

La philosophie de Qohéleth

Autor(en): **Revel, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **20 (1887)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379414>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PHILOSOPHIE DE QOHÉLETH

PAR

ALBERT REVEL

L'Ecclésiaste passe, et non sans raison, pour être le livre le plus obscur de tout l'Ancien Testament. Cette obscurité incontestable provient surtout, dit M. Reuss¹, du peu de facilité que montre l'auteur dans le maniement de la langue, du peu de ressources de son vocabulaire philosophique, d'un style, enfin, qui est bien le moins soigné que nous connaissons dans la sphère de l'ancienne littérature hébraïque. S'il en est ainsi, il nous paraît impossible d'admettre que l'obscurité du livre « ne réside pas du tout dans le fond même de la pensée de l'écrivain. » Le fond est inséparable de la forme ; si la forme n'est pas suffisamment claire et transparente, le fond ne saurait être transparent et clair. M. Renan renchérit encore sur M. Reuss : « L'Ecclésiaste, dit-il, passait autrefois pour le livre le plus obscur de la Bible ; c'est là une opinion de théologiens, tout à fait fausse en réalité. Le livre, dans son ensemble, est très clair ; seulement les théologiens avaient un intérêt majeur à le trouver obscur². » On daigne cependant ajouter qu'une foule de passages nous embarrassent, parceque le texte est corrompu et que la langue forme une sorte d'exception ; que souvent on ne voit pas le lien des digressions et des accessoires avec le sujet principal ; et que nous ne comprenons pas bien des allusions à des événements politiques et à des sectes religieuses.

¹ *La Bible. Philos. relig. et morale*, p. 258.

² *L'Ecclésiaste*, trad. de l'hébreu, p. 15.

C'est plus qu'il n'en faut pour justifier les théologiens d'avoir trouvé le livre obscur ; les adeptes de la critique n'ont guère mieux réussi à rendre compte de la philosophie générale de l'ouvrage et à préciser la portée de ses affirmations. Pour M. Renan, il est vrai, cette philosophie est très simple et ne laisse rien à désirer sous le rapport de la netteté : « Tout est vanité ; » tel est le résumé, vingt fois répété, de l'ouvrage. Pour M. Reuss, le véritable sujet du livre n'est énoncé que dans la seconde phrase du début (I, 3) : « Quel profit revient-il à l'homme de toutes les peines qu'il se donne ? » Voilà donc, dans la manière de comprendre les premières lignes, une divergence profonde. M. Renan, qui n'est pas théologien, force la note sceptique et épicurienne¹ ; il prétend que « si l'auteur ne s'est pas tenu au scepticisme, il l'a traversé, il en a donné la plus complète, la plus vive, la plus franche théorie. » (P. 2). M. Reuss s'attache au contraire à démontrer que « le philosophe n'est ni un sceptique, ni un épicurien dans le sens ordinaire de ces mots ; » le scepticisme de l'Écclésiaste, c'est-à-dire ses jugements sur les affaires de ce monde et sur le problème de la vie, ne va pas, tant s'en faut, jusqu'à sacrifier l'idée d'un Dieu tout-puissant, et son prétendu épicurisme ne l'entraîne pas à faire litière des principes de la morale (p. 288).

En cherchant à systématiser les éléments du texte, l'embaras des commentateurs a été grand ; et, comme on le voit, il l'est encore. Nous ne voulons pas ici discuter les hypothèses auxquelles l'Écclésiaste a donné lieu ; nous croyons que, pour aborder en connaissance de cause les questions isagogiques, il faut interroger directement le livre lui-même, suivre pas à pas la marche des idées et en apprécier la valeur indépendamment de tout point de vue préconçu. Ainsi, pas de prolégomènes, mais une analyse dialectique nous transportant « in medias res. »

¹ Ainsi encore M. de Laveleye, à propos d'Hamlet (*Revue bleue*, 25 septembre 1886), parle de l'Écclésiaste comme d'un type de pessimiste et s'appuie sur le passage VIII, 14, 15, pour conclure : « Il se réfugie dans l'épicurisme, qui est la dégradation dernière. »

I

I, 2, 3. « Vanité des vanités, disait Qohéleth ; vanité des vanités tout est vanité ! Quel profit l'homme retire-t-il de toutes les peines qu'il se donne sous le soleil ? »

Cette thèse, placée dans la bouche de Qohéleth, proclame la vanité de toutes choses, c'est-à-dire, d'après le commentaire de Qohéleth lui-même, la vanité de toutes les formes de l'activité humaine. Est-ce là du scepticisme ? Non ; Qohéleth ne se pose pas en sceptique, mais en pessimiste. Tout labeur est sans profit ; le résultat n'est qu'un souffle léger bientôt évanoui (*habel*).

Il va sans dire que ce pessimisme ne peut être le fait du chrétien ; le chrétien est assuré que son labeur n'est point vain (1 Cor. XV, 58 ; 2 Cor. XI, 27 ; 1 Thes. II, 9 ; 2 Thes. III, 8). Mais il y a plus ; ce pessimisme est également étranger à la piété israélite qui, au sein même de la mélancolie, demande à Dieu d'affermir, par sa grâce, l'ouvrage de nos mains (Ps. XC, 17) ; ce qui constitue précisément le *labeur* et la *peine* (*κόπος και μόχθος*) dont parle l'apôtre saint Paul, et qui, chez les Septante, correspondent au *'amâl* de l'Ecclésiaste.

I, 4-8. « Une génération s'en va, une génération arrive, et la terre est toujours à sa place. Le soleil se lève, le soleil se couche, puis il regagne en hâte le point où il doit se lever de nouveau. Courant au midi, puis tournant au nord, le vent tourne, tourne sans cesse ; il revient, le vent, sur les cercles qu'il a tracés. Tous les fleuves courent à la mer, et la mer ne regorge point ; et au lieu d'où les fleuves coulent, ils reviennent pour couler encore. On se lasse d'en parler, nul ne saurait tout dire ; l'œil ne se rassasie pas de voir ; l'oreille ne se remplit pas à force d'entendre. »

Avant d'arriver aux affaires humaines, le philosophe jette un regard sur la *nature* (M. Reuss). Mais sa première observation est très superficielle : les générations se suivent, et la stabilité de la terre qui les porte en fait mieux ressortir la rapide succession. Cette antithèse n'est pas dans les faits ; les générations se suivent, sans se ressembler ; la nature elle-même n'est pas immuable ; elle n'est pas seulement le lieu de passage des générations, mais elle subit l'action de l'activité humaine appelée à la dominer

et à l'assujettir. Les courts tableaux du soleil, du vent, des fleuves et de la mer sont dictés par une réflexion puérile. Toujours les mêmes phénomènes, toujours les mêmes choses ; tout se meut d'une façon circulaire¹ ; tout est désespérément uniforme, tout se répète en pure perte ; c'est fatigant ! Tel est le résumé des observations de Qohéleth. Les tableaux de la nature, dans les psaumes VIII et XIX, procèdent d'une inspiration bien différente, qui élève l'esprit et le cœur ; ici l'on chercherait en vain une trace de sentiment religieux. Qohéleth ignore, ou il oublie, que les forces naturelles agissent en vertu de lois établies par la sagesse du Créateur (Gen. I, 26-28), et que par conséquent elles ne peuvent s'exercer en pure perte ; l'ordre qui règne dans l'univers, et que les prophètes ont magnifiquement célébré (Esa. XL, 12, ss.), ne dit absolument rien à son imagination décolorée. A contempler le spectacle de la nature, il n'éprouve qu'une impression de monotonie et de lassitude ; il semble reprocher aux sens de la vue et de l'ouïe d'être insatiables sans aucun profit réel. Mais qui donc a fait l'œil et l'oreille, ces admirables instruments de l'observation ? Ne sont-ils là que pour trahir constamment la curiosité scientifique et pour frustrer le progrès du savoir humain ? Le grand écrivain auquel nous devons le livre de Job est poète et peintre, plutôt que philosophe (M. Reuss) ; mais il a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre les harmonies de la création.

