. Mais ils sont aussi les exécuteurs des sentences du Très-Haut, qui réserve pour lui seul le privilège de bénir et de faire grâce². Il est à peine nécessaire d'ajouter que, même dans les punitions qu'ils infligent aux pervers par l'ordre de Dieu, leur action est, selon Philon, toujours purement spirituelle.

Le platonisme est empreint dans tous les détails de cette théorie. La description de la classe infé-

¹ μεσιται και διαιτηται.

² *De Profugis*, § 13; *De confusione linguarum*, § 36.

rière des anges n'est qu'une reproduction des poétiques allégories de Platon sur la chute des âmes, sur la délivrance de celles qui parviennent à se purifier et sur le sort de celles qui, toujours éprises de la matière, sont condamnées à passer par différentes formes humaines et animales¹. La classe supérieure, celle des médiateurs célestes, rappelle les dieux mortels du *Timée*. Philon s'est inspiré, dans tout ce qu'il en dit, de la théorie platonicienne des dieux contingents que le Dieu suprême a chargés de l'arrangement et du gouvernement du monde².

¹ *Phædrus*, 72 c, 84 a, 113 a, 243 d; *Meno*, 81; *Polit.* 271 c; *De Legib.*, x, 903 c.

² *Timeus*, 39 e, 41 b, 92 c.

CHAPITRE IV

De la démonologie.

La croyance aux mauvais esprits ne dépassait pas chez les Hébreux les limites d'une vague superstition populaire. Ils avaient peuplé les ruines de fantômes nocturnes¹ et les déserts de spectres velus à forme de bouc². Les maladies mentales et l'épilepsie qui les accompagne si souvent, ils les attribuaient à la funeste influence d'êtres méchants³, et l'on sait que cette opinion règne encore dans plusieurs parties de l'Orient. Il n'y a pas trace d'ailleurs dans les livres saints écrits avant la captivité de Babylone, nous ne disons pas d'une théorie des puissances infernales, mais même de l'idée que le mal dérive d'elles. Et cette doctrine était impossible chez un peuple qui

¹ *Ésaie*, xxxiv, 14.

² *Ésaie*, xiii, 21 ; xxxiv, 14.

³ *1 Samuel*, xvi, 23.

regardait le bien et le mal comme des dispensations de Jehovah¹. Quelque interprétation que l'on veuille donner du récit de la tentation d'Adam et d'Ève par le serpent², récit qui avait certainement pour but d'expliquer l'origine du mal, il est certain que ce mythe ou ce fait, qu'on le prenne comme on voudra, n'eut aucun écho dans l'antique hébraïsme. Il n'en est fait mention, la Genèse mise à part, dans aucun des livres antérieurs à la captivité de Babylone.

Quelques commentateurs ont voulu voir dans l'Hazazel, auquel est envoyé le bouc chargé du péché du peuple³, un démon, sinon le prince même des démons. Rien dans le contexte n'autorise cette interprétation. Le mot hazazel n'a ni racine ni analogue dans la langue hébraïque. Dans l'absence de toute indication étymologique, il ne reste qu'à se laisser guider par le sens de la phrase, et l'on

¹ *Exode*, xx, 5. *Deuter.*, xxxii, 39. 1. *Samuel*, ii, 6. L'ange de la mort est un ange de Dieu. *Psaume*, lxxviii, 49. *Habac.*, iii, 5. Il en est de même de l'ange de destruction. 2. *Samuel*, xxii, 15-17; comparez avec 1. *Chroniq.*, xxi, 15. 2. *Rois*, xix, 35.

² *Genèse*, iii, 1-7.

³ *Lévitique*, xvi, 8, 10, 16.

n'est pas conduit par là à voir un démon dans Hazazel. Mais on accorderait que ce terme est le nom d'un des démons qui hantent les lieux dévastés, qu'on n'aurait presque rien gagné : car cet Hazazel n'est pas plus connu des écrivains hébreux postérieurs que le serpent de la Genèse. Ce mot ne se retrouve, en dehors du Lévitique, dans aucun des livres, soit canoniques, soit apocryphes, de l'Ancien Testament. Il ne se représente pour la première fois que dans le livre qui porte le nom d'Enoch. Hazazel y est dépeint comme un des anges déchus et précipités dans les enfers. Il y a plus encore. La cérémonie prescrite dans Lévitique xvi ne paraît pas avoir été jamais célébrée en Israël. Il se présenta dans l'histoire des Hébreux de fort nombreuses occasions d'offrir un sacrifice solennel d'expiation ; les cérémonies accomplies dans ces circonstances ne ressemblent en rien à celle du sacrifice des deux boucs.

Si le livre de Job est antérieur à l'époque de la captivité de Babylone, question qui ne nous paraît pas encore résolue, il faut placer dans le cercle des croyances hébraïques l'ange qui paraît sous

le nom de satan dans le conseil de Jehovah ¹. On s'accorde à reconnaître que cet être n'a aucun des caractères qui conviennent à un esprit mauvais par sa nature. Dans le prologue de ce livre, Satan remplit les fonctions d'accusateur public ; rien de plus. Il ne frappe Job qu'avec l'autorisation expresse de Dieu, et il ne fait même alors qu'exécuter l'office des anges de malheur, qui accomplissent les arrêts de Dieu ². Il est dépeint, il est vrai, comme ayant peu de confiance en la vertu humaine. Mais il ne cherche pas de son propre mouvement à lui dresser des pièges et à lui préparer quelque éclatant naufrage. Il n'est donc pas le père du mal dans le sens propre du mot. Le nom sous lequel il est désigné ne signifie en effet que le contradicteur, et avant d'être employé comme nom propre il avait servi de nom commun ³.

Ce mot reparaît encore deux fois dans l'Ancien Testament, mais dans des écrits qui appartiennent à la période juive. Dans Zacharie (III, 1 et 2)

¹ *Job*, I, 6-12 ; II, 1-7.

² 2. *Samuel*, XXIV, 15 et 16. *Psaume*, LXXVIII, 49 ; XXXV, 5 et 6. 2. *Rois*, XIX, 35. *Ésaie*, XXXVII, 36.

³ *Psaume*, LXXI, 13 ; XXXVIII, 21 ; CIX, 4, 20, 29.

Satan, présenté comme un calomniateur du grand-prêtre Josué, est puni de la malédiction divine, et le premier livre des Chroniques (xxi, 1), lui attribue d'avoir poussé David à faire le dénombrement du peuple, acte qui dans le second livre de Samuel (xxiv, 1) est rapporté à un mauvais conseil donné au roi.

Il est évident que le Satan de Zacharie et des Chroniques se rapproche plus que celui de Job de l'idée que l'on se fait d'un esprit du mal, sans avoir cependant encore tous les caractères qui appartiennent à un véritable démon. Mais aussi les temps ont changé, et déjà à l'époque où vivait Zacharie, et plus encore à celle où furent rédigés les livres des Chroniques, la démonologie était en voie de formation parmi les Juifs de la Babylonie et de la Palestine. Ce n'est cependant ici que le premier moment de cette doctrine, un moment de transition. Satan, dont le nom ne paraît dans aucun livre apocryphe de l'Ancien Testament¹,

¹ Il est assez étrange que Satan, dont le nom paraît oublié chez les Juifs depuis le moment de la rédaction des chroniques, reparaisse dans le Nouveau Testament comme le re-

est comme un compromis entre l'ange qui, dans l'hébraïsme, exécute les jugements du Très-Haut, et le démon qui, dans le judaïsme, est un esprit mauvais par nature et tourmente les hommes pour sa propre satisfaction, après les avoir poussés lui-même au mal.

I

On ne peut se dissimuler que la démonologie ne répugne fortement à l'esprit sémitique. Une doctrine qui suppose un dualisme bien prononcé est en opposition manifeste avec le monothéisme hébraïque, comme d'ailleurs avec tout monothéisme conséquent avec lui même. On ne peut s'étonner qu'elle n'ait pas de racines dans l'Ancien Testament. Elle se fit plus tard une certaine place dans la littérature juive ; mais elle n'a jamais eu ce caractère sérieux qui distingue les grands

présentant du mal. Nous signalons ce fait sans prétendre l'expliquer.

enseignements de la synagogue. Elle ne se présente au milieu des croyances juives que sous la forme d'une superstition populaire, et encore, dans ces étroites limites, elle n'est pas sortie d'un travail intérieur de la nation. Apportée du dehors, la démonologie ne pénétra jamais bien profondément la conscience religieuse des Juifs et n'alla guère au delà du cercle des jeux plus ou moins frivoles de l'imagination.

La croyance juive aux mauvais esprits se forma sous l'influence du mazdéisme; mais cette influence, arrêtée par la résistance que lui opposait l'esprit sémitique, ne produisit que des effets peu sensibles. Le dualisme de la religion des Perses ne put vaincre ni même altérer le monothéisme hébraïque. Il ne réussit tout au plus qu'à donner un peu plus de consistance aux antiques imaginations populaires sur les mauvais esprits.

C'est dans le livre de Tobit que se trouvent les traces les mieux marquées de la démonologie des Juifs de la Palestine et de la Babylonie. Un démon nommé Asmodée¹, épris de Sara, fille de Raguel,

¹ Asmodée est mentionné dans le Talmud, qui le donne

étrangle les sept jeunes hommes qui ont l'imprudence de l'épouser successivement¹. Par les conseils de l'ange Raphaël qui accompagne le fils de Tobit, ce démon est mis en fuite par la fumée du cœur et du foie d'un poisson jetés sur des charbons ardents², et court se réfugier dans les déserts de l'Égypte, où l'ange le charge de chaînes³.

On n'est pas encore d'accord sur le lieu où a été composé le livre de Tobit⁴, mais on est unanime à reconnaître dans son auteur une connaissance assez exacte de la Mésopotamie. Il y habitait peut-être; il y avait du moins voyagé. Il connaissait par conséquent la démonologie persane. Il en fit entrer dans son ouvrage tout ce que le monothéisme pouvait en supporter, sans pousser jusqu'au dualisme mazdéen, qui ne figure

parfois pour le démon de la volupté et le plus souvent pour le prince des mauvais esprits. Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, p. 805.

¹ *Tobit.*, III, 8: VI, 14.

² *Ibid.*, VI, 15 et 16; VIII, 2 et 3.

³ *Ibid.*, VIII, 3.

