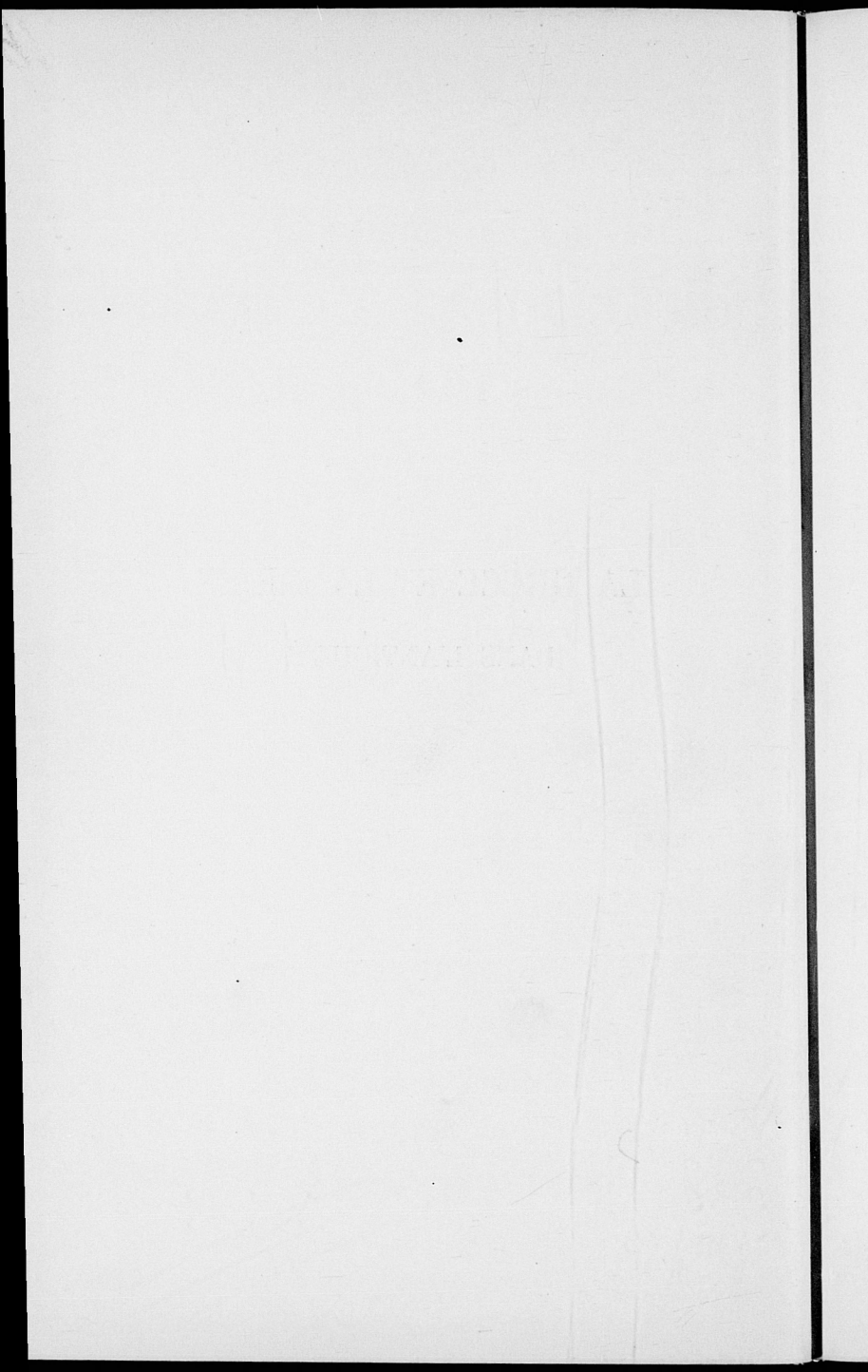


LA GRÈCE ET LA JUDÉE

DANS L'ANTIQUITÉ



16
BERNARD POMERANZ

LA GRÈCE ET LA JUDÉE

DANS L'ANTIQUITÉ

COUP D'ŒIL

SUR LA VIE INTELLECTUELLE ET MORALE

DES ANCIENS GRECS ET HÉBREUX

PREMIÈRE PARTIE

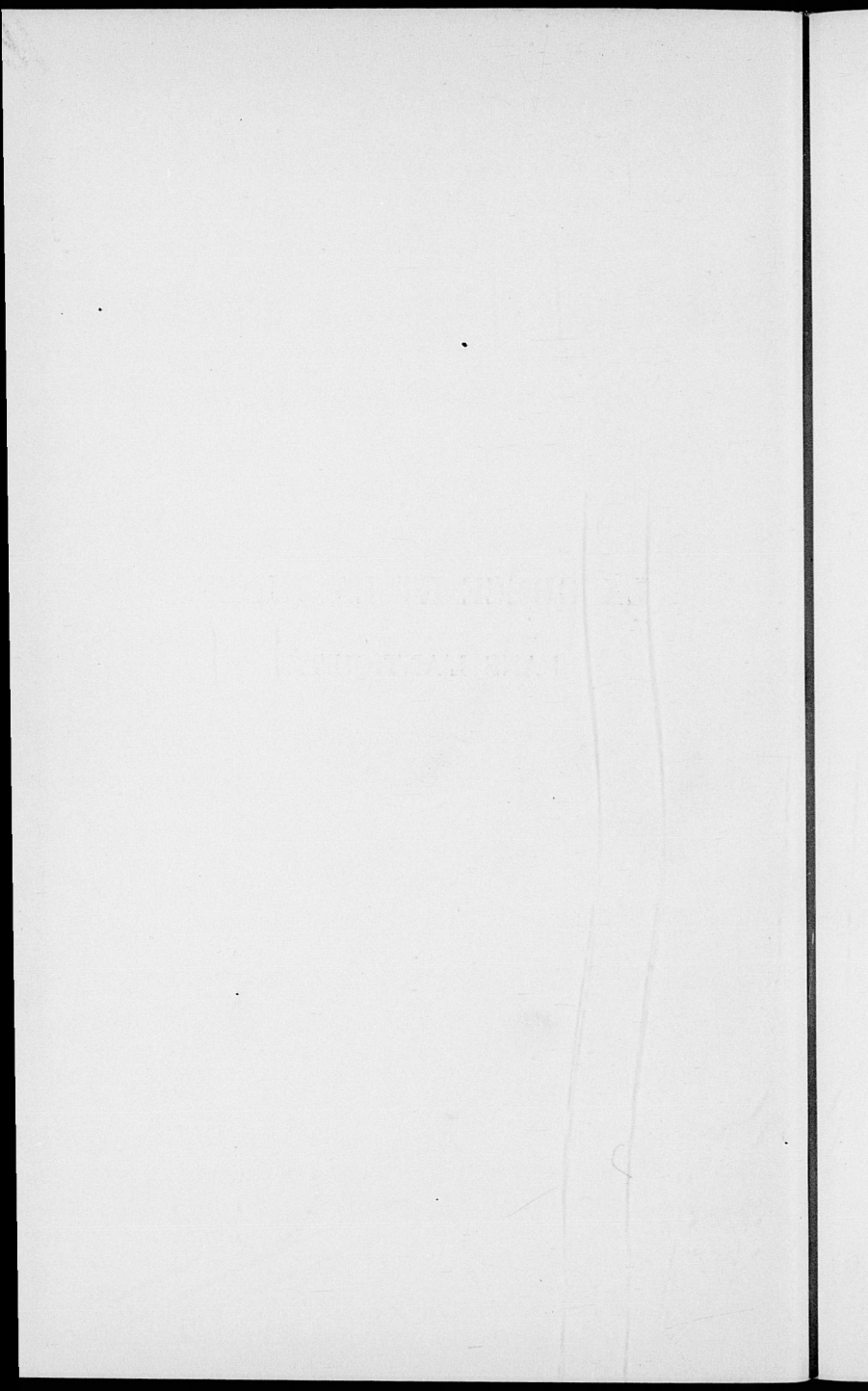
PARIS

CHEZ L'AUTEUR

A JAROSLAW (AUTRICHE)

1891

Tous droits réservés.



16
BERNARD POMERANZ

LA GRÈCE ET LA JUDÉE

DANS L'ANTIQUITÉ

COUP D'ŒIL

SUR LA VIE INTELLECTUELLE ET MORALE

DES ANCIENS GRECS ET HÉBREUX

PREMIÈRE PARTIE

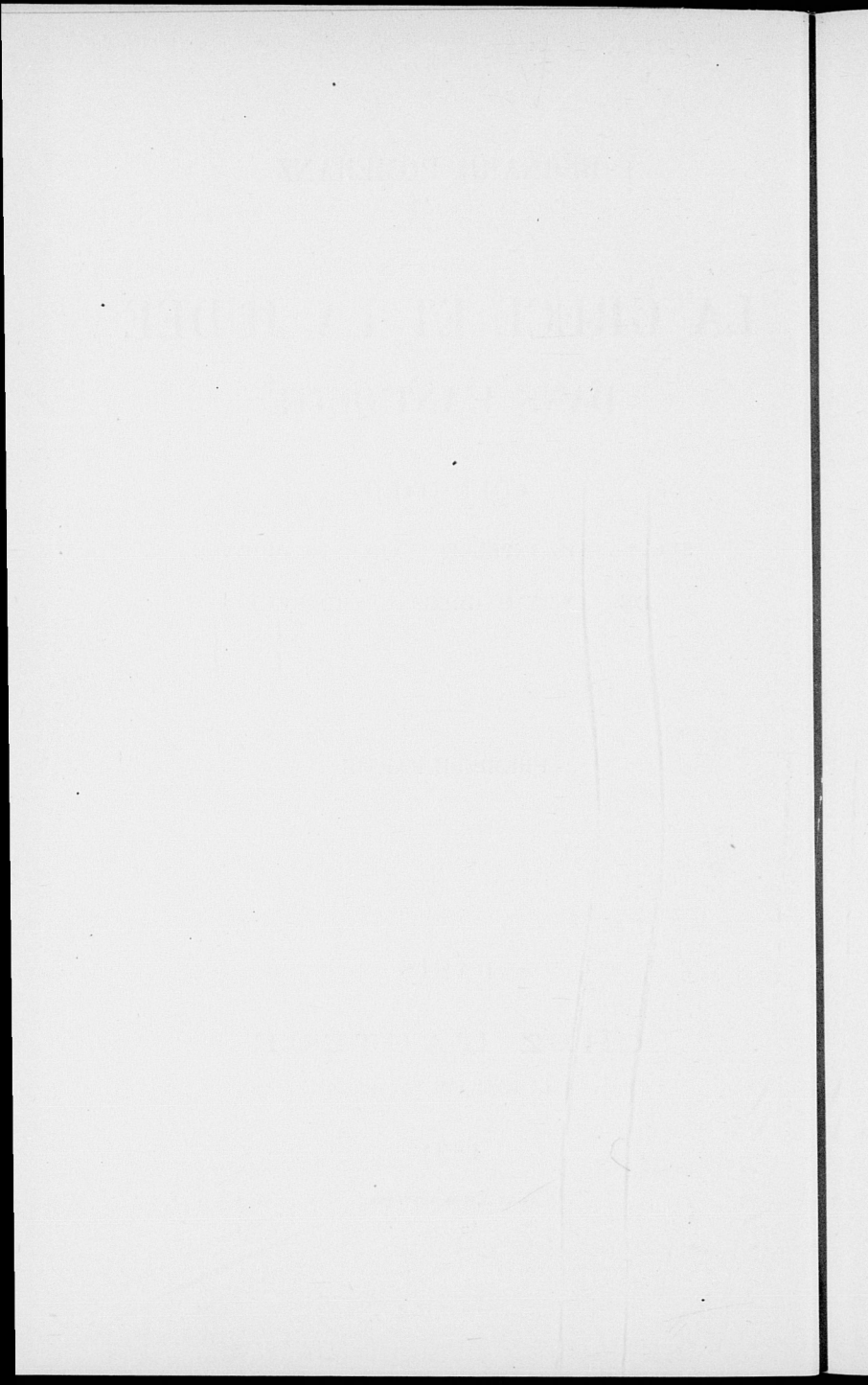
PARIS

CHEZ L'AUTEUR

A JAROSLAW (AUTRICHE)

1891

Tous droits réservés.



INTRODUCTION

יפת אלהים לרפת וישכין באהלי שם,
יפיותו של יפת יהיה באהלי שם
(תגילה ט' ע"ג)

Du fond ténébreux de l'ancien monde, où se dessinent confusément les contours de nombreuses nations, se détachent en vigueur les figures de deux petits peuples.

Petits par la population et le territoire, ils s'élèvent au-dessus de tous les autres par une singulière force d'esprit, par l'originalité et la valeur impérissable des créations de leur génie.

Deux races dissemblables de nature, fixées sous des cieux différents, n'ayant aucun lien commun, si ce n'est la vaste Méditerranée qui baigne de ses flots leurs demeures, les Grecs et les Hébreux donnent naissance à deux civilisations tout à fait distinctes et originales.

Nées dans des conditions différentes, ces civilisations prennent aussi dans la suite des goûts et des

tendances divergentes et se développent toujours indépendamment l'une de l'autre, sans le moindre rapport entre elles, sans même se connaître mutuellement, chacune dans un esprit particulier, essentiellement opposé à celui de l'autre.

Nous les voyons agir d'abord dans la sphère restreinte de leurs patries respectives ; puis, rompant ces barrières, prendre leur vol, franchir l'espace immense qui les sépare et s'arrêter ensuite sur un terrain neutre, sur le sol d'Égypte, leur ancien berceau.

Là, elles s'entre-choquent violemment à la première rencontre, se combattent depuis avec acharnement ; mais enfin l'animosité s'affaiblit de part et d'autre, et, sans pourtant se céder la place, les deux rivaux s'accommodent tant bien que mal et se tendent la main pour faire ensemble le tour du monde et devenir la base de toute la vie intellectuelle et morale de la société moderne.

En effet, l'Hellade et la Palestine n'ont pas seulement posé les fondements de ce magnifique édifice qui s'appelle la civilisation occidentale, elles ne cessent de lui fournir des matériaux, de l'animer de leur esprit, de travailler à son embellissement.

Tout ce que la maison de Dieu nous offre de plus élevé et de plus édifiant, tout ce que l'école nous enseigne de plus beau et de plus noble, presque tout ce qui échauffe notre cœur et délecte notre esprit, soit au foyer, soit dans le monde, nous le devons à l'impulsion puissante de ces deux peuples ; tout porte le cachet du génie aryen-grec et sémitique-hébreu.

Toutefois, malgré l'importance notoire de ces civilisations, bien que l'on s'accorde généralement à leur attribuer à toutes deux une influence considérable sur notre esprit, on n'est pas encore parvenu à les apprécier d'une manière impartiale et équitable, à en juger les mérites sans prévention et sans parti pris.