I, 9-11. « Ce qui a été, c'est ce qui sera ; et ce qui est arrivé arrivera encore. Rien de nouveau sous le soleil. S'il est quelque chose dont on dise : « Venez voir, c'est du neuf, » il y a beau temps que la chose a existé, dans les siècles qui nous ont précédés. Des choses d'autrefois, il ne reste pas de souvenir ; et même les choses de l'avenir ne laisseront pas de mémoire dans un avenir plus reculé. »

Au dire de Qohéleth, tout dans l'*histoire* se répète ; il n'y a donc ni passé, ni présent, ni avenir ; pas de progrès, pas de développement, pas même de souvenirs durables. C'est la négation de l'histoire. L'humanité tourne éternellement dans le

¹ C'est la physique de Sénèque (*Epist.* 24) : « Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia ; omnia transeunt ut revertantur ; nil novi video, nil novi facio. »

même cercle ; il y a longtemps qu'elle a épuisé l'impression du nouveau ; il n'y a plus que des comparses qui reparaissent, toujours les mêmes, sur la scène du monde et qui ne se laisseront pas de reparaître encore indéfiniment.

Cette philosophie de l'histoire ne vaut pas mieux que la philosophie de la nature esquissée dans le morceau précédent ; et elle est tout aussi étrangère aux conceptions des sages et des prophètes de l'antiquité hébraïque.

I, 12-18. « Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem ; et je me suis appliqué à rechercher et à examiner avec sagesse tout ce qui se passe sous le ciel. Triste occupation, celle-là, que Dieu a donnée aux fils d'Adam pour s'y user ! J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et voilà, tout est vanité, et pâture de vent. Ce qui est tordu ne peut se redresser, et ce qui manque ne peut être compté. Je m'étais dit en moi-même : « Me voilà grand ; j'ai accumulé plus » de sagesse que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem, et mon » intelligence a vu beaucoup de sagesse et de connaissance ; et je » me suis appliqué à connaître la sagesse et à connaître la folie et » la sottise. » Eh bien ! j'ai reconnu que cela aussi est pâture de vent ; car plus il y a de sagesse, plus il y a de chagrin, et entasser la science, c'est amasser la tristesse. »

Le caractère fictif du personnage de Qohéleth se révèle ici dès les premiers mots. Qohéleth parle en roi (I, 12, 16 ; II, 7, 9) qui a régné sur Israël, à Jérusalem, et qui a surpassé tous ses prédécesseurs en sagesse, en richesse, en grandeur et en soif de jouissances. Or les mots *j'ai été roi* ne peuvent être que le langage d'un prince qui a abdiqué le pouvoir, ou qui a été déposé, ou qui est mort et enterré depuis longtemps, et qui est censé raconter, d'outre-tombe, les expériences de son passage sur cette terre. S'agit-il de Salomon ? Rien n'est plus probable ; le sage et fastueux monarque est le seul des anciens rois qui ait régné sur tout Israël, à Jérusalem, pendant toute sa vie, et qui ait acquis un tel renom de sagesse et de magnificence (1 Rois III, 4-14 ; IV, 1-34 ; IX, X). La suscription (I, 1), qu'elle soit le titre du livre ou simplement celui de la section I, 2 — II, 11 désigne, elle aussi, Qohéleth comme le fils et successeur de David, quoique le mot *fils* n'indique pas nécessairement le degré de la descendance. (Comp. 1 Rois XIII, 2.) Quoi qu'il en soit, nous n'avons affaire ici qu'à une

évocation du personnage lui-même ; et l'auteur du livre s'est servi de cet artifice littéraire, non pas pour tromper le lecteur, mais pour créer ou pour reproduire une certaine personnification de la sagesse. Salomon est pour lui un type, et rien de plus ; et les traits essentiels de cette figure sont puisés directement dans l'histoire. Nous verrons, en temps et lieu, si l'auteur soutient cette fiction jusqu'au bout, ou s'il l'abandonne à un moment donné, après en avoir tiré le profit qu'il en espérait ; nous nous bornons à remarquer qu'il n'y est pas rigoureusement fidèle, même dans la section qui nous occupe, car dans ce monologue il fait dire à Salomon : « J'ai accumulé plus de sagesse, entassé plus de richesses, et acquis plus de grandeur que *tous ceux* qui ont été avant moi à Jérusalem » (I, 16 ; II, 7, 9), comme si Salomon avait eu, en sa qualité de roi d'Israël à Jérusalem, toute une série de prédécesseurs. Ce qu'il nous importe davantage de relever, dans le morceau que nous analysons, c'est la conception même de la sagesse (*Chokmah*), attribuée à Qohéleth.

Qohéleth prétend s'être appliqué à rechercher et à examiner avec soin (« avec sagesse ») tout ce qui se passe sous le ciel. Nous avons vu déjà à quoi sa science de la nature et de l'histoire est capable de se hausser. Son expérience des hommes et des choses, qu'il représente comme la quintessence de la sagesse ou de la philosophie pratique, ne vaut pas davantage. A l'entendre, il aurait examiné « tout ce qui se passe sous le ciel ; » il aurait vu le fond de toute chose, et appris à discerner la sagesse de la sottise. Pure vanterie ! Il n'a pu tout voir, ni tout examiner, ni tout sonder ; et il conclut, par une thèse pessimiste, que la sagesse elle-même n'aboutit, en fin de compte, qu'à un surcroît de tristesse et de douleur. Ce n'est pas ainsi que les livres de Job et des Proverbes, le plus pur extrait de la sagesse israélite, nous parlent de la « *Chokmah* ; » elle n'est, pour ces écrivains, ni vanité, ni pâture de vent. Job lui-même, au comble de son exaspération, n'a pas porté une seule fois un jugement pareil ; loin de là, plus il est poussé à bout par la grossièreté de ses adversaires, plus il sent le besoin d'exalter la sagesse au delà de toute expression (comp. chap. XXVIII).

Dans son pessimisme à outrance, Qohéleth aboutit à l'extrême opposé ; il affirme, avec une ironie amère, que le labeur de la sagesse est une triste occupation et que Dieu l'a donné aux hommes pour s'y user !