⁴ D'après Ewald, *Gesch. des Volks Israel*, t. III, p. 237, ce livre serait l'œuvre d'un Juif habitant la Médie.

dans aucun livre juif, et sans faire du démon une puissance rivale de celle de Dieu.

De la nature de cet écrit on peut tirer une induction en faveur de l'origine mazdéenne de la démonologie juive. Cette provenance étrangère deviendrait d'une certitude incontestable, s'il était prouvé, comme le pense Reland, que le mot *asmodée* est persan¹ et dérive d'un verbe qui, dans cette langue, signifie *tenter*². *Asmodée* serait le tentateur, et c'est bien sous ce caractère que les Juifs se représentent les mauvais esprits.

Le mot diable, *διάβολος*, appliqué à un esprit du mal, ne se rencontre qu'une seule fois dans les Apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament; c'est dans le premier livre des Maccabées, I, 36. Il s'agit dans ce passage des Israélites qui, après avoir adopté les mœurs des Grecs, veulent forcer

¹ Gesenius repousse cette étymologie et adopte l'opinion ordinaire, qui fait venir le mot *Asmodée* du verbe hébreu *אָפַד* *perdre*. *Asmodée* aurait le même sens que *אָפַד*; *Ἄπολλύων* de l'*Apocalypse*, IX, 11. On se demande alors pourquoi deux mots différents pour exprimer la même idée? Winer penche pour l'étymologie persane, *Biblisches Realwörterbuch*, au mot *Asmodée*.

² Castelli, *Lexic. Pers.*, col. 24.

les habitants de Jérusalem à suivre leur honteux exemple et à devenir infidèles aux croyances de leurs pères. « Cette troupe d'hommes pervers, est-il dit, furent une embûche pour le sanctuaire (c'est-à-dire pour ceux qui se rendaient au temple) et un diable méchant pour tout Israël. » Ces paroles indiquent seulement que, dans l'opinion populaire, le diable était l'adversaire des fidèles adorateurs de Dieu. Elles n'ajoutent aucun trait nouveau à ce qu'on apprend dans le livre de Tobit.

Il paraît que la démonologie gagna du terrain parmi les Juifs depuis le milieu du second siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au moment de la ruine de Jérusalem. L'historien Josèphe parle fort souvent des démons¹, et comme ses croyances sur ce sujet étaient sans aucun doute celles de la majorité de ses coreligionnaires de la Palestine, on peut conclure de ses paroles que ce genre d'idées avait fait des progrès. Il tient les démons pour les âmes des morts qui se plaisent à tourmenter les vivants, à établir leur domicile dans leurs corps, à les frap-

¹ Le nom de Satan ne se trouve jamais dans ses écrits.

per de maladies¹. Il y a là un développement évident de l'ancienne croyance qui rapportait les maladies mentales et l'épilepsie à l'influence des mauvais esprits². Mais Josèphe sait aussi bien que l'ange Raphaël conjurer les démons. Cet art, très-répandu probablement à cette époque parmi les Juifs, est dû, selon lui, à Salomon. Il consiste dans l'emploi de certaines formules, ἐπωδαι, et surtout dans celui d'une certaine racine qu'il appelle Baaras³ et qui est couleur de feu. Il suffit d'approcher cette racine du nez d'un possédé pour que le démon soit aussitôt forcé de l'abandonner. La plante à laquelle elle appartient croît aux environs de Machœrus. On ne peut l'arracher de la terre sans s'exposer aux plus grands dangers. L'imprudent qui tente cette opération est immédiatement frappé d'un coup mortel. Mais il y a heureusement un moyen d'éviter ce triste dénouement. Est-ce le sage Salomon qui l'a aussi découvert? Josèphe ne le

¹ *Guerre des Juifs*, VII, 6, 3.

² *Antiq.*, VI, 8, 2; VI, 11, 3; VIII, 2, 5. Josèphe se sert du mot δαιμονιζόμενος pour désigner un homme atteint de maladie mentale.

³ Baaras, de בָּעַר, brûler.

dit pas ; mais il indique le procédé, qui est d'une exécution facile. Quand on a trouvé la plante, et qu'on l'a dégagée de la terre qui l'entoure, il n'y a qu'à attacher la racine à un chien, qui, chassé vivement, l'entraîne après lui. La pauvre bête meurt, il est vrai ; mais l'homme est sauvé et peut s'emparer sans danger de la merveilleuse racine¹. Le grave historien est pleinement convaincu de la vérité de ce qu'il raconte. Il a vu lui-même un prêtre, nommé Éléazar, faire sortir un démon, au moyen de ce talisman, du nez d'un possédé².

Il n'y a rien à ajouter à ce récit qui complète la démonologie quelque peu puérile des Juifs palestiniens.

II

La démonologie juive alexandrine est d'un caractère plus grave. Elle est pure de toutes les

¹ *Guerre des Juifs*, VII, 6, 3.

² *Antiq.*, VIII, 2, 5.

superstitions dont celle de la Palestine est surchargée. Mais elle se tient dans des généralités peu compromettantes. Deux traits essentiels la composent.

Pour les Juifs alexandrins, les fausses divinités du paganisme sont des démons. On en a la preuve dans la version des Septante. Chaque fois qu'il est question dans l'Ancien Testament des idoles païennes, la version grecque traduit par *δαιμονια*¹. La même opinion² est également professée par l'auteur alexandrin de la seconde partie de Baruch³. « Vous avez, dit-il aux Israélites, auxquels » il reproche leur penchant à l'idolâtrie, sacrifié à » des démons et non pas à Dieu⁴. » Cette métamorphose des fausses divinités païennes, que le texte hébreu appelle des êtres fictifs, des non-

¹ *Psaume* xcvi (xcv dans les lxx), 5; cvi (cv dans les lxx), 37; *Deutér.* xxxii, 17; *Esaïe*, lxxv, 11, etc.

² Elle passa plus tard dans l'Église chrétienne et fut adoptée par presque tous les Pères.

³ La partie de ce livre, depuis le chap. iii, 9, jusqu'à la fin, est regardée comme l'œuvre d'un alexandrin qui traduisit de l'hébreu en grec ce qui précède et y ajouta les chap. iii, 9 à v, 9. *Kurzgef. exeget. Handb. zu den. apokryph.*, par Fritzsche, liv. 1^{er}, p. 173 et suiv.

⁴ *Baruch*, iv, 7.

êtres, en des puissances malfaisantes, s'explique par la répulsion qu'inspira aux Juifs hellénistes l'idolâtrie des peuples païens, au milieu desquels ils vivaient.

Une idée plus élevée et entrant dans le champ de la métaphysique religieuse, sur le rôle des mauvais esprits, est indiquée par l'auteur de la Sapience. « Dieu, dit le Juif alexandrin qui a composé cet ouvrage, Dieu avait créé l'homme pour l'immortalité; il l'avait fait à son image. L'envie du diable introduisit dans le monde la mort, qui est devenue l'héritage de tous. Ceux qui se déclarent de son parti éprouvent ses cruels effets ¹. » C'est ici la première fois qu'il est fait une allusion d'ailleurs fort indirecte au récit de la tentation d'Adam et d'Ève par le serpent, et aux suites désastreuses que la Genèse attribue à ce fait. Mais cet essai de théodicée n'est pas poussé plus loin. L'idée sur laquelle il se fonde est abandonnée aussitôt et reste stérile. Il n'est plus même question du diable dans la suite de ce livre. Cette première forme un peu précise du dogme du péché

¹ *Sapience*, II, 23 et 24.

originel ne fut qu'un éclair passager. L'auteur de la Sapience n'en tire pas parti; elle ne reparaît plus après lui dans les écrits des Juifs alexandrins. Elle est inconnue à Philon, qui explique d'une tout autre façon la chute de nos premiers parents, et Josèphe, de son côté, donne un autre sens au récit de la Genèse. On ne peut croire cependant qu'elle n'ait pas eu quelques partisans, quand on la voit reparaître dans l'Apocalypse (xii, 9), et quand on trouve des déclarations assez analogues dans le Talmud et dans des écrits rabbiniques.

L'explication du mal et de la mort par l'action d'un principe mauvais était étrangère à la philosophie grecque, du moins dans le sens que l'entendent l'auteur de la Sapience, celui de l'Apocalypse et tous les théologiens chrétiens qui l'ont adoptée. Aussi n'est-on pas surpris de ne pas la rencontrer dans les écrits de Philon. Ce n'est pas qu'il n'y ait dans l'ensemble de son système un certain dualisme; mais c'est le dualisme grec, l'opposition de l'esprit et de la matière, de l'activité et de la passivité, de l'être et du non-être. Et ce dualisme, quoiqu'il se rattache en réalité par des liens logiques au dualisme du bien et du mal,

de Dieu et de Satan, d'Ormuzd et d'Ahriman, en est cependant une expression adoucie et forme comme la transition du dualisme véritable à la doctrine de l'unité de principe.

Aussi Philon ne donne aucune importance métaphysique à la théorie des démons. Il ne parle qu'une seule fois des mauvais esprits¹, et encore l'idée qu'il s'en fait ne s'élève pas au-dessus des superstitions répandues dans la Palestine sur les anges du mal. Il s'imagine que leur principale occupation est d'exciter dans l'homme des désirs impurs.

III

A côté des livres des Chroniques et de Daniel, des apocryphes de l'Ancien Testament, soit palestiniens, soit alexandrins, contenus dans la version des Septante et dans la Vulgate, et des ouvrages d'Aristobule, de Philon et de Josèphe, il est un

¹ *De gigantibus*, § 4.

certain nombre d'écrits d'un caractère fort équivoque, connus sous le nom de Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Regardés par quelques critiques comme des documents juifs, par d'autres comme des documents chrétiens, la plupart sont en réalité l'un et l'autre à la fois, en ce sens du moins qu'on ne peut voir en eux que des œuvres retouchées et retravaillées à plusieurs reprises, par des mains différentes, tableaux confus auxquels juifs et chrétiens de toutes les sectes et de toutes les dénominations ont ajouté tour à tour quelques traits et quelques couleurs. La plus grande utilité de ces livres est sans aucun doute de nous représenter d'une manière saisissante le désordre extrême au sein duquel s'agitait, dans le temps qui a précédé immédiatement l'avènement du christianisme et dans celui qui l'a suivi, ce mélange incohérent d'idées qui, se classant et s'épurant, ont fini par donner naissance au fond des croyances modernes. Mais ici ils peuvent nous servir à reconnaître quelques-uns des traits qui remontent au delà de l'ère chrétienne et qui peuvent servir à compléter le tableau des croyances, peut-être conviendrait-il mieux de dire, des supers-

titions juives sur les mauvais esprits. Mais il est indispensable, pour s'assurer de leur origine juive, de pouvoir leur trouver des analogies réelles, propres à les contrôler, dans des documents d'une nature moins équivoque. Et encore faut-il voir dans ces conceptions moins des croyances généralement répandues parmi les enfants d'Israël que des opinions particulières à quelque-une de ces mille associations religieuses qui, dans le siècle qui vit naître le christianisme, s'étaient formées dans le sein du judaïsme et dont l'obscur existence se trahit dans la masse d'idées contradictoires, ou pour le moins incohérentes, qui remplissent les pseudépigraphes juifs et qui se contiennent dans les pseudépigraphes chrétiens.

