Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1915)
Heft: 16

Artikel: Qohéleth
Autor: Humbert, Paul
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379959

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

QOHÉLETH (1)

Son disciple rapporte qu'il était un sage (XII, 9) ; lui, le maître, préféra rester anonyme. Il aimait à s'appeler d'un nom qui nous demeure énigmatique : Qohéleth (2).

Il vivait au troisième siècle avant notre ère, un peu avant cet autre sage (3), Jésus fils de Sirach, qui tenait école à Jérusalem (Ecclésiastique LI, 23) et enseignait les jeunes aristocrates de la capitale. Qohéleth est donc un fils de cette époque hellénistique où le judaïsme s'ouvrit aux influences de la Grèce. Sous la domination des rois de l'Iran, Israël cessant d'être un organisme politique indépendant, le judaïsme s'était solidement constitué en Eglise autonome, avec *son* culte, *sa* religion, *son* clergé, *ses* laïques, *sa* morale. Mais après les conquêtes du Macédonien c'est la culture juive elle-même qui est menacée et non plus seulement l'autonomie politique d'Israël ; désormais judaïsme et hellénisme s'affrontent, il y a pénétration du premier par le second.

Qohéleth se rattachait à ce curieux mouvement de la

(1) Cette étude a été lue le 3 mars 1915 à la séance de la Société des pasteurs indépendants neuchâtelois, et le 12 octobre 1915 à la séance de rentrée de la Faculté libre de théologie de Lausanne.

(2) Ce nom de *Qohéleth* paraît désigner le titulaire d'un office, mal défini, dans les assemblées. Quant au titre du livre (I, 1), il est inauthentique.

(3) Pour la relation entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique, cp. G.-A. BARTON, *Commentary on the Book of Ecclesiastes* (1908), p. 53 et suiv.

Sagesse (Chokmà) qui s'épanouit surtout après l'exil et qui rappelle par plus d'un trait l'antique sapience égyptienne. Il appartenait à cette classe des « sages », des *chakamim* qui ouvraient des écoles à Jérusalem et avaient pris en mains l'éducation morale de la jeunesse israélite. Le livre des Proverbes nous montre ce maître de Sagesse s'adressant paternellement aux adolescents groupés autour de lui et leur transmettant la bonne doctrine fondée sur la tradition, cette sapience un peu bourgeoise, cet art mêlé de prudence mondaine, art d'être heureux dans la vie : « Ecoutez, mes fils, l'instruction d'un père, faites attention ! afin de faire connaissance avec la raison. Car bonne science je vous donne, n'abandonnez pas mes instructions... Au prix de tous tes biens acquiers la sagesse ! estime-la bien haut et elle t'élèvera, elle te vaudra de l'honneur si tu t'attaches à elle ! » (Prov. IV, 1 suiv.). Qohéleth se rattachait donc à ces écoles où prévalait la méthode d'autorité et où il importait surtout d'écouter la parole du maître. Adolescent, il avait sans doute appris à ses dépens que, comme disait un scribe d'Egypte (1) : « il y a un dos chez le jeune homme, il écoute quand il est frappé ». Maître, il pensait peut-être comme le vieux scribe Ani : « la discipline dans la maison, c'est la vie ; use de la réprimande et tu t'en trouveras bien » (2), ou comme un de ses collègues juifs : « qui rejette la discipline se méprise lui-même, mais celui qui écoute la réprimande acquiert la Sagesse » (Prov. XV, 32). C'est dans ce milieu de tradition, de discipline morale, de pragmatisme qu'il a grandi. Il paraît y avoir obtenu de beaux succès et on le regardait comme un Docteur dont l'autorité était grande. Son disciple témoigne qu'« il enseigna la science au peuple, pesa, scruta et composa de nombreuses sentences » (XII, 9) et relève expressément qu'il ne sacrifia pas le fond à la forme : « Qohéleth, dit-il, s'appliqua à trouver des dictons de prix, à bien écrire

(1) Cp. BAILLET, *Introduction à l'étude des idées morales dans l'Egypte antique* (1912), p. 61.

(2) CHABAS, *L'égyptologie* (les maximes du scribe Ani), t. I, p. 145 (1876).

des paroles de vérité » (XII, 10). On peut donc lui attribuer une activité littéraire assez considérable ; il sut gagner l'affection de ses élèves, si bien que l'un d'eux tint à lui rendre hommage dans une note adjointe à l'ouvrage du maître (XII, 9 suiv.) (1). Ce même disciple recueillit en outre d'une main pieuse quelques *logia* perdus de son maître vénéré (I, 2 ; VII, 27, 28 ; XII, 8) et les glissa dans le recueil des sentences de Qohéleth (2). A l'entendre dire lui-même qu'il « acquit une sagesse toujours plus grande et surpassa tous ceux qui furent avant lui (ou : devant lui, c'est-à-dire en même temps que lui) sur Jérusalem » (I, 16), nous devinons qu'il s'éleva au rang de chef d'école. La description du luxe dans lequel il vécut (II, 1 suiv.) appartient-elle exclusivement à la fiction du roi Salomon ? La chose n'est pas certaine et l'on peut se demander si ce n'est pas là un écho de ses propres expériences (3). Sa réputation lui aurait assuré l'aisance, même la richesse, et c'est lui-même qui se serait bâti de somptueuses demeures, qui aurait acheté parcs et vergers

(1) Mes renvois sont faits d'après le texte hébreu. La numérotation XII, 9 suiv. des Bibles hébraïques correspond à XII, 11 suiv. de nos traductions, car, dans le texte massorétique, le chapitre XII ne commence qu'avec XII, 3 de nos versions.

(2) Cp. PODECHARD, *l'Ecclésiaste* (1912), p. 159, 160. A côté de ce disciple, un *chasid* aurait amendé sur certains points une pensée qui le scandalisait et aurait affirmé entre autres la réalité de la rétribution divine ; ces retouches orthodoxes se trouvent dans II, 26 ab ; III, 17 ; VII, 26 b ; VIII, 5-8, 11-13 ; XI, 9 c ; XII, 1 a, 13, 14 ; un *chakam* enfin inséra quelques passages d'un genre sentencieux. PODECHARD conclut qu'avec une probabilité plus ou moins grande suivant les cas on peut attribuer au *chakam* les passages suivants : IV, 5, 9-12 ; V, 2, 6 a ; VI, 7 ; VII, 1-12, 18-22 ; VIII, 1, 2 a, 3, 4 ; IX, 17-X, 4, 10-14 a, 15-20 ; XI, 1-4, 6. Il en fait même l'auteur de XII, 2-6, ce qui me semble très contestable. L'hypothèse de l'exégète catholique, plus simple et limpide que d'autres, me semble rendre très bien compte des diverses difficultés du problème. Elle est aussi adoptée par M. Lucien GAUTIER dans la 2e éd. de son *Introduction à l'Ancien Testament*.