Une grande partialité domine toujours les opinions, même celles du monde savant, sur ce point, et l'on ne cesse pas encore de rabaisser le mérite de l'ancien hébraïsme aussi injustement qu'on élève jusqu'aux nues toutes les créations du génie hellénique. Cela tient principalement à la grave lacune que présente notre éducation moderne, à la connaissance très incomplète que le monde non juif a de notre production littéraire, ou, ce qui revient au même, au goût du sensualisme païen, plus séduisant pour la plupart des esprits que le spiritualisme pur de la doctrine monothéiste juive.

Tandis donc que l'hellénisme est choyé et traité avec une rare sollicitude, qu'on lui assigne une place d'honneur dans notre instruction publique, que l'on se donne la peine de puiser à la source, de familiariser la jeunesse avec la littérature originale, avec l'esprit et les mœurs du peuple grec, — on se contente, en ce qui concerne l'ancien hébraïsme, de la dose exigüe qui accompagne la leçon de religion. Sa vraie nature reste pour nous lettre close; ce n'est qu'un pâle reflet, bien effacé par la traduction, qui en est transmis à notre conscience en forme d'histoire sainte, comme si

les chefs-d'œuvre du génie hébreu n'eussent de valeur qu'au point de vue théologique.

Les auteurs grecs sont scandés, analysés, résumés et appris par cœur ; mais les grands maîtres de la littérature des anciens Hébreux sont à peine connus de nom.

Qui n'a pas lu et admiré Homère ? Qui s'est refusé l'exquise jouissance de savourer la langue de Sophocle ? Mais qui connaît Isaïe ? Combien de gens ont seulement une idée de la beauté grandiose, de la hauteur de vues, de la pureté de sentiments qui se révèlent dans *Job* et les *Psaumes*, dans l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des Cantiques* ?

Et pourtant tous ces livres sont des chefs-d'œuvre de premier ordre, bien dignes d'être lus dans la langue originale, où l'on en goûterait toute la saveur, où l'on se sentirait saisi du souffle divin qui les anime !

Mais pourquoi s'en étonner ? Ceux qui s'opposaient avec tant d'acharnement à notre foi n'en voulaient-ils pas aussi à notre littérature ? Le christianisme, ayant des aspirations plus ambitieuses et voulant devenir une religion universelle, devait nécessairement, pour arriver à ses fins, se servir non pas de sa langue propre, de l'hébreu, mais des langues étrangères, parlées par les peuples qu'il allait convertir. Il s'appuya donc d'abord sur le grec, et plus tard sur la langue de Rome, conquérante de l'univers. Mais ce qui s'était fait d'abord par suite d'une juste nécessité fut ultérieurement appliqué par haine et désir de séparation.

Aussi le christianisme, quoique sorti du judaïsme et

se disant l'héritier légitime de sa mission civilisatrice, fit-il longtemps tous les efforts possibles pour éloigner ses adhérents de la source primitive de son existence et de son inspiration.

Durant plusieurs siècles, il interdit au monde l'étude de nos livres et la connaissance de notre langue sacrée, tandis qu'il favorisait à sa place un idiome étranger, et qu'il sanctifiait même, en l'adoptant pour la prière, la langue que parlaient les oppresseurs d'Israël et les bourreaux de Jésus.

En présence de ces faits, il ne sera pas, je crois, sans intérêt de mettre en regard les points principaux des deux civilisations susmentionnées, pour jeter sur elles un coup d'œil comparatif.

Et quoi que l'on ait déjà écrit pour les illustrer chacune à part, il se trouvera encore, dans l'une comme dans l'autre, nombre de faits qui gagneront à coup sûr un nouvel éclat et apparaîtront sous leur vrai jour, s'ils sont envisagés à un point de vue moins exclusif, éclairés par la double lumière du parallèle.

Tout le savoir humain repose d'ailleurs sur la comparaison, et la vraie nature des choses se révèle d'autant mieux à notre intelligence qu'elles sont observées, non seulement en elles-mêmes, mais dans leurs rapports mutuels.

Une pareille tentative s'impose, du reste, à nous autres Israélites comme un devoir sacré, en raison de

la situation de plus en plus précaire que nous font les temps actuels.

De nos jours, certes, où, d'une part, la connaissance et le respect de notre héritage spirituel décroissent chez nous-mêmes d'une manière effrayante, où, d'autre part, un courant hostile à tout ce qui est juif s'est emparé de presque toutes les couches de la société, qui s'attaquent non seulement à nous, leurs contemporains, mais aussi à notre passé, nous déniaient toute valeur, tout talent et toute bonne qualité, — dans un tel moment, il nous paraît d'une haute opportunité de souligner nos mérites, d'appuyer sur ce qui est à nous, de préciser la part que nous avons prise dans l'œuvre de la civilisation, — et aussi de prouver que les productions de l'esprit hébraïque peuvent hardiment rivaliser avec celles des nations les plus cultivées, qu'elles les dépassent même sous plus d'un rapport.

C'est de cette façon, en étalant les trésors inappréciables de notre littérature, que nous parviendrons à combattre le plus efficacement les théories fausses et perfides inventées contre nous presque partout et principalement en Allemagne, ce pays où chaque rêverie se revêt d'un système, où chaque folie est traitée avec méthode.

N'est-ce pas un trait caractéristique de l'iniquité érigée en théorie contre Israël, que l'on aille jusqu'à lui contester toute originalité sur le terrain même de la religion, que l'on prenne à tâche de dépouiller ses croyances de leur valeur morale et de leur influence civilisatrice ?

Des théoriciens moins sévères ont pourtant la bonté de convenir que nous fûmes jadis appelés à une tâche sublime; mais, ajoutent-ils, comme nous nous sommes depuis engagés en de fausses routes, cette mission nous a été enlevée.

Or, ce cas même supposé, où sont les égards respectueux dus au pauvre maître égaré ?

Le Talmud, avec sa morale si décriée, nous donne à cet égard un exemple bien plus digne d'imitation.

Rabbi Méir, sage docteur rabbinique, — raconte le Talmud, — était le disciple d'un maître distingué fort dévoué au judaïsme. Par la suite, celui-ci s'enfonça dans l'étude de la littérature grecque, prit goût aux philosophèmes et aux mœurs des païens et devint ainsi entièrement étranger à sa foi et à son peuple. Rabbi Méir, son ancien élève, loin de s'en détacher à cause de cette défection, continuait plutôt à suivre ses cours : il mangeait la pulpe et rejetait l'écorce, — *חביו אכל ויקליפוהו זרק*, comme s'exprime le texte talmudique; — et, plein d'une tendre sollicitude pour son ancien maître, il intercédait pour lui auprès du Juge suprême et lui procura, après sa mort, la grâce divine.

Les disciples d'Israël n'ont garde de pratiquer une morale si « dépravée ». Ils nient fort et ferme de s'être imbus de nos sucs, d'avoir jamais puisé à la source de notre doctrine; ils revendiquent plutôt pour eux-mêmes la plupart des vérités qu'ils nous doivent; — mais, quant aux « pelures » du judaïsme, ils ne les jettent pas à l'écart; ils les ramassent soigneusement — pour nous les jeter au visage.

Ce n'est pas l'antisémitisme dans sa forme abominable actuelle que je vise par ces paroles. Il me répugne de m'occuper de cette foule de têtes vides et de caractères bas et vils, tels que les a produits par bandes le sol allemand, si abondamment engraisé par les haines nationales et religieuses : où les instincts abjects portent la parole, la raison n'a qu'à se taire.

Non, c'est chez des savants sérieux et dans un siècle plus calme que je chercherai des exemples pour montrer qu'en matière de judaïsme, les esprits même les plus éclairés sont d'ordinaire ou mal instruits ou trop enfoncés dans les préjugés séculaires pour être à même de porter sur lui un jugement équitable.

Citons pour seul exemple Emmanuel Kant, le philosophe sans contredit le plus éminent de l'Allemagne.

Celui-ci n'hésite pas à éliminer totalement notre foi de la liste des religions, en émettant l'avis que, « si l'on parle de religion dans le sens propre, c'est-à-dire d'une religion ayant pour but la pureté des mœurs et la réforme de la conduite, il faut nécessairement faire abstraction de la religion juive, laquelle consiste seulement dans un amas de lois statutaires et de préceptes politiques et sociaux, attache la plus grande importance à des actes matériels, et ne se soucie guère de la noblesse du cœur ni de la pureté des intentions... Eu égard à cette qualité du judaïsme, il n'y a pas lieu de lui imputer à mérite sa croyance en un seul Dieu, cette foi n'ayant pas exercé une influence salutaire sur les âmes du peuple juif, parce qu'il tâchait

de plaire à son Dieu non par le cœur et la vertu, mais seulement par un formalisme sec et inerte¹. »

N'ayant pas le dessein d'écrire ici un traité théologique, je dois naturellement renoncer à réfuter ces assertions erronées dont la futilité, du reste, saute aux yeux de tout penseur honnête s'attachant de bonne foi à pénétrer un peu dans le génie du judaïsme. Et il n'y a vraiment qu'une malveillance profondément enracinée, aveuglant le regard le plus clair, ou une connaissance toute superficielle, puisée à la source suspecte de la traduction, qui puisse porter un homme sérieux à juger ainsi une religion qui recommande énergiquement et sans cesse la sainteté à ses sectateurs : קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם ; qui leur crie par la bouche de ses interprètes inspirés : « Homme, qu'est-ce que l'Éternel te demande ? Seulement de pratiquer la justice, d'aimer la charité et d'en user modestement avec ton Dieu ! » ימה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לבת עם אלהיך (מיכה, vi) / 8

Nous demandons grâce au lecteur pour cette digression, qui effleure le domaine de la théologie ; mais nous l'avons crue nécessaire pour appeler l'attention sur la gravité du mal et sur la nécessité d'y porter remède.

Non, tant que l'on sera si mal renseigné sur notre littérature, tant que de pareilles faussetés auront cours

1. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, p. 149 et 151, édition Kirchman.

au sujet du judaïsme, il ne sera jamais superflu, jamais inopportun de travailler de notre côté à corriger l'opinion, à soulever de plus en plus le voile qui enveloppe notre passé et qui ternit l'éclat de nos richesses spirituelles.

Tel est aussi le but que nous nous sommes proposé dans le présent travail, consacré en première ligne à donner au lecteur quelques aperçus de la vie spirituelle, de la religion, de la morale, de la poésie et de la science des anciens Grecs et Hébreux.

Nous avons choisi l'hellénisme comme terme de comparaison avec l'ancien hébraïsme, parce qu'il est sans contredit le produit le plus parfait de l'esprit humain, parce qu'il incarne en lui le caractère de la grande famille des peuples indo-germaniques et reflète le mieux le goût et les tendances de l'occident aryen, de même que l'antique hébraïsme est le plus digne et le plus fidèle représentant de l'orient sémitique.

Outre cette considération, un autre point de vue encore a dicté notre choix : c'est que l'hellénisme est pour nous, Hébreux, d'un intérêt spécial, vu les relations littéraires que nous avons eues avec lui au déclin de notre existence nationale et les conséquences importantes qui en résultèrent aussi bien pour nous que pour le monde entier.

L'hellénisme est le plus ancien introducteur de l'esprit hébreu dans le monde païen.

En effet, c'est dans la langue grecque que nos livres saints se présentèrent en premier lieu au grand public non juif. C'est dans cette langue que furent écrits les

appendices à la Bible, les apocryphes, dont les uns respirent encore l'esprit biblique, et les autres veulent servir de pont conduisant du judaïsme à la religion nouvelle. C'est un amalgame d'idées hébraïques et de philosophèmes grecs qui se traduit dans une littérature toute particulière, dans la littérature alexandrine ou néoplatonicienne, et qui eut une part décisive dans la naissance du christianisme et dans le développement de ses doctrines.

Et, chose singulière ! ces deux génies nationaux si différents, qui dans tout leur être semblaient se repousser comme deux pôles opposés de l'esprit humain, — ces génies se sont pourtant attirés dans la suite des temps, et, s'étant unis, ils mirent au monde un produit hybride, où l'on reconnaît distinctement les traits typiques de ses deux générateurs, et qui, grâce à cette dualité de nature, est devenu un des facteurs les plus influents de la civilisation.

Les monuments littéraires les plus anciens et les plus remarquables de l'antiquité, la Bible et les poésies d'Homère, nous serviront de point de départ pour les excursions que nous nous proposons de faire dans les littératures des deux peuples en question.

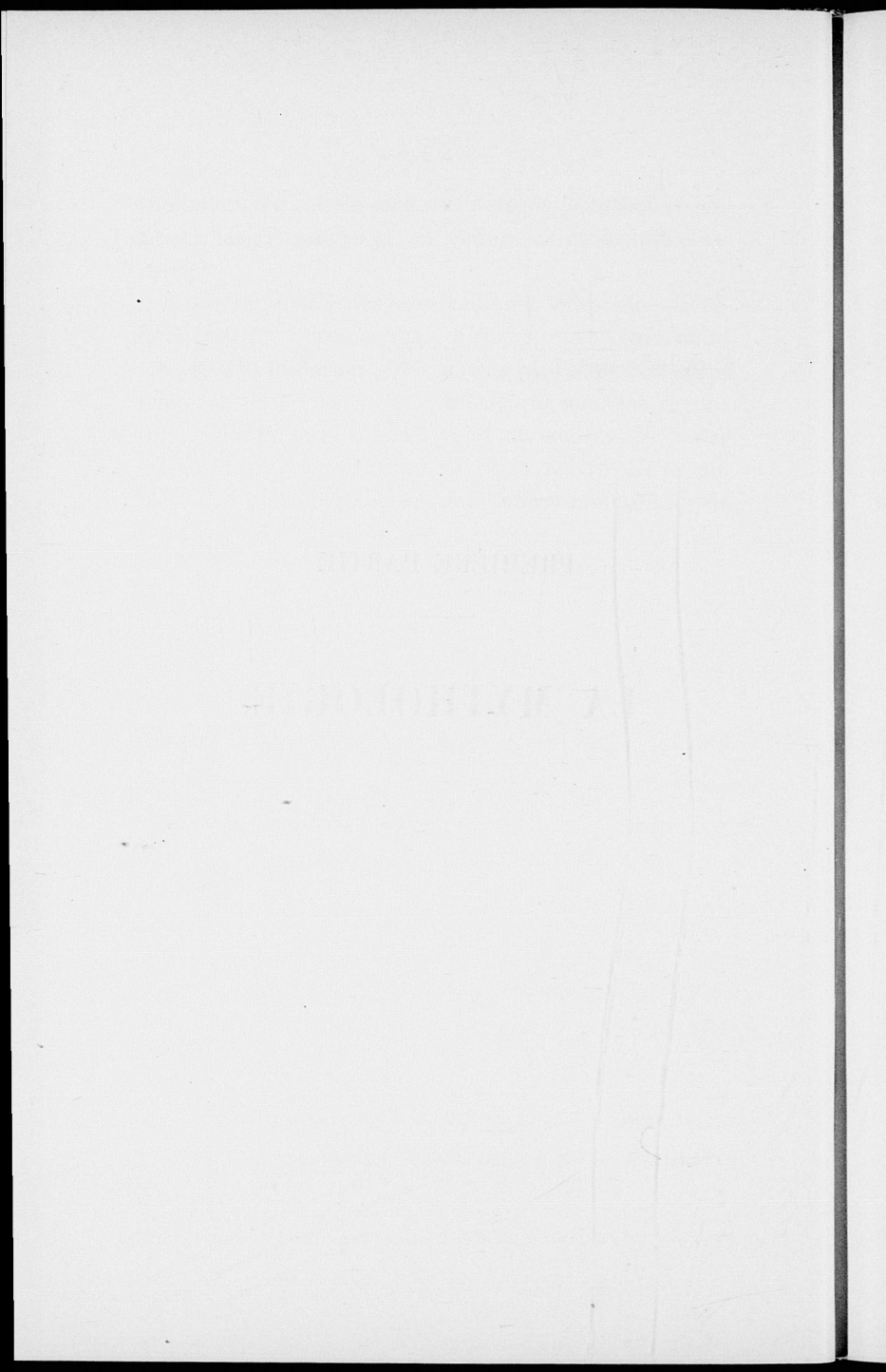
Le génie créateur des Grecs a-t-il jamais rien produit de plus beau et de plus admirable que les poésies d'Homère ? Quelle œuvre littéraire remonte à un temps plus reculé dans l'histoire de ce peuple que l'Illiade ?