Jusqu'ici nous ne connaissons qu'un seul démon désigné par un nom propre : c'est l'Asmodée du livre de Tobit. Les pseudépigraphes juifs, dont la démonologie est de la plus surprenante richesse, nous en font connaître plusieurs autres. C'est d'abord Béliar, évidemment le même démon que saint Paul appelle Béliial¹. Dans les oracles sibyl-

¹ 2 *Corinth.*, vi, 15. M. Alexandre regarde Béliial comme

lins, Béliar est l'antéchrist et par conséquent le prince des démons¹. C'est ensuite les vingt chefs des démons, dont les noms sont enregistrés avec soin par le Livre d'Henoch², qui semble avoir enrichi sa démonologie des superstitions de toutes les sectes de cette époque. On est quelque peu étonné de ne pas rencontrer, dans cette riche nomenclature, ni l'Asmodée du livre de Tobit, ni les démons qui appartiennent en propre à la littérature talmudique et rabbinique, entre autres Armilos et Samaël, ce dernier surtout, qui a une certaine célébrité³. D'après le Targum du Pseudo-Jonathan sur le Pentateuque, il est le prince de la mort⁴. C'est lui qui séduisit nos premiers parents. Il a conservé, dans plusieurs écrits rabbiniques, le titre de prince des démons. Au reste, le Livre d'Hénoch a deux démonologies différentes, l'une

une forme postérieure de Béliar. D'après Schleusner (*Lexicon in Nov. Testam.*, 4^e édit., t. 1, p. 466), Béliar serait la forme syriaque et Bélial la forme hébraïque du même mot.

¹ *Oracula sibyllina*, édit. Alexandre, t. II, p. 169; t. III, p. 63-64.

² *Livre d'Henoch.*, ch. VII.

³ Le mot *Samael*, סַמְאֵל, dérive peut-être de סַמֵּל, *idole sculptée*.

⁴ *Targum du Pseudo-Jonathan*, Genèse, III, 6.

dans la première partie (ch. VI-XVI) et l'autre dans la troisième (ch. LVI-LXVIII). Le chef des démons est ici Azazel et là Samazia¹.

Mais ce qui doit attirer notre attention, c'est moins ses nomenclatures des mauvais esprits que la légende que, le premier de tous les documents juifs, il rapporte de l'origine du monde infernal. Il nous apprend que les démons sont des anges déchus. Épris d'un amour impur pour les filles des hommes, deux cents esprits célestes, sous la conduite de vingt chefs, abandonnèrent le séjour divin pour s'unir à elles. De ces unions impies naquirent les géants².

Cette légende se rattache évidemment au passage de la Genèse (VI, 2 et 4), dans lequel il est raconté que, quand la race humaine eut commencé de se multiplier sur la terre, les fils de Dieu³, voyant

¹ Il n'y a pas plus d'harmonie dans son Angélogogie ; mais ces variétés ne sauraient étonner dans un livre qui est incontestablement de plusieurs mains. M. Ewald y reconnaît cinq différents écrivains, *Abhandl. über des Æthiop., Buches Henokh Entstehung.*

² Ch. VI, 3 et suiv.

³ Par les enfants de Dieu, les Juifs entendaient les anges. Cette interprétation, qui est généralement reçue, n'est pas celle cependant qui a été suivie dans la Bible de Cahen.

que les filles des hommes étaient belles, se choisirent des femmes parmi elles. Voilà le point de départ; mais il y a loin de là à la légende. Il n'y a pas un seul mot dans la tradition hébraïque qui fasse allusion à une chute des anges et qui puisse faire juger l'amour des enfants de Dieu pour les filles des hommes comme une chose mauvaise. Cette tradition est tout à fait analogue, ainsi que Philon l'avait remarqué, à celles des mythologies païennes sur les relations des dieux avec des mortelles, et l'on comprend très-bien qu'elle ait pu se former à une époque où l'on ne trouvait rien d'extraordinaire dans les rapports directs et même familiers de Dieu avec les hommes.

Il serait curieux de suivre les phases diverses par lesquelles le récit de la Genèse s'est transformé peu à peu en la légende du Livre d'Hénoch. Malheureusement presque toutes les traces s'en sont effacées, ou, pour mieux dire, il n'en reste qu'une seule; mais elle est importante, car elle marque le point auquel l'union des enfants de Dieu avec les filles des hommes commence à être prise en mauvaise part. D'après le texte hébreu de la Genèse (vi, 4), les géants ne sont pas issus des anges et

des filles des hommes, ainsi que le prétend la légende du Livre d'Hénoch. Bien loin de là; l'écrivain sacré fait remarquer expressément que, quand les enfants de Dieu prirent pour femmes des filles des hommes, il y avait des géants sur la terre et qu'il continua d'y en avoir après ces unions. La chose change dans la version des Septante. Les géants deviennent ici les enfants des anges et des filles des hommes. Cette traduction erronée fut-elle inspirée par un souvenir de la fable grecque des Titans, fils du ciel et de la terre? Le traducteur crut-il que la tradition hébraïque était la source ou l'analogue de ce mythe païen? C'est possible; mais ce qui est certain, c'est que cette traduction jette un jour équivoque sur les mariages des enfants de Dieu et des filles des hommes. Un pas de plus, et on croira que les anges se sont souillés par ces relations indignes de leur sainteté.

A quelle époque et dans quelle secte ce pas fut-il franchi? Il est difficile de le déterminer nettement. On peut cependant entrevoir quelques traits importants. Et d'abord cette légende n'a pu se former que dans le sein d'une secte ascétique. L'origine du mal y est rapportée aux désirs charnels qui

s'élèvent dans des êtres créés purs et qui les souillent, ou encore au mépris de la virginité qui est confondue avec la pureté morale. Ceci suppose que le bien moral absolu consiste dans l'abstinence complète de tout contact avec les choses sensibles. De semblables principes ne peuvent être professés que par des ascètes.

Un second fait nous fait connaître la patrie de cette légende. Nous avons déjà dit qu'elle repose en partie sur un contre-sens commis par la version des Septante. On peut conclure de là qu'elle est née au milieu d'une secte qui se servait, non de la Bible hébraïque, mais de la version grecque. Ce n'est donc que parmi les Juifs d'Égypte qu'il faut chercher cette secte. Ceci suppose, il est vrai, que le Livre d'Hénoch a été primitivement écrit en grec, et ce n'est pas là l'opinion la plus généralement reçue parmi les critiques. M. Éwald, en particulier, prétend qu'il a été composé en hébreu et que le texte grec, dont il reste encore quelques fragments, n'est qu'une traduction¹. D'où vient

¹ Ewald, *Abhandl., über des Æthiop. Buches Henokhs Entstehung*, p. 7 et 8.

alors que son auteur a pris les Septante pour guide, et non l'original hébreu? Comment se fait-il que le prétendu texte hébreu de ce livre n'a été vu d'aucun des écrivains de l'antiquité chrétienne? que cet écrit n'est cité que par des ouvrages écrits en grec, tels que l'Épître de Jude¹, le Testament des douze Patriarches, les écrits de Justin martyr et d'un grand nombre de Pères de l'Église? qu'il est inconnu à la tradition juive palestinienne tout entière? On se demande encore pourquoi son angélologie n'est pas celle qui est universellement admise dans la Judée? Pourquoi sa démonologie y a-t-elle un autre caractère que dans les écrits palestiniens? Pourquoi les mauvais esprits sont-ils désignés par d'autres noms? Une foule d'autres questions tendant toutes à la même conclusion se presseraient sous notre plume, si celles que nous venons de poser ne suffisaient pas, et au delà, pour mettre hors de doute que le Livre d'Hénoch n'est pas une composition palestinienne et qu'il a été écrit en grec et non en hébreu.

On ne peut cependant l'attribuer à la fraction

¹ *Jude*, 14 et 15.

juive connue en général sous le nom d'école alexandrine. Si, par son ascétisme, il se rapproche des tendances philoniennes, il s'en écarte complètement par ses doctrines. Il ne faut pas oublier que ce livre est une apocalypse et qu'il présente toutes les idées qui se rattachent aux croyances apocalyptiques, le point de vue théocratique¹, le tableau de l'opposition des mauvais esprits au triomphe du Messie, le dogme de la résurrection des corps. Or, ces idées se sont effacées ou n'ont jamais pénétré dans le judaïsme alexandrin.

Nous avons signalé précédemment l'existence d'un parti pharisaïque dans l'Égypte, parti groupé, sans aucun doute, autour du temple de Léontopolis. Les tendances palestiniennes durent s'y perpétuer, mais en se colorant de quelque reflet de la culture grecque. C'est dans le sein de ce petit groupe qu'a pris probablement naissance et la légende de la chute des anges et de leur transformation en démons, et le Livre d'Hénoch lui-même, comme c'est encore à lui que nous sommes

¹ Les Juifs y sont partout désignés comme les justes et les païens comme les pécheurs.

disposé à rapporter les fragments juifs des oracles sibyllins et le quatrième livre d'Esdras. Il est impossible, ce nous semble, de ne pas être frappé de l'analogie de ces trois ouvrages. Ils appartiennent à une même famille, par leurs tendances, par leurs doctrines, par leurs vues historiques et religieuses, par leurs procédés de composition. Ils sont sortis du même milieu, et ce milieu ne peut être que celui que nous venons d'indiquer. Aucune autre hypothèse n'explique leur naissance d'une manière satisfaisante.

CHAPITRE V

Des idées apocalyptiques.