(3) Avec HAUPT, par exemple, j'admets d'ailleurs que le « roi » dont parle I, 12 n'est qu'un simple chef d'école. Cette acception du mot *mélék* est attestée par le Talmud. Cp. aussi l'épithète de *Nâsi* (prince) donnée aux chefs du Sanhédrin, à leurs héritiers après la ruine et notamment à R. Juda le rédacteur de la Mischna.

ombreux et frais et se serait procuré des esclaves et des chanteuses. Peut-être atteignit-il lui-même à cet idéal de l'Oriental que Mohammed promet (1) aux croyants dans le Paradis.

Comme son émule le Siracide (Ecclésiastique XXXIV, 9 suiv.; XXXIX, 4 suiv. ; LI, 13), comme plus tard tant de docteurs de l'islam, comme le poète mystique persan Sadi qui pérégrina par tout l'Orient, de Tripoli jusqu'au Pendjâb, ainsi Qohéleth voyagea par le vaste monde. Ses sentences sont d'un homme qui vit beaucoup de choses et qui, selon un mot de Jésus le fils de Sirach, « a éprouvé le bien et le mal parmi les hommes » (Ecclésiastique XXXIX, 4). C'est l'heure où, rabattant de leur particularisme national et religieux, les Juifs se mettent timidement à l'école des étrangers et où le futur sage, le futur maître entreprend son tour du monde à la cour des monarques hellénistiques. Aussi Qohéleth a-t-il visité des cours étrangères (2) (sans doute Alexandrie, la résidence des Ptolémées). Il a vu des princes précipités de leur trône et des esclaves revêtant la pourpre royale et caracolant sur de fiers étalons (X, 7). On a supposé (3) qu'il avait entendu parler du siège de Syracuse par les Romains en 212 et de sa longue défense par Archimède : « il était une petite ville avec peu d'habitants ; un grand roi marcha contre elle et l'investit ; il éleva autour d'elle de grands retranchements. Un pauvre homme de sage se trouvait dans la ville et la sauva par sa sagesse. Mais nul ne se souvint de ce pauvre homme ! » (IX, 14 suiv.) C'était un esprit curieux des choses de la nature ; les problèmes de météorologie et de physique l'intéressent, par exemple le cours des vents (I, 6). Il est profondément intrigué par les fleuves qui se jettent tous dans la mer sans la jamais rem-

(1) Sur. III, 13, 194 ; IV, 17, 60, etc.

(2) Cp. par exemple IV, 15, 16 ; X, 16, 17. VOLZ a même supposé qu'il habitait Alexandrie (*Schriften des A. T.*, III, 2, p. 255), mais l'ambiance de l'auteur paraît plus palestinienne qu'alexandrine : cp. VIII, 10.

(3) PODECHARD (*Op. cit.*, p. 110 suiv.) énumère d'autres hypothèses.

plir malgré qu'ils s'y déversent toujours de nouveau (I, 7); il s'étonne devant les mystères de l'embryologie, voudrait bien savoir « comment les os se forment dans le ventre de la femme enceinte » (XI, 5). Il identifie hardiment la force vitale *(rouach)* de l'homme et de l'animal (III, 21). Il n'a pas dédaigné de s'arrêter en badaud devant le charmeur de serpents qui joue sa vie sur l'efficacité de ses formules magiques (X, 11). (1)

Son point de vue n'a rien d'étroit et de judaïque, c'est déjà un citoyen du monde gréco-romain. Sa mentalité est universaliste ; chez lui plus question de Juifs ou de païens, l'homme seul est en scène, l'homme partout et toujours le même. Ce n'est pas même un Oriental, car son regard parcourt l'Orient et l'Occident et sa formule « rien de nouveau sous le soleil » montre bien comme sa vision est universaliste.

Comme l'horizon de Qohéleth est vaste ! ce n'est pas Jérusalem et le temple, ce n'est pas la Palestine serrée entre la côte et les monts de la Transjordane, ce sont les cités lointaines, la mer, c'est tout ce qui se meut sous le soleil. Rien de spécifiquement juif dans ses préoccupations : son souci ne va ni à la Loi et à ses ordonnances sans fin, ni au culte du temple avec son cérémonial compliqué, ni aux rites étranges du sacrifice. Il ne vibre pas aux croyances et aux espérances partagées alors par presque tout ce qui était Juif, il a rejeté le dogme capital de la rétribution divine (2) ; l'attente messianique semble le laisser froid ; son imagination ne s'échauffe pas à la lecture du grand roman apoca-

(1) Ce verset est du reste envisagé comme une glose par BARTON. Pour les charmeurs de serpents, cp. Jér. VIII, 17; Ps. LVIII, 5, 6; Ecclésiastique XII, 13.

(2) Les passages affirmant la doctrine traditionnelle de la rétribution divine contredisent le courant de pensée du livre. Avec certains commentateurs on fera bien de les attribuer au *chasid* qui prétendait apporter ainsi quelque tempérament aux vues subversives de Qohéleth. Il est probable que ces retouches, dictées par une piété traditionnelle mais authentique (cp. p. ex. XII, 13, 14), ont singulièrement facilité l'admission dans l'Ecriture Sainte des Juifs d'un écrit qui frappe plutôt par sa pâleur religieuse.

lyptique ; il n'est pas de ceux qui palpitent dans l'espérance du jour où Michel l'archange se lèvera, jour de colère où les humains seront châtiés et où le Léviathan sera tué par Dieu en combat singulier, transpercé dans l'Océan souterrain par la « dure, grande et forte épée » de l'Eternel (Es. XXVI, 21). Il n'a pas en lui l'intime assurance qu'après avoir dormi dans la poussière de la terre, il se réveillera pour la vie éternelle et brillera comme une étoile à toujours et à perpétuité (Dan. XII, 2, 3). Il ne rêve pas non plus, comme tant de ses contemporains, d'un glorieux avenir national. On le sent dégagé de la lutte des partis juifs. Mais, pour s'être ainsi débarrassé de toute enveloppe judaïque, l'âme avait dû être d'une bonne trempe et soutenir sans doute bien des combats avant d'en arriver là. En Qohéleth aucun besoin d'apologétique, aucun effort pour défendre la vénérable religion d'Israël, aucun travail de rénovation théologique, aucun désir de prosélytisme.