Mais, ou nous nous trompons fort ou cet excès de pessimisme, qui aboutit à la défaite et au suicide de l'intelligence, est une induction historique vraiment admirable. La sagesse de Salomon n'a-t-elle pas fini par sombrer ? En morale, en religion, en politique, en économie sociale, le brillant édifice élevé par son génie n'a-t-il pas fini par s'écrouler tout à fait ? La philosophie gnomique de Salomon s'était exercée, nous dit l'historien (1 Rois IV, 29-34), sur toute espèce de sujets ; depuis le cèdre majestueux du Liban jusqu'à l'humble plante d'hysope qui s'est logée dans la crevasse d'un mur, rien, dans le monde végétal à lui connu, n'avait échappé à son attention toujours en éveil ; et il en était de même du monde des animaux. C'était une vaste intelligence, capable d'un savoir encyclopédique ; mais à cette culture si étendue il manquait la profondeur. Les sentences morales du livre des Proverbes (X-XXII, 16, et XXV-XXIX) nous semblent en fournir la preuve ; elles offrent une grande variété, elles brillent par leur justesse, elles ont le piquant de l'à-propos ; le sillon qu'elles tracent est fort léger, et ne pénètre jamais bien avant dans le sol. Ce genre de sagesse est le plus exposé à subir l'épuisement de la fatigue ; et de la fatigue à la lassitude, de la lassitude au pessimisme final, on a vite fait de franchir les degrés intermédiaires, et l'on en vient à prendre en grippe la sagesse elle-même, comme une occupation ingrate qui use les ressorts de l'activité. Cette peinture du philosophe blasé qui touche à tout sans rien approfondir, nous semble d'une vérité psychologique incontestable. Qohéleth est une façon antique de Schopenhauer, n'apercevant aucun correctif aux innombrables lacunes de l'existence actuelle, et désespérant de redresser le moindre tort (I, 15). On ne trouve pas chez lui un système complet ; cependant il y a plus que de simples boutades au hasard de la plume ; sa démonstration a des contours arrondis.

Il vise tout d'abord le monde phénoménal, qui lui paraît

tourner dans un cercle infranchissable, et il en ressent une impression de monotonie fatigante. Il vise ensuite l'histoire ; son impression ne fait que s'accroître, car l'histoire aussi est souverainement monotone et consiste dans la répétition sempiternelle des mêmes faits. Il vise l'activité de l'entendement, et n'y découvre, en fin de compte, qu'une ironie amère ; complètement désorienté, il ne sait plus à quoi s'en tenir sur la démarcation de la sagesse et de la folie. Que va-t-il encore essayer ? Après l'esprit, les sens. Puisque la sagesse ne peut lui procurer aucune satisfaction, il s'adressera aux jouissances matérielles.

II, 1-11. « Allons ! me dis-je alors à moi-même ; essayons de la joie ; goûtons le plaisir. — Et voilà encore une vanité ! Au rire, j'ai dit : Folie ! Et à la joie : Que me veux-tu ?

» Réflexion faite, je résolus de livrer ma chair à l'entraînement de la boisson et, tout en conservant le frein de la sagesse, de m'en tenir à la folie, jusqu'à ce que j'eusse découvert ce qui vaut le mieux pour les fils d'Adam entre leurs occupations sous le ciel, durant les jours de leur vie. J'entrepris de grands travaux : je me bâtis des maisons, je me plantai des vignes ; je me construisis des jardins et des parcs de plaisance, et j'y plantai des arbres fruitiers de toute sorte ; je me fis faire des réservoirs d'eau pour arroser les bois de haute futaie ; j'achetai des esclaves, hommes et femmes, et leurs enfants, nés dans la maison, furent à moi ; et, en outre, mes troupeaux de bœufs et de brebis surpassèrent en nombre tout ce qu'on avait possédé avant moi à Jérusalem. J'amassai aussi, pour mon compte, de l'argent et de l'or, l'épargne des rois et des provinces ; je me procurai des chanteurs et des chanteuses, et les délices des fils d'Adam, femmes et maîtresses. Et je devins plus grand et j'amassai plus de biens que tous ceux qui avaient été avant moi à Jérusalem ; même ainsi, ma sagesse me resta. Et de tout ce que mes yeux désiraient, je ne leur ai rien refusé ; je n'ai interdit à mon cœur aucune jouissance, car il jouissait de tout mon labeur, et c'était bien là une récompense de toutes mes peines.

» Puis m'étant mis à considérer toutes les œuvres de mes mains, et le labeur auquel je m'étais livré, — voilà que tout était vanité et pâture de vent, sans aucun profit sous le soleil ! »

Il n'y a pas à hésiter ; nous avons, dans ce morceau pittoresque, un portrait fort ressemblant de Salomon, l'enfant gâté de sa propre immense fortune, et qui finit pourtant par se dire, comme l'empereur Septime Sévère à son lit de mort : *Omnia fui, nihil expedit*. Tous les traits de cette photographie royale

sont empruntés à l'histoire; les grandes entreprises, les constructions sans fin, les vignes, les jardins, les parcs, les vergers et les réservoirs, les esclaves, les troupeaux, les amas de métaux précieux, les tributs des vassaux et les impôts levés sur les sujets, le train de la maison royale et l'extension énorme du sérail, rien n'y manque; et c'est bien là le portrait de l'homme auquel rien n'a été refusé et qui n'a su rien se refuser en plaisirs et en jouissances de toute sorte. Mais une fois parvenu au terme de cette expérience, il sera au bout de son rouleau et il ne pourra plus rien ajouter à la démonstration de sa thèse: *A quoi bon?* « Aussi bien ne fallait-il pas beaucoup d'efforts pour découvrir une si banale vérité: le dégoût suit de près la jouissance et aucune joie purement matérielle ne vous empêche d'être blasé. » (M. Reuss.)

Comme il y a des joies qui sonnent creux, il y a un rire qui sied beaucoup mieux à un fou qu'à un sage. — Ainsi s'exprime Qohéleth, et c'est bien parlé. Mais il est permis de croire que Qohéleth ne savait pas rire. Chez les Hébreux, et les Sémites en général, le rire est douloureux, amer; rien qui ressemble au rire franc et cordial qui dilate les poumons. Qohéleth ne connaît pas non plus la joie douce qui caractérise bien souvent la piété israélite et surtout la piété chrétienne. Et comment l'aurait-il connue puisque sa première inspiration (II, 3) est de la demander au vin, et de la chercher au fond du verre? Il est vrai qu'il proteste aussitôt de n'avoir pas noyé sa raison dans le vin et de ne s'être pas abruti. Mais il n'était encore qu'au début; et sa modération ne fut bientôt plus de mise, tant il devint attentif à satisfaire ses moindres désirs et à ne s'interdire aucune jouissance (II, 10). Il se disait qu'après tout il ne faisait que jouir du fruit de son travail et de la récompense de ses peines; mais pourquoi, en fin de compte, éprouve-t-il une profonde déception? C'est qu'il n'a goûté le plaisir qu'aussi longtemps que le travail a duré; le travail n'était pour lui qu'une distraction; le travail achevé, l'ennui le reprend de plus belle, et la jouissance n'est plus que pâture de vent.

