

BS. 1145

43

v. 2

1891



FONDO LUIS FERDINAND
VALVERDE Y TELLEZ

DISSERTATIONCULÆ TRES.

I.

ROSENMULLERI PROLEGOMENA IN DEUTERONOMIUM*.

Quintum Pentateuchi librum Hebræi a vocibus quibus incipit, אלה הדברים, et מסנה התורה, *repetitionem legis* e cap. xvii, 18, vel simpliciter מסנה nuncupant. Similiter Alexandrini inscripserunt δευτερονόμιον non quod δεύτερος νόμος, *secundam et novam legem*, continet; sed quod δεύτερος, *denuo*, lex jam antea data hoc libro repetitur et explicatur.

Prima libri parte (i — iv, 40) Moses in solemnii populi concione, quæ inde ab egressu ex Ægypto usque ad stativa in agro Moabitico facta et gesta essent, post relatas de rege Basanis, Amorrhæis et Madianitis victorias, percurrit, et hortatur Israelitas ad leges divinas observandas. Parte *secunda* (iv, 45 — xxx, 20) quæ universo populo scitu necessaria essent præcepta, per tres superiores libros sparsa, exceptis iis, quæ ad solos sacerdotes pertinerent, comprehenduntur, nonnullis quoque hæc de novo additis, gravibus internixtis adhortationibus, quibus pondus additum et promissionibus præmiorum, quæ leges divinas observantibus proponuntur, et comminationibus pœnarum, quæ illas negligentes manent. Subjicitur cap. xxxi Epilogus, quo exponit Moses se 120 annorum ætate grandævum, ferendo reipublice et exercitus oneri imparem esse, quare illud reputasse, ut a principatu sese abdicans Josuam sibi a Deo datum successorem statueret; legumque codicem a se coæqueatum et in manu Levitarum Seniorumque populi depositum jussit singulis septenniis in festo Tabernaculorum in solemnii populi concione legi. Sequitur duplex carmen, unum (cap. xxxii), quo, alte in mente Israelitarum insidente, constans beneficiorum Dei, atque vicissim debiti in illum Hebræorum officii monumentum restaret; alterum (cap. xxxiii), quo pro singulis tribuum vota fecit. Postrema libri pericopa (cap. xxxiv) Mosi mors et sepultura describitur.

A Mose hunc librum saltem usque ad xxxii, 47, consignatam esse, diserte dicitur xxxi, 9, 19, 24, ubi ipse de se Moses testatur scriptis mandasse carmen, quod libri partem constituit (xxxii), additque insuper, scripto itidem redegit omnes a se propositas leges, quarum legum contextus adeo cum reliquis totius libri partibus conjungitur, ut ægre divelli possit. Testimonio de Mose scriptore libri fidem faciunt loca illius quam plurima, quæ *nondum expugnatam, sed brevi occupandam* ab Hebræis terram Cananæam arguant, ut cap. vi, 1: « Hæc sunt præcepta, instituta et jura, quæ mihi in mandatis dedit Jova, ut vos ea docerem observanda in terra, in quam possidendam transibitis. » Vers. 10: « Cum intromiserit te Jova Deus tuus in terram, quam juravit majoribus tuis, se tibi daturum, cum urbibus magnis et opulentis, quas non condideris, adibus plenis omnibus copiis, quas non impleveris, cisternis excisis, quas non cavaveris, vinetisque et olivetis, quæ non plantaveris, » etc. Vers. 18, 19: « Facies quod rectum est et Jovæ placet, ut tibi bene sit, adpasque possessionem bonæ terræ, quam se tibi daturum majoribus tuis Jova juravit, et expellas e conspectu tuo omnes tuos hostes. » Cap. vii, 1 — 3, 16 — 26, et xx, 16, 17, Moses jubet Cananæos, quorum agros occupaturi erant Hebræi, ad internecionem delere. Cap. xi, 10, 11: « Terra quam possidendam a te ingrederis, non est ut Ægyptia terra, ex qua egressus es, et in quam semen tuum conjiciebas, irrigabasque tuo pede, ut hortum olerum; terra in quam

* Vix est quod moneamus, hæc Rosenmulleri Prolegomena, licet perplacent partem maximam, in paucis tamen consensu nostro non comprobari, v. g. dum caput xxxiii Mosi abjudicant. Conf. tum que dicuntur infra, tum que tomo I præmissimus de Pentateucho in genere.