Par le mot *apocalypse*, qui, d'après son étymologie, signifie *révélation* en général¹, on n'entend plus, depuis les premiers âges de l'ère chrétienne, que la révélation de ce qui se rapporte aux derniers temps et au règne du Messie sur la terre². Les Juifs, sans avoir de terme spécial pour désigner les révélations de ce genre, avaient un ensemble de croyances bien arrêtées sur l'état final de l'humanité et sur les moyens employés par Dieu pour y conduire tous les peuples de la terre,

¹ Le mot ἀποκαλύπτειν est employé dans le sens de *révéler* dans la traduction grecque de Daniel des Septante. Dieu y est appelé ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια. (*Dan.* II, 28 et 29; comp. même chapit., 19 et 22.)

² Le sens restreint de ce mot est dû à *Apoc.*, I, 1. L'auteur de cet écrit ayant appelé *Apocalypse* la révélation de ce qui se rapporte à la dernière venue de J.-C., ce terme a été depuis lors employé dans la langue chrétienne uniquement pour désigner les prophéties relatives aux derniers temps.

croyances qui ont passé en partie, mais avec quelques modifications, dans l'Église chrétienne¹. Ces croyances juives ne remontent pas cependant à une haute antiquité. Elles appartiennent, avec les plus anciens écrits qui les contiennent, à l'époque qui s'écoula depuis le retour de la captivité jusqu'aux temps qui précédèrent immédiatement le commencement de l'ère chrétienne.

Quelle a été leur origine? Comment se sont-elles formées au milieu du peuple juif? C'est ce que nous allons essayer d'expliquer.

I

Ce ne fut qu'assez longtemps après le rétablissement du peuple juif dans sa patrie, à une époque, par conséquent, où la prophétie avait entièrement cessé, que se montrèrent pour la première

¹ Sur la différence de l'Apocalypse juive et de l'Apocalypse chrétienne, voir Lücke, *Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. des Johannes*, 2^e édit., t. 1^{er}, p. 20 et suiv.

fois, au milieu de cette nation, les croyances eschatologiques désignées sous le nom d'*Apocalypse*. Elles embrassent, en les dépassant toutefois, les anciennes promesses faites par les prophètes¹ touchant le Messie, et l'histoire nous apprend que, quelque temps après le retour de la captivité de Babylone, elles avaient remplacé les espérances messianiques dans l'ensemble des idées religieuses des descendants de Jacob, de telle sorte qu'on peut regarder celles-ci comme propres aux Hébreux, et celles-là aux Juifs.

Les prophètes avaient annoncé le rétablissement de la maison de David², la restauration des deux fractions du peuple hébreu dans son unité et dans son ancienne splendeur nationale³, le triomphe définitif de la théocratie mosaïque⁴ et la propaga-

¹ Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que nous ne comprenons pas parmi ces prophètes, ainsi que le font les traductions françaises de la Bible, le livre qui porte le nom de Daniel, livre qui est placé parmi les Hagiographes dans le canon juif.

² *Osée*, II, 16-25; XVI, 4-10. *Amos*, IX, 11-5. *Michée*, IV, 6-10. *Esaïe*, IX, 6; XI, 11 et 12; XVI, 5. *Ezéch.*, XXXVII, 24.

³ *Esaïe*, XI, 12-14. *Ezéch.*, XXXVII, 18 et suiv.

⁴ *Joel*, III, 1, 2 et 7. *Esaïe*, X, 9. *Jérém.*, XXXI, 31-34. *Ezéch.*, XXXIII, 26 et suiv. ; XXXIX, 25-29.

tion de la croyance en un Dieu unique ¹, même au milieu des peuples idolâtres ². Le nom de Messie n'avait pas encore été donné au futur libérateur des enfants de Jacob ³; il n'était question que d'un descendant de David, né comme lui à Bethléhem et désigné par le nom quelque peu vague de serviteur de Dieu ⁴, de saint d'Israël ⁵, de dominateur ⁶, de héros divin, de prince de la paix ⁷, de roi appelé à réunir sous son sceptre toutes les parties déchirées du royaume d'Israël ⁸.

Quand le peuple juif se fut, après le retour de la captivité de Babylone, raffermi dans son ancienne patrie, tout ce qui se rapporte à la venue du Messie prit des couleurs nouvelles. Le plus

¹ *Esaïe*, II, 2, 4; *Michée*, IV, 1, 3; VII, 16, 17; *Amos*, IX, 12.

² *Osée*, II, 18, 19; III, 5; *Michée*, V, 11, 13; *Esaïe*, XIX, 18, 25.

³ Ce mot se trouve pour la première fois dans l'Ancien Testament, dans Habacuc, III, 13; mais le מְשִׁיחַ-יִשְׂרָאֵל désigne le peuple élu de Dieu, et non le libérateur qui doit le rétablir dans sa nationalité.

⁴ *Michée*, V, 2; 1 *Sam.*, XVI, 8; *Esaïe*, XLIV, 5; XLII, 1.

⁵ *Esaïe*, XLIX, 7.

⁶ *Michée*, V, 2.

⁷ *Esaïe*, IX, 5, 6; XI, 1-5, 10-13.

⁸ *Esaïe*, XI, 13; IX, 8.

ancien document qui présente cette transformation des espérances messianiques en vues apocalyptiques est le livre qui porte le nom du prophète Daniel. Le tableau y est cependant encore incomplet; quelques-uns des points les plus importants y manquent; d'autres y sont vaguement indiqués. On sent, en lisant ce livre et surtout en le comparant à des écrits semblables postérieurs, que l'apocalypse est en voie de formation et qu'elle n'est pas encore achevée; mais les caractères distinctifs de ces croyances y sont déjà très-bien marqués. Ce livre est resté d'ailleurs le modèle de presque tous les ouvrages de ce genre.

Il s'agit bien encore ici du rétablissement du peuple d'Israël, sous la conduite d'un descendant de David, du triomphe définitif du monothéisme sur le culte des idoles, d'une ère de prospérité pour les élus de Dieu, en un mot, de tout ce qui fait le fond des espérances messianiques; mais, d'un côté, ces faits sont décrits sous un jour nouveau, avec des détails en grande partie inconnus aux anciens prophètes, et, d'un autre côté, ils sont rattachés à une suite d'événements qui n'embrassent rien moins que l'histoire des grandes

nations figurant, à cette époque, sur la scène du monde.

L'auteur de ce livre annonce que le Messie ne paraîtra parmi les hommes qu'après que quatre puissantes monarchies se seront succédé dans la domination universelle. Les grands traits de leur histoire, les mouvements tragiques qui doivent les élever et les renverser sont peints d'une manière symbolique. Que par les quatre grands empires, représentés tantôt par les matières diverses qui composent la statue du songe de Nabuchodonosor¹, tantôt par les quatre animaux sortant du sein de la mer², on doive entendre les Chaldéens, les Mèdes, les Perses et les Macédoniens, ou, comme le veulent d'autres interprètes avec moins de raison, selon nous, les Chaldéens, les Médo-Perses, les Macédoniens et les Romains, peu importe pour le but de nos recherches actuelles; nous n'avons pas à donner une explication de ce livre; il nous suffit de constater que l'écrivain juif rattache la venue du Messie aux révolutions successives des

¹ *Dan.*, II, 37-43.

² *Dan.*, VII, 3-8, 17-27.

nations, et que ces révolutions successives sont pour lui des antécédents nécessaires de l'établissement du royaume de Dieu sur la terre, royaume de Dieu qui sera la cinquième et dernière monarchie¹, l'ère finale destinée à clore toutes les choses humaines. Quelque singulière que soit la forme sous laquelle elle est exposée, cette idée d'une marche suivie et en quelque sorte réglée des révolutions politiques et religieuses vers l'accomplissement définitif des décrets de Dieu, ne manque ni de grandeur, ni d'originalité; elle offre tous les traits essentiels de cette espèce de philosophie de l'histoire que Bossuet a exposée dans son *Discours sur l'histoire universelle*².

L'apparition du Messie sera précédée et annoncée par des calamités sans nombre³. Au temps de la fin⁴, à la dernière période de la colère

¹ *Dan.*, II, 44 et 45.

² On peut dire du livre de Daniel ce que Lücke n'est pas éloigné d'affirmer de l'Apocalypse de saint Jean, qu'il est le berceau caché de la philosophie de l'histoire. *Lücke, Vers. einer vollst. Einl.*, t. 1^{er}, p. 38 et 39.

³ *Dan.*, XI, 26 et 27; XIII, 3.

⁴ *Dan.*, VIII, 17; XI, 35, 40; XII, 49. Cette époque est aussi appelée la fin des jours (x. 14), la fin des temps, des années (xi, 13).

de Dieu¹, l'abomination, cause de la désolation, durera un temps marqué², et, après cette époque d'affliction, commencera la ruine des pécheurs³. Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière ressusciteront, les uns pour jouir d'un bonheur éternel, et les autres pour être couverts d'une ignominie éternelle⁴. C'est alors que le Messie fondera sur la terre le royaume des saints du Très-Haut⁵, royaume qui s'étendra sur tous les peuples⁶, et qui n'aura point de fin⁷.

A l'imitation du Livre de Daniel, on continua de rattacher l'avènement du Messie au développement tout entier de l'histoire de l'humanité; mais les écrivains apocalyptiques n'adoptèrent pas tous la même classification. Ainsi, au lieu des quatre grandes monarchies de Daniel, on trouve, dans quelques-uns des passages juifs des oracles sibyllins, dix générations⁸ et, dans le *Testament des douze*

¹ *Dan.*, VIII, 19.

² *Dan.*, XII, 11-13.

³ *Dan.*, VIII, 23.

⁴ *Ibid.*, XII, 2.

⁵ *Ibid.*, VIII, 12-22.

⁶ *Ibid.*, VI, 14-27; II, 45.

⁷ *Ibid.*, VII, 15, 27.

⁸ *Oracula sibyll.*, lib. II, 15; IV, 86, etc.

Patriarches, sept semaines¹; d'autres écrivains se contentèrent de diviser le cours entier des choses en deux grandes parties, l'une antérieure et l'autre postérieure à la venue du Messie²; d'autres, admettant que le monde doit durer six mille ans, divisèrent cet espace de temps en trois périodes, chacune de deux mille ans³; d'autres, enfin, regardèrent comme un mystère connu de Dieu seul le moment de la venue du Messie⁴.