Quoi de plus vrai que cette étude psychologique? Et nous n'avons pas tout dit, tant s'en faut. Il y a, dans la complaisante

énumération à laquelle se livre Qohéleth, un trait que le lecteur rencontre partout et qui est, à lui seul, une révélation. Pour qui sont les grands ouvrages que Qohéleth a fait exécuter? *Pour moi*. Pour qui ces plantations de vignes? *Pour moi*. Pour qui ces jardins, ces parcs, ces vergers? *Pour moi*. Pour qui ces grands réservoirs? *Pour moi*. Pour qui ces troupeaux d'esclaves et de bétail? *Pour moi, pour moi*. Pour qui ces monceaux d'or et d'argent, ces tributs princiers, ces lourdes taxes? *Pour moi*. Pour qui tout cet étalage de faste orgueilleux? Pour la grandeur d'un seul, et pour la satisfaction de ses plaisirs égoïstes. Rien pour le bien-être général, rien pour l'utilité publique. C'est bien là l'impression définitive que nous laisse la carrière du roi Salomon, aboutissant à une sensualité sans bornes (Cant. VI, 8; 1 Rois XI, 1-8); sur cela le rideau tombe, et la gloire de Salomon s'éclipse comme un météore, ne laissant après elle que le souvenir d'une traînée lumineuse.

Il ne sert pas à grand'chose, pour l'intelligence du livre, de s'acharner à découvrir le sens du mot *Qohéleth*. La forme du mot est féminine; le sens est masculin, et la vraie leçon, dans VII, 27, est en faveur du sens. — Serait-ce un « nomen muneris? » Les noms de cette espèce, comme dans l'arabe, affectionnent la terminaison féminine; et cette particularité s'étend à plusieurs adjectifs verbaux qui revêtent par là une signification intensive. Mais les « nomina muneris, » ainsi formés, ont une valeur abstraite. — Serait-ce un nom propre? Il y a des noms propres qui, dans l'hébreu de la décadence, affectent cette forme féminine; ex. Sophéreth (Esd. II, 55; Néh. VII, 57) et Pokéreth (Esd. II, 57; Néh. VII, 59). Mais pourquoi désigner le roi Salomon sous un nom fictif de forme féminine? — Il est certain que *Qohéleth* se rattache au mot *Qâhâl*, équivalent exact du grec *ἐκκλησία*. Les Septante en ont conclu qu'il fallait traduire *ἐκκλησιαστής*, le « harangueur » (Jérôme : « concionator; » Luther : « Prediger »), en tirant le mot du participe féminin de *qâhal*. Mais le verbe *qâhal* (ou *qal*) est inusité; pour exprimer l'acte de convoquer une assemblée et de la haranguer, il faudrait l'hiphil. Pour cette raison, Gesenius propose d'envisager

Qohéleth comme un « nomen muneris, » sauf à l'interpréter ensuite dans le sens des Septante. — Au sens intransitif, *Qohéleth* exprimerait l'idée d'assemblage ; pour Aben-Ezra, cela voudrait dire : « un puits de science, » et le prof. Castelli partage cette manière de voir ; Aquila a traduit συναθροιστής, Symmaque περισσυστής, et sur cette trace Grotius, Herder et Jahn ont interprété « collector sententiarum ; » Nachtigal et Döderlein y ont découvert à leur tour une « académie de savants, » et Kayser y a vu la désignation collective de tous les rois de Juda.

En créant ce nom bizarre et énigmatique, l'auteur du livre pourrait bien avoir eu une autre intention que celle d'inventer un collectif ou un « nomen muneris. » M. Grætz penche à croire que c'était tout bonnement un de ces sobriquets assez à la mode chez les Juifs de l'époque post-exilique. M. Renan se demande s'il ne conviendrait pas d'y appliquer le procédé artificiel de l'*albam*, ou de l'*atbash*, ou du *notaricon* ; « malheureusement, dit-il, on n'obtient rien par cette voie. » Mais, puisqu'il était en si beau chemin, il n'aurait pas dû s'arrêter avant que d'avoir essayé de la *ghématria*. La traduction syriaque ayant partout *Qouhalto*, adoptons la « scriptio plena » du passage XII, 8 ; la valeur numérique des cinq lettres nous donnera le chiffre 541. Mais nous voici dans une cruelle incertitude ! Nous pouvons opter entre la formule שלמה בן דויד מלך et la formule הורדוס בן אנטיפס. *Che invenzione prelibata !*

En attendant, il ne sera pas hors de propos de relever un fait ; c'est que, à part la section qui nous occupe, le nom de *Qohéleth* ne reparait plus à la première personne, mais à la troisième, dans les seuls passages suivants : VII, 27 ; XII, 8, 9, 10. Or ces passages n'ajoutent rien à ce que nous venons de lire dans la section I, 2-II, 11 ; l'auteur a fait parler *Qohéleth*, comme *roi*, sur tous les sujets où ce personnage avait pu recueillir ses expériences les plus concluantes. Dans le monde phénoménal, tout se répète ; dans l'histoire, le passé, le présent, l'avenir se confondent en une teinte grisâtre ; la sagesse est la pire des occupations et un continuel accroissement de tristesse et de chagrin ; les abus sont irrémédiables ; les la-

cunes, sans nombre ; l'ambition de faire grand, de bâtir, de planter, de construire, n'aboutit à rien ; le luxe en esclaves et en troupeaux, l'exercice du pouvoir sur les sujets et sur les princes tributaires, l'amoncellement des trésors, les délices des arts et les voluptés du sérail, ne laissent que regrets après eux. Rien n'est profit solide, tout est vanité et pâture de vent. Le cycle est complet, en ce qui concerne *Qohéleth*, et la pensée revient à son point de départ, après avoir tourné dans un cercle infranchissable.

Nous croyons qu'à partir de II, 12 l'auteur du livre, qui n'est pas le roi Qohéleth, commence à parler *pour son propre compte*. Il reprend en sous-œuvre les idées exprimées par Qohéleth ; il les commente, il les développe, il les illustre par des exemples, mais les lignes principales sont tracées d'avance et il n'y ajoute guère. C'est donc le tour de l'auteur à philosopher en son propre nom. Le roi, semble-t-il, a vu les choses de haut, du sommet de la gloire et de la prospérité ; son regard a plané au loin ; il a sondé la nature et l'histoire, pesé la valeur de tout ce qui se passe sous le ciel, éprouvé l'arrière-goût de la sagesse, des richesses, du luxe, du pouvoir, des plaisirs les plus raffinés et les plus grossiers. Y aurait-il lieu de refaire ces expériences ? On peut en faire du moins la contre-épreuve ; que les expériences du roi soient donc contrôlées par les expériences d'un homme ordinaire.