Quelle œuvre reflète plus exactement le caractère national, les croyances et les mœurs de ce peuple classique ?

Aussi le recueil des poésies homériques était-il vénéré chez les Grecs comme un livre *saint*, renfermant tout ce que la nation possédait de plus cher et de plus précieux ; et c'est pour cela même que nous le croyons digne de figurer comme pendant auprès de notre « livre des livres », à côté de cette œuvre divine qui était et qui sera toujours une source inépuisable de lumière et d'inspiration.

PREMIÈRE PARTIE

LA MYTHOLOGIE



LA GRÈCE ET LA JUDÉE

DANS L'ANTIQUITÉ

I

Ce qui nous frappe tout d'abord lorsque nous voulons nous rendre compte de l'activité spirituelle du peuple grec, c'est sa *mythologie*, ce prodigieux ensemble de fables et de traditions nationales si amplement développé, orné de tous les charmes que peut lui prêter une imagination ingénieuse et fertile.

Quelle admiration, quel intérêt puissant, l'Aryen éprouve pour ces créations étranges d'une imagination juvénile ! Avec quel orgueil il nous renvoie à ces trésors de poésie naturelle !

La mythologie est pour lui un gracieux ruisseau, sorti d'une source mystérieuse, provenant d'un autre monde plein d'innocence, de sérénité et d'une jeunesse éternelle.

On prête une oreille attentive au doux murmure de ce ruisseau enchanteur. C'est, dit-on, le langage pur et naïf que le genre humain a parlé dans sa première enfance. Et l'on s'évertue à approfondir le sens de ces contes merveilleux, à découvrir leurs formes successives et les métamorphoses qu'ils ont subies dans le cours des âges.

Les uns se sentent charmés par la fraîcheur exquise, par le parfum enivrant de cette poésie originale; les autres s'extasient sur les idées sublimes et les vérités profondes qui se cachent sous cette gaze légère, sous ces dehors simples et ingénus.

Cette admiration est-elle bien justifiée? Et nous autres Hébreux, avons-nous trop à nous inquiéter de ce qui manque à notre littérature sous ce rapport? Devons-nous rougir de ne pas posséder une production digne d'être mise en parallèle avec ce premier-né de l'esprit aryen?

Si nous n'avons pas de mythologie semblable

à celle des Grecs; si nous n'avons pas symbolisé la nature au moyen de créations extravagantes; si notre imagination ne s'est pas montrée exubérante au point d'enfanter un arbre généalogique de dieux, de demi-dieux et de héros, — ce n'est vraiment pas à cause de l'infériorité de notre race; cela ne tient pas du tout à notre qualité de Sémites, constituant, d'après Renan, une race inférieure, dépourvue en général de la capacité de produire des mythes.

L'ingénieux écrivain a posé en fait dans un de ses chefs-d'œuvre ¹ que les Indo-Germains prennent la *multiplicité* pour point de départ de leurs observations de la nature et de leurs idées sur le monde, tandis que les Sémites, au contraire, y supposent toujours l'*unité*. Ceux-là produisent donc le polythéisme, la mythologie, la science; ceux-ci n'enfantent que le monothéisme, en conséquence de quoi ils n'ont pas de mythologie.

Bien que la plupart des théories émises par Renan dans l'ouvrage précité aient fait leur temps et soient dépassées par les résultats actuels de la science,

1. *Histoire générale des langues sémitiques* (1855).

cette thèse de l'infériorité de la race sémitique se maintient pourtant encore assez généralement, grâce à ce qu'elle renferme d'humiliant pour la partie la plus vilipendée de cette race, pour la famille hébraïque, qu'elle déclare atteinte d'un défaut congénial et qu'elle conteste avoir eu le sens du beau dans la période de son enfance.

Réfutée à maintes reprises par nombre de savants consommés, cette assertion n'en est pas moins devenue le *dada* de quelques lettrés, et ce n'est qu'à notre érudit coreligionnaire, le professeur docteur Goldzieher, que revient le mérite d'avoir mis en évidence l'inanité de cette théorie, en tant surtout qu'elle se rapporte à la prétendue incapacité de la race sémitique de produire des mythes.

La production du mythe, en effet, — dit-il dans son remarquable ouvrage : *Le Mythe chez les Hébreux*, — est le résultat d'une faculté naturelle et innée à l'homme ; or, puisque les races ne diffèrent point eu égard aux principales qualités de l'âme, de même qu'elles sont essentiellement égales sous le rapport physiologique, il est évident que l'on ne peut contester à telle ou

telle race la possession d'une qualité essentiellement commune à tout le genre humain.

De même donc que l'on ne pourrait contester à une race la faculté de rêver, de rire, de sentir ou de se reproduire, ainsi est-il impossible de lui dénier la capacité de faire des mythes.

Nous sommes, en outre, bien loin de souscrire à l'avis adopté assez généralement jusqu'à ces derniers temps par la science, à savoir : que le monothéisme est de plus ancienne date que le polythéisme, qu'il l'avait précédé dans le développement de l'idée religieuse et n'aboutit que dans la suite à la pluralité.

Il nous paraît plus vraisemblable, au contraire, que le polythéisme est le devancier du monothéisme, un tel processus étant plus conforme à l'évolution naturelle de l'esprit humain. En effet, un peuple, de même qu'un individu, ne perçoit la nature que par degrés ; il n'arrive pas d'un seul coup à embrasser les phénomènes de la nature dans leur ensemble, mais, commençant par les parties, il s'élève peu à peu, moyennant une activité synthétique de l'esprit, jusqu'au tout.

La nature, par conséquent, ne se révéla primi-

tivement à l'homme que par parties, et chacune de ces parties dut lui paraître assez admirable et incompréhensible pour qu'il leur cherchât, à chacune à part, une force motrice et dirigeante : une divinité. La nature, en d'autres termes, a nécessairement suggéré à l'homme dans son enfance l'idée d'une multitude de dieux. La race sémitique, comme toutes les autres races, devait donc avoir, elle aussi, sa période d'inexpérience, où son esprit n'était pas encore assez développé pour concevoir l'univers dans son ensemble harmonieux, accusant la main d'un maître unique ; et, à cette époque, la prétendue « inclination monothéiste » que Renan veut lui imputer ne l'empêchait pas assurément d'observer et de vénérer la nature dans ses phénomènes particuliers et d'en composer des récits ; bref, de forger des mythes.

Seulement, si nous réclamons pour les Sémites, et par conséquent pour les Hébreux, la capacité de produire des mythes, ce n'est pas par suite d'un respect exagéré pour cette sorte de création intellectuelle, ni parce que nous voudrions soutenir que les Hébreux eussent aussi leur mythologie et que l'on pût en découvrir les vestiges dans leur an-

cienne littérature, comme se sont efforcés de le démontrer nombre d'écrivains juifs et chrétiens.

Une pareille tentative nous paraît peu séduisante et tout à fait vaine.

La manie de chercher de la mythologie dans l'Écriture sainte a déjà enfanté plus d'une absurdité et donné lieu aux plus étranges aberrations.

Quelques écrivains ont essayé de démontrer que tous les mythes du peuple grec ne sont que des traductions mal réussies et de pâles imitations de l'ancien hébreu.

En 1704 parut un ouvrage intitulé : "Ομηρος ἑβραῖος, où l'auteur soutient qu'Homère était un historiographe juif.

Un autre écrivain tâche de prouver : « *Quod Hercules idem sit ac Josua* ». Mais le plus étonnant sous ce rapport est un livre publié à la fin du siècle dernier par l'abbé Guérin du Rocher, contre lequel des hommes de lettres tels que Voltaire et La Harpe crurent devoir entrer en lice.

L'auteur de l'ouvrage en question prend à tâche de démontrer que toute l'histoire ancienne n'est qu'une répétition des récits bibliques.

Orphée, Ménès, Sésostris, sont identiques avec

Jacob, Loth, Noé, etc. Mieux encore : la ville même de Thèbes, en Égypte, n'est pas une ville en réalité, mais tout simplement l'arche (*théba*) de Noé.

Ce barbouillage eut en son temps un grand retentissement, et maints savants le proclamèrent nettement une œuvre phénoménale frayant de nouvelles voies à l'étude de la Bible.

Mais, à la fin même de la première moitié de notre siècle, on a essayé de démontrer par des arguments soi-disant scientifiques que Tite-Live avait lu la Bible, et que la description de la lutte de David avec le géant des Philistins lui avait servi de base et de modèle pour son récit du combat de Manlius Torquatus contre un Gaulois.

Dans les temps modernes, quelques savants ont voulu identifier Abraham avec le dieu Brahma.

D'autres encore ont pris une route tout opposée, se donnant la peine de prouver que l'ancienne littérature hébraïque aurait fait des emprunts considérables à celle des Grecs.

Voltaire et ses contemporains prétendent encore adhérer à cette opinion.

De nos jours même, un écrivain a soutenu que Samson n'est autre qu'Hercule, et que la phrase :

שמש בגבעון דום « O soleil, arrête-toi à Gabaon ! » attribuée par la Bible à Josué, n'est autre chose qu'une hyperbole empruntée directement et sans façon à Homère : « Ne laisse pas, ô Jupiter, disparaître le soleil ! »

Dans un gros volume qui a paru en 1889, l'abbé Fourrière cherche à démontrer qu'Homère était juif de naissance.

Telles sont les étrangetés signalées entre bien d'autres par le docteur Goldzieher, qui en a démontré la nullité absolue, — ce qui ne l'a pas empêché, du reste, de s'engager lui-même dans une voie non moins fausse.

Justement dégoûté de pareils enfantillages qui se donnent pour des découvertes scientifiques, notre auteur adopte naturellement une voie à lui dans les recherches mythologiques. L'étude de la mythologie, il faut le reconnaître, a fait de nos jours des progrès surprenants, grâce à la méthode nouvelle employée par plusieurs savants et représentée surtout par M. Müller.

D'après cette méthode, pour découvrir la vraie nature du mythe, on appelle à son aide la philo-

logie comparée, amenée aujourd'hui à un haut degré de perfection, et l'on compare scientifiquement les mythes divers des anciens peuples civilisés.

Les résultats vraiment remarquables dus à la dite méthode sur le terrain de la mythologie aryenne, ont tenté notre auteur et l'ont engagé à faire le même essai sur les récits bibliques, à leur appliquer les règles employées dans l'investigation de la mythologie aryenne.

Vu l'originalité de cette tentative, non moins que la grande autorité scientifique de son auteur, nous croyons devoir en donner une analyse succincte, ne fût-ce que pour montrer qu'en matière de judaïsme, le penseur même le plus judicieux s'écarte aisément du chemin droit, s'il ne tient pas compte du caractère exceptionnel d'Israël, si bien exprimé par ces termes de la Bible : הָיָה כָּם לְבַדָּר יִשְׁכּוֹן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב « C'est une nation à part ; elle diffère des autres peuples. »

II

L'idée que la science moderne se fait de la nature du mythe peut se traduire ainsi :

« Le mythe, dans sa forme primitive, est le récit fait par le genre humain dans son enfance des impressions qu'il avait reçues de la nature. » C'est, en d'autres termes, une description enfantine des phénomènes de l'univers, tels que l'homme les a perçus aux premiers jours de son existence.

Comme toutes les races traversent une fois dans leur vie cette période de l'enfance, il est certain que toutes ont dû un jour former plus ou moins de mythes, semblables dans leurs traits principaux, sans cependant avoir été copiés ou imités les uns des autres.

En ce qui concerne le progrès des idées en général et de l'idée mythologique en particulier, il en est du genre humain dans son ensemble comme d'un seul individu.

Comme l'individu, — en bas âge surtout, — n'est pas à même de se faire d'emblée une notion claire et parfaite des choses, mais n'y parvient que par degrés, par la perception successive des effets et des qualités manifestés par elles, ainsi en est-il de l'humanité entière, ensemble d'individus particuliers.

Quand l'homme enfant, par exemple, aperçut le soleil, son attention, — supposons-nous, — se porta d'abord ou sur la forme de ce corps céleste, par suite de quoi il l'appela « le rond », « le disque », ou sur sa couleur, d'où il le nomma « le rouge ».

Frappé une autre fois des rayons du soleil semblables à des cheveux, il lui donna pour nom « le chevelu ».

La troisième fois, ce fut la rapidité de son cours qui étonna l'homme ou sa chaleur qui le réchauffa, et, en conséquence, l'homme dénomma le soleil « le rapide » ou « le chaud ».

Ainsi se multiplièrent de plus en plus les termes résultant des impressions que l'homme avait reçues d'un même phénomène; autant de synonymes se rapportant tous à un seul et même objet du monde extérieur.

Chacune de ces dénominations, n'indiquant primitivement qu'une seule observation faite sur un seul objet, fut dans la suite étendue à l'objet tout entier, et l'homme se servit alternativement de l'un ou de l'autre de ces nombreux synonymes.

Mais plus tard, l'esprit humain étant parvenu à un degré de développement suffisant pour se faire une idée exacte des objets de la nature, cette multitude de noms usitée jusqu'alors disparut, et la foule des synonymes se réduisit à un nombre minime.

Un seul nom, ou à peu près, comprenait alors toutes les observations, qualités et nuances, dont chacune avait d'abord un nom particulier.

Le nom de ἥλιος, par exemple, en grec, ou de שמש en hébreu, prit alors la place de toutes les autres désignations que le mythe avait créées pour traduire le phénomène : soleil.