Nous avons déjà vu que c'était un riche *châkâm*. Il n'arrête pas son attention sur les métiers manuels, sur le négoce, sur les travaux de la campagne : il est infiniment probable qu'il partageait le point de vue que le Siracide exprimera bientôt quand, parlant des travailleurs manuels, il s'écrie : « tous ceux-là sont adroits de leurs mains et chacun est passé maître en son art... Mais on ne s'adresse pas à eux pour faire partie des conseils publics et ils n'ont pas la préséance dans les assemblées. Ils ne s'assoient pas au banc des juges, n'entendent rien à la Loi ni à la Justice. Ce ne sont pas des Docteurs de science, ils ne comprennent pas les paroles des sages mais seulement l'ouvrage de leurs mains et leur pensée ne va pas au delà de la pratique de leur métier. Point n'est ainsi celui qui s'applique à la crainte de Dieu... ! » (1) (Ecclésiastique XXXVIII, 31 suiv.) A l'époque où nous sommes le scribe et le sage se confondaient et ce passage nous montre quelle haute idée le sage (le scribe)

(1) Traduit d'après la version anglaise des *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* de CHARLES.

avait de sa profession. « Il n'y a que le scribe, dit un sage d'Egypte, lui il prime tout ce qui est dans cette terre » (1), et le mépris des sages égyptiens se traduisait par ces « satires des métiers » où ils poursuivent de leur verve toutes les conditions sociales autres que la leur (2). Pareillement Qohéleth ignore les rustres qui travaillent de leurs mains ; il vit avant tout pour les choses de l'esprit et on perçoit en lui un peu de l'égoïsme de l'intellectuel.

De sa vie extérieure nous ne savons pas grand'chose d'autre, sinon qu'il paraît avoir fait de tristes expériences conjugales : « ce que j'ai trouvé de plus amer que la mort, c'est la femme, dont le cœur n'est que guet-apens et pièges et dont les bras sont des chaînes. [Celui qui jouit de la faveur de Dieu échappe à ses griffes, mais le pécheur s'y laisse prendre... (3)] Parmi mille individus, j'ai pu trouver un homme, mais de femme parmi eux tous, je n'en ai pas trouvé » (VII, 26, 28). On devine que cette blessure le fait encore souffrir. L'amitié par contre semble lui avoir procuré quelques douceurs : « Mieux vaut être deux que seul... » (IV, 9), mais encore l'entend-il dans un sens bien peu désintéressé : « si deux couchent ensemble, ils auront chaud ! (IV, 11). (4)

Qohéleth écrit-il pour autrui, pour un disciple chéri commis à ses soins, comme Volz (5) l'imagine ? Je ne crois pas qu'il veuille instruire. L'interlocuteur à qui il s'adresse, n'est-ce pas lui-même ? N'est-ce pas un dialogue silencieux avec soi-même ? C'est du reste le résumé de son expérience, ce sont des aphorismes qu'il laissait parfois échapper dans la conversation et c'est pourquoi un de ses disciples put ajouter après coup quelques *logia* du Maître, comme on se

(1) BAILLET, *Op. cit.*, p. 52.

(2) Cp. VIII, 1 : « Qui est comparable au sage et connaît (comme lui) le sens des choses ? »

(3) Ces mots sont probablement une glose du *chasid*.

(4) D'après PODECHARD, IV, 9-12 serait dû au *chakam*.

(5) VOLZ, *Schriften des A. T.*, III, 2, p. 232.

souvint plus tard des *Tischreden* de Luther. Quant à sa langue, ce n'est plus de l'hébreu classique et son style n'est plus celui de la bonne époque, mais il sait à l'occasion donner à ses réflexions un tour immortel et même poétique, ainsi dans son célèbre tableau de la vieillesse décrépite (XII, 2-6).

*
* *

Et maintenant, si l'horizon est vaste et les préoccupations générales, quel objet plus spécial l'intéresse ? Au fond un seul objet accapare son âme, mais ce n'est rien moins que la Vie ! Non pas même sa vie, sa destinée, son rôle dans la comédie de ce monde, mais *la* vie, la vie de tout être humain. En effet c'est une question de valeur qui se débat dans le livre de l'Ecclésiaste, c'est même la valeur suprême : que vaut la vie ? Nulle part ailleurs dans la littérature hébraïque on ne songe même à poser cette question ; partout on y admet tacitement que la vie est bonne et vaut d'être vécue. Job même croit en la vie, et c'est pourquoi il combat pour sa vie. Ici, pour la première fois, on met en question la valeur de cette vie.

Quel observateur sagace et personnel que Qohéleth ! il ne se réfère pas aux observations des autres, sans cesse il répète : j'ai dit... j'ai vu... j'ai contemplé... j'ai considéré... j'ai aimé... j'ai haï... ! C'est la vie entière qui passe sous ses regards incisifs. A l'ordinaire le ton reste parfaitement calme ; on le croirait presque dépréoccupé de toutes choses tant il garde sa dignité sereine. Ni amertume, ni désespoir, ni imprécations passionnées, ni cris, ni luttes, ni chants lyriques ! L'expression reste contenue et sobre ; c'est l'extrême opposé de Job avec qui il a, d'ailleurs, tant de points de contact. Mais si le ton demeure objectif, on sent tout au fond l'accent intensément personnel d'une âme qui, sous la glace de l'expression, a souffert et cherché avant de s'être résignée. Il y a aussi en lui quelque chose de concentré et

de réfléchi par quoi il diffère de ce Job au cœur impétueux et violent.

Toute la littérature sémitique redit la joie de vivre et, malgré la perspective du Scheol, l'Israélite ne demandait qu'à vivre, goûtant avec ardeur aux joies de l'existence. Qohéleth y contredit énergiquement : « Quelle vanité et quelle souffrance mauvaise ! Qu'un homme donne le jour à cent fils et vive de longues années, quel que soit le nombre de ses jours, s'il ne doit pas savourer son bonheur et qu'une tombe lui soit refusée, je dis : plutôt l'avorton que cet homme ! » (VI, 3) Pourquoi ce ton ? il doit s'expliquer à la fois par des causes personnelles à Qohéleth et par des influences nouvelles qui s'exercèrent sur son esprit.

Des causes personnelles : c'était de nature un esprit clairvoyant et pénétrant. Comme le pauvre Villon il avait l'intelligence lucide et avertie qui décèle le vide et la mort sous les réalités les plus lumineuses.

Je connais que povres et riches,
Sages et fols, prestres et lais,
Nobles, villains, larges et chiches,
Petits et grans, et beaulx et laiz,
Dames à rebrassez collez,
De quelconque condition,
Portans atours et bourrelez
Mort saisit sans exception.

Il ne se laisse pas prendre aux apparences et aux résultats prochains (cp. V, 12 suiv. ; IX, 2 suiv.); il voit plus loin, jusqu'au terme ultime de toutes choses et cette issue est partout et pour tous la même, c'est le Néant ! « Vanité des vanités, tout est vanité ! Quel profit pour l'homme dans toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » (I, 2, 3) Voilà à ses yeux la réalité dernière.