C'était une opinion reçue parmi les enfants

¹ *Test. des douze patriarches*, Lévi, 17 et 18.

² Bertholdt, *Christol. Iudæor.*, p. 38-43.

³ Par un de ces rapprochements arbitraires si chers à l'interprétation judaïque, on prétendit que le récit de la création était une image de la durée des choses créées, et comme, d'après Ps. xc, 4, mille ans sont devant le Seigneur comme un jour, on admit que le monde durerait six mille ans avant la venue du Messie, correspondant aux six jours de travail de l'Éternel, tandis que le règne du Messie, qui doit durer mille ans, est représenté par le jour du repos du Seigneur. Dans quelques passages du Talmud, la durée et la division des choses humaines, sont fixées d'une autre manière. « C'est une tradition de l'école d'Élie, y est-il dit, que le monde doit durer six mille ans, deux mille avant la loi, deux mille sous la loi, et deux mille sous le Messie. » (*Talm. Sanhedr.*, fol. 97 a. Fabricius, *Cod. pseudæpigr. veteris Testam.*, p. 1079 et 1080. Lightfoot, *ad Matth.*, xxiv, 3. Bertholdt, *Christol.*, pag. 36, p. 213.

⁴ *Esdras*, vi, 7-10; xiii, 51 et 52. *Targ. de l'Ecclés.*, vii, 25. *Comp. Marc*, xiii, 32.

d'Israël, que la race humaine se divise en deux catégories bien tranchées, dont l'une comprend les adorateurs du vrai Dieu, c'est-à-dire les Juifs, et dont l'autre embrasse tout le reste des hommes qui, ne connaissant pas Jéhovah, adressent leur culte à de vaines idoles et se trouvent naturellement les ennemis des adorateurs du vrai Dieu et, par suite, les ennemis de Dieu lui-même. Quand les Juifs se furent fait une théorie étendue du monde invisible et qu'ils en furent venus à regarder les fausses divinités des païens comme des puissances rebelles et opposées à Jéhovah¹, on crut que la lutte n'avait pas lieu seulement sur la terre, entre les adorateurs du vrai Dieu et les adorateurs des idoles, mais aussi dans le monde invisible, entre les anges du mal et les anges de l'Éternel. Cette idée est déjà en germe dans le Livre de Daniel, où il est parlé des anges des peuples et des combats qu'ils se livrent entre eux². Elle reçut de grands développements dans les apocalypses postérieures, et elle conduisit à une autre croyance qui prit

¹ Dans la version des Septante, les dieux des païens sont appelés des démons. *Ps.* xcv, 5; *Baruch*, iv, 7.

² *Dan.*, x, 13, 14, 20; xii, 1.

une place considérable dans l'eschatologie juive.

L'auteur du Livre de Daniel avait dépeint le dernier des ennemis du peuple juif comme le plus terrible et le plus acharné à la ruine du monothéisme¹. Ce trait prit plus tard une forme nouvelle. Cet ennemi fut représenté non-seulement comme le chef d'une ligue de tous les rois idolâtres contre le peuple de Dieu, chef que l'on désigna, d'après Ézéchiél (xxxviii et xxxix), sous le nom de Gog Magog², mais encore comme le prince des démons, conduisant contre le Messie l'armée entière des puissances du mal. Dans les oracles sybillins, il est appelé Béliar et Béliar³; ailleurs, il porte le nom d'Ermolaus⁴, de Samael⁵; et, dans des temps postérieurs à l'établissement du christianisme, les

¹ *Dan.*, x, 13, 14, 20; xii. 1.

² *Targ. de Jérus, Nombres*, xi, 26; *Targ. Jonath.*, même passage; *Bible de Cahen*, t. xi, p. 32.

³ *Oracula Sibyll.*, bib. iii, v, 61. Le prince des démons est aussi appelé Béliar dans le *Test. des douze patriarches*.

⁴ *Targ. Jonath. Esaïe*, xi, 4. Cette dénomination est postérieure, d'après de Wette, à la destruction de Jérusalem par Titus. Græber croit qu'elle est de l'époque des Hérodes, *Das Jahrh. des Heils*, t. i, p. 48.

⁵ Buxtorf, *Lex. chald.*, au mot *בְּמַלְאָכִים*. Coëlln., *Bibl. Theol.*, t. i, p. 506, 507.

Juifs, empruntant un nom consacré dans le langage chrétien, le désignent aussi sous celui d'Antéchrist¹. C'est ce dominateur des nations, ce prince des mauvais esprits, que le Messie doit combattre et doit vaincre.

Malachie avait déjà annoncé que le prophète Élie paraîtrait de nouveau sur la terre pour préparer l'œuvre du Messie². Cette promesse entra dans le cercle des idées apocalyptiques. Elle ne paraît point dans le Livre de Daniel, mais on la trouve dans des écrits postérieurs, où elle se présente avec de grands développements. A Élie on associa tantôt Moïse, tantôt Ésaïe et Jérémie, et enfin par un changement singulier, mais facile à expliquer, les Juifs attendirent deux Messies, l'un fils d'Éphraïm, qui devait combattre Gog, mais être vaincu par lui, et l'autre fils de David, auquel était réservée la gloire d'abattre le prince des nations³.

Les prophètes avaient dépeint le règne du Messie

¹ Bertholdt, *Christol. Judæor.*, § 16, p. 69-74.

² *Malach.*, IV, 5; *Ecclésiast.*, XLVIII, 10, 11; *Targum Pseudo-Jon.*, *Exod.*, XL, 10.

³ *4 Esdras*, II, 18. Bertholdt, *Christol. Judæor.*, § 17, p. 75 et suiv. Cœlln, *Bibl. Theol.*, t. 1^{er}, p. 497 et suiv.

comme une ère de bonheur; l'auteur du Livre de Daniel le présente sous les mêmes couleurs, en ajoutant cependant ce trait nouveau, qu'à son avènement il y aura une résurrection partielle des morts¹. Plus tard cette dernière idée fut remplacée par celle d'une résurrection des justes, appelés à prendre part à la félicité du dernier moment des choses terrestres². D'autres traits, inconnus à l'auteur du Livre de Daniel, et par conséquent aussi aux prophètes, furent encore ajoutés au tableau de cette époque fortunée. Nous n'en rappellerons ici que deux; mais ce sont les plus remarquables. Le Messie donnera aux hommes, selon plusieurs écrivains apocalyptiques, une nouvelle loi, ou du moins il perfectionnera celle qui avait été proclamée par Moïse³, et son règne sur la terre durera mille ans⁴.

¹ *Dan.*, XII, 2.

² Keil, *Opusc. acad.*, sect. prior, p. 33 et suiv. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, 4, 3. *Guerre des Juifs*, II, 8, 14.

³ « L'Éternel, du haut du ciel étoilé, dispensera aux hommes une loi commune à toute la terre. » *Oracula sibyll.*, lib. III, vers. 755-758. Bertholdt, *Christol.*, § 31. Le *Targ. Jonath.* (*Esaïe*, XII, 3), parle d'une nouvelle doctrine, אֱלֹהֵי יְהוָה, qui sera annoncée dans les temps messianiques. De même dans *Test. des douze patr.*, *Lévi*, 16.

⁴ Voir la note 3 de la page 247.

Pour l'auteur du Livre de Daniel, comme pour les prophètes, le bonheur final était réservé au peuple de Dieu. Plus tard on en ouvrit l'entrée aux nations étrangères qui étaient appelées, après la victoire du Messie, à se convertir au culte du vrai Dieu. On voit dans le livre apocryphe de Tobit que, quand le sanctuaire du Seigneur sera rétabli dans Jérusalem, plusieurs peuples accourront de leurs demeures éloignées, attirés par la grandeur de l'Éternel et apportant des présents au roi du ciel¹. Toutes les nations, y est-il dit encore, se convertiront sincèrement; elles craindront le Seigneur, leur Dieu, et briseront leurs idoles; toutes les nations béniront le Seigneur².

Il semble que cette espérance de la conversion des païens, ennemis du peuple d'Israël et du vrai Dieu, aurait dû conduire à celle de la conversion des puissances du mal qui avaient été leurs dieux. Il n'en fut cependant pas ainsi. Inconnue à l'auteur du Livre de Daniel, cette espérance est positivement repoussée par plusieurs écrivains apo-

¹ *Tobit*, XIII, 21 et 22.

² *Ibid.*, XIX, 5 et 6.

calyptiques, qui condamnent comme une injure à la justice divine même la pitié pour les réprouvés et pour les anges déchus¹. On trouve toutefois dans ces mêmes écrivains comme une concession faite à la doctrine du rétablissement final. Tout en parlant des châtimens réservés aux impies, ils semblent admettre, par une singulière contradiction, qu'à la fin des temps le mal disparaîtra, et que les méchants, au lieu d'être jetés aux peines éternelles, seront anéantis. Dans le Livre d'Hénoch, Dieu déclare que les mauvais anges doivent périr avec toute leur race²; et, dans le quatrième Esdras, il est annoncé que, pendant le règne du Messie, le mal sera détruit, ainsi que la fraude, et que les méchants, semblables à la semence qui ne lève point, auront vécu en vain et périront³. Il nous paraît qu'il y a dans ces expressions quelque chose de plus que des images destinées à peindre la vanité des desseins des méchants et le triomphe définitif du bien sur la terre. Nous y voyons une

¹ 4 Esdras, VII, 36-45. Hénoch, LXVII. Lücke, *Vers. einer vollst. Einleit. in die Offenb.*, t. 1^{er}, p. 105.

² Hénoch, XVII.

³ 4 Esdras, IV, 27; VIII; 43 et 44; IX, 22.

doctrine analogue à celle qui fut admise par quelques chrétiens dans les premiers siècles de l'Église, et d'après laquelle les principes démoniques doivent, à la fin des siècles, disparaître comme un feu qui se consume lui-même et qui s'éteint faute d'aliment.

II

Si l'on compare les croyances apocalyptiques juives, dont nous venons d'esquisser les traits principaux, avec les espérances messianiques, telles qu'elles sont contenues dans les prophètes, on trouvera qu'il n'y a entre elles ni une aussi grande différence que le suppose Lücke¹, ni une aussi grande ressemblance que l'admet Nitzsch². Pour le premier de ces deux théologiens, ce qui dis-

¹ Lücke, *Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb.*, t. 1^{er}, p. 49 et suiv.