Quant aux autres synonymes qui existaient comme désignations du même objet; quant aux termes tels que : le *rouge*, le *rond*, le *rapide*, le *chevelu*, etc., il faut remarquer que l'intelligence de leur sens véritable se perd totalement à cette

époque de développement; on ne sait plus ce qu'ils voulaient dire primitivement, on se met donc à les *individualiser*, à les *personnifier*.

C'est qu'à cette période l'homme est disposé à prendre ces mots incompris, qu'il trouve dans la tradition, pour des noms de personnes; il aime à regarder les récits attachés à ces noms comme des narrations d'événements réels, comme des histoires d'aventures étranges arrivées à ces personnages fabuleux.

Si l'homme, dans son état primitif, vit, par exemple, le soleil se coucher et disparaître au delà des rivages de la mer, il exprima cette perception par les termes : « Le rouge (ou le chevelu, etc.) est tombé dans la mer. » Mais dans le cours de son développement intellectuel, c'est-à-dire à l'époque avancée dont nous venons de parler, l'homme oublia le véritable sens de ces mots : *chevelu*, *rouge*, etc.; il ne les appliqua plus au SOLEIL (pour la désignation duquel existaient déjà un ou plusieurs noms propres généralement adoptés), mais à un personnage fabuleux, homme distingué ou dieu; et, dès lors, le récit de la chute dans la mer n'exprima plus le coucher du soleil,

mais fut pris pour l'histoire d'un accident effectif arrivé à ce personnage, qui serait tombé du haut du ciel et aurait trouvé la mort dans les flots de l'Océan.

L'éveil du sentiment religieux dans le cœur de la race humaine, coïncidant d'ordinaire avec la période caractérisée ci-dessus, il en résulte que la religion s'empare de ces noms énigmatiques, de ces personnages grandioses et fabuleux, de même que des contes dont ils sont l'objet ; la religion les revendique pour elle et les exploite à ses fins, de sorte que ces personnages, dont les noms ne signifiaient d'abord que des phénomènes ou des corps célestes, deviennent des dieux ou des demi-dieux, et les faits incompris qu'on leur imputait sont pris pour des actes miraculeux et des événements considérables.

Cette matière mythologique subit dans la suite une métamorphose nouvelle.

Un beau jour, par suite de la marche ascendante naturelle au genre humain, s'éveille dans l'âme de chaque race ou de chaque tribu le sentiment *national*, qui transforme bientôt la race en peuple. Alors une autre couche mythologique

s'attache à ces personnages fabuleux dont nous avons parlé, à ces produits du mythe naturel. On attribue, sciemment ou non, à quelques-unes de ces figures des actions et des qualités qui flatteront la vanité de leur peuple en prouvant sa haute antiquité, la noblesse de son origine et sa supériorité sur les autres nations.

Et le peuple, ayant ainsi orné et embelli ces figures, en fait ses ancêtres, ses patriarches et ses héros nationaux.

Le mot, par exemple, qui signifiait d'abord simplement le « soleil », — dont il a été raconté qu'il soutenait une lutte acharnée contre l'obscurité de la nuit jusqu'à ce qu'il réussît à vaincre cet ennemi et à le mettre en fuite, — ce mot devient le nom d'un être supérieur, d'une divinité, et conserve encore ce caractère dans la suite, ou, de nouveau changeant de face, il apparaît enfin comme aïeul ou comme héros national.

De cette façon, les mythes de tous les peuples peuvent se ramener à une origine commune, à un seul et même sens primitif : ce sont, au début, de simples contes sur la nature, et c'est seulement dans la suite des temps qu'ils subissent de nom-

breuses transformations selon le degré de culture qu'atteignent les peuples dans leur développement.

Deux données ont servi de base à la science pour établir les hypothèses que nous venons d'exposer : d'abord, les noms mythologiques examinés dans leur étymologie, et, en second lieu, les récits relatifs à ces mêmes noms.

Partant de ces données très vraisemblables, l'étude de la mythologie aryenne est parvenue à des résultats aussi intéressants que dignes d'attention ; et ce succès a engagé l'orientaliste précité à faire une tentative semblable sur l'ancienne littérature hébraïque.

Il parcourt donc d'un œil attentif le domaine de la Bible, et, en partie aussi, celui de nos traditions, s'efforçant de découvrir partout des traces et des réminiscences du mythe de la nature, et de montrer que les noms et les récits contenus dans les premiers livres de l'Écriture n'étaient originellement que des mythes de ce genre, c'est-à-dire des désignations de phénomènes naturels et des récits que l'homme faisait de ces phénomènes dans la période de son enfance.

Pour donner au lecteur un échantillon de ces recherches, je glisse sur l'analyse des premiers récits de la Bible, et je commence par les Patriarches.

Abram, analysé étymologiquement, signifie, on le sait, « père élevé ».

L'homme primitif, le nomade, indiquait par ce nom le ciel nocturne, ou tout simplement la *nuît*.

C'est que l'homme, au degré assez infime de culture qui constitue l'état nomade, a son occupation principale de nuit. Il fait paître ses troupeaux dans la fraîcheur du soir, à la belle étoile, observe par suite le ciel nocturne et s'intéresse surtout aux apparitions qui le frappent pendant la nuit. Ses récits se rapportent donc naturellement à la nuit et ont pour objet les phénomènes qu'elle présente.

Abram, — *la nuit*, — se dispose à immoler son fils *Izchak*, — *le rieur*, — que nous reconnâtrons bientôt comme une désignation du *rouge du soir* : cela veut seulement indiquer la lutte de la nuit avec le rouge du soir ou avec le jour, c'est-à-dire l'effort que la nuit fait pour dompter la lumière du soleil et se mettre à sa place.

Abram repousse sa femme Hagar. Le mot *hagar*, signifiant en arabe « la fugitive », serait une épithète appropriée au soleil eu égard à sa vitesse. Or, la répudiation d'Hagar par son mari voulait dire primitivement que la nuit chasse le soleil, le coureur aux pieds légers.

La tradition talmudique même aurait, d'après notre savant, conservé la mémoire de cette qualité solaire d'Abram, ainsi qu'il résulte du mythe suivant : (16 *b*, בתרא, ב) אבן טובה היתה תלויה וכו' « Abraham, raconte le Talmud, était en possession d'une pierre précieuse qu'il porta au cou toute sa vie; lorsqu'il mourut, Dieu lui ôta ce joyau et l'attacha à la sphère du soleil. »

C'est que le mythe désigne très souvent la splendeur du soleil et les corps brillants en général par le nom de « pierre » ou celui de « pierre précieuse ». Le sens du mythe précité serait donc : Aussi longtemps qu'Abraham, — le ciel nocturne, — subsiste, il porte lui-même la pierre précieuse, la lumière (de la lune); mais, aussitôt que la nuit a disparu, Dieu prend ce joyau et le donne au soleil.

Isaac, יצחק, « le rieur », est la désignation pri-

mitive de l'aurore et du coucher du soleil (du rouge du soir). Car le soleil, à son lever et à son coucher, semble sourire au monde. Son père, Abram, la nuit, tâche de s'en défaire, — en voulant l'immoler ; — mais le rieur est sauvé, ou, à proprement parler, le rouge du soir, chassé et dompté par la nuit, ressuscite le lendemain matin en tant qu'aurore. — Isaac devient aveugle dans sa vieillesse : car le rouge du soir est finalement vaincu par la nuit et sa lumière s'éteint.

Jacob, — dérivé étymologiquement du mot עֶקֶב, « talon, suite », donc : le *suivant*, le successeur, — ne désignait d'abord que la nuit succédant à son frère Ésaü, le soleil, appelé le *rouge*, הָאָדָם, parce qu'il se présente sous cette couleur au lever et au coucher, et représenté comme homme chevelu, אִישׁ שֶׁעִיר, à cause de ses rayons semblables à des cheveux. La phrase : וַיִּדְּרֵהוּ אֶחָזֶה בְּעֶקֶב עֵשָׂי, « sa main saisit le talon d'Ésaü », dit seulement que la nuit talonne le jour.

Ésaü, étant une figure solaire, apparaît comme chasseur, profession exercée principalement le jour ; il est armé de *flèches*, par lesquelles le mythe désigne souvent les rayons, vu la ressemblance des

uns avec les autres sous plus d'un rapport. Jacob, au contraire, étant une figure nocturne, un représentant de la nuit, est dit « nomade », יושב אהלים, habitant sous la tente. Nous comprenons maintenant aussi pourquoi Jacob l'emporte sur son frère, car le récit en question date de la vie nomade des Hébreux; or, comme il a été remarqué plus haut, le nomade, ayant plus d'occasions d'observer et d'admirer le ciel nocturne, le prend plus volontiers pour sujet de ses récits, et représente de préférence les phénomènes de la nuit comme supérieurs à ceux du jour.

Cette vérité résulte des exemples précédents, appartenant tous à la période de culture où les Hébreux formaient encore une race nomade; les figures nocturnes y jouent par suite un rôle prépondérant. Le cultivateur, au contraire, occupé exclusivement pendant la journée, prend le ciel diurne pour point de départ de ses observations de la nature. Ses récits auront donc pour sujet le soleil, la force fécondante qui favorise et développe les blés, et les figures solaires y paraîtront au premier plan.

Citons un seul récit datant de ladite époque,

où la race juive s'adonnait déjà à l'agriculture. Tel est le récit relatif à l'immolation de la fille de Jephté. Provenant de l'époque agricole, ce mythe montre aussi le soleil comme principal facteur.

Jephté, יֵפְתָה, nom dérivant du verbe פָּתַח, « ouvrir », donc : l'ouvreur, l'initiateur, désigne le soleil ou le point du jour. Il tue sa fille, c'est-à-dire qu'il anéantit et déplace, aussitôt qu'il se lève, le crépuscule du matin, que l'homme primitif nomme « la fille du soleil », parce qu'il a vu le soir succéder au jour en forme de *rouge du soir*; il se le représente donc comme l'enfant sorti du sein du soleil.

Moïse même, notre grand législateur, porte, d'après l'avis de ce savant, tous les caractères du mythe de la nature. C'est une figure solaire par plus d'une raison, mais surtout par les rayons, קִרְנֵי, que la Bible lui attribue.

Peut-être pourrait-on aussi invoquer à l'appui la phrase talmudique : פְּנֵי מֹשֶׁה כְּפְנֵי הַחֶמֶד. « la figure de Moïse ressemble à celle du soleil ».

Bien plus, on reconnaît quelques traces du mythe *naturel* dans la personne même d'un pro-

phète célèbre appartenant à une époque bien postérieure.

Élie a tous les traits caractéristiques d'une figure solaire. L'Écriture le dépeint comme un personnage « chevelu » ; et les cheveux, — ne l'oublions pas, — sont dans le mythe un attribut particulier du soleil. Élie s'élève, tout comme Hélios, vers le ciel dans un char attelé de chevaux de feu ; il maudit quelquefois la terre, — du temps d'Achab, par exemple, — en la condamnant à la sécheresse et devenant ainsi la cause d'une effroyable famine. Ce sont là autant de qualités du soleil.

La nouvelle méthode appliquée à la mythologie exploite encore une autre découverte faite dans ce domaine. C'est en effet une remarque de haute importance, fournissant, d'une part, une nouvelle ressource à l'explication de la vraie nature du mythe, et relevant, d'autre part, la valeur morale de la mythologie.

La succession alternative du jour et de la nuit, le déplacement de l'un par l'autre, est exprimé par le mythe naturel de l'une de ces deux manières : ou le mythe représente ce phénomène sous l'image

d'une lutte acharnée entre le soleil et les ténèbres, lutte terminée par la victoire de l'un des deux champions, — comme nous venons d'en citer nombre de preuves; — ou bien, il traduit cette observation sous la forme d'une *scène d'amour*.

Si l'un des phénomènes succède à l'autre, de façon qu'il le supprime ou l'absorbe; si la nuit, par exemple, déplace le jour, le mythe primitif raconte alors que le phénomène disparu fut vaincu par son successeur et succomba après une lutte acharnée, ou qu'ils s'unirent ensemble et se confondirent dans une étreinte amoureuse.

Comme exemple de ce dernier genre, relevons un mythe des plus connus, celui d'Œdipe.

Œdipe tue son père, épouse sa mère, et meurt vieux et aveugle.

Le sens en est : que le soleil anéantit son père, les ténèbres (elles le précèdent, elles l'ont donc engendré); puis il partage le lit de sa mère, c'est-à-dire qu'il est absorbé ou déplacé par le rouge du soir (nommé la mère du jour, parce que le mythe ne distingue pas entre l'aurore et le rouge du soir; l'homme primitif, ayant donc vu le jour sortir du sein de l'aurore matinale, appelle celle-ci et aussi

le rouge du soir, la *mère du jour*); enfin il meurt aveugle, c'est-à-dire que le soleil se couche.

A l'aide de cette théorie, qui, du reste, n'est pas tout à fait nouvelle, notre auteur essaye d'expliquer le sens d'un récit biblique où il s'agit pareillement d'un fils épousant sa mère, sauf cette différence que, dans le récit biblique, datant de la vie nomade du peuple hébreu, nous avons naturellement affaire à une figure nocturne, et non, comme dans le mythe d'Œdipe, à une figure solaire.

Ruben, raconte la Bible, épouse Bilha, la femme de son père.

Ruben est la personnification de la nuit. Cela résulte du fait que Ruben se met du côté de Joseph, quand celui-ci est attaqué par ses frères, les représentants du soleil, « les *maîtres des flèches* », בעלי הציצים, ou (ce qui est la même chose d'après ce que nous avons dit de la signification des « flèches » dans le mythe) les *possesseurs de rayons*.

Ruben prend le parti de Joseph, parce que tous deux sont des figures nocturnes. Car « Joseph », — dérivant du verbe הוסיף « augmenter », — l'aug-

menteur des produits de la terre, le préservateur de la famine, n'est autre que la pluie coulant à grands flots des nuages ténébreux. Cette sympathie mutuelle de deux personnages signifie, dans le langage mythique, une ressemblance de caractère.

Bilha, la tremblante, — ainsi caractérisée à cause de la vibration des rayons, — est une allusion au soleil.

Or, quand au bout de la nuit l'obscurité est forcée de faire place à l'aube ou au soleil, quand le jour se confond ainsi avec son prédécesseur, avec son ancêtre, la nuit, — le mythe exprime ce fait par la phrase : « Ruben s'est uni avec sa mère. »

Pour la mythologie aryenne, cette hypothèse de l'« union amoureuse » est effectivement d'une valeur incontestable, surtout sous le rapport moral : car elle ôte aux récits de l'impudicité lascive des Olympiens cette apparence répugnante, qui ne peut inspirer que le dégoût, si on les prend au pied de la lettre. Elle donne un fond purement physique aux images que le mythe traçait des débauches de ces êtres supérieurs, en nous appre-

nant que tous les exploits galants des divinités ne sont en réalité que de simples descriptions de phénomènes et d'accidents naturels, présentés sous forme de symboles.

On parvint ainsi à épurer l'Olympe de cet amas d'infamies, dont la mythologie, mal entendue l'avait largement gratifié, et il ressortit tout éclatant dans sa hauteur idéale.