Relativiste à l'extrême il perçoit les faces les plus contraires de chaque chose, les aspects opposés de tout effort (V, 9-11). Sceptique, il doute de tout succès durable (I, 18; II, 16, 21-23; VI, 2; VII, 23, 24), de tout progrès réel (III, 15), de toute sanction humaine (III, 16; VIII, 10) ou divine (IX, 2),

car « tout arrive également à tous, même sort pour le juste et pour le méchant ! » Mais s'il est sceptique, ce n'est pas avec élégance, comme croyait Renan, c'est avec sérieux et même avec tourment. Pantagruel s'écriait avec enthousiasme : « Que nuit sçavoir tousjours et tousjours apprendre, feust ce d'un sot, d'un pot, d'une guedoufle, d'une moufle, d'une pantoufle ? » (1) Parole admirable sous son tour plaisant et où s'exprime la passion d'humanisme du XVIe siècle. Qohéleth au contraire déclare d'un air sombre qu'« avec beaucoup de sagesse on a beaucoup de chagrin et que celui qui augmente sa science augmente sa douleur » (I, 18). Il ne croit ni à la sagesse (I, 16-18), ni au travail (III, 9 suiv.), ni au plaisir (II, 1 suiv.), ni aux richesses (V, 9 suiv.), ni aux gouvernements humains (IV, 13 suiv.), ni au droit et à la justice (III, 16; V, 7); mais il n'affirme pas cela en se jouant, son ton me paraît grave et solennel. Il accumule réflexion sur réflexion, il porte l'une après l'autre chacune de nos actions au compte du néant, lentement il enterre tous nos espoirs et rien ne ressemble moins à un badinage frivole et à un scepticisme enjoué.

Il tend manifestement au fatalisme et on attendrait sur ses lèvres le *mektoub* des sectateurs d'Allah. Qu'on relise l'admirable passage qui sonne comme une grave et mélancolique litanie : « Il y a un temps pour tout et chaque chose a son heure sous le ciel. Il est un temps pour enfanter (2) et un temps pour mourir ; un temps pour planter et un temps pour déraciner ce qui fut planté ; un temps pour tuer et un temps pour guérir ; un temps pour démolir et un temps pour bâtir ; un temps pour pleurer et un temps pour rire ; un temps pour chanter des lamentations et un temps pour danser gaîment ; un temps pour jeter des pierres et un temps pour en ramasser (3) ; un temps pour étreindre et un temps pour s'arracher aux embrassements ; un temps pour cher-

(1) Rabelais, livre III, chap. XVI.

(2) Nos versions traduisent fautivement « pour naître ».

(3) Allusion peut-être à un jeu.

cher et un temps pour perdre ; un temps pour conserver et un temps pour dissiper ; un temps pour déchirer (1) et un temps pour recoudre ; un temps pour garder le silence et un temps pour parler ; un temps pour aimer et un temps pour haïr ; un temps pour la guerre et un temps pour la paix ! » Que veut dire ce passage au rythme funèbre ? c'est l'affirmation, non pas que chaque chose doit être faite au temps convenable, mais que les faits au milieu desquels nous sommes engagés se déroulent avec une nécessité inéluctable, dans un ordre que nous ne pouvons prévoir et sur lequel nous ne saurions agir (2). Voilà la grande misère de l'homme ! il ne peut rien contre le Destin mystérieux et tout-puissant. Fataliste, Qohéleth bannit de son cœur l'espérance puisque tout se répétera indéfiniment : « ce qui fut, c'est ce qui sera ; ce qui se fit, c'est ce qui se fera ; il n'y a rien du tout de nouveau sous le soleil ! » (1, 9) C'est ce fatalisme qui lui impose le plus absolu silence sur l'espérance eschatologique d'Israël ; sans doute que, citoyen du monde, il ne réussissait guère à se passionner pour le salut d'une nation particulière ; mais c'est aussi que, les choses suivant un cours naturel, monotone, fatal, il ne saurait se produire un jour tel bouleversement magique qui instaurerait ici-bas un ordre de choses vraiment nouveau et essentiellement bon.

Il y a en Qohéleth un fort penchant au matérialisme, du moins en psychologie. « Le sort des humains et le sort des bêtes est le même, dit-il, telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre, et il n'y a qu'un même souffle (vital) pour tous deux. Aussi l'avantage de l'homme sur la bête est-il nul, car tout est vanité ! Tous (deux) vont dans un même lieu ; tous deux sont tirés de la poussière et retournent à la poussière. Qui peut même savoir si le souffle vital des humains

(1) C'est-à-dire pour déchirer son vêtement en signe de deuil et pour le recoudre une fois le deuil passé.

(2) Cp. III, 14, 15 : « J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours ; il est impossible d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher... »

monte en haut et si celui des animaux descend en bas vers la terre ? » (III, 19 suiv.) Pour saisir la portée exacte de ce passage il faut se rappeler les idées anthropologiques des Hébreux (1). A côté de l'ancienne conception animiste d'après laquelle le corps est habité par un « double » que les Hébreux identifièrent avec le souffle qu'ils nommaient tantôt *néfésch*, tantôt *rouach*, double qui survivait à la destruction du corps, on rencontre en Israël une autre théorie postérieure à la précédente et courante surtout après l'exil : La chair (*bâsâr*) est animée par le souffle vital impersonnel (*rouach*) et alors l'homme devient un « être vivant » (*néfésch chayyâh*), c'est-à-dire que le principe de vie commun à tous devient en lui une réalité personnelle et individuelle (2). A la mort, la chair retourne à la terre dont elle est faite et le souffle vital, véritable substance matérielle et impersonnelle, est recueilli par Dieu qui en dispose à son gré (cp. Eccl. XII, 7 ; Job XXXIV, 14, 15 ; Ps. CIV, 29, 30). Comme le remarque M. Lods, « logiquement les partisans de ce point de vue auraient dû voir dans la mort un anéantissement complet. Cependant, ceux mêmes qui sont les plus catégoriques conservent à côté de cela la croyance populaire en un Scheol peuplé d'ombres ; ils continuent à parler parfois comme si la personnalité y descendait, ils conservent les locutions qui supposent que la *néfésch* subsiste après la mort » (3). D'accord avec cette naïve et curieuse théorie, Qohéleth admet qu'à sa mort l'homme (c'est-à-dire sa *néfésch*) descend au royaume des ombres (IX, 10), mais il a une opinion originale sur les destinées du principe vital (*rouach*) après la mort. Ses contemporains, désireux sans doute d'assigner à l'homme une certaine supériorité sur les animaux,

(1) Cp. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (1906), passim ; CHARLES, *Critical history of the doctrine of a future life* (1899), p. 37-49. Une autre manière de voir est soutenue par M. AUBERT, *La vie après la mort chez les Israélites* (1902), p. 10 suiv.

(2) Gen. II, 7. Dans ce passage *néfésch* n'a pas son sens anthropologique d'âme, mais celui d'être, de personne.