² Nitzsch., *Bericht an die Mitglieder*, etc ; vom Jahre 1820.

tingue décidément le Livre de Daniel et sans doute aussi les autres apocalypses juives des anciens prophètes hébreux, c'est le point de vue universaliste de l'auteur, qui, se plaçant au-dessus de l'horizon de la nationalité juive, embrasse dans ses considérations l'ensemble des nations. Ce trait ne nous paraît pas aussi prononcé que Lücke le prétend. D'un côté, en effet, les prophètes hébreux portent fréquemment leurs regards au delà du cercle national; ils parlent très-souvent des destinées futures des peuples idolâtres¹, et ils expriment parfois l'espérance que le culte du vrai Dieu fera des progrès parmi eux²; et, d'un autre côté, le point de vue national domine encore dans le Livre de Daniel³, comme dans les autres apocalypses juives. Tout en annonçant çà et là la conversion des idolâtres au monothéisme, les écrivains apocalyptiques juifs attendent une restauration parfaite de leur nation et maintiennent dans

¹ *Psaume*, CXLIX, 6, 7; *Mich.*, v, 8, 9, 15; VII, 16, 17; *Joël*, III, 19; *Esaïe*, XI, 14; XXV, 10-12; XLIX, 23; I, 9; LX, 9, 14; LXI, 5; LXVI, 25; *Zach.*, XIV, 17-19.

² *Psaume*, XXII, 28; CII, 23.

³ *Dan.*, VII, 27; IX, 2 et suiv.

tous les cas une différence radicale entre les enfants de Jacob et les peuples étrangers¹.

L'opinion de Nitzsch nous paraît tout aussi peu admissible. Le tableau que les prophètes hébreux font de l'avènement et du règne du Messie est loin d'avoir les mêmes traits et les mêmes couleurs que celui qu'en tracent Daniel et, après lui, les écrivains qui l'ont pris pour modèle. Laissons de côté le ton qui n'est pas le même, le mode d'exposition qui est différent, circonstances accessoires qu'on peut négliger; mais on ne peut méconnaître qu'il y a dans Daniel et dans les autres apocalypses juives des traits, et des traits importants, caractéristiques, qui sont tout à fait inconnus aux prophètes. La détermination en nombres mystiques de la date des principaux événements qui doivent préparer la venue du Messie, la fixation de la durée de son règne, la personnification du chef de ses ennemis dans le prince des mauvais esprits, la résurrection partielle des morts au commencement de la cinquième monarchie, la publication d'une loi nouvelle, ou du moins le per-

¹ 4 *Esdras*, VIII, 15 et suiv.; IV, 21, 22, 29 et suiv.

fectionnement de l'ancienne, voilà certainement des éléments nouveaux, très-propres à distinguer les apocalypses des prophéties hébraïques.

Ces différences ne vont cependant pas jusqu'à détruire toute analogie entre les croyances apocalyptiques des Juifs et les espérances messianiques de leurs pères. En réalité, tout ce qui est contenu dans celles-ci est conservé dans celles-là. En effet, comme les espérances messianiques, les apocalypses juives ont pour but essentiel d'annoncer la venue du libérateur d'Israël, libérateur issu de la famille de David, de célébrer son triomphe sur les ennemis du monothéisme, et de décrire l'ère de bonheur et de vertu qu'il doit fonder sur la terre. Mais, si elles embrassent l'ensemble des prophéties anciennes, elles les dépassent en un grand nombre de points, en voulant déterminer d'une manière précise ce qui, dans les prophètes hébreux, est laissé dans l'indécision. Le tableau des espérances messianiques a été agrandi dans les apocalypses; les traits en sont plus arrêtés, mieux marqués, les vides remplis, les personnages multipliés; mais on peut reconnaître dans les espérances messianiques le fond, l'esquisse des idées apoca-

lyptiques, comme sous une broderie on aperçoit encore le dessin primitif.

On doit donc, ce nous semble, regarder les croyances apocalyptiques des Juifs comme un développement des espérances messianiques des Hébreux. Cette opinion n'est pas nouvelle. Corrodi l'a présentée, il y a déjà longtemps, dans son *Histoire du chiliasme*¹; mais ce serait, selon nous, une profonde erreur que de l'entendre dans le même sens que cet ingénieux écrivain. S'il a raison, en effet, d'admettre que les idées apocalyptiques sont sorties des promesses messianiques des anciens prophètes, il se trompe complètement en indiquant, comme la cause de cette évolution, le fait, incontestable d'ailleurs, que les Juifs prirent à la lettre ces promesses, qui n'avaient pas d'autre but, selon lui, que de retenir le peuple dans l'observation de la loi². Sans nous arrêter à faire ressortir ce qu'il y a d'erroné et dans cette manière de considérer les prophéties, qui ne seraient, à ce point de vue, que de pauvres expé-

¹ Corrodi, *Geschichte des Chiliasmus*, t. 1^{er}; *Abschn.*, 3-6.

² *Ibid.*, t. 1^{er}; *Abschn.*, 5.

dients d'une politique aux abois, et dans l'explication superficielle et insuffisante par laquelle Corrodi croit résoudre le problème de la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques, nous allons demander à l'histoire du peuple juif par quel concours de circonstances il fut poussé, non à abandonner les espérances de ses pères, auxquelles il ne renonça jamais, mais à leur donner des développements aussi nouveaux que considérables.

La position dans laquelle les enfants d'Israël se trouvèrent placés après le retour de la captivité de Babylone, et les rapports divers qu'ils eurent à soutenir avec les peuples voisins depuis ce moment et principalement depuis les changements introduits dans les grands empires d'Orient par les conquêtes d'Alexandre, leur firent une obligation, sans qu'ils en eussent eux-mêmes une claire conscience, d'étendre et de modifier la législation et les croyances de leurs pères. Dans le travail général qui dut alors s'accomplir, il fallut expliquer les espérances messianiques aussi bien que les autres parties des croyances religieuses. Ce dut être surtout une affaire de première nécessité,

si nous pouvons ainsi dire, dans les moments difficiles que les Juifs eurent à traverser, depuis leur restauration jusque vers le milieu du siècle qui précéda la naissance du christianisme¹. A chacun de ces moments, il fallut trouver, dans les promesses faites par les prophètes touchant le libérateur, des traits appropriés aux malheurs présents, et naturellement il y eut là pour ces croyances une cause féconde de développement.

Mis en rapport, depuis leur rétablissement dans la Judée, avec les nations les plus puissantes de l'antiquité, n'ayant par eux-mêmes aucune importance politique, et habitant un pays que sa position géographique faisait le point de séparation de l'empire perse et de l'Égypte, et plus tard de plusieurs des royaumes formés des débris des conquêtes d'Alexandre de Macédoine, les Juifs virent leurs destinées dépendre des succès ou des revers des monarques voisins, qui furent tour à tour leurs maîtres. Ils durent dès lors tenir

¹ De tous temps, les espérances messianiques ont été chères aux Juifs pendant les moments de détresse; mais ils en ont en général fait bon marché partout où ils ont joui de quelque sécurité.

compte, dans leur espérance d'une délivrance future, des révolutions de ces grands États, et rattacher, en quelque sorte, leur attente du Messie à l'histoire de ces empires. C'est ce qui se voit dans le Livre de Daniel, aussi bien que dans plusieurs des oracles sibyllins et dans le quatrième Esdras.

On peut donc admettre que les Juifs furent forcés par une nécessité intérieure, résultat des conditions de leur nouvelle vie politique, d'étendre au delà du cercle connu de leurs pères leurs espérances messianiques, et de leur donner à la fois des développements considérables et une forme différente, pour pouvoir les approprier à chacune des nombreuses crises nationales qu'ils éprouvèrent. Telle fut la cause générale de la formation de l'apocalypse juive, ou, pour parler avec plus d'exactitude, de la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques.

Quand on examine de près les idées apocalyptiques telles qu'elles se trouvent dans le Livre de Daniel, dans le quatrième Esdras et dans les autres monuments de la littérature juive, on s'aperçoit bien vite que, si quelques-unes sont nées simplement d'une extension des enseignements des pro-

phètes sur le Messie, extension commandée par la situation politique et religieuse des descendants d'Israël, d'autres n'ont pu sortir que des résultats combinés de ces promesses et des éléments nouveaux entrés dans le cercle de leurs croyances depuis que, à la suite de la captivité de Babylone, ils avaient été mis en relation avec des peuples voisins. Il est facile de voir que la doctrine de plus en plus compliquée des précurseurs du Messie, doctrine qui, en se liant avec l'espérance du rétablissement des dix tribus depuis longtemps séparées, produisit plus tard celle des deux Messies, a son antécédent dans Malachie (iv, 5 et 6); que celle de Bélial ou de l'antéchrist a également son antécédent dans Ézéchiël (xxxviii et xxxix); que celle de la conversion plus ou moins complète des nations idolâtres au culte du vrai Dieu a aussi sa racine dans de nombreux passages des prophètes. Mais il est plusieurs autres points tout aussi importants, tout aussi caractéristiques, qui ne sont pas de simples conséquences des espérances messianiques et qui ne peuvent leur avoir été rattachées que par suite des modifications éprouvées par les croyances juives, au contact des

peuples étrangers. Telles sont la doctrine d'une résurrection partielle des morts à l'avènement du Messie, celle de la durée de mille ans assignée au règne de ce libérateur, celle de la promulgation d'une loi nouvelle, ou du moins de la modification de l'ancienne pendant cette période. Ceci suppose que quelque action venue du dehors s'est fait sentir dans le travail de transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques. Il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Il se passa quelque chose d'analogue pour plusieurs autres idées religieuses, qui subirent des modifications plus ou moins profondes au contact de la religion ou de la philosophie des peuples étrangers. Il s'agit maintenant de rechercher duquel des peuples avec lesquels les Juifs furent en rapport, cette influence a pu venir; nous essaierons d'établir ensuite de quelle manière et dans quelle mesure elle dut être subie.

Ce n'est pas certainement du côté de l'Égypte qu'il faut se tourner. Les croyances propres à cette nation ne semblent contenir rien qui, de près ou de loin, offre quelque analogie avec les croyances apocalyptiques, et ce n'est pas chez les Juifs

répandus dans ce pays que ces idées se sont d'abord développées¹.

Cette action n'est pas venue de la littérature grecque. On en a deux preuves incontestables.