Au moyen de cette combinaison scientifique, notre auteur s'efforce de « sauver » ou de « justifier » maint passage prétendu obscène de l'Écriture.

L'explication de l'inceste de Ruben vient de nous fournir un spécimen de cette méthode. De la même façon est encore expliqué le récit du crime des filles de Loth. Car, si nous reconnaissons, moyennant la théorie indiquée, que *Loth*, « l'enveloppant, le couvreur », n'est qu'une allusion à la *nuît*, couvrant le monde entier du voile de l'obscurité (comme en grec Καλυψώ , du verbe καλύπτω), dès lors le mythe en question n'a plus rien de choquant; il dit seulement: que les filles de la nuit, le rouge du soir, se joignent avec leur père, la nuit. En d'autres termes, quand le crépus-

cule ou le rouge du soir, — que l'homme a vu le matin succéder à la nuit en forme d'aurore, qu'il a appelé, à raison de cette affinité, la « fille de la nuit », — quand le rouge du soir, dis-je, s'unit avec les ombres de la nuit, devient de plus en plus sombre, jusqu'à être à la fin tout à fait absorbé par la nuit, alors l'homme, créant un mythe, dit de ce spectacle : « Les filles de Loth vont partager la couche de leur père. »

L'auteur en question continue à passer ainsi en revue tous les récits de la Genèse, de même que ceux de bien d'autres livres bibliques, se donnant sérieusement la peine de les ramener tous à leur origine, c'est-à-dire au mythe de la nature, et de leur trouver une interprétation convenable et accommodée à cette hypothèse.

L'esquisse que nous venons de tracer de la nouvelle théorie mythologique est, à notre avis, assez claire et assez développée pour donner au lecteur une idée exacte de la nature et de la tendance de ces recherches en général et pour en faire ressortir

tir toute l'inanité en tant qu'on veut les appliquer à la littérature hébraïque.

En effet, ce qui nous a engagé à nous appesantir sur ces combinaisons, ce n'est, certes, ni leur vraisemblance s'imposant de force à notre conviction, ni leur valeur esthétique qui aurait séduit notre goût, c'est principalement la capacité scientifique de celui qui les plaide si chaleureusement. Car cet homme n'est point un simple dilettante de la science; c'est un savant consommé, dont l'ouvrage précité a obtenu un succès remarquable dans le monde des lettres.

Tout cela reconnu, nous n'hésitons pas néanmoins à déclarer hautement que, pour notre part, cette manière de subtiliser sur les faits et de chercher à tout prix des « mythes de nature » dans la Bible nous paraît tout aussi paradoxale, aussi vaine et hasardeuse, que les interprétations symboliques ou allégoriques de l'École d'Alexandrie, représentée principalement par Philon, ou que les extravagances fantastiques de la Cabale, les combinaisons du Midrasch et l'exégèse ecclésiastique de l'Ancien Testament.

Une idée pourtant nous revient toujours à l'es-

prit en voyant ces tentatives réitérées de trouver ses propres philosophèmes et ses idées favorites confirmées ou préfigurées par la Bible : c'est que le niveau spirituel du saint Livre doit nécessairement être d'une hauteur incomparable, si, malgré la précision et la clarté de son style, la simplicité de son langage et la naïveté presque enfantine de son exposition, il n'a pas moins donné lieu aux interprétations les plus hétérogènes et permis aux tendances les plus opposées de l'esprit humain d'y trouver quelque point d'appui et une ombre de fondement.

En effet, plus le point de vue d'un auteur est élevé, plus étendu est son horizon. L'œil de son esprit porte plus loin et ses observations sont, dans la même mesure, générales et compréhensives. La multitude des faits et des idées se condense devant le regard d'un tel esprit et se réduit à un minimum. Il remonte toujours aux causes les plus simples, et, ayant ainsi obtenu un résumé d'idées, il nous le rend sous une forme limpide, dans un style simple et serré, les qualités du style étant presque toujours liées à celles de la conception. « Clarté de pensées, dit Macaulay, est ordi-

nairement suivie de clarté d'expression, et l'obscurité du style est une preuve de la confusion des idées. »

Mais ce sont justement de telles œuvres, distinguées par une haute perfection, qui sont le plus en butte aux méfaits de l'interprétation.

Il semble aussi facile que séduisant d'y substituer ses idées personnelles, d'y mettre le sens qu'on désire y trouver, puisque l'individuel n'est qu'une fraction du total, de la vérité en elle-même, et celle-ci se reflète tout différemment dans l'âme de chaque individu. Aussi fut-ce toujours le sort des chefs-d'œuvre de l'esprit humain de subir les interprétations les plus diverses, souvent aussi les plus absurdes.

Chacun croyait voir dans ces miroirs si clairs sa propre image, dût-elle être aussi défigurée que possible.

Voilà pourquoi la Bible, le produit le plus parfait de l'esprit, ne put naturellement échapper à un pareil sort.

Où il y a, du reste, le dessein préconçu de parvenir à un certain résultat ; où l'auteur, en quête de preuves à l'appui de ses idées, croit pouvoir

les trouver dans quelque ouvrage, il lui est alors presque impossible de porter un jugement objectif et libre de toute prévention.

A-t-il trouvé quelque passage semblant confirmer ses suppositions, il s'enfonce de plus en plus dans la conviction de l'exactitude de son système, de sorte qu'il croit devoir interpréter tout le reste de l'ouvrage conformément aux résultats acquis, et, qui plus est, les preuves s'offrent d'elles-mêmes à profusion, sans qu'il se doute d'avoir affreusement torturé ces pauvres passages devant lui servir de pièces justificatives.

C'est ce qui est arrivé à notre illustre Maïmonide, qui crut trouver dans l'Écriture sainte les philosophèmes d'Aristote. A cette tentation se laissa prendre aussi un penseur encore plus distingué, Spinoza, qui, tout en blâmant, dans son *Traité théologico-politique*, Maïmonide d'avoir substitué aux idées de la Bible les futilités — *nugæ* — d'Aristote, n'en est pas moins tombé, lui aussi, dans la même faute.

Or, c'est par une semblable aberration scientifique que notre auteur a prétendu découvrir le mythe de nature dans les textes bibliques.

Cette tentative est forcément manquée *a priori*.

Le mythe primitif ne peut, en aucune façon, s'être conservé dans nos anciennes productions littéraires, non à cause de notre origine sémitique, excluant, d'après Renan, la capacité de former des mythes, mais parce que nous, uniquement en notre qualité d'Hébreux, prédestinés par la Providence à devenir les dépositaires de l'idée monothéiste pure, nous avons été de bonne heure pénétrés de cette idée, nous l'avons possédée non simplement en germe, mais en plein épanouissement dès notre première enfance, à l'époque des patriarches.

Notre regard se tourna donc moins vers le dehors, vers les phénomènes extérieurs de la nature, que vers l'élément idéal qui l'anime, vers la force spirituelle qui réside au-dessus de l'univers et lui donne des lois.

Toutes les manifestations de la nature, notre esprit synthétique les ramena à cette cause originelle, à cette puissance unique.

En conséquence de cette préoccupation de notre esprit, de sa tendance à approfondir les phénomènes de l'univers pour en reconnaître la cause

suprême, ces phénomènes n'avaient pour nous qu'un intérêt secondaire ; nous n'y voyions que des émanations d'une Volonté absolue et nous ne les trouvions pas assez grandioses ni assez étranges pour en faire le thème de pompeux récits et de divagations enfantines.

Certes, bien que nous soyons loin de prétendre que le peuple hébreu soit venu au monde sans enfance, qu'il soit entré dans l'histoire, pour ainsi dire, en adulte, mûri tout d'une pièce, on ne saurait pourtant nier, d'autre part, que notre enfance a été de courte durée, peu sereine d'ailleurs et peu agréable.

Futurs martyrs de l'idée monothéiste, nous fûmes de bonne heure élevés à l'école de l'adversité et sévèrement préparés pour la tâche aussi haute que douloureuse qui nous fut dévolue.

A une époque donc où d'autres nations étaient encore ensevelies dans un sommeil plein de rêves, fertile en visions fantastiques et confuses ; — à cette époque, Israël était déjà sur pied, éveillé par une impulsion supérieure, poussé à une contemplation sérieuse du monde et de sa Cause suprême.

Et quand même nous aurions jamais formé des mythes, — ce que l'on peut accorder, — il est pourtant très sûr que les traces de cette production, née chez nous à une époque plus reculée que partout ailleurs, se sont totalement effacées, et qu'aucun de ces éléments mythologiques appartenant à l'époque païenne de notre race n'a pénétré dans notre Écriture, dont la tendance monothéiste est si accusée dès ses premières pages.

La fausseté de cette assertion qui affirme l'existence du « mythe naturel » dans la Bible ressort, du reste, avec évidence d'un passage de la Bible elle-même, et, chose singulière, ce passage, un peu choquant à première vue, semble dire le contraire de ce qu'il prouve en réalité.

Les théologiens se scandalisent ordinairement du verset de la Genèse : אשר יבואו בני האלהים אל בנות (vi, 4), « alors que les fils des dieux se furent unis avec les filles des hommes, etc., ce sont les héros, etc. », passage qui semble rappeler nettement l'ancien mythe de l'existence des Titans, ou plutôt des héros. et l'admettre sans façon dans toute son étendue.

Pour nous, cependant, cette phrase contient la

preuve incontestable qu'il n'est pas possible de trouver de mythe naturel, non plus que de matière mythologique en général, dans la suite des récits bibliques : car le mythe de la nature est, comme il a été démontré plus haut, la forme la plus ancienne du mythe en général. Il apparaît à l'époque la plus reculée, aux premiers âges d'un peuple, et ce n'est que bien plus tard qu'il se développe en mythe national et héroïque. Comment donc trouvons-nous dans les récits postérieurs de la Bible, dans les figures de nos patriarches et de nos prophètes, par exemple, des traces distinctes du mythe primitif de la nature, si celui-ci est, d'après l'ordre naturel, le produit d'une époque plus lointaine dans le développement intellectuel d'une nation, et si, par suite, il doit nécessairement précéder le mythe héroïque au lieu de le suivre ?

Il faut, en outre, considérer la manière dont la Bible mentionne ce mythe. Elle ne fait pas grand cas de cette époque titanique ou héroïque ; elle l'admet, sans doute, uniquement pour ne pas se mettre en opposition avec une tradition répandue de longue date, profondément enracinée dans la foi du peuple. Loin de représenter ces héros

comme des demi-dieux et de s'extasier sur leurs exploits, elle glisse sur ce mythe et lui consacre à peine quelques lignes, tandis que chez les Grecs il est traité pompeusement et avec un tendre respect.

Qui plus est, l'Écriture représente cette lignée de héros comme le fruit du péché, comme les produits d'une dépravation générale qui amena le déluge; ce qui prouve son hostilité à l'endroit de ces créations fantastiques.

Mais, abstraction faite de toutes ces objections contre la prétendue existence de sujets mythologiques dans la Bible, est-il nécessaire, demandons-nous, de chercher un sens mythique dans les récits qu'elle nous présente? Qu'est-ce qui nous y force? et quel équivalent recevrons-nous en compensation de ce que nous aurons dépouillé ces mythes de leur signification littérale, de leur caractère purement humain? Pourquoi ne pas les prendre pour ce qu'ils sont en effet : des descriptions caractéristiques de la nature humaine en général et de la race juive en particulier, des portraits d'hommes d'élite, ornés de grandes vertus, sans être pourtant tout à fait exempts de fautes,

et dont le souvenir s'est conservé dans la tradition nationale ?

Il en est tout autrement des mythes aryens-grecs. La seule supposition qu'il y a un monde immense de dieux, de déesses et de demi-dieux, est en elle-même si invraisemblable, et les récits relatifs à ces divinités ont un caractère si étrange, si contraire à la nature, qu'on se sent entraîné malgré soi à chercher un autre sens, un fond plus rationnel, sous la forme extérieure par trop enfantine ; — à moins toutefois qu'on ne veuille laisser passer ces mythes pour de pures fantasmagories, pour des divagations insensées et absurdes.

Les récits de la Bible, au contraire, notamment ceux de la Genèse, réputée la mine la plus abondante de matériaux mythiques, ne dépassent presque jamais la mesure du possible et sont cependant d'un charme irrésistible au point de vue esthétique, autant que d'une valeur fort importante sous le rapport psychologique et moral.

Nous ne devons donc pas trop gémir de notre stérilité en fait de mythologie, ni nous évertuer, à force d'arguments subtils, à importer cet élément dans notre littérature.

III

La mythologie grecque est ordinairement divisée en trois parties, savoir :

- I. La théogonie, amalgamée avec la cosmogonie ;
- II. Le monde des dieux ;
- III. Les mythes des héros.

La cosmogonie, avec sa suite la théogonie, telle qu'Hésiode l'a organisée et réduite en système, s'efforce de nous donner une histoire de la formation du monde et des dieux dans un ordre généalogique.

Cet exposé fabuleux et obscur, prolix et confus, qui montre le cosmos antérieur aux dieux et fait sortir ceux-ci du sein du cosmos, ne peut en aucune manière être mis en parallèle avec les récits succincts et clairs, grandioses et véridiques de la Bible.

Aussi tous les savants s'accordent-ils à recon-

naître que l'histoire biblique de la création surpasse absolument tout ce qui a jamais été dit sur ce point, et que nul peuple de l'antiquité ne peut se vanter d'avoir émis autant d'idées excellentes sur la naissance de l'univers et l'origine de la race humaine, et cela d'une façon aussi précise et aussi brève que l'a fait la tradition mosaïque.

Les quelques lignes de la Bible relatives à ce point l'emportent de beaucoup sur les fables obscures et diffuses de la théogonie et de la cosmogonie grecques et ont, de plus, le grand mérite de ruiner l'ancien système cosmogonique en affirmant l'existence d'une force créatrice, absolue, indépendante, unique et spirituelle, *יהוה אלודם*, planant au-dessus de tout l'être. La Genèse donne par cela même une base morale à l'édifice du monde, en représentant la nature comme le produit d'une volonté, comme l'œuvre d'un esprit conscient et libre, dominant tout et ne dépendant de rien, disposant des destinées de toutes les créatures sans être lui-même soumis à un Destin.

Pour faire mieux ressortir le vrai caractère des deux peuples en question, nous allons relever quelques mythes des plus considérables de la my-

thologie grecque et les comparer avec les récits bibliques ayant pour base une idée pareille.

L'enquête sur la façon dont deux peuples envisagent respectivement et tâchent de résoudre un même problème, nous permettra de mieux pénétrer dans leurs âmes.

Un des mythes grecs les plus anciens et les plus célèbres est sans contredit celui de Prométhée. Il forme, en quelque sorte, la limite entre la théogonie et la genèse du genre humain, et nous décrit les premières relations des dieux avec les hommes.