(3) LODS, *Op. cit.*, p. 65, 66.

croyaient rehausser sa noblesse et la pureté de son essence en statuant que le souffle vital des bêtes s'en allait à leur mort dans la terre (d'où sans doute il procédait), tandis que celui des humains remontait seul vers Dieu dans son ciel. Qohéleth nie ces subtiles distinctions : il croit lui aussi que le souffle vital de l'homme est recueilli auprès de Dieu son détenteur (XII, 7), mais il conteste qu'il y ait aucune différence sous ce rapport entre l'homme et la brute. Il assimile le principe vital de l'un à celui de l'autre, il nie la plus grande noblesse de celui de l'homme. Avec un sourire ironique il ridiculise ses contemporains : « qui peut savoir si, tandis que le souffle vital des humains monte en haut, celui des animaux descend en bas vers la terre ? » (III, 21)

Pessimiste enfin, Qohéleth porte son attention avant tout sur les côtés sombres de l'existence, sur les misères de l'humaine condition. Nous avons déjà vu son jugement sur la femme en qui il ne voit, comme dit Renan (1), qu'un être absurde, un mauvais génie. Plaisir, puissance, luxe, volupté, sagesse sont trompeurs. A quoi bon même la justice ? « Il y a tel juste qui périt à cause de sa justice et il y a tel méchant qui prolonge son existence par sa méchanceté » (VII, 15), d'où cette conclusion désabusée et qui témoigne qu'il n'était guère un maître d'héroïsme : « Ne sois pas juste à l'excès et n'affecte pas trop de sagesse de peur d'être un niais. Ne sois pas non plus trop méchant, ne pousse pas jusqu'à la folie, de peur de mourir avant le temps... » (VII, 16, 17). S'il n'était que fataliste il eût encore pu entonner l'hymne mystique à la divinité et dire avec Epictète : « que puis-je faire, moi, vieux et boiteux, si ce n'est de chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol ; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable : il me faut donc chanter Dieu ». Mais sa sombre vue des choses arrête le chant sur ses lèvres, car il ne croit pas à ce caractère rationnel de l'ordre des choses qui remplis-

(1) RENAN, *l'Ecclésiaste*, p. 17.

sait de ferveur mystique le vieux philosophe stoïcien (VIII, 10 (1); IX, 1 suiv.)

Qohéleth est pessimiste ! Qohéleth est même nihiliste, car, à ses yeux, toute vie tombe au néant : « la destinée des humains et celle des animaux sont identiques... tous deux viennent de la poussière et tous deux retournent à la poussière » (III, 19 suiv.). Des morts que nous serons tous (IX, 10), il sait ceci, c'est que « les morts ne savent quoi que ce soit ; pour eux plus de récompense car leur souvenir même s'efface. Leur amour, leur haine, leur jalousie, tout s'est évanoui ; ils n'auront plus jamais aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil » (IX, 5, 6). La dernière parole de son livre, la dernière parole authentique, n'est-ce pas cette grise sentence : « la poudre retourne à la poudre selon ce qu'elle était, le souffle vital revient à Dieu qui l'a donné. Vanité des vanités !... tout est vanité » (2). (XII, 7, 8.) Il constate cela avec résignation, il l'accepte sans frémissement, sans émotion, sans même un soupir. Chez lui aucune ironie cachant les larmes comme chez Hamlet soupesant au cimetière le crâne du bouffon Yorick : « Hélas ! pauvre Yorick !... Je l'ai connu Horatio ; c'était un compagnon d'une verve infinie, d'une fantaisie exquise : il m'a porté sur son dos mille fois. Et maintenant quelle horreur il cause à mon imagination ! Le cœur m'en lève ! Ici pendaient ces lèvres que j'ai baisées je ne sais combien de fois. Où sont vos railleries maintenant ? vos gambades ? vos chansons ? et ces éclairs de gaieté qui faisaient rugir de rires la tablée ? Quoi ? plus un mot à présent pour vous moquer de votre propre grimace ? bouche close !... Allez maintenant trouver ma Dame dans sa chambre et dites-lui qu'elle a beau se peindre d'un pouce de fard, il faudra qu'elle en vienne à cette

(1) Les versets 11-13 sont une glose.

(2) Les mots « dit Qohéleth » sont une insertion de l'éditeur, à moins que tout le verset 8 ne soit une adjonction du disciple, adjonction reproduisant du reste les propres paroles du Maître et convenant parfaitement comme conclusion.

figure ! Faites-la bien rire avec ça... » La mort n'éveille en Qohéleth aucune impression macabre ; ce n'est pas lui qui redirait « je ris en pleurs ». Il accepte, impassible et froid, ce néant. Est-ce donc pour s'y réfugier loin des souffrances de cette vie ? non pas même, car cette vie ne l'a pas meurtri plus qu'un autre, il avoue même que « la lumière est douce, qu'il est agréable aux yeux de voir le soleil » (XI, 7). Et pourtant il hait cette vie de vanité et lui préfère la mort (II, 17 ; IV, 2 ; VI, 3). Mais cette mort n'est pas l'hôtesse à laquelle il tend les bras pour qu'elle le délivre à jamais, il admet que c'est la loi (« la poudre retourne à la poudre, *selon ce qu'elle était* ») (XII, 7). Sans illusion aucune et pénétré de la vanité de toutes les joies, il accepte sans joie comme sans crainte de disparaître de ce monde.

Voilà quelques traits de la figure de ce Juif qui osa mettre en doute la valeur de la vie et conclure que toute existence n'est que faillite et vanité. Mais ce qui stupéfie chez cette âme juive, c'est la négation de toute rétribution divine. Alors que le judaïsme avait fait de ce dogme une de ses maîtresses colonnes, Qohéleth le nie hardiment et froidement. A ses yeux la rétribution ne se réalise pas (cp. VII, 15). « J'ai vu, dit-il, des méchants honorés (1) et entrant dans le Saint Lieu (c'est-à-dire dans le Temple), tandis que ceux qui avaient bien agi devaient s'en aller et étaient oubliés dans la ville » (VIII, 10). Et ailleurs : « il est une vanité qui se passe sur la terre : il y a des justes auxquels advient ce qui devrait arriver aux méchants et il y a des méchants auxquels est réservé ce qui devrait être le lot des justes » (VIII, 14) (2). Et encore : « un même sort est réservé à tous, au juste et à

(1) J'adopte la correction proposée par BUDDE, *ad loc.* (dans KAUTZSCH, *Heilige Schrift des A. T.*, 3e éd.).