1° La littérature grecque n'a exercé d'influence que sur le judaïsme alexandrin, et les idées apocalyptiques sont tout à fait étrangères à la Sapience, à ce qui reste d'Aristobule et aux écrits de Philon, c'est-à-dire précisément aux ouvrages dans lesquels se montre la trace d'une action de la philosophie grecque. On les rencontre, il est vrai, largement développées dans d'autres écrits juifs dont l'origine égyptienne paraît bien certaine, tels que les parties juives des oracles sibyllins et le livre d'Hénoch. Mais nous avons montré que ces écrits ont été composés sous l'influence des vues reli-

¹ M. Frankel prétend que les idées messianiques se développèrent plus tôt et plus largement à Alexandrie que dans la Palestine. (*Ueber den Einfluss der Palæst. Exegese auf die Alexandr. Hermeneutik*, p. 182 et suiv.) Cette opinion nous paraît complètement erronée. Le développement de ces idées est dans Daniel, dans les apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament, dans les targums. en un mot dans les écrits juifs palestiniens et babyloniens, tandis qu'on n'en trouve que de très-faibles traces dans les apocryphes de l'Ancien Testament d'origine alexandrine et dans les œuvres de Philon.

gieuses dominant dans la Judée. D'ailleurs ils sont postérieurs au livre de Daniel, dont ils sont des imitations; ils n'ont donc pas créé l'apocalypse juive. Enfin, il n'est pas un seul fait qui prouve que la littérature juive de l'Égypte ait donné la moindre impulsion à la théologie des écoles palestiniennes.

2° Rien n'est plus opposé à la culture grecque que les croyances apocalyptiques. Pour les Grecs, l'âge d'or n'était pas dans l'avenir, mais dans le passé; bien loin de marcher vers le bien, l'humanité s'enfonçait de plus en plus dans le mal; l'âge d'argent, qui avait succédé à l'âge d'or, avait disparu devant l'âge d'airain, qui avait fait place lui-même à un âge plus imparfait encore. Quelques philosophes avaient cependant rêvé un autre ordre de choses. On dit que Zénon espérait que tous les hommes finiraient par ne former qu'un seul troupeau sous la direction d'un seul Dieu, leur unique berger. Platon avait déjà, de son côté, tracé les lois d'une république idéale. Mais ces idées n'avaient pas poussé de profondes racines dans la culture grecque, et elles ont exercé certainement plus d'effet sur Philon et sur quelques autres

Juifs alexandrins que sur les concitoyens de leurs auteurs¹.

C'est un fait incontestable que, sous l'action de la littérature grecque, les espérances messianiques, loin de se développer, perdirent de leur force et de leur importance au milieu des Juifs d'Alexandrie, et ne restèrent guère que des vues philosophiques sur une amélioration probable des hommes au point de vue religieux et moral². Philon que l'on peut regarder comme l'expression la plus complète du judaïsme alexandrin, espère seulement que les hommes arriveront un jour à la connaissance du vrai Dieu, et que, à mesure que leurs idées religieuses deviendront plus saines, ils seront plus heureux et plus vertueux; mais ces progrès doivent être, selon lui, moins l'effet d'une intervention divine que la conséquence naturelle de la culture intellectuelle. Dans tous les cas, les espé-

¹ Plutarch., *De Alexandri fortitud.*, 1, 6.

² Les apocryphes alexandrins, comme Philon, prennent presque toujours les espérances messianiques dans un sens idéal. Ainsi, la *Sapience* (III, 8; IV, 20; VI, 1) parle bien de la victoire des hommes pieux sur les impies et de leur domination sur les nations; mais ce triomphe ne doit avoir lieu qu'après cette vie, dans le monde à venir, dans le ciel.

rances messianiques n'ont presque plus pour lui de portée politique et de sens national.

III

C'est dans la Babylonie, non telle qu'elle était quand les tribus de Juda et de Benjamin y furent transportées, ni même telle qu'elle était au moment qui vit la fin de la captivité, mais dans la Babylonie telle qu'elle devint sous la domination des Perses, qu'il faut chercher les doctrines qui ont pu avoir quelque action sur la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyptiques. Tout nous invite à porter nos regards de ce côté. Le livre de Daniel, première exposition de ce genre d'idées, nous fait naturellement penser à ce pays. C'est là que se passent les scènes qui y sont décrites ; c'est d'un homme élevé à Babylone qu'il est supposé l'ouvrage ; la plus grande partie en est écrite dans une langue formée du mélange de l'hébreu et de la langue propre aux habitants

de cette contrée. D'un autre côté, c'est parmi les Juifs revenus dans la Judée et parmi ceux qui étaient restés sur les bords de l'Euphrate, et avec lesquels les premiers conservèrent toujours des relations suivies, que les croyances apocalyptiques se répandirent et devinrent populaires. Enfin, tandis que ces idées étaient inconnues des Juifs d'Alexandrie, et que même les espérances messianiques s'étaient affaiblies parmi eux, les prophéties sur la fin des temps, telles qu'elles sont contenues dans le livre de Daniel, ont laissé des traces profondes dans tous les écrits d'origine palestinienne ou d'origine babylonienne, par exemple dans les apocryphes palestiniens de l'Ancien Testament, dans les paraphrases chaldaïques, dans la Mischna et dans les Midraschim¹.

Les espérances messianiques ne se transformèrent pas en croyances apocalyptiques pendant la durée de la captivité. Il a été prouvé précédem-

¹ Berthold, *Christ. Jud.*, p. 48, 188, note 1, etc. A.-F. Gfrœrer, *das Jahrh. des Heils*, t. II, p. 195 et suiv. Lücke, *Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb.*, t. 1^{er}, p. 61 et suiv. On en trouve aussi des traces bien marquées dans les Évangiles, *Matth.*, XXIV, 15; *Jean XII*, 34, etc.; Lücke, *Comm. Evang. Joh.*, t. 1^{er}, p. 52.

ment que quand les Juifs rentrèrent dans leur patrie, ils n'étaient changés que sur un point, et encore pas aussi complètement qu'on l'a parfois soutenu, et ce changement s'explique par toute autre chose que par une action venue du dehors. Qu'auraient-ils, d'ailleurs, emprunté aux Chaldéens? Quelque peu connue que soit encore cette nation, on peut admettre avec quelque vraisemblance que sa religion, qui était un culte des astres, ne contenait rien d'analogue à l'attente d'un libérateur et à l'espérance d'une époque finale de bonheur et de vertu. Les Chaldéens n'avaient rien à donner aux Juifs pour le développement de leurs croyances messianiques; s'ils ont pris une place dans le drame apocalyptique, ce n'est que comme des oppresseurs et des ennemis de Jéhovah, destinés à la destruction et au châtiement. Il en fut tout autrement des Perses. Il est impossible de ne pas reconnaître une influence de leurs doctrines sur la formation et surtout sur le développement des croyances apocalyptiques des Juifs. Mais cette action ne s'est exercée que longtemps après la restauration du culte juif à Jérusalem.

Comme les enfants d'Israël, les adorateurs d'Ormuzd attendaient un Sauveur qui, d'après le *Vendidad*, un des livres mazdéens dont l'antiquité est la moins contestable, devait naître à la fin des temps, combattre et vaincre les ennemis d'Ormuzd, présider à la résurrection des morts et établir sur la terre une ère de bonheur sans mélange¹. Ce libérateur est désigné sous le nom de Çaos-hyanç, c'est-à-dire l'utile². Le *Vendidad* ne contient rien de plus sur cette croyance ; mais elle se retrouve avec des développements plus ou moins considérables dans la plupart des autres écrits religieux des mazdéens. Avant de dire un mot de quelques-uns de ces développements, il importe de bien établir l'antiquité de cette doctrine eschatologique.

En outre de l'autorité du *Vendidad*, qui, à la rigueur, suffirait, le témoignage de Théopompe, écrivain grec qui vivait vers le milieu du iv^e siècle avant l'ère chrétienne, nous prouve que cette doctrine était répandue de son temps chez les

¹ *Vendidad*, fargard XIX, 18 et 19.

² C'est le Sosiosh de Rhode et de Creutzer.

Perses et qu'elle datait, par conséquent, d'une époque beaucoup plus reculée. Elle n'est pas sans doute exposée d'une manière très-exacte par cet écrivain ; mais on ne saurait s'étonner qu'une idée si peu en harmonie avec l'ensemble des conceptions religieuses ou philosophiques d'un Grec n'ait pas été entièrement bien saisie par lui ; il suffit qu'on puisse retrouver dans ses paroles le fond même de cette doctrine, et, sous ce rapport, Théopompe ne laisse rien à désirer. Voici ce passage, que nous a conservé Plutarque : « D'après » les mages, l'un des dieux doit être vainqueur » pendant trois mille ans, et pendant trois autres » mille ans ils combattront l'un contre l'autre, » chacun des deux détruisant ce que l'autre aura » fait, jusqu'à ce qu'enfin Pluton sera abandonné » et périra. Alors les hommes seront heureux ; ils » n'auront plus besoin de nourriture ; ils n'auront » plus d'ombre, et le Dieu qui aura produit tout » cela se reposera pendant un certain temps, ainsi » que le ferait un homme qui dormirait¹. »

¹ Plutarch., *De Iside et Osiride*, § 23. Plutarque fait précéder la citation de Théopompe de cette exposition de la même doctrine : « Il viendra un temps fatal et prédéterminé auquel

L'attente d'une époque de bonheur précédée d'une lutte d'Ormuzd et d'Ahriman faisait donc partie des croyances religieuses des Perses dans le iv^e siècle avant l'ère chrétienne, et si l'on tient compte de la lenteur du mouvement de la pensée chez les peuples d'Orient, on sera sans aucun doute en droit de lui accorder une bien plus haute antiquité. Le témoignage de Théopompe nous suffit dans tous les cas pour regarder comme un fait démontré que cette eschatologie est antérieure aux croyances apocalyptiques juives, dont la première apparition se trouve dans le livre qui porte le nom du prophète Daniel et qui est généralement reconnu comme composé à l'époque d'Antiochus Epiphanes.