Jupiter, guidé par un sentiment d'envie, retient le feu céleste et ne veut pas le livrer au genre humain. Mais Prométhée, bravant la volonté du dieu suprême, lui dérobe ce trésor, l'apporte aux hommes et leur en enseigne l'usage. Cette action téméraire, commencement du péché qui, depuis lors, s'est fixé parmi les mortels, a des suites bien fâcheuses, autant pour le voleur que pour les recéleurs. Ceux-ci sont assaillis par une foule de maux s'envolant de la boîte de Pandore pour désoler la terre; celui-là subit le supplice d'être en-

chaîné sur un rocher, où un vautour lui ronge le foie. Après une dure et longue pénitence, Prométhée est délivré de sa torture, et, par l'intercession d'Hercule, se réconcilie avec Jupiter.

Prométhée, on le voit aisément, est le symbole de l'aspiration à la science et au progrès, aspiration naturelle qui s'éveille dans la race humaine. la pousse à quitter l'état de nature et l'expose en même temps à d'innombrables souffrances. Aussitôt que l'homme a pris son élan vers la lumière, il se sent entravé par une légion d'obstacles. Bientôt s'impose à lui la conviction douloureuse que la nature a mis des bornes infranchissables à ses facultés et à ses désirs.

D'autre part, la cessation de l'état primitif, la renonciation aux mœurs simples et aux besoins limités, enfin l'empire de la concurrence vitale, exposent le corps de l'homme, de même que son âme, à mille tourments.

La même idée se trouve développée, d'une façon quelque peu différente, en tête de la Genèse.

Le récit de la chute du premier homme n'est autre chose qu'une description du premier éveil

de l'esprit humain et de son essor vers le progrès.

Le premier homme, raconte la Genèse, excité par la convoitise, — la femme, — et par une ambition envieuse, — le serpent, — touche au fruit défendu, défendu mais non pas caché, placé plutôt au milieu de sa résidence et provoquant son regard par sa beauté. Sitôt qu'il en a goûté, ses yeux s'ouvrent, il s'aperçoit de sa nudité, et c'en est fait du calme de son âme : son contentement insoucieux et son bonheur innocent l'abandonnent pour toujours.

Malgré l'identité du sujet servant de base aux deux récits en question, nous rencontrons là aussi cette différence de vues et de tendances qui caractérise chacune des deux races dont nous nous occupons.

Le *libre arbitre*, sur lequel repose tout notre système religieux et moral, et qui, chez aucun peuple de l'antiquité, n'est aussi amplement concédé et aussi expressément reconnu que dans la doctrine de Moïse, le libre arbitre, disons-nous, trouve dans ce récit, dès les premières pages de l'Écriture, la reconnaissance la plus complète; la souveraineté absolue de la volonté humaine est admise d'une façon nette et indiscutable.

Or, le savoir, la possibilité de s'éclairer, n'est pas, selon notre doctrine, soigneusement caché au genre humain, de sorte qu'il soit obligé de le ravir. Il est placé à la portée de l'homme, tout au centre de l'Éden, il l'allèche par sa beauté et son utilité ; l'homme peut facilement s'en emparer s'il en a l'envie, car libre à chacun de saisir le feu céleste et de s'en brûler les doigts.

De plus, l'Être suprême, source du savoir et de la vérité, est représenté là, de même que dans toute la doctrine juive, comme beaucoup plus pur et plus idéal que dans le mythe grec.

Ce n'est donc pas la basse envie, — qualité si largement attribuée par la mythologie aux divinités grecques, — qui détermine Dieu à priver l'homme du feu divin ; c'est plutôt l'effet d'une bienveillance prévoyante, de la sollicitude paternelle du Créateur pour le sort de son œuvre.

D'autres contrastes nous frappent encore :

Dans le mythe grec, un soulèvement hardi est présenté comme motif de l'action ; — dans le récit biblique, l'homme, il est vrai, agit de son propre gré, mais il y est sollicité par des impulsions

puissantes, par la suggestion de passions presque invincibles.

Là, une résistance altière et tenace contre la volonté suprême, une opiniâtreté indomptable, bravant, même après le fait, le courroux du Maître céleste, persistant dans l'opinion exagérée de son pouvoir, et semblant dire à Jupiter :

Moi, t'adorer? et pourquoi?
As-tu jamais soulagé
Les douleurs de qui souffre?
As-tu séché les larmes
D'un cœur navré?
N'est-ce pas le Temps tout-puissant
Et l'éternel Destin,
Nos maîtres à tous deux,
Qui m'ont trempé et fait homme ?

Ici, la soumission discrète reconnaissant sa propre faiblesse : אֶת קוֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בַחֹדֶךָ הִנֵּן וַאֲרֵא כִי עֵרֹם אָנֹכִי (*Genèse*, III, 10). « J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai craint parce que je suis nu. »

Le récit biblique a encore cet avantage sur le mythe grec, qu'il est clair et limpide, et laisse facilement voir le sens véritable caché sous le voile

1. Gæthe, *Prométhée*.

du conte. Il répond donc aux conditions essentielles de l'allégorie, telles que les a fixées Maïmonide dans son *Guide des égarés* :

« La valeur d'un mythe ainsi que de tout autre discours parabolique, dit-il, consiste en deux qualités indispensables, signalées par l'auteur des *Proverbes* en ces termes : הַפֹּהֵר זֶה בַּמִּשְׁכוּל בְּסֵף דָּבָר (Prov., xxv). « Une phrase à double sens, — une allégorie, — doit ressembler à des pommes d'or enveloppées d'un filigrane d'argent », c'est-à-dire que l'idée fondamentale visée dans un récit allégorique doit être d'une valeur supérieure au sens matériel de la fable ; d'autre part, que la forme de cette fable doit être si transparente, si finement tissée à jour, qu'elle laisse apercevoir la matière plus précieuse dont elle n'est que l'enveloppe. » Or, ceux des récits bibliques auxquels on ne saurait contester un fond allégorique satisfont complètement aux exigences indiquées, tandis que les mythes grecs sont ordinairement si obscurs et si embrouillés, que le sens véritable s'en perd presque totalement dans l'amas des bizarreries.

IV

Quant à la seconde partie de la mythologie, le monde des dieux, il nous paraît fort superflu de nous appesantir sur la différence de qualité entre le monothéisme et le polythéisme au point de vue des doctrines. Cela ne touche guère à notre sujet actuel et est réservé à un chapitre ultérieur. Notre intention n'est ici que d'examiner l'idée que les deux peuples se faisaient de Dieu, en tant que cette idée réagissait sur leurs âmes, influait sur leurs sentiments et sur leur conduite. Car les divinités d'une nation reflètent son caractère et donnent la mesure de sa valeur morale.

On nous dit souvent qu'il ne faut pas juger des anciens Grecs d'après les mœurs et les habitudes de notre temps; que, pour trouver les conceptions et les mœurs de cette nation moins choquantes, il faut se transporter en esprit dans ces siècles lointains. Eh bien! nous souscrivons volontiers à ce judi-

cieux conseil ; mais que veut-il nous apprendre ? Que ces tableaux d'envie, de cruauté, d'adultère et de fourberie, peints d'après nature, ne doivent pas nous révolter aujourd'hui, parce qu'ils datent d'un temps où le goût du bon et le sens moral n'étaient pas encore développés dans l'âme de ce peuple ? Cela nous suffit, et c'est justement ce que nous tenons à constater.

Non moins humiliante pour la moralité des Grecs est la remarque de quelques savants, que les Grecs ne regardaient pas leurs dieux comme des *idéals*, qu'ils ne les représentaient pas comme exemples de toute vertu et types de perfection ; qu'ainsi les hommes surpassaient souvent les dieux en générosité et en toute sorte de vertus.

C'est nier seulement que la dépravation des dieux soit prise pour cause de la corruption du peuple ; mais d'où naquit donc ce caractère dépravé des dieux sinon du sentiment du peuple ? Car le fait est que les conceptions sur la Divinité sont la concentration *involontaire* des tendances idéales de chaque peuple. Si donc quelques hommes se montrent supérieurs à leurs dieux, ce ne sont que des cas singuliers, exceptionnels, dont on

ne peut rien conclure sur la conduite de la race entière. Bien au contraire ! Les exemples abondent de l'influence pernicieuse et démoralisatrice qu'exerçaient les croyances mythologiques sur la vie du peuple grec, et plus d'une fois on allégua hautement le vice attribué à un dieu pour justifier par là sa propre infamie¹.

Le culte qu'on vouait aux dieux répondait tout à fait au caractère national. Le culte secret surtout, celui des mystères, se basait sur une *sur-excitation des sens*, et, bien qu'innocent peut-être dans ses intentions, ayant pour but de représenter sous une forme symbolique l'activité de la nature, nombre de prêtres en abusèrent bientôt pour abrutir la populace et lui imposer leurs passions impures.

Que ce peuple ignare ait immolé des hommes en l'honneur de ses divinités, et cela non seulement dans les temps très reculés de son existence, mais dans ses époques même historiques, cela ne souffre pas le moindre doute².

Voyons, pour tout exemple, le rôle que la tra-

1. V. Doëllinger, *Paganisme et Judaïsme*, p. 255.

2. Saalschütz, *Archäologie der Hebräer*, p. 47.

dition homérique attribue au dieu suprême, — Jupiter, — et au plus illustre de ses héros, — Achille, — dans la guerre de Troie.

Le « divin » Achille, irrité contre le roi Agamemnon à cause du rapt d'une belle captive, oublie bientôt le but de l'entreprise qui l'a conduit devant les murs de Troie. Il ne songe plus à venger l'honneur de Ménélas et de la patrie, mais se retire de l'expédition plein d'amertume et de fureur. Le héros « au cœur d'acier » se rend auprès de sa mère, et, tout en larmes, la supplie de venger son injure. Thétis court à la résidence des dieux, et trouvant Jupiter assis au sommet de l'Olympe, embrasse ses genoux et le conjure de perdre les Grecs, pour que son fils chéri satisfasse son ressentiment et tire vengeance de son ennemi personnel. Le « dieu des dieux » ne résiste pas longtemps aux caresses et aux tendres instances de sa concubine : il lui promet d'exaucer son vœu. Grondé plus tard par sa femme légitime à cause de ses « artifices » et de ses « complots secrets » avec Thétis, il la repousse avec colère et va se mettre à l'œuvre, aussi juste qu'honorable, de perdre les Grecs innocents.

Il envoie un songe séducteur pour inciter par de fausses apparences le chef principal des Grecs à diriger sur-le-champ une attaque sur Ilion, attaque qui doit finir par une défaite complète des assaillants.

Cependant, les deux nations belligérantes prennent la résolution de vider leur querelle au moyen d'un combat singulier entre les deux héros les plus intéressés, Pâris et Ménélas. Les deux peuples concluent un traité, prenant les dieux à témoin de leurs saintes promesses, et le sang d'un sacrifice scelle leur pacte. Le combat prend une tournure favorable aux Grecs : Ménélas l'emporte sur son adversaire, et les Grecs réclament les avantages qui leur reviennent en vertu du traité. Mais Junon, épouse de Jupiter, protectrice des Grecs et inflexible dans sa résolution de leur accorder la victoire, engage son époux à pousser les Troyens à la trahison et au parjure, afin de les entraîner à leur perte.

Le « père des dieux et des hommes » oublie alors la promesse qu'il avait faite à Thétis de secourir les Troyens et de leur procurer la victoire. Cédant au vœu de Junon, il excite ces derniers à

rompre le traité, à offenser les Grecs et à repousser les conditions de la paix. Puis, quelque temps après, il change d'avis et se met du côté des Troyens, malgré son acquiescement à la proposition de Junon.

Trahison, perfidie, versatilité et passion, — voilà les traits dominants dans le caractère du « maître des dieux » ; orgueil, colère et soif de vengeance, tels sont les principaux mobiles de toutes les démarches du divin Achille.

La colère implacable d'Achille enflammée par sa vanité humiliée constitue le point de départ et le ton fondamental de l'Iliade. Cette colère, le poète l'introduit en tête de son épopée ; elle nous suit incessamment comme un mauvais génie dans le cours de l'action et nous inspire même finalement un véritable dégoût, lorsque l'impétueux Achille, touché enfin de l'humble attitude et des prières déchirantes de l'infortuné Priam, s'emporte tout à coup, et, lançant un regard furieux au vieillard, qui le supplie de lui rendre le corps de son fils : « Vieillard, lui dit-il, cesse de m'irriter, n'excite plus ma douleur et mon courroux ; sinon, quoique tu y paraisses en suppliant, crains, ô vieillard,

que je ne te bannisse à l'instant de ma tente! »

Je ne veux pas opposer à l'image de Dieu, telle que nous venons de la reconnaître dans la mythologie grecque, celle que nous en trouvons chez Moïse, ou, idéalisée et purifiée dans la suite des temps, chez les prophètes ses successeurs. Je remonte au temps le plus reculé de notre histoire, aux patriarches, qui, d'après le témoignage de l'Écriture, ne possédaient pas encore l'idée de Dieu dans sa pureté sublime : (וישמע ה' לא נודעתי להם (שמות, vi) ; et pourtant, quelle hauteur, quelle sainteté, quelle justesse et quel amour de l'humanité se révèlent, soit dans cet Être suprême, soit dans les hommes qui tâchent de l'imiter et qui nous sont proposés comme prototypes de notre race ! Ils le reconnaissent comme créateur de l'univers, comme juge impartial, plein de clémence, d'équité, de miséricorde, aimant l'homme vertueux et longanime pour le pécheur.

« C'est chose bien édifiante et d'un charme irrésistible, dit Herder¹, de voir ces patriarches fréquentant familièrement le Père céleste, et ce-

1. *De l'esprit de la poésie hébraïque*, p. 98.

lui-ci s'intéressant à leurs destinées personnelles ; c'est une idylle ravissante, bien supérieure à celle de Philémon et Baucis. »

Le Grec ne pouvait pas aimer son prochain d'un amour désintéressé et absolu ; il ne pouvait pas aimer l'humanité, c'est-à-dire aimer l'homme en considération de son côté divin et spirituel, parce qu'il lui manquait la première condition de cet amour, le fondement sur lequel ce sentiment repose : l'amour de Dieu, amour sans lequel l'autre n'a pas de raison d'être. Car il y a, généralement parlant, deux sortes d'amour : l'une est fondée sur l'égoïsme et tire sa substance de l'instinct. Cet amour est relatif, dépendant et borné, אהבה שהיא תלויה בדבר סופה להבטל. J'aime l'objet ou la personne en vue de mon plaisir, en tant et aussi longtemps qu'ils me sont utiles ou agréables. De cette sorte est, — toute proportion gardée, — l'amour-propre, l'amour familial, et même l'amour national. D'une sorte pourtant toute spéciale et n'ayant rien de commun avec la première est l'amour de l'humanité ; cet amour que j'éprouve pour l'homme, non à cause de la partie corporelle qui nous est commune et dont je puis attendre quelque avantage,

mais uniquement par rapport à ce qu'il renferme d'intellectuel. Mais pour pouvoir être animé d'une telle affection, je dois nécessairement admettre l'existence d'un esprit absolu, m'en sentir attiré et lui donner mon amour ; autrement, je ne serais accessible qu'au sentiment de l'amour instinctif, qui se règle sur l'utilité. L'amour pur du prochain, la véritable humanité, suppose donc comme condition *sine qua non* l'amour de l'esprit absolu, l'amour de Dieu. Mais le Grec ne pouvait nullement aimer ses dieux, parce qu'il n'y voyait pas des êtres doux et bienveillants, pleins d'amour et de pitié pour leurs créatures : אל רחום וחנן, רב חסד ואמת, טוב לכל ורחמים על כל מעשיו. Ses dieux ne différaient de lui que par le degré, étant sujets aux mêmes passions et aux mêmes fautes. C'était seulement de la terreur qu'ils lui inspiraient, parce qu'ils ne lui apparaissaient que comme des maîtres hautains et despotiques, voulant tout bonheur et toute béatitude pour eux seuls et se plaisant dans la dépendance servile de la canaille humaine. C'est pourquoi aussi nous voyons que, malgré la sérénité naturelle de son caractère, le Grec n'en était pas moins pessimiste dans sa manière de

concevoir la vie, et il la regardait comme un mal dont il eût mieux valu se passer.