A. G.

007678

possidendam transis, est terra montium et vallium, ubi aquam bibes pluvia celestis. » Alia plane similia loca vid. cap. viii, 1, 7, 12; ix, 1—6; xi, 23—25, 29—31; xii, 8—10, 14; xvi, 6; xvii, 14; xviii, 14; xix, 1; xxiii, 20; xxvi, 1; xxvii, 2, 4; xxx, 18; xxxi, 2, 3, 6. Dicit aliquis, talia a seriore libri scriptore callide ita esse confecta, ut legentibus persuaderet, esse hunc librum a Mose litteris mandatum. Verum si hæc ratio valeat, quis demum liber fuerit, de cujus auctore et ætate et argumentis internis iudicium certum fieri possit? Præterea quæ cap. ii, 20—23, iii, 8—10, legitur de preiscis Cananæ populis et ditonum eorum finibus, vix ulla alia, quam Mosis ætate, tam accurate tradi potuerunt. Quodsi et hæc confecta esse regeas, rogamus, quem in finem talia quis ementitus fuerit?

Atti men ut a Mose scriptum esse Deuteronomion credamus, haud admittere diversum a prioribus libris et peculiare huius libri ingenium, styli, narrationum et legum diversitatem, et plura in illo serioris Mose ætatis indicia, perhibent Vater (in *Commentat. de scriptore Pentateuchi ad calcem Commentarii* vol. III), de Wette (1), Gesenius (*Geschichte der hebr. Sprache*, p. 32) et Bleek (2). Et dicendi quidem genus quod attinet, quinti huius libri eloquentiam ornatam, copiosam, garrulam, magnopere abhorrere dicunt a priorum librorum sermone brevi et conciso (3). Sed quum quintus hic liber, tanquam epitome quædam trium priorum librorum totius populi usibus, ut supra monuimus, destinata, septimo quoque anno publice prælegendus esset (cap. xxxi, 10—13); prudentis scriptoris erat, tali in opere copiosa et oratoria eloquentia uti, et per totum librum iterum iterumque gravi et pathetica oratione legentes et audientes admonere, ut propositas ipsis leges sanctissime observarent. Ex eo, quem indicavimus, libri usu et ratio repetenda videtur quarundam loquendi formularum et singularum vocum, quæ huic tantum libro sunt propria (4), quod eæ, ut credibile est, ad sensum et usum vulgarem popularemque accommodatæ essent. Magnam cateroquin Deuteronomio cum prioribus styli totiusque dicendi generis similitudinem esse, multaque loca ita cum illorum locis congruere, ut ab eodem auctore, memoriter ea retractante, quæ prius jam scripserit, conscripta videntur, nec de Wette (*Dissert.*, p. 10) negare potest; sed tanti consensus causam inde censet repetendam, quod Deuteronomii scriptor priores illos libros non solum novisse et legisse, sed in sinu quasi gestasse, memoriaque comprehendisse, et in hoc suo libro conscribendo tanquam exemplar sibi proposuisse videtur. Quod tamen non omnibus æque verisimile videbitur. Ad ea loca quod attinet, quæ vel in rerum gestarum narratione a libris prioribus aut vero discrepant, aut discrepare videntur (5), vel in quibus Viri Docti, quos laudavimus, serioris Mose ætatis vestigia deprehendere sibi visi sunt, de iis videbimus in illorum interpretatione. Cæterum uti duo postrema libri capita, ita et alia quædam

(1) In *Dissert. Quo Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alicuiusmodi recentioris auctoris opus esse monstratur*, Ienæ 1803. Cf. ejusdem *Kritik der Israelit. Geschichte*, p. 835 seqq., et *Lehrbuch der histor. krit. Bibl. in das A. T.*

(2) In *dem bibl. exeget. Repertor.* a nobis edito, P. I, p. 18 et 53, ubi cum Wette Deuteronomion sub Josia demum haud diu ante expugnatam a Chaldeis Hierosolymam scriptum arbitratur. Sed scriptorem ejus ætatis (cap. xxviii, 68) Hebræos divina præcepta negligentes in Babyloniam potius quam nuncios in Ægyptum adducendos comminatum esse credibile est.

(3) Quod potissimum arguit de Wette in *Dissert.* Ita quæ *Exod. xi, 10*, in uno versu expressa sunt, in *Deut. v, 13—24*, in quinque versu dilatata, et exornata habentur. Simplicem versum *Exod. xxi, 4*, legis *Deut. v, 28* extensum, sensu minime amplificato. Quæ *Ex. xxiv, 11—17* simpliciter expressa sunt, ea paulum immutata *Deut. vii, 1—12* minus exaggerata reperies. Cf. et *Exod. cap. xxiii, 20—23*, cum *Deut. vii, 12—20*; *Levit. xxvi* cum *Deut. cap. xxviii*.