II, 12. « Je me pris alors à examiner la sagesse, et la folie et la sottise. Car en quoi l'homme venant après le roi [refera-t-il] ce qu'en a déjà fait ? »

La correction עשהו, proposée par M. Renan, est fournie par quelque manuscrit, par la Bible de Soncino, par une édition de 1578, par la version syriaque et la Vulgate, par plusieurs manuscrits grecs. On pourrait aussi proposer עשה הו, « ce qu'il a déjà fait lui (le roi). » La correction reviendrait au même. — Il y a évidemment une antithèse entre les termes *l'homme* (du commun peuple) et *le roi* ; le roi s'était déjà appliqué à connaître la sagesse et à la discerner de la folie (I, 17), et il s'était hâté de conclure que « cela aussi est pâture de vent. » L'au-

teur, un homme ordinaire, se demande s'il n'y aurait pas lieu de refaire cette expérience et de l'appuyer, au besoin, de nouvelles considérations. Le verbe actif, que sous-entend la particule **את**, ne peut être suppléé que par le contexte du verset lui-même; or il n'y a dans le verset que le verbe **עשה**, lequel, précédé de l'adverbe **כבר** (iamdudum, iampridem), a pour sujet le mot *le roi*. Le sens indiqué est donc celui-ci : l'expérience (l'examen contradictoire) de la sagesse et de la folie a déjà été faite par le roi, avec le résultat qu'on sait (I, 17, 18); moi, l'auteur, qui suis un homme ordinaire et du commun peuple, oserai-je la refaire? — La version grecque, encombrée de variantes, est inintelligible; la version latine, dans son apparente simplicité, ne l'est guère moins. — M. Reuss traduit : « Qu'éfera *celui* qui *succédera* au roi? Ce qu'ils ont fait depuis longtemps. » Au milieu des versets 12 et 13, cette phrase est un pur hiéroglyphe. — M. Segond a reproduit le hiéroglyphe, en l'isolant. — M. Renan, dont nous avons suivi l'interprétation, a rendu librement la pensée de l'auteur, en ces termes : « Car, *me disais-je, quel homme venant après un roi, peut refaire les expériences qu'il a faites?* » Une version strictement littérale doit être : « Car en quoi l'homme qui vient après le roi (referat-il) ce qu'il (le roi) a déjà fait ? »

Ainsi comprise, cette proposition incidente se rattache au récit d'une expérience sur la sagesse et la folie; mais ce que *le roi* (Qohéleth) avait dit d'une façon très sommaire, avec son dédain transcendant habituel, l'auteur plébéien le soumet à un nouvel examen. Il s'ensuit, comme nous le disions plus haut, qu'à partir de ce moment, c'est l'écrivain qui parle pour son propre compte. Il n'oublie pas qu'il a mis en scène Qohéleth; il lui a prêté le langage qui lui convient, et quand le personnage a prononcé son dernier mot sur la vanité de toute chose, l'auteur reprend la thèse pour la vérifier en détail, au point de vue de ses propres expériences et de ses propres observations.

Il est admis que l'auteur « se coupe et abandonne sa fiction d'une manière qui surprend » (M. Renan); et M. Reuss remarque précisément, à propos du morceau II, 12 ss, que « l'auteur oublie son rôle. » Disons qu'au lieu de se couper et

d'oublier son rôle il entre délibérément en scène, et il n'y aura plus rien de surprenant. Il vient de nous donner un morceau de philosophie salomonique, tout à fait approprié au type de l'ancien roi de Jérusalem ; les « paroles de Qohéleth » lui servent de texte, et il va nous en donner le commentaire. Notre hypothèse rend compte du verset II, 12, dont elle établit le lien logique avec ce qui précède ; l'analyse montrera si elle explique les développements ultérieurs.

II

II, 13-16. « Ce que j'ai bien vu, c'est que la supériorité de la sagesse sur la sottise est comme la supériorité de la lumière sur les ténèbres ; le sage a des yeux dans sa tête, et le fou marche dans les ténèbres. Mais j'ai dû reconnaître aussi qu'un même sort les attend tous les deux ; et je me suis dit : puisque le sort du fou m'est aussi réservé, que me sert alors d'avoir acquis la sagesse ? Et je me suis dit : Encore une vanité ! Car il n'y a pas plus de souvenir éternel pour le sage que pour le fou. Dans ce qui sera le passé des jours à venir, tout sera oublié. Et comment se fait-il que le sage meure avec le fou ?.. »

Qohéleth avait appliqué son esprit à discerner la *sagesse* de la *folie* (I, 17) ; il y avait pris peine ; et, au bout de ses recherches, pâture de vent !

L'auteur se pose à nouveau la question. Cela saute aux yeux, se dit-il tout d'abord ; la différence est radicale, comme l'opposition de la lumière et des ténèbres. Mais bientôt il constate qu'une même destinée attend le sage et le fou ; et alors, à quoi sert-il, en fin de compte, d'avoir acquis l'avantage de la sagesse ? La mort est un grand niveleur ; elle moissonne indifféremment les fous et les sages ; et la marche du temps efface tout souvenir, comme l'a dit Qohéleth (I, 12). L'auteur est visiblement dérouté ; l'antithèse lui paraît irréductible, et il est arrêté court par un point d'interrogation. Aussi longtemps qu'il s'agit de la vie présente, la sagesse est comme les yeux dans la tête ; mais, à l'heure de la mort, ces yeux s'éteignent, et une même obscurité enveloppe les sages et les fous. Il n'y a ici ni scepticisme ni pessimisme ; il y a l'impossibilité de résoudre le problème de la vie, problème que les conceptions de la sa-

gesse hébraïque ont laissé intact, parce qu'elles n'ont pu le dégager des réalités contradictoires de l'existence terrestre. De prime abord, l'auteur du livre a posé la question capitale, et tracé la perspective de ses recherches ; il est appelé à se mouvoir dans des limites resserrées qu'il ne lui est pas donné de franchir ; il doit forcément se rabattre sur les incidents de la vie présente.

Il, 17-26. « Je pris alors la vie en haine, parce que j'eus de l'aversion pour tout ce qui se passe sous le soleil ; car tout est vanité et pâture de vent. Et je pris en haine tout le labeur auquel je m'étais livré sous le soleil, (songeant) qu'il me faudrait le laisser à l'homme qui viendra après moi. Et qui sait s'il sera un sage ou un fou ? Et c'est lui qui sera le maître de tout le labeur auquel je me suis livré avec tant de sagesse sous le soleil ! Encore une fois, vanité ! Et j'en vins à désespérer de tout le labeur auquel je m'étais livré sous le soleil. Car voilà un homme dont le labeur a fait preuve de sagesse, d'intelligence et de succès ; et il devra laisser sa part à un homme qui n'a été pour rien dans son labeur à lui ! Cela aussi est une vanité et un grand mal. Car que revient-il à l'homme de tout son labeur et de tous les soucis intimes qu'il s'est donnés sous le soleil ? Car toutes ses journées n'ont été que douleurs, et le chagrin a été son lot ; même la nuit il ne goûtait aucun repos. Cela aussi est une vanité.