Ce qui, d'ailleurs, a empêché le Grec d'estimer et d'aimer ses dieux et l'a engagé, par suite, à concentrer sur lui-même toutes ses aspirations, c'est son fatalisme, sa croyance en un *Fatum* (μοῖρα, ἀνάγκη), puissance aveugle, sans volonté libre, sans dessein et sans but, et à laquelle tous les êtres, sans en excepter les dieux, sont soumis. Comment, dans de telles conditions, l'âme du Grec pouvait-elle éprouver un dévouement tendre et respectueux, une pleine confiance dans ces dieux qui étaient eux-mêmes les jouets de ce maître arbitraire, le Destin? Or, où tout cela manque, point de véritable humanité.

« Si le Destin, — s'écrie Achille exaspéré, — ne m'a pas permis de vivre longtemps, que je sois au moins honoré. »

Il veut jouir à loisir du court espace de temps qui lui est tombé en partage. Aussi, quoi qu'il advienne, que ses compatriotes périssent par milliers, que lui importe? Que son ambition soit satisfaite, cela suffit!

Faire périr des innocents pour le plaisir ou par

la faute d'un seul, comme il arrive dans le cas présent, c'est la *barbarie*; — prendre courageusement la défense des infortunés (*Genèse*, xiv); intercéder pour obtenir la grâce à une foule de pécheurs en faveur des mérites de quelques justes, c'est l'*humanité*, telle que la pratiquait le premier patriarche d'Israël, héros non seulement par le courage, mais aussi par la vertu.

Cherchons maintenant dans l'Écriture quelque événement pareil au sujet de l'Iliade.

A part la vengeance que deux des fils de Jacob tirent du rapt de leur sœur, vengeance trop violente que le patriarche blâma sévèrement sur son lit de mort, notre Écriture ne contient qu'un seul récit semblable par son sujet à celui de l'Iliade : c'est la guerre faite par les Israélites, à l'époque des Juges, à la tribu dégénérée de Benjamin pour punir la violence faite à une pauvre femme, à la concubine d'un simple voyageur. Ici et là les descendants d'une même race se font la guerre à cause d'une femme enlevée ; mais voyez quelle différence entre les deux événements, au point de vue moral et humanitaire !

Israël, poussé par l'amour de la vertu, prend

les armes pour châtier un crime exécrable commis par une tribu dépravée. Son but est d'extirper le mal et de purifier la race de toute souillure, selon la maxime : ובערת הרע מקרבך.

Ce n'est pas le ressentiment d'un seul homme distingué qui excite la nation à immoler des milliers d'innocents à cause d'une coquette qui s'est laissé enlever d'un cœur léger : c'est la violence faite à une pauvre femme, c'est la *preuve de dépravation profonde* que la tribu a donnée en commettant une telle infamie, qui décide les Hébreux à attaquer les coupables pour arracher cette branche pourrie de la souche commune.

Aussi les voyons-nous déplorer ensuite la triste nécessité qui a amené cette calamité nationale et chercher les moyens d'empêcher l'extinction complète de cette tribu.

V

Maintenant, nous voudrions jeter un simple coup d'œil sur la troisième partie de la mythologie, les mythes relatifs aux héros, aux aïeux de la nation.

Les héros, chez les Grecs, étant pour la plupart les patriarches mêmes dont la nation se fait gloire de descendre, représentent donc aussi le plus fidèlement le caractère national et peuvent, à ce titre, être comparés à nos patriarches.

Risquerons-nous quelque chose à comparer entre elles ces deux sortes tout opposées d'ancêtres ?

D'un côté, la nature humaine dans sa plus haute perfection ; de l'autre, des êtres hybrides, moitié dieux, moitié brutes, tantôt s'élevant aux sommets les plus étourdissants de l'idéal, tantôt s'enfonçant dans la plus infime bestialité. Où se portera notre sympathie ? Où un cœur élevé se sentira-t-il attiré ?

Plus encore que les mythes relatifs aux dieux, ceux des héros et des aïeux nationaux conservent les traits typiques d'un peuple ; soit parce que le mythe attribue à dessein aux ancêtres les qualités dominantes des descendants, soit qu'il existe en effet un esprit de race dont les germes sont déjà contenus dans les premières souches de la nation.

Pour les Grecs, Hercule doit ici figurer au premier plan.

C'est une figure sympathique, qui, grâce à quelques ressemblances extérieures, a souvent été comparée à Samson, le héros aventureux du temps des Juges. Ce rapprochement, pourtant, ne se fonde que sur une ressemblance superficielle, consistant dans la force surhumaine et les entreprises audacieuses de ces deux héros. A part cela, il n'y a rien de commun entre eux, aucun point de contact dans leurs caractères. De ce côté-là, Samson pourrait plutôt être comparé à Achille. L'un et l'autre sont doués d'une force extraordinaire, don d'une divinité, et ne pouvant être attaquée que par un seul point du corps. Ce point faible, c'est, dans l'un, le talon, dépourvu du sang

merveilleux de Thétis ; dans l'autre, la tête dépouillée de sa chevelure sacrée.

Tous deux apparaissent à une époque plus avancée du développement de leur nation et sont regardés spécialement comme des héros, et non comme des aïeux nationaux.

Hercule, au contraire, entre en scène dans un temps fort reculé, rapproché de la naissance du peuple grec, et occupe le premier rang parmi les ancêtres des Hellènes.

A ce titre, et surtout par rapport à ses qualités morales, Hercule paraît trouver son pendant dans Abraham.

Dans les portraits de ces deux hommes, nous pouvons voir les linéaments rudimentaires de l'humanité elle-même. On y observe la tendance, propre aux natures d'élite, de mettre ses forces et son travail au service du prochain, d'aspirer à la perfection et d'agir pour le salut du genre humain.

Mais chacun des représentants de ces deux nations a une autre idée de cette perfection et s'y achemine par une voie différente.

Hercule, en entrant dans la vie, est soumis à une

rude épreuve qu'il soutient glorieusement. Placé entre deux alternatives, il résiste aux tentations du vice et se détermine pour la vertu, malgré les souffrances qu'elle impose à ses adhérents. L'épreuve que subit notre patriarche pour manifester le sentiment du devoir, insensible à toute autre considération, est bien connue. La tradition postbiblique en a conservé encore un autre témoignage. Convié par Dieu, — raconte le Midrasch, — à choisir entre ces deux maux : ou que ses enfants s'adonnent au vice, ou qu'ils subissent les tourments de l'exil, Abraham opte pour ce dernier.

Hercule, ainsi qu'Abraham, ne tient pas en place. Son séjour dans une contrée n'est jamais de longue durée. Il sent, dirait-on, qu'il n'est pas créé pour le terrain limité de son pays ; son esprit vif et entreprenant ne le laisse pas en repos ; il le pousse d'un lieu à l'autre pour répandre partout les bienfaits de son activité salutare.

Mais de quelle sorte est cette activité ? En quoi consistent les vertus pratiquées par cet aïeul ? — La force corporelle étant considérée chez les Grecs comme le bien le plus désirable et

le courage comme le comble de la perfection humaine, ce sont aussi ces qualités qui distinguent principalement le prototype de la race hellénique.

Cependant il semble avoir aussi une mission civilisatrice. Dans ses pérégrinations il intervient comme propagateur zélé du culte d'Apollon, dont il punit les contempteurs en mettant à feu et à sang leurs habitations. Il est aussi représenté sous la figure d'un réconciliateur entre Jupiter et les hommes, expiant le péché et détournant d'eux la punition (*ἀλειτουργος*). Mais à côté de ces sublimes qualités s'accusent des traits bien repoussants : il est passionné jusqu'à l'excès, adonné sans mesure à l'ivrognerie et à l'amour des femmes ; son esprit s'égare souvent, et sa fureur l'entraîne jusqu'à tuer ses propres fils.

Bien au-dessus de cette figure fantastique, mélange de vertus et de vices gigantesques, s'élève l'image que l'Écriture nous trace de notre premier patriarche.

C'est là une personnalité douce et aimable, tout humaine, pétrie de bonté et d'indulgence, et dont la vie entière est la mise en action des

vertus les plus nobles : soumission à Dieu, hospitalité, amour de la concorde, attachement familial, charité la plus étendue. « Car je l'ai prédestiné, — dit de lui l'Éternel, — afin qu'il ordonnât à ses enfants de garder la voie de Dieu et de pratiquer le droit et la justice. »

Ce sont là des qualités éminemment israélites ! La force et la bravoure, qui, chez les Grecs, sont des qualités absolues, n'ont pour Israël qu'une valeur relative, en tant qu'on les emploie à défendre ses semblables. Ainsi notre patriarche n'hésite pas un moment à se jeter à minuit, avec une poignée d'hommes, sur une force armée bien supérieure, pour sauver son parent de la captivité. La tâche qui lui fut dévolue, de répandre la connaissance d'un Dieu unique dans le monde, Israël s'en acquitte comme fit son père, et d'une façon bien différente de celle du héros grec. Pour arriver à ses fins, il n'emploie que des armes inoffensives : l'enseignement et l'exemple.

Il serait facile d'allonger la série de ces rapprochements, et ce ne serait pas, certes, au détriment de l'ancien hébraïsme ; mais nous nous bornons à ce qui précède, le croyant assez démonstratif pour justifier nos

CONCLUSIONS :

I. Que l'œuvre du peuple grec à ses débuts n'est pas si ingénieuse dans sa conception ni si importante dans ses conséquences qu'elle justifie l'enthousiasme et l'admiration excessive qu'on a coutume de lui accorder.

II. Que, d'autre part, les prémices de la culture des Hébreux portent l'empreinte d'un esprit si élevé, respirent un si pur idéalisme, que la cause de l'humanité gagnerait énormément à ce qu'on utilisât les trésors littéraires des anciens Hébreux, au moins dans la même mesure qu'on le fait pour les productions de la Grèce antique.

a) En effet, est-ce le système religieux, la théologie que vous prenez pour objectif en parcourant le domaine de la mythologie ; l'envisagez-vous au point de vue de la *vérité*, y cherchant des idées

logiques ou des doctrines sublimes? — Je vous défie alors d'y faire une riche moisson.

On a beau prêter aux mythes un sens philosophique ou une signification symbolique,—comme cela se faisait dans l'antiquité, non moins qu'aujourd'hui, — on ne parviendra pourtant pas à en faire ressortir quelque chose de plus lucide et de bien important. Ils restent, pour la plupart, des fantaisies d'un esprit novice, de vagues instincts d'un cœur égoïste, et, souvent aussi, le simple badinage d'une imagination exubérante.

Et si la Révélation peut, d'après l'image expressive employée par Maïmonide, être comparée aux sillons de l'éclair, la lumière qui éclairait la nuit du panthéisme grec ne ressemblait qu'à un feu d'artifice.

Ce qu'on a lieu d'y admirer aussi, c'est le talent inventif et créateur des Hellènes, les rendant capables de construire un édifice artistique de toile d'araignée. Il est certain, en effet, que la mythologie grecque est la mieux combinée et la plus savante de toutes les créations semblables de l'antiquité. Seulement, quant au fond, il est enfantin et vide, ce système religieux du peuple-modèle, et

on conçoit à peine comment une nation si richement douée a pu errer durant tant de siècles dans les détours d'un tel labyrinthe.

Il est vrai que quelques-uns surgirent de la foule et se firent leurs idées à eux sur la valeur des mythes et de la croyance du peuple en général. Ce sont les héros de la pensée, les philosophes, qui s'élevèrent par la spéculation rationnelle à des notions plus nobles, plus dignes de l'Être divin et de son rapport au monde. Mais, outre qu'ils ne formaient qu'une minorité infime, qu'ils marchaient toujours à tâtons, que l'un jetait bas le système de l'autre jusqu'à ce qu'ils aboutissent à la philosophie du doute, — ἡ σκέψις, — le pis est que leurs doctrines ne profitèrent en rien au peuple. Les résultats de leurs méditations ne sortirent pas de la sphère restreinte de l'école, ne prirent pas une forme pratique et ne devinrent jamais règles de conduite.

Les plus clairvoyants et les mieux intentionnés d'entre ces penseurs ne pouvaient guère et n'osaient même toucher à la religion publique, et, par suite, exercer une action sur les mœurs. L'un paya de sa vie une pareille tentative ; l'autre, in-

timidé peut-être par l'expérience fatale que son maître avait faite, ne tenta même pas de dissiper les ténèbres. Il contribua plutôt à enfoncer le peuple dans ses erreurs. Car, quoique persuadé de l'influence démoralisante de la mythologie, et insistant même, par cette raison, pour que les poésies homériques fussent complètement écartées de l'instruction de la jeunesse¹, Platon n'en exige pas moins l'observation stricte et rigide de la religion mythologique, et veut même que la moindre infraction en soit punie de mort. Les gouvernants seuls doivent, selon lui, être initiés aux hautes vérités de la religion².

Quant au peuple, les notions ordinaires sur la Divinité et son culte imparfait lui suffisent. Aussi recommande-t-il que le peuple adresse ses hommages d'abord aux dieux de l'Olympe et aux dieux protecteurs de la ville, puis aux dieux « chthoniens », et enfin aux démons et aux héros³.

Et cela non sans raison. Car, comme on ne

1. Platon, *Resp.*, II, 377.

2. Platon, *Legg.*, p. 967.

3. Platon, *Legg.*, p. 653.

parvient, d'après lui, à reconnaître les vérités essentielles de la religion qu'au moyen de la méthode dialectique, par la voie longue et pénible de la spéculation philosophique, voie qui n'est pas accessible à tout le monde ; comme, d'autre part, une religion, quelle qu'elle soit, vaut toujours mieux que l'irréligion, qu'elle est même un auxiliaire indispensable à l'éducation de la jeunesse et un soutien puissant pour l'État, les thèses de Platon, concernant la croyance de la foule, sont donc bien fondées et conformes à la nécessité pratique.