(2) Le passage VIII, 11-13 est une glose renfermant la protestation indignée d'un *chasid* contre l'affirmation scandaleuse de Qohéleth aux versets 10 et 14 : aux faits troublants invoqués par Qohéleth il ajoute l'interprétation orthodoxe de ces faits. C'est la réponse de la foi à la solution du négateur.

l'impie, à l'homme bon et pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui s'en dispense ; comme il en est du bon, ainsi en est-il du pécheur ; il en est du jureur comme de celui qui craint de jurer. C'est un mal, dans tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait pour tous un même sort... » (IX, 2 suiv.). Qohéleth perce à jour le dogme fallacieux de la rétribution, il aperçoit l'écart entre la théorie et la réalité. Mais tandis que chez Job le sentiment de cet écart est profondément tragique, chez Qohéleth c'est une constatation froide et objective. Job faisait une angoissante découverte, et c'est sa vie elle-même qui était matière du drame ; Qohéleth, lui, n'a pas l'air de ressentir de façon très personnelle ce problème du malheur du juste : aussi bien avait-il coulé des jours plutôt heureux. Il aperçoit le scandale, mais après tant d'autres ; il l'aperçoit, mais moins dans sa propre vie que dans celle d'autrui. On comprend dès lors que son ton reste objectif. En outre, tandis que Job n'enregistrait que la déception du *juste*, Qohéleth embrasse toute l'activité humaine : d'individuel le problème devient général et plus philosophique, la passion n'y a plus de place. Aux yeux de Qohéleth, il n'y a *aucune* sanction, pas plus dans le domaine de la morale que dans celui de l'intelligence, de la politique ou des affaires, car toutes choses lui semblent aller ici-bas à rebours du bon sens. S'il affirme (XI, 9) que les désordres du débauché reçoivent tôt ou tard leur salaire, c'est probablement une exception qui, dans sa pensée, doit confirmer la règle, ou plutôt il faut voir dans cette assertion une retouche du *chasid*. (1)

Cependant tout en portant sur la valeur de la vie ce jugement radical qui met en relief sa vanité foncière, son caractère profondément décevant, Qohéleth ne prétend pas que nos appréciations embrassent tous les éléments du problème. A trois reprises il affirme que l'« œuvre de Dieu » dépasse notre intelligence (III, 11 ; VIII, 17 ; XI, 5). On exa-

(1) *Sic* SIEGFRIED, BARTON, PODECHARD, VOLZ.

gère (1), je crois, en soutenant que Qohéleth « affirme l'existence d'un *plan* divin impénétrable aux investigations humaines ». Il est simplement question de l'*œuvre* de Dieu, et Qohéleth ne précise pas si cette œuvre est rationnelle, organisée suivant un plan bien ordonné en vue de fins précises. Cependant il réserve tout au moins la possibilité que l'imperfection s'évanouisse si l'on se place au point de vue de Dieu. Peut-être que, prise dans sa totalité et envisagée d'En Haut, la réalité est moins illogique qu'il ne nous semble. Voilà quelle me paraît être l'attitude adoptée par cet étrange Qohéleth en face du mystère de l'ordre des choses.

Nous avons jusqu'ici relevé quelques traits de sa mentalité qui le conduisirent, sans doute peu à peu, vers cette solution toute nouvelle au sein du judaïsme. Ce sont là les mobiles intérieurs ; mais cette orientation de sa pensée ne s'explique-t-elle pas aussi par des causes extérieures ? Il y a longtemps qu'à ce point de vue on a cherché à démontrer l'influence de la philosophie hellénique sur l'esprit de Qohéleth. On a invoqué tour à tour des influences aristotéliciennes, des points de contact avec Héraclite ou avec la morale d'Epicure, mais surtout une action des doctrines stoïciennes, en physique notamment. Dans les derniers travaux sur la matière on se montre d'ailleurs moins affirmatif que précédemment (2). Il serait en tout cas exagéré de prétendre que Qohéleth ait connu directement, pour les avoir lus, les philosophes grecs et qu'il ait fait figurer dans son œuvre des pensées empruntées directement à la philosophie du Portique. Est-ce à dire qu'il faille écarter toute possibilité d'influences helléniques ? il ne faut pas oublier qu'en s'initiant à la langue araméenne, les Juifs cessaient d'être un peuple fermé car l'araméen était, à l'époque juive, la langue des relations internationales dans l'Asie Antérieure. D'autre part, après

(1) Podechard, *Op. cit.*, p. 179.

(2) Podechard, entre autres, combat habilement et énergiquement la théorie qui statue des emprunts de Qohéleth à la philosophie de la Grèce (*Op. cit.*, p. 82-110). Cp. aussi Barton, *Op. cit.*, 34 suiv.

Alexandre, la civilisation grecque pénétra le monde juif, dans la Diaspora mais aussi en Palestine. Qohéleth bénéficia-t-il de ce contact ? Sa façon si générale de poser le problème du but et du prix de la vie, sa tendance à abstraire et à raisonner, son caractère réfléchi permettent de le penser. Puis son détachement presque complet de toutes les croyances spécifiquement juives a-t-il pu se produire par le simple jeu des facteurs psychologiques propres à sa nature ? cela ne paraît guère probable ; il est bien plutôt vraisemblable que, seules, des influences étrangères ont pu l'entraîner sans espoir de retour sur un chemin si différent de celui de ses pères. Or, si son écrit ne reflète pas dans toute sa précision telle ou telle des doctrines philosophiques de la Grèce, il y a telles ressemblances dans la teneur générale de ses pensées qui suggèrent une prise de contact avec la culture hellénique. Qohéleth n'a pas dû échapper complètement à la diffusion des méthodes et des idées des penseurs grecs. Telles idées, stoïciennes notamment, étaient dans l'air, non pas sous forme de doctrine bien liée mais en tant qu'influences anonymes et subtiles. Ce n'est donc pas, à mon sens, aux systèmes philosophiques de la Grèce que Qohéleth a puisé, mais aux idées venant de Grèce et flottant, plus ou moins vagues, dans le milieu palestinien. Avec Bertholet nous parlerions volontiers d'une sorte de philosophie populaire et éclectique. (1)

*
* *

Nous n'avons examiné jusqu'ici que le côté négatif de la pensée de Qohéleth ; mais s'il a nié la valeur de la vie, si la vie ne lui fut qu'amère déception et s'il a conclu qu'à tout prendre la mort vaut mieux que la vie, son pessimisme n'est, pratiquement, pas aussi radical qu'on pourrait croire. S'il a rompu sur tant de points essentiels avec la foi de ses

(1) Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi* (1911), p. 156.

frères juifs, il conserve quelques attaches assez puissantes avec le judaïsme.

Et tout d'abord il croit en Dieu. Renan (1) l'a dit : « on peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout ; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée ». Qohéleth emploie en effet plus de vingt fois le nom de Dieu, il ne met nulle part en doute son existence. (Il est vrai qu'en en parlant il ne se place pas au point de vue étroitement israélite, puisqu'il le nomme toujours « Elohim » et jamais « Yahvé » (2).) Il croit que Dieu est le maître souverain du monde. C'est de lui que nous recevons la vie (v, 17 ; xii, 7), c'est lui qui nous impose en ce monde notre tâche (i, 13 ; iii, 10) ; de sa main nous viennent la richesse (vi, 2), les biens et les maux (vii, 14). Malgré son obscurité et son mauvais état de conservation il semble même qu'un passage (iii, 11) affirme que Dieu a admirablement organisé toutes choses : « Dieu a fait toute chose excellente à son heure », mais peut-être n'est-ce là qu'une affirmation désespérée de sa foi, un dernier mouvement de fidélité à cet article de la dogmatique orthodoxe d'après lequel le cosmos fut créé bon (Gen. i) ? Ne laisse-t-il pas entendre ailleurs qu'aucune sanction ne distingue les bons d'avec les impies (ix, 2 suiv.) ? On a bien l'impression que Qohéleth se heurte brutalement au conflit de la foi et de l'expérience ; la seule issue qu'il trouve c'est d'affirmer que la conduite de Dieu et sa manière de gouverner l'univers nous sont incompréhensibles. « J'ai considéré toute l'œuvre de Dieu et (constaté) que l'homme ne saurait trouver le mot de l'énigme de tout ce qui se fait sous le soleil ; même si l'homme s'évertuait à s'en rendre compte, il n'y parviendrait point ; et même si le sage pense connaître, il ne peut pas trouver » (viii, 17), ou bien : « Pas plus que tu ne connais la voie du souffle vital allant animer les os (c'est-à-dire l'embryon) dans le sein de la femme enceinte, tu ne saurais connaître l'œuvre de Dieu qui fait