» Rien de mieux pour l'homme que de manger et de boire, et de jouir de son labeur. Mais j'ai vu que cela aussi vient de la main de Dieu. Car qui peut manger et qui peut festoyer sans son consentement ? A son gré il dispense la sagesse, l'intelligence et la joie ; et il assigne au pécheur la besogne d'amasser et de thésauriser, pour donner ensuite à celui qui lui plaît. Cela aussi est vanité et pâture de vent ! »

A l'heure de la mort, les sages et les fous, quelle qu'ait été jusque-là leur dissemblance, subissent une même destinée ; le sort égalitaire du « pays sans retour » les confond pêle-mêle dans une masse indistincte. Pour l'auteur de l'Écclésiaste, comme pour les autres écrivains sacrés (Psaumes, Job, cantique d'Ezéchias, etc.), il n'y a qu'un lendemain de la mort, l'existence morne et vaine du Sheol. Il s'ensuit qu'ils fixent toute leur attention sur l'existence terrestre. La survivance personnelle n'entrant pas pour eux en ligne de compte, il est naturel que leur pensée s'arrête à la *survivance de l'homme dans ses successeurs* immédiats et ses descendants. Cette nou-

velle perspective forme le sujet du morceau que nous venons de transcrire, et se rattache étroitement au morceau qui précède (v. 19 comp. au v. 15). L'auteur se réfère évidemment à la thèse de Qohéleth, I, 3 ; il la développe avec ampleur, en rapport avec les grands ouvrages que la main de Qohéleth a laborieusement exécutés. (Voir II, 11.) Quelle perspective ! On travaille sa vie durant, on dépense une somme plus qu'ordinaire de sagesse et d'intelligence pour obtenir le succès, on est dévoré de soucis, on est à la peine tous les jours, on en perd le sommeil, et l'on s'acharne sans trêve ni repos à amasser et à thésauriser... pour quelqu'un qui ne sera peut-être qu'un sot et un triste sire ! Il y a de quoi prendre la vie en grippe, de quoi désespérer du travail, et de quoi enfler la voix pour crier tout du long : « Vanité ! Vanité ! Pâturage de vent ! »

Par l'effet même de la répétition, cette plainte prend une tournure quasi comique. Dans une situation autrement poignante, le patriarche Job disait, en toute simplicité : « Je suis sorti nu du sein de ma mère, et nu je retournerai dans le sein de la terre. » (Job I, 21.) N'ayant rien apporté dans le monde, il est évident que nous n'en pouvons rien emporter. Dès lors, il est inutile de se tourmenter pour savoir dans quelles mains passera ce qu'on a gagné. Mais pour celui qui se tue à la peine, poussé par l'âpre désir d'amasser et d'entasser et, qui, dévoré de soucis et d'inquiétudes, s'avise tout à coup qu'il aura un successeur qui n'y a été pour rien, il s'ajoute un rongement d'esprit que l'auteur du livre ne peut décrire avec assez de vivacité. Dans ce tableau il règne une fine ironie ; car l'auteur lui-même sait fort bien, cette fois, à quoi s'en tenir, et il exprime sa pensée avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

Rien de mieux, dit-il, que de jouir du fruit de son labeur. Les locutions *manger, boire, festoyer*, n'ont ici, qu'on veuille bien en prendre note, rien de sensuel ; l'auteur ne prêche pas plus le sensualisme que ne le recommande l'historien, quand il dit (1 Rois IV, 20) : « Juda et Israël mangeaient, buvaient et se réjouissaient. » C'est une jouissance paisible et heureuse. Mais ne jouit pas qui veut ; ce genre de bonheur nous vient de

la main de Dieu, c'est-à-dire de son bon vouloir et de son consentement.

C'est de son plein gré que Dieu dispense la sagesse, l'intelligence et la joie ; nul ne peut donc être l'artisan de son propre bonheur. Et c'est encore la volonté souveraine de Dieu qui assigne au pécheur la besogne d'amasser et d'entasser des richesses qu'il donne ensuite à celui qui lui plaît. M. Renan traduit le mot *pécheur* par la périphrase : « Celui qui encourt sa disgrâce. » M. Reuss semble avoir écrit pour le savant français cette phrase de son introduction : « Cette pensée elle-même (la pensée de l'écrivain) n'a pas été du goût de tout le monde, nous voulons dire des théologiens, qui se sont efforcés d'en écarter ce qui n'allait pas à leurs théories, d'en changer la couleur, d'en émousser les pointes. » En écartant la notion du *pécheur*, M. Renan qui, à l'ordinaire, traduit d'une façon admirable, encourt le reproche d'avoir dénaturé sciemment la pensée du texte. Était-il possible à l'écrivain de se montrer plus franchement opposé au matérialisme et au fatalisme ? Sa réponse à la question traitée dans tout le morceau respire, au contraire, un sentiment de piété et un contentement d'esprit, dont rien ne trouble la sérénité. Et le spectacle du pécheur employé à travailler comme une bête de somme pour enrichir un inconnu, donne la véritable note à l'exclamation finale et au morceau tout entier.

III, 1-15. « Il y a temps pour tout, et chaque chose sous le ciel a son heure. Temps de naître et temps de mourir ; temps de planter et temps d'arracher ce qui est planté ; temps de tuer et temps de guérir ; temps de détruire et temps de bâtir ; temps de pleurer et temps de rire ; temps de gémir et temps de danser ; temps de jeter des pierres et temps de les ramasser ; temps d'embrasser et temps de s'abstenir ; temps de chercher et temps de perdre ; temps de conserver et temps de jeter ; temps de déchirer et temps de coudre ; temps de se taire et temps de parler ; temps d'aimer et temps de haïr ; temps de guerre et temps de paix.

• Quel profit revient à l'ouvrier de son labeur ? J'ai vu la besogne que Dieu a assignée aux fils d'Adam pour s'y user. Tout ce qu'il a fait est beau en son temps ; il a même livré le monde à leur entendement, sauf que, d'un bout à l'autre, l'homme ne peut découvrir ce que Dieu a fait.

» J'ai (donc) reconnu que chez eux, il n'y a de bon que se réjouir

et goûter le bien-être, la vie durant. Mais pour tout homme qui mange, boit et jouit du bien-être, au milieu de tout son labeur, cela est un don de Dieu. J'ai vu que tout ce que Dieu fait, c'est pour toujours ; il n'y a rien à y ajouter, rien à y retrancher. Et Dieu a fait qu'on le craigne. Ce qui a été jadis, persiste, et ce qui doit arriver a déjà été ; et Dieu ramène ce qui a fui. »

L'auteur venait d'établir que l'heureuse et paisible jouissance des fruits de notre labeur dépend absolument du bon vouloir de Dieu et de sa volonté souveraine. Il répète cette thèse au verset 13 : « C'est un don de Dieu, » pour confirmer une fois de plus l'inutilité des efforts de l'homme qui s'acharne à élever de ses propres mains l'édifice de son bonheur. La volonté de Dieu, souveraine et immuable, a réglé toutes les affaires de ce monde, toutes les phases, toutes les vicissitudes de l'activité humaine ; depuis l'heure de la naissance jusqu'à l'heure de la mort, les actes de l'individu dépendent d'une direction qui lui est supérieure et à laquelle il ne peut se soustraire. Tout est déterminé. En ce cas, dira-t-on, la liberté est niée par l'auteur du livre ; sans liberté, il n'y a plus pour lui de responsabilité ; et sans responsabilité, il n'y a plus de valeur morale. C'est un déterministe et un fataliste ; et si même il ne l'était pas, l'exagération de sa pensée lui en donne bien l'apparence.