Reste à savoir, toutefois, s'il est également bon et juste de s'en tenir là, de laisser la grande masse demeurer dans une crasse ignorance de ses plus saints devoirs, conserver ses idées fausses sur la nature de Dieu et les destinées de l'homme, et adresser à des idoles l'hommage d'un culte pervers et immonde...

Par contre, tâchez maintenant d'évoquer l'esprit élevé et lumineux qui inspire et anime l'ancienne littérature hébraïque. Qui ne s'inclinerait avec respect devant cette force prodigieuse de la vérité jaillissant de la source pure et vivifiante de

l'Écriture? devant cet enthousiasme du sublime et du bien vibrant dans la vie des plus anciens organes de l'hébraïsme? devant ce courage avec lequel les sages inspirés, les illustres prophètes d'Israël, proclamaient et défendaient la vérité, rappelant rois et peuples à leurs devoirs par des paroles enflammées?

Quelle que soit donc l'idée qu'on se fasse de la nature de la Révélation, qu'on la ramène directement à Dieu, qu'on la tienne pour une inspiration divine, ou qu'on se plaise même à soutenir : « que la doctrine révélée n'offre rien à l'homme que sa raison, livrée à elle-même, ne pût trouver elle aussi; seulement les plus importantes de ces choses, elle les lui a offertes et les lui offre *plus tôt*¹ », — toujours est-il que les doctrines du judaïsme, telles que l'unité de Dieu et du genre humain, la ressemblance de l'homme à Dieu et l'immortalité de l'âme qui en est la conséquence; le libre arbitre, la bonté, la justice et la miséricorde du Créateur, sa providence universelle, l'amour de Dieu et celui du prochain, — que de

1. Lessing, *l'Éducation du genre humain*, § 4.

telles doctrines, dis-je, n'ont pas leurs pareilles dans toute l'antiquité, qu'elles ont exercé une influence immense sur l'éducation du genre humain, qu'elles doivent de plus en plus conquérir le monde et réaliser la prédiction du prophète : והלכו גוים לאורך, « les nations marcheront à ta lumière » (*Isaïe*, LX, 3).

Et ce qui rehausse encore le mérite du judaïsme, c'est la manière dont il expose et fait valoir les vérités qu'il a mises au jour. Il n'est point cachottier. Il ne souffre aucune distinction, aucun esprit de caste. Ses vérités ne se donnent point pour des mystères, auxquels il faille se faire initier, et qui ne soient accessibles qu'à un petit nombre d'élus. Claires et saisissantes, simples et concises, sans voile et sans réticence, elles sont exposées à la portée et à l'usage de tout le monde.

« Une même doctrine et une même loi sera pour vous et pour l'étranger » (*Nombres*, xv, 16).
« Car ce commandement que je te prescris aujourd'hui n'est ni trop élevé au-dessus de toi ni « éloigné de toi. Il n'est pas dans les cieux, pour

« que tu dises : Qui montera pour nous aux
« cieux et nous l'apportera, pour nous le faire en-
« tendre et observer? Il n'est pas non plus au delà
« de la mer, pour que tu dises : Qui traversera la
« mer pour nous l'apporter, afin de nous le faire
« entendre et accomplir? Car cette parole est très
« proche de toi; elle est dans ta bouche et dans
« ton cœur, afin que tu l'accomplisses » (*Deuté-*
ronome, xxx, 11-14).

b) Plus imparfaite encore se montrera à nous la mythologie grecque, si nous en considérons la valeur *morale*.

Les sources antiques de la mythologie, notamment les poésies d'Homère, offrent quelquefois l'aspect d'une sentine de corruption, révoltant non seulement le sentiment plus raffiné de nos temps modernes, mais qui offensa même la susceptibilité morale de quelques honnêtes païens, il y a des milliers d'années. C'est surtout Xénophane et Héraclite qui blâment sévèrement cette sorte de productions, et le dernier pousse l'indignation jusqu'à dire : qu'il faudrait faire chasser Homère (c'est-à-dire ses rhapsodes) des fêtes natio-

nales, parce que ses poésies remplissent le peuple d'idées honteuses¹.

Il va sans dire que là aussi existent quelques exceptions louables. Nous y rencontrons parfois des exemples de hautes vertus, des actions témoignant d'un sentiment élevé et d'une âme généreuse, accessible à la pitié et capable de sacrifice.

Qui, par exemple, ne serait pas touché de l'amour conjugal qui attache si tendrement Hector à son épouse? Qui ne rendrait pleinement hommage à la fidélité inébranlable de Pénélope? Qui voudrait se soustraire au charme particulier qu'exerce la conduite de la sage Nausicaa à l'égard d'Ulysse? Les exemples d'hospitalité envers l'étranger², du respect des parents et des vieillards³, d'une amitié ferme et dévouée⁴, n'y manquent pas non plus.

Mais les images de telles vertus sont des apparitions bien rares, et ont d'ailleurs pour contrepartie une profusion de vices, de débauches et

1. Dœllinger, *Seibenthum und Subenthum*, p. 227.

2. *Odyssée*, XIV, 37 et ailleurs.

3. *Odyssée*, XVI, 44.

4. *Iliade*, VI, 14.

d'infamies qui déshonorent les héros et plus encore les dieux.

En effet, les images immorales que le mythe traçait des Olympiens, les œuvres de l'art qui reproduisaient la forme humaine sans aucun voile, le culte indécent qu'on vouait aux dieux, — tel que les représentations symboliques de procédés de la nature, les orgies, les processions nocturnes, constituant le fond des Dionysiaques et d'autres cérémonies religieuses, — tout cela agissait pernicieusement sur les mœurs du peuple, et il en résulta que la pédérastie, les amours des hétaires, le vol, la vengeance, l'exposition des enfants, et autres méfaits pareils, se rencontrèrent assez souvent dans la vie des Grecs, et, qui pis est, ne furent pas regardés comme des violations du devoir.

Le Grec semble avoir ignoré en général toute idée du mal moral, du péché. Pour lui, il n'y avait d'autre mal que ce qui lui nuisait, ou ne répondait pas à son sens *esthétique*¹.

Aussi les dieux, assistant à la scène édifiante

1. V. Hartmann, *Die Entwicklung des relig. Bewusstseins*, p. 130.

où le boiteux Vulcain joue le tour bien connu au dieu Arès (Mars), éclatent de rire à cette vue et n'ont garde de réprover le crime et de réprimander le malfaiteur. « Inextinguiblement éclatèrent les rires des bienheureux lorsqu'ils remarquèrent les artifices de l'ingénieux Vulcain. Et tel d'entre eux, se tournant vers son voisin, lui dit : « Jamais le mal ne profite; le lourd attrape le léger¹. »

Or, cette action infâme, les dieux la trouvent seulement imprudente, mais non mauvaise ni malhonnête².

Nulle part une ombre de cette chasteté, de cette austérité de mœurs, de cette sainte horreur du péché, de cet attachement à la famille, qui se révèlent à chaque page de la Bible et dont la poésie d'Israël, de même que sa vie, est pénétrée si profondément.

c) Est-ce enfin du côté poétique que l'on veut envisager les productions mythologiques de l'antiquité? ne tient-on compte ni de la religion ni

1. *Odyssée*, VIII, 325.

2. V. Dr Steckelmacher, *bie Gottesibee*, etc., p. 16.

de la morale, mais veut-on seulement y voir de la poésie, les premiers épanchements de l'âme humaine? — En ce cas même, on ne saurait disputer aux récits de la Bible un attrait puissant, une valeur poétique qui ne le cède en rien à celle des mythes grecs. Où trouverez-vous un mythe d'une poésie aussi délicieuse, d'une douceur aussi pénétrante, d'un sentiment aussi profond et élevé à la fois, que l'histoire de Joseph dans la Genèse? Interrogez l'âme innocente et pure de l'enfant, et elle vous dira quelle poésie est plus vraie, plus naturelle, plus *empoignante*, celle de la Genèse ou celle de la mythologie grecque!

Ce qui donne toutefois à la mythologie un mérite impérissable, c'est que l'art lui doit sa naissance et ses aliments. Le sens du beau et le génie créateur du peuple grec y ont trouvé l'inspiration et la matière de ces œuvres admirables et surtout de la sculpture, qui resteront à jamais des modèles de goût, d'harmonie de formes et d'une plasticité pleine de vie.

Mais si le monde doit à la Grèce la perfection artistique, l'harmonie extérieure, la beauté phy-

sique, n'oublions pourtant pas que la vérité religieuse, l'éducation morale, l'harmonie *intérieure*, ne sont pas des biens moins précieux, et que c'est à la Judée que revient l'honneur d'en avoir fait don à l'humanité.

Rappelons-nous que les jouissances que l'art nous offre sont essentiellement passagères, qu'elles flattent notre sensibilité, effleurent notre âme, en rétablissent pour un moment l'équilibre troublé, sans produire un effet profond et durable, sans améliorer finalement notre cœur.

La Grèce en est le témoignage le plus éloquent. Malgré le culte du beau, si répandu dans ce pays, son peuple n'a pu échapper, dans la suite, à une dégradation complète, à une visible décadence intellectuelle et morale.

Le culte de l'art doit donc servir uniquement à exalter le sentiment du beau et à raffiner le goût. Nous pouvons y trouver une récréation, un divertissement noble et honnête ; mais il ne faut pas lui attribuer des vertus qu'il ne possède pas. On ne doit pas s'imaginer qu'il soit capable de nous tenir lieu de la foi, de remplacer la morale, de nous armer contre les passions, de nous exciter

au bien, et surtout de nous consoler des misères de la vie¹.

Quand on aura ainsi reconnu suffisamment le caractère et les lignes de démarcation de ces deux cultures, on apprendra alors à leur rendre à chacune une égale justice, à les unir plus intimement au lieu de les regarder comme deux éléments incompatibles. « La beauté de Japhet fera son entrée dans les tentes de Sem, et celui-ci éclairera de sa sainte lumière l'esprit de Japhet » (יפת אלהים לרפת וישכון באהלי שם, רפיותו של יפת יהיה באהלי שם).

On ne se contentera donc plus de promener la jeunesse dans les bosquets d'Hellas, pour y cueillir des roses, pour s'enivrer du parfum qui s'en exhale; on la mènera aussi sous les palmiers vierges et aux champs fertiles de la Judée, pour y goûter le pain céleste, les fruits salubres, qui fortifient l'homme et affermissent ses pas sur la route du devoir.

Et de même que, pour guérir le monde d'une aberration du goût, l'on avait et l'on aura toujours recours à la Grèce, — ainsi, pour faire ren-

1. Schopenhauer, *die Welt als Wille*, p. 47.

trer l'humanité dans l'ornière du devoir, pour aplanir les différends religieux et nationaux, pour démêler les complications sociales, — on reviendra à la doctrine d'Israël, qui nous crie toujours : « Aimez la vérité, aimez la paix ! »

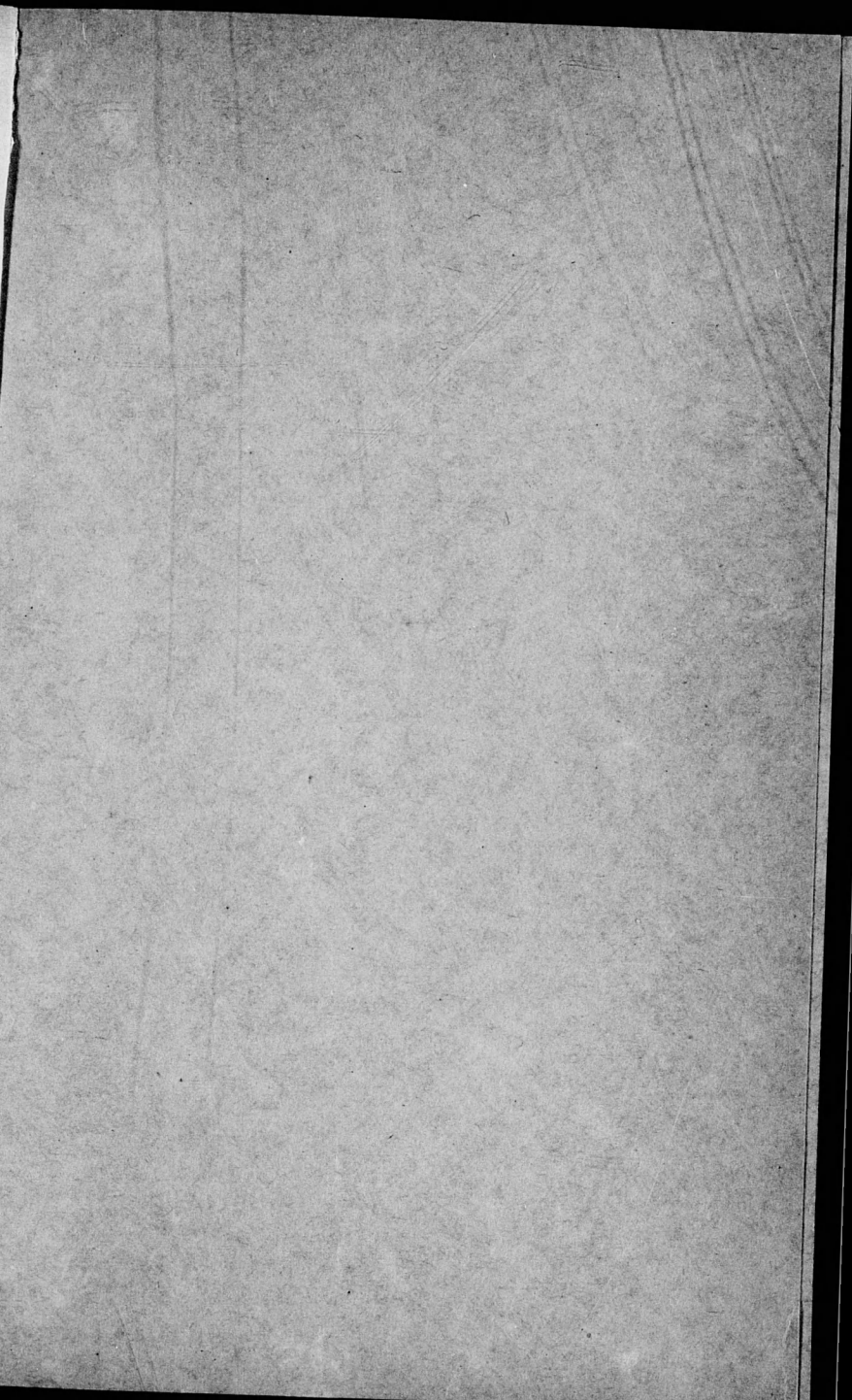
FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

A PARIS
DES PRESSES DE D. JOUAUST

Rue de Lille, 7

M DCCC XCI

THE
LIBRARY OF THE
UNITED STATES
DEPARTMENT OF AGRICULTURE
WASHINGTON, D. C.



boekbinderij
drukkerij
WESTA
Groningen