(1) Renan, *l'Ecclésiaste*, p. 20.
(2) Cheyne, *Job and Solomon* (1887), p. 201.

toutes choses » (XI, 5). Du point de vue de Dieu lui-même et envisagé *sub specie aeternitatis*, l'Univers est peut-être bon, raisonnable ; c'est une possibilité que Qohéleth réserve. Mais l'homme ne peut saisir cette harmonie supérieure car la divinité elle-même semble avoir obscurci la raison humaine. (1)

Qohéleth estime donc qu'à juger d'après ce qui se voit, le monde n'est pas gouverné selon la justice et la raison. Comme Job il échappe à la difficulté en prononçant sur la raison humaine un verdict d'impotence : nous ne devons pas juger Dieu avec notre raison bornée, avec nos moyens d'appréciation si limités. Mais, à la différence du grand lyrique qu'était Job, il ne laisse pas échapper un seul mot de critique directe à l'égard de Dieu. C'est qu'aussi bien le Dieu dont il continue à statuer l'existence ressemble étrangement au Fatum. Et, en face de cette divinité-là, l'homme a si bien pris conscience de son humble condition qu'il n'y a plus en lui ni angoisse ni révolte. Le problème de la théodicée ne le tourmente plus : il a pris philosophiquement son parti de l'imperfection des choses. En cela il est plus grec qu'israélite et cette froideur annonce déjà une époque de décadence religieuse.

Si Qohéleth se cantonne ainsi dans une sorte d'agnosticisme quant au mode de l'activité divine, il n'adore plus, comme Job, cet Etre mystérieux, insondable et troublant. Dieu est à la limite de son horizon et non au centre de toute vie comme chez les prophètes et les psalmistes. Esprit peu religieux au fond, il ignore les sentiments de piété et de confiant abandon qui rendent certains psaumes si touchants ; esprit las et détendu, il a cessé de vibrer aux profondes souffrances et aux énigmes tragiques.

Que faire alors pendant cette vie si décevante et vaine? Avant le poète latin Qohéleth a prononcé le « carpe diem ».

(1) Une légère correction de texte permet de traduire la fin de III, 11 avec BUDDE, BERTHOLET, etc. : « Mais Dieu voila en même temps leur raison afin que l'homme ne pût comprendre ce que Dieu fait... »

Il n'a plus la force de s'indigner contre Dieu, cela ne servirait à rien ! il ne lui reste qu'à donner quelques recettes pour tirer de cette vie de vanité le meilleur parti. « Le relâchement absolu des mobiles de la vie, a dit Renan (1), n'empêche pas chez lui un goût vif des plaisirs de la vie ». Je n'aperçois pas ce « goût vif » et Renan me semble s'égarer lorsqu'il fait de l'Ecclésiaste un sensuel, mais il est certain que Qohéleth recommande de goûter aux joies fugitives qui passent à portée de notre main. « Au jour du bonheur sois heureux, et au jour du malheur dis-toi : Dieu a fait celui-ci comme celui-là »... (VII, 14). Il assure s'être convaincu qu'il n'y a de bonheur pour nous « qu'à s'égayer et à se faire une vie heureuse » (III, 12). Quand tout est à la joie, il faut s'y livrer, mais en songeant d'avance aux mauvais jours qui surviendront : « or ça, mange gaiement ton pain et bois ton vin d'un cœur joyeux !... Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs et que l'huile ne cesse de parfumer ta tête ! Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ta vie de vanité ! » (IX, 7-9) Et la note plus grave : « Si un homme vit de longues années, qu'il les passe toutes joyeusement, se souvenant des jours ténébreux qui seront nombreux : alors tout ce qui adviendra sera néant » (XI, 8). Parfois même le ton frise le plus grossier matérialisme : « il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger et à boire et à s'accorder du bien-être dans son travail ! » (II, 24 ; cp. V, 17) Il ajoute, il est vrai, aussitôt que « cela aussi vient de la main de Dieu », mais c'est pour reprendre bientôt : « J'ai loué la joie, car il n'y a pour l'homme sous le soleil bonheur pareil à manger, boire et se réjouir : puisse cela l'accompagner dans son labeur, durant tous les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil ! » (VIII, 15) Ne croit-on pas entendre Hafiz : « Echanson ! apporte du vin car le mois du jeûne est passé ! Tends la coupe, car la saison n'est plus de la bonne réputation et du bon renom. Le temps pré-

(1) RENAN, *l'Ecclésiaste*, p. 25.

cieux s'écoule : viens et vivons une vie qui, n'étaient les flacons et les coupes, s'en irait (en fumée) ! Combien peuvent brûler au feu de la pénitence comme du bois d'aloès ? Donne du vin ! car une vie de mélancolie s'achève dans l'imperfection. Saoûle-moi à tel point que, dans ma démence, je ne sache plus qui entre ou sort du champ de l'imagination ! » (1) A lire Qohéleth se croit-on encore au pays d'Amos, d'Esaïe et du poète de Job ? Ne se croit-on pas transporté sous le doux ciel de Perse près du poète qui chante : « tant que le jasmin, la rose de la Chine et la jacinthe exhaleront leur parfum, tant que le brocart de Roum et l'étoffe d'Ala seront de couleurs variées, vis... en sécurité, jouissant du bonheur et d'une longue vie : une main sur les chevelures des belles, l'autre tenant la coupe de vin ; une oreille attentive aux sons de la harpe et l'autre aux accents de la flûte » (2).