Nous croyons pouvoir répondre que l'auteur n'est déterministe ni en apparence ni en réalité. Dans cette longue série d'antithèses, s'il n'est pas question, un seul instant, de la liberté et de la responsabilité morale, c'est que l'auteur se place au point de vue des actes purement extérieurs où notre volonté ne joue aucun rôle. Cela est clair, comme l'observe M. Reuss, pour la naissance et pour la mort, pour les travaux qui dépendent de la saison, pour le deuil et la réjouissance. Dans beaucoup de cas, l'individu dépend de la marche générale des affaires (guerre et paix, par exemple) ; et dans d'autres, il est soumis à des lois physiologiques et psychologiques qui déterminent également le mode de son activité extérieure. Les éléments de la vie pratique et journalière, dans leur totalité, confirment donc la thèse du début : « Chaque chose a son heure, » expliquée plus bas (v. 11) par la formule éminemment religieuse : « Tout ce que Dieu a fait est bon et beau en son temps. » C'est là

l'essence même de l'ordre qui règne partout dans l'univers, et que l'homme a tellement de peine à comprendre. Dieu a livré le monde à l'entendement humain ; et, d'un bout à l'autre, on ne comprend rien de ce que Dieu a fait. Ce n'est donc pas l'entendement qui nous aidera à découvrir le bonheur ; c'est, au contraire, le sentiment de notre absolue dépendance vis-à-vis de Dieu ; et le seul moyen d'échapper au pessimisme de Qohéleth et à son éternel refrain *A quoi bon ? Quel profit ?* (I, 3), c'est de bien se convaincre que la jouissance, en tant que fruit de l'activité et récompense du labeur, est elle-même un don de Dieu. Ainsi le sentiment religieux se traduit en reconnaissance, d'abord, et puis en crainte ; car l'ordre immuable établi dans le monde est fait pour convaincre le mortel qu'il règne une puissance absolue à laquelle il ne saurait se soustraire ni dans l'ordre des faits, ni dans l'ordre des temps. La pensée de l'écrivain se meut avec aisance dans ce milieu et à cette élévation ; pessimisme, scepticisme, matérialisme, déterminisme, fatalisme, eudémonisme, elle triomphe de tous ces écarts en rapportant toutes choses à Dieu.

III, 16-22. « J'ai vu une autre chose sous le soleil : au siège du droit, l'iniquité ; au siège de la justice, l'injustice. Je me suis dit : le juste et le méchant, Dieu les jugera ; car il a fixé un temps pour toute chose et pour toute action. Je me suis dit (encore) : La cause en est que Dieu veut mettre à l'épreuve les fils d'Adam, et leur faire voir qu'ils sont, eux aussi, des bêtes. Car la destinée des fils d'Adam et la destinée des bêtes sont une seule et même destinée ; comme meurent les uns, ainsi meurent les autres ; il n'y a pour tous qu'un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle, puisque tout est vanité. Tout va vers un même lieu ; tout est venu de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des enfants d'Adam monte en haut, et si le souffle des bêtes descend en bas, vers la terre ? »

» J'ai (donc) vu qu'il n'y a rien de bon pour l'homme, si ce n'est de jouir lui-même de son travail ; c'est là son lot, car qui pourrait le ramener pour lui faire voir ce qui se passe après lui ? »

Nouvelle observation. Tout ce que Dieu a fait est bon (v. 11) ; or voici que les hommes eux-mêmes introduisent le désordre dans les relations sociales. Comment s'expliquer cette antinomie et, surtout, comment y porter remède ? La négation du

droit et de la justice serait-elle au bénéfice de la tolérance divine ? L'auteur répond que, l'heure de toute chose étant réglée (v. 1), l'heure du jugement et de la rétribution ne manquera pas de venir aussi (v. 17). Sa pensée se repose sur la justice de Dieu, qui ne défaudra point. Mais, en attendant, le mal existe ; et il triomphe au siège même de la justice des hommes ! Oui, mais ce triomphe momentané, qui pour le dire en passant aggrave la responsabilité du désordre, peut être considéré aussi comme une épreuve de la bêtise humaine (v. 18). L'iniquité supplantant le droit, c'est la bête qui prend le dessus ; ou, en d'autres termes, c'est l'homme se mettant au niveau de la bête. Et voilà l'auteur sur une nouvelle piste. Il s'était déjà demandé quelle différence il peut y avoir entre la sagesse et la folie (II, 12-16) ; et il avait dû s'arrêter net devant le fait brutal qu'une même destinée attend le sage et le fou, parce que la connaissance d'une vie future lui est refusée. Il en est au même point que l'auteur du livre de Job (comp. Eccl. IX, 1-6 ; Job VII, 6 ss. ; X, 20 ss. ; XIV, 1 ss. ; XVII, 1, 13-16) : « Ma vie est un souffle... Mon souffle se perd... » C'est l'antique conception du souffle vital, que Dieu donne et retire à son gré (Gen. II, 7 ; III, 19 ; Ps. CIV, 29-30). Un souffle pareil anime la bête, et lorsque Dieu l'a retiré, tout retourne à la poussière. L'auteur voudrait *savoir* (« Qui sait ? ») de science certaine ce qui advient au souffle de l'homme ; mais nul ne peut le tirer de son ignorance. M. Reuss remarque à ce propos : « Il voudrait *savoir*, la croyance seule ne lui donne pas de garantie, et quant à la foi, il ne l'a pas. » Nous pensons, au contraire, que l'auteur possède la foi personnelle que M. Reuss lui dénie ; car, au chapitre XII, v. 7, il déclare positivement que « la poussière, faisant retour à la terre, redevient ce qu'elle était d'abord, tandis que le souffle remonte vers Dieu qui l'a donné. » C'est une foi très élémentaire, si l'on veut, qui ne s'élève pas encore à la notion distincte de l'âme et de l'esprit ; mais pourquoi ne pas la constater ? Un souffle d'origine divine, remontant à sa source première ; voilà tout ce que la foi de l'auteur pouvait lui dire au sujet de l'âme séparée du corps. Sur ce point, il n'hésite pas ; mais, comme l'a dit M. Reuss, « il voudrait *savoir* ; »

c'est donc la science qui est en défaut, et non pas la foi. Pour la science d'alors, comme pour celle d'aujourd'hui, « tout est venu de la poussière, et tout retourne à la poussière. » Quel est, par conséquent, le résultat final? La vie future est un livre fermé; le retour à la vie d'ici-bas est impossible; il ne reste de bon pour l'homme que la jouissance du travail (comp. Job XIV, 18-22). Dans un horizon aussi borné, c'est encore à l'idée du travail et de la jouissance qui en dérive, que l'auteur rattache sa conclusion (comp. II, 24-26; III, 9-15). Ce n'est point là le fait d'un pessimiste; il faut bien y reconnaître la vaillance au travail et le contentement d'esprit, car les difficultés avec lesquelles l'auteur est aux prises sont, en l'état, de l'ordre théorique plus que de l'ordre pratique.

IV. 1-6. « J'en vins de nouveau à observer tous les actes d'oppression qui se commettent sous le soleil. Et voici les larmes des opprimés, et personne pour les consoler; la main de leurs oppresseurs est lourde, et personne pour les consoler! Alors j'estimai heureux ceux qui sont morts depuis longtemps, plus heureux que les vivants qui sont encore en vie, et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore parvenu à l'existence et qui n'a pu voir le mal commis sous le soleil.