Le passage de l'écrivain grec contient quelques traits qui ne sont pas mentionnés dans le *Vendidad*, mais qui se retrouvent dans quelques autres écrits religieux mazdéens. C'est là déjà une preuve

» cet Ahriman, après avoir amené sur le monde la famine et
 » la peste, sera détruit et entièrement exterminé par eux (les
 » douze dieux faits par Ormuzd); alors la terre sera toute
 » unie et égale; il n'y aura plus qu'une vie et qu'une sorte de
 » gouvernement pour les hommes, qui n'auront plus qu'une
 » seule langue et qui vivront heureux. »

que plusieurs des développements dont nous avons parlé sont d'une date ancienne. Telle est aussi l'opinion de tous les hommes compétents; ils regardent ces livres, quoique d'une époque postérieure au *Vendidad*, comme renfermant des idées, probablement même des fragments, remontant à des temps reculés¹.

D'après ces documents, Çaoshyanç apparaîtra sur la terre à la fin de la quatrième dynastie perse. La décadence de cette dynastie sera marquée par de terribles calamités. Les nations coalisées engageront une longue lutte avec les adorateurs d'Ormuzd. Le sang coulera à grands flots; semblable à un fleuve impétueux, il pourrait mettre en mouvement les roues d'un moulin. Les méchants triompheront des hommes vertueux, les peuples impurs des vrais adorateurs de la lumière.

¹ Le *Boundehesch* contient l'exposition la plus détaillée de l'eschatologie mazdéenne; mais on ne peut en appeler à ce livre qu'avec la plus grande circonspection, non-seulement parce qu'il est d'une époque comparativement moderne, sa rédaction définitive étant postérieure à l'ère chrétienne, mais encore parce qu'il contient une foule d'éléments étrangers à l'ancien mazdéisme et empruntés au judaïsme et quelques-uns même au christianisme.

Quand tout semblera désespéré, deux prophètes, Oscheder-Bami et Oscheder-Mah, viendront successivement sur la terre pour préparer l'œuvre de Çaoshyanç¹. D'après un passage du *Minokhired*², chacun de ces précurseurs du libérateur régnera un *hazare*, c'est-à-dire mille ans³, et ajoutera un nouveau livre (Nosk) aux révélations anciennes. Le malfaisant Dahak, qui était enchaîné à la mon-

¹ Glose de la traduction *Houzvaresch* sur le *Yaçna*, hymne 28. Ce point pourrait bien ne pas appartenir à l'ancien mazdéisme et n'être qu'une imitation postérieure de la doctrine juive des précurseurs du Messie. Spiegel, *Avesta*, t. I, p. 32 et 244, note 1.

² Il ne nous est pas prouvé non plus que ce règne de mille ans des précurseurs de Çaoshyanç soit d'origine vraiment mazdéenne. Cependant le *Minokhired*, quoique de l'époque des Sassanides, semble se rattacher de beaucoup plus près que le *Boundehesch* aux anciennes traditions des Perses. La polémique très-vive qu'on y trouve contre les autres religions alors connues dans la Perse peut faire croire que son auteur ou son compilateur était peu porté à faire des emprunts, soit au judaïsme, soit au christianisme.

³ M. Spiegel prétend que ce mot *hazare*, qui signifie *mille*, ne fut employé plus tard que pour désigner la durée du règne de chacun de ces deux prophètes. Il paraît cependant que ce mot conserva sa signification primitive; ainsi les célèbres ruines, connues sous le nom de *Tchéhel-Minar*, les quarante colonnes, sont ainsi nommées *Hazar-Sutoun*, les mille colonnes. (Syl. de Sacy, *Mémoire sur diverses antiquités de la Perse*, p. 1, note 1.)

tagne Demavand, verra tomber ses fers, et il s'abattra sur le monde. C'est alors que Çaoshyanç viendra au milieu des vrais adorateurs de la lumière, pour rétablir la loi d'Ormuzd, chasser la fraude et le mal et fonder la cinquième et dernière période. La longue lutte engagée entre Ormuzd et Ahriman sera terminée, non par l'anéantissement de celui-ci, mais par ce que nous pourrions appeler sa conversion. Ahriman, avec son armée d'esprits rebelles, se prosternera devant Ormuzd, proclamera sa puissance et sa supériorité, et se joindra aux chœurs des esprits bienfaisants¹. Ainsi, à la fin des temps, tout rentrera dans la communion universelle du bien, tout, jusqu'aux hommes impurs, qui s'étaient opposés à son triomphe, jusqu'au prince du mal et à la ténébreuse cohorte de Daevas. La pure satisfaction de voir la conversion des méchants est l'objet des prières des fervents sectateurs du mazdéisme².

¹ *Yaçna*, hymn. 30 et 31.

² *Yaçna*, hymn. 47.

IV

Changez les noms des acteurs de ce grand drame mazdéen, et vous croirez lire une apocalypse juive. La ressemblance entre l'une et l'autre s'étend jusqu'aux moindres traits de détail. La cinquième monarchie de Daniel correspond à la cinquième dynastie fondée par le libérateur Çaos-hyanç. Le prince des mauvais esprits se mettant à la tête des peuples idolâtres pour combattre les élus de Jéhovah ressemble fort au prince des ténèbres entraînant les Daevas et les nations impures contre le prince de la lumière et ses adorateurs. Le règne de mille ans du Messie rappelle les *hazare* des deux précurseurs du libérateur mazdéen. Enfin, dans les apocalypses juives comme dans l'eschatologie mazdéenne, il est question d'une résurrection des morts au commencement du règne du libérateur et de la proclamation d'une loi nouvelle ¹.

¹ Nous avons négligé tous les traits communs à l'eschato-

Si maintenant on considère qu'à la fin de la captivité de Babylone, c'est-à-dire avant que les enfants de Jacob eussent eu des relations suivies avec les Perses, ils n'admettaient rien encore au delà des espérances messianiques, et que ce fut après un long commerce avec le peuple chez lequel ces croyances eschatologiques étaient répandues, que des croyances apocalyptiques analogues se montrèrent pour la première fois parmi eux, n'aura-t-on pas quelque raison d'admettre que, dans les explications que les docteurs de la synagogue donnèrent des espérances messianiques de leurs pères, ils eurent plus d'une fois, sans le vouloir peut-être, peut-être même sans en avoir conscience, quelque souvenir des opinions des Perses?

Est-ce à dire que les Juifs, séduits par cette eschatologie qui pouvait leur sembler une forme complète de leurs espérances messianiques, aient emprunté simplement celles de ses parties qui leur

logie mazdéenne et aux espérances messianiques, tels que l'attente du libérateur, les calamités qui précéderont son règne, le bonheur qui en marquera le cours, etc., pour nous en tenir à ce qui fait le caractère spécial des Apocalypses.

manquaient encore, pour les ajouter aux promesses des prophètes touchant le Messie et la fin des choses? Cette opinion généralement reçue, nous ne saurions l'admettre. Il y a eu, sans aucun doute, une action de ces opinions mazdéennes sur le développement des espérances messianiques dans le sein de la nation juive; mais de là à une transplantation pure et simple de ces doctrines au milieu des croyances juives, il y a loin. Nous avons prouvé précédemment que les idées ne passent pas en bloc et toutes faites d'une nation à une autre nation; et dans le cas particulier dont il s'agit ici, il n'est pas difficile de voir que les Juifs n'ont pas pris tout simplement quelques-unes des croyances eschatologiques des Perses pour les joindre telles quelles à leurs espérances messianiques. Quelque ressemblance qu'il y ait entre l'apocalypse mazdéenne et l'apocalypse juive, elles sont loin d'être identiques. La comparaison la plus rapide suffit pour le prouver. Le règne de mille ans est transporté des précurseurs de Çaoshyanç au Messie; la résurrection des morts, qui doit avoir lieu après le triomphe d'Ormuzd, est générale pour les mazdéens et seulement par-

tielle chez les Juifs; le rétablissement final, doctrine capitale du mazdéisme, est repoussé par les descendants de Jacob, qui ne pouvaient, sans être inconséquents à leur point de vue religieux, le faire entrer dans l'ensemble de leurs croyances¹; la proclamation d'une nouvelle loi, qui est attribuée par les livres zends aux précurseurs du libérateur, est le fait de ce libérateur lui-même, d'après les apocalypses juives. En voilà plus qu'il n'en faut pour établir que, si les docteurs juifs ont tenu compte, dans une certaine mesure, de l'eschatologie mazdéenne dans les développements qu'ils

¹ La doctrine du rétablissement final pénétra cependant peu à peu, mais postérieurement à l'époque que nous considérons ici, dans les croyances juives. Elle est décidément admise par le Zohar, qui enseigne que l'archange du mal finira par retrouver sa nature d'ange. Son nom mystique, אַבְרָהָם, perdra sa première moitié, אַבְרָהָם, qui signifie poison, et gardera le second, אַל, qui est le nom commun de tous les anges. Dans d'autres écrits cabbalistiques, la même idée est présentée sous une forme qui rappelle assez bien la doctrine mazdéenne. La partie septentrionale du monde, qui est réservée aux méchants comme un lieu d'expiation, rentrera, à la fin des temps, dans le nom ineffable qui comprend déjà les autres parties. L'enfer disparaîtra; il n'y aura plus ni châtiments, ni épreuves, ni coupables; la vie sera une fête éternelle, un sabbat sans fin. Franck, *la Kabbale*, p. 217, la note 2. *Theologiæ dogmaticæ Judæorum brevis expositio*, E.-M. Roeth, p. 73.

ont donnés aux espérances messianiques de leurs pères, ce n'a pas été du moins en serviles copistes.

Il est un autre fait qui montre que l'apocalypse juive n'est pas simplement un emprunt de l'apocalypse mazdéenne : c'est qu'elle ne s'est formée que peu à peu, par une suite de développements successifs, dont il est possible, jusqu'à un certain point, de suivre la marche et les progrès, et dont chacun n'est venu s'ajouter aux précédents qu'à mesure que quelque événement d'un intérêt national l'a, pour ainsi dire, réclamé. Il n'en aurait pas été certainement ainsi, si cette apocalypse n'avait été qu'une reproduction plus ou moins fidèle des opinions reçues par les Perses sur la fin des choses.

Comment se fait-il que les croyances juives se soient imprégnées de tant d'éléments mazdéens? Ce n'est pas certainement l'apocalypse des adorateurs d'Ormuzd qui a déterminé la formation de l'apocalypse juive. Nous avons déjà montré que ce fut une cause intérieure, et non une impulsion venue du dehors, qui amena la transformation des espérances messianiques en croyances apocalyp-tiques. Il se serait formé une apocalypse au milieu