Faut-il accuser Qohéleth d'épicurisme grossier ? non pas, car les joies qu'il recommande sont celles que la vie offre normalement. Il ne prêche ni les excès ni la recherche ardente et exclusive du plaisir ; il faut seulement cueillir les joies quand elles se présentent. D'ailleurs, jusque dans ces pauvres heures qu'il faut comme voler à la vie, Qohéleth ressent la vanité de toutes choses. Ces courts instants de plaisir, eux aussi, sont caducs et fallacieux : voilà pourquoi les dispositions de Qohéleth sont si changeantes, pourquoi tantôt il recommande la joie, tantôt il y préfère la tristesse et le deuil. D'une part : jouis de la vie ! et d'autre part : « mieux vaut aller dans une maison de deuil que dans une maison où l'on festoie... mieux vaut la tristesse que la gaieté !... » (VII, 2, 4) En soi la vie est détestable et il la faut haïr (II, 17) ; mais en fait elle a parfois pour nous quelques sourires, aussi « un chien vivant vaut-il mieux qu'un lion mort » (IX, 4).

Mais hélas ! vanité dernière, l'âge survient bientôt où,

(1) HAFIZ, texte persan éd. BROCKHAUS XCIII, 1-4.

(2) *Divan* de MÉNOUTCHÉRI, éd. KAZIMIRSKI (1886), p. 236.

nos organes s'usant, notre faculté de jouir diminue puis s'évanouit. C'est ce que Qohéleth exprime à la fin de ses réflexions dans cette allégorie (XII, 1-7) parfois étrange dont Renan a dit l'art merveilleux (1) : « Etonnant artiste, il maintient jusqu'au bout sa gageure, effleurant avec l'adresse de l'équilibriste les cimes des mots et des idées, faisant grincer de son archet les fibres qu'il a cruellement excitées, élargissant à plaisir les blessures qu'il s'est portées, irritant avec délices les lèvres de sa plaie. » Il y a quelque chose de macabre dans cette description du vieil âge ; l'un après l'autre nos sens s'amortissent et les rares joies de la vie ne sont plus pour nous. Ce sont les jours mauvais, « les années dont tu diras : je n'y prends point de plaisir » (XII, 1). C'est l'époque « où fleurit l'amandier (2), où la sauterelle s'alourdit (3), où la câpre est sans effet (4), car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité (5) et les pleureurs rôdent dans la rue » (XII, 5).

Alors à quoi bon vivre encore ? quel bénéfice tirer encore de l'existence ? mieux vaut partir, car le dernier mot de la vie c'est « vanité et poursuite du vent ». En dernière analyse l'horizon de l'auteur reste donc borné par la croyance bien israélite qu'avec la mort c'en est fini de toute vie digne de ce nom : « la poudre retourne à la poudre, redevenant ce qu'elle était, et le souffle vital remonte à Dieu qui l'avait donné » (XII, 7). Qohéleth croit-il au Scheol tel qu'Israël le concevait ? peut-être son silence sur ce sujet indique-t-il qu'il n'attachait pas grande importance aux représentations plus précises qu'Israël se faisait du séjour des morts. Ce qu'il en retient en tout cas, c'est l'intime conviction que toute vie personnelle digne de ce nom finit avec le dernier soupir « car il n'y a plus ni œuvre, ni projet, ni science, ni sagesse dans le Scheol où tu vas » (IX, 10).

(1) RENAN, *l'Ecclésiaste*, p. 26.
(2) Image sans doute de la tête blanche du vieillard.
(3) Allusion à la démarche pesante du vieillard ?
(4) La câpre était un aphrodisiaque.
(5) C'est-à-dire vers sa tombe.

Livre bien étrange en Israël que le recueil des réflexions de Qohéleth. Renan l'a appelé (1) « un petit écrit de Voltaire égaré parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie », jugement peu heureux car Qohéleth n'a rien de la raillerie voltairienne et de l'esprit frondeur et frivole du sage de Ferney ; la note est plutôt lugubre et morne. Renan a aussi écrit (2) que « les dix ou douze pages de ce petit livre sont, dans le volume sombre et toujours tendu qui a fait le nerf moral de l'humanité, les seules pages de sang-froid ». Certes l'auteur est de sang-froid, mais aussi il ne vibre plus, le ressort de la vie et de la volonté se détend en lui, à ses yeux lassés la vie n'offre plus qu'un monotone spectacle. « Quel profit pour l'homme dans toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » (1, 3) voilà le bilan de la vie. « Rien de nouveau sous le soleil », c'est le cri d'une âme en qui toutes les énergies se sont alanguies, le cri d'un cœur qui ne vit plus d'amour et de sacrifice, cet éternellement « nouveau ». Du nouveau ! Qohéleth n'y aspire même plus. Il reste en vie, savourant misérablement les quelques douceurs qu'elle offre à son cœur flétri ; le suicide est très loin de sa pensée ; il ne recherchera pas la mort, risquant tout sur cette inconnue. Il ne comprendrait pas qu'on souhaite comme Baudelaire :

> Plonger au fond du gouffre, enfer ou ciel, qu'importe ?
> Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau !

Oui, sans doute il attend la mort avec tranquillité et avec un certain soulagement car ce sera la fin de tout et de toute vanité ; mais il ne s'est pas demandé si l'horreur de la vie ne se poursuivrait pas au delà de la mort et sur ce point il est resté docile au vieux point de vue israélite dont héritèrent les Sadducéens. Quelle mélancolique apparition que cet Ecclésiaste qui, élevé dans la bonne Chokmâ orthodoxe, perdit la foi et renia la vie ! Ce n'était pas une personnalité

(1) Renan, *Op. cit.*, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 42.

créatrice, ce n'était une âme ni très religieuse ni assoiffée d'idéal moral. Quelles que fussent ses croyances sur l'Au-delà, il aurait pu dire oui à la vie. Au lieu de cela il a résumé son expérience par cette triste mais immortelle parole : « vanité des vanités ! » L'ultime raison de cette attitude nous échappe, cela va bien sans dire, car elle ressortit à ce mystère de l'âme humaine que nous ne saurions pénétrer entièrement ; c'est pourquoi notre étude ne prétend pas être autre chose qu'une approximation. « Vanité des vanités ! » Quoi de plus opposé à l'expérience du chrétien (1), en qui tout tend à la vie, à une vie où tout est sans cesse nouveau, une vie qui vaut d'être vécue, parce qu'elle se fonde sur la sainteté et le don de soi.

PAUL HUMBERT.

(1) Et, même en restant dans le domaine d'Israël, rien de plus opposé à l'expérience de nombreux croyants de l'ancienne alliance qui trouvèrent dans leur foi l'apaisement et la victoire, de croyants comme celui qui, semble-t-il, crut devoir corriger dans le sens de la piété l'enseignement de Qohéleth en faisant ressortir que ce qui importe avant tout c'est de « craindre Dieu » et de « garder ses commandements ». Rien de plus opposé à la profonde assurance de ce psalmiste qui, refoulant ses doutes, s'écriait : « Je suis toujours avec Toi, Tu me tiens par la main droite ; Tu me conduis par ton conseil puis Tu me prendras dans la gloire. Quel autre ai-je au ciel que toi ? Sur la terre je ne prends plaisir qu'en toi. Ma chair et mon cœur peuvent se consumer, Dieu est le rocher de mon cœur et mon partage à toujours. » (Ps. LXXIII, 23-26.)