» J'ai vu que tout le mal qu'on se donne et tout le succès qu'on obtient est le fruit de la rivalité des uns envers les autres. Cela aussi est une vanité, une pâture de vent! (D'autre part) le sot se croise les mains et se nourrit de sa propre chair. Mieux vaut un bonheur calme, plein le creux de la main, que deux poignées de labeur et de pâture de vent. »

L'auteur avait signalé déjà (III, 16) le désordre dans les relations sociales. Il y revient une seconde fois, pour déplorer les actes d'oppression qui se commettent à la lumière du soleil; et les larmes des opprimés, courbés sous la lourde main des oppresseurs, lui arrachent cette exclamation pathétique: Heureux les morts, plus heureux ceux qui n'ont pas encore goûté l'existence! Il faut reconnaître, dit M. Reuss, que son humeur sombre et chagrine s'étudie toujours à trouver partout dans la vie des motifs de plaintes et de dégoût. Nous ne voyons pas la nécessité de cette appréciation. L'auteur raconte ce qu'il a vu; il retrace une situation historique déterminée; est-ce que les prophètes n'abondent pas en traits semblables, quand ils dé-

peignent leur époque et les excès de tout genre commis par leurs contemporains? Il faut bien cependant accepter leur témoignage. Usons-en de même envers l'auteur de notre livre; il n'est pas un prophète, mais ce qu'il constate en moraliste et en observateur, n'est pas l'indice d'une « humeur sombre et chagrine, » c'est l'expression des faits dont il est le témoin attristé et indigné. Il n'a, croyons-le, nul besoin de « s'étudier à trouver partout des sujets de plaintes; » les sujets ne lui faisaient pas défaut.

En voici un autre qu'il ne tarde pas à signaler : il a vu que, pour le grand nombre, le labeur et le succès, l'emploi des forces et des moyens, ce qui en un mot constitue l'activité humaine en général, est stimulé par la rivalité, par la jalousie, par le désir de surpasser son semblable. On appelle cela aujourd'hui « la lutte pour l'existence, » mais la formule seule a changé. A l'extrême opposé, il y a toujours eu le peuple des sots et des paresseux qui se croisent les mains et vivent de leur propre substance. L'auteur ne veut ni de la paresse ni de cette course haletante vers le succès matériel; son idéal, c'est le bonheur calme de *l'aurea mediocritas*. Cette conclusion suffit à elle seule pour l'absoudre de l'accusation portée contre lui; ce n'est point là le langage d'une « humeur sombre et chagrine. »

IV. 7-12. « Autre vanité que j'ai vue sous le soleil : un homme seul, qui n'a personne pour le continuer ¹, qui n'a même ni fils ni frère, se soumet à un labeur sans fin, et son œil ne peut se rassasier de richesses... Et pour qui donc enduré-je ce labeur et privé-je mon âme de jouissance?... Cela aussi est une vanité et une triste besogne!

» Deux valent mieux qu'un; ils tirent un bon profit de leur labeur. Car si l'un des deux tombe, l'autre relève son associé; mais malheur à l'homme seul! S'il tombe, il n'a pas de second pour le relever. De même, si deux sont couchés ensemble, ils ont chaud; mais à rester seul, on ne se réchauffe pas. Et si à être seul on subit la loi d'un plus fort, à deux l'on peut tenir tête; et le cordon à trois fils ne se rompt pas de sitôt. »

Encore le même sujet que ci-dessus (IV, 4) : le mal qu'on se donne; mais sous un autre point de vue. Il y a des piocheurs

¹ Litt. « pour second, » ou « pour numéro deux. »

solitaires et acharnés qui s'imposent un labeur sans fin, un travail de galérien, et qui n'en ont jamais assez, ne pouvant se rassasier d'amasser la richesse, et qui n'ont pourtant ni associés, ni héritiers, ni collatéraux. L'auteur est tellement surpris de cet abêtissement qu'il s'interrompt pour faire parler le personnage lui-même. M. Renan suppose que l'auteur se désigne lui-même à mots couverts; la supposition est entièrement gratuite, car elle a contre elle non seulement le verset 7 et la fin du verset 8, mais les versets 9-12, qui font ressortir tous les avantages de l'association et les inconvénients de la vie solitaire et de l'humeur insociable. La Vulgate a donc raison d'insérer au v. 8 les mots *nec recogitat dicens*: « et il ne fait pas un retour sur lui-même pour se dire!... »

IV, 13-16. « Mieux vaut un enfant pauvre, mais sage, qu'un vieux fou de roi qui ne sait plus entendre raison. Car tel est sorti de prison pour régner; et tel est né misérable sur son trône. J'ai vu tout le monde qui se meut sous le soleil s'empresse à la suite du jeune héritier du trône; c'était une cohue sans fin tout ce monde qui était devant eux. Mais la postérité n'aura pas plus à se réjouir de celui-ci. Encore vanité et pâture de vent! »

M. Renan intitule ce paragraphe : « Vanité d'espérer que les affaires humaines iront mieux sous un autre gouvernement. » La correction par lui proposée au texte du verset 16 (« Infinis ont été les maux qu'on a soufferts dans le passé; mais, dans l'avenir... » etc.) ne nous semble pas de nature à enlever les suffrages. La difficulté de ce morceau (véritable *cruæ interpretum*) provient de ce que les uns n'y voient que l'exposé d'une vérité générale, tandis que les autres y découvrent des allusions historiques. M. Grætz, par exemple, se demande si ce jeune homme qui doit sortir de prison pour régner, ne serait pas Alexandre, l'héritier présomptif d'Hérode, le fils de la malheureuse Mariamne, jeté en prison par son père qui le soupçonnait d'en vouloir à ses jours! Mais le système d'interprétation adopté par M. Grætz est bien jugé par M. Renan : « Pour faire du livre un pamphlet politique contre le gouvernement d'Hérode, devenu vieux et impopulaire, il faut forcer une foule de détails et voir dans le livre autre chose que ce qui s'y trouve. » Il y a très probablement des allusions historiques

(v. 15 : « J'ai vu... »), mais nous ne sommes pas à même de les expliquer ; car ce que l'auteur a vu de ses yeux, l'empressement à courtiser l'héritier du trône et à saluer le soleil levant, la vanité de la faveur populaire, et la vanité des espérances que peut amener l'avènement d'un jeune prince, tout cela peut fournir matière à bon nombre de rapprochements historiques, entre lesquels il resterait à choisir. A commencer par Salomon lui-même, la liste est longue. Quant aux versets 13 et 14, ils ne nous semblent pas avoir la forme d'une narration ; nous y voyons tout simplement un enseignement de l'histoire, sous la forme d'une vérité générale. Mieux vaut un parvenu, fût-il jeune et pauvre, mais doué de bon sens, qu'un vieux fou couronné qui ne sait plus se laisser éclairer ; car tel est sorti de prison, qui avait un cœur vraiment royal, tandis que tel autre, né sur les degrés du trône, tel Porphyrogénète byzantin, n'a été qu'un pauvre sire. L'histoire fourmille d'exemples de cette vanité qui règne en haut lieu.

(A suivre.)