(4) Sic de crimatum punitione semper usurpata est formula, tolles improbum illum et medio tui, cap. xii, 6 et alias sæpissime, quam in prioribus libris nusquam invenies, sed ejus loco solemnem illam (in quinto libro plane exultantem), ejus anima exsternenda est e gente sua. Occurrit etiam, ubi de criminibus puniendis sermo est, frequenter hæc formula, quo auditio populus timentis neque amplius peccabit, xii, 11; xvii, 13; xix, 20; xxi, 21, quarum nihil simile habent priores libri. In enotandis singulis vocibus huius libri peculiaribus, ut כָּבֹד in phrasi *Josæ ad-hærens, x, 20; xi, 22; xiii, 23*, etc., מְנוּחָה לְיָדַי negotium, xii, 7; xv, 10, etc., גִּבּוּר magnitudo de Deo pro כְּבוֹד in prioribus libris obvio, et aliis quibusdam diligentiam adhibuit de Wette in *Dissert.* De usu nominis *Horæ*, in hoc libro constanter observato pro *Sinai*, Herbst in *Observat. de Pentateuchi quatuor librorum posterior. auctore*, et editore, Tubing. 1817, pag. 16, notavit hæc: « Fieri potu. t. ut celebris ille mons duobus insigniretur nominibus, et quidem nomine *Sinai* a populis qui in Ægypto et regionibus degebant ad sinum Arabicum adjacentibus, *Horæ* autem ab illis qui eamdem ejus in terra Canaan terrisque vicinis conspiciant. »

(5) Veluti cap. i, 13 coll. cum *Ex. xviii* et *Num. xi*; cap. i, 20—23 coll. cum *Num. xii, 1*; 2; cap. i, 44 coll. cum *Num. xiv, 45*; cap. ii, 28, 29 coll. cum *Num. xii, 23*; cap. i, 6 seqq. coll. cum *Num. xxxiii, 3a—3b*.

aut *Horæ* (1), aut paulum immutata a serioribus manibus facile concedimus. Neque tamen eorum locorum tantus est numerus, qui totum librum Mosei adjudicare nos cogat.

Chronologia libri, ex cap. i, 3, 4, et *Jos. iv, 19, v, 10*, petenda, ultimorum duorum mensium anni post exitum quadragesimi complectitur.

N. B. Paucæ hic visum est adjicere, a nobis gallice translata, ex egregio opere cui titulus *Historisch-krit. Einleitung in die heiligen Schriften d. A. T. von Herbst u. Wette*, 1812, P. II, fasc. 4, pag. 31 seqq.

Les incrédules n'ont pas seulement nié que Moïse fût l'auteur du Deutéronome, ils ont été plus loin : séparant ce livre des quatre premiers qui forment avec lui le Pentateuque, ils en ont fait une œuvre à part, d'une origine beaucoup plus récente. Voici les preuves sur lesquelles ils s'appuient. 1° Le quatrième livre de Moïse embrasse (voy. *Num. xxxvi, 13*) tout l'ensemble des dernières lois mosaïques; en outre il conduit l'histoire de Moïse jusqu'à sa dernière période (*Levit. xxvii, 12—23*), et le Deutéronome la laisse précisément au même point (compar. *Deut. i, 1—3, iv, 46* avec *Num. xxxvi, 13*; *Deut. xxxi* avec *Num. xxvii, 12—23*). 2° On trouve dans le Deutéronome des différences et des contradictions avec les livres précédents : a) dans les faits (x, 1 seqq. comparé à *Exod. xxxiv, 1* seqq.; x, 6, 7 comp. à *Num. xxxiii, 30—33*; i, 15 comp. à *Exod. xviii* et *Num. xi*; i, 20—23 comp. à *Num. xiii, 1, 2*; i, 44 à *Num. xiv, 45*; ii, 28, 29 à *Num. xxi, 22*. b) Dans les lois (v, 15 comp. à *Exod. xx, 10, 11*; xiv, 3, 21 à *Lev. xi*; xv, 1—11 à *Lev. xxv*; xv, 12—18 à *Exod. xxi, 2—11*. c) Dans les expressions. 3° L'esprit et le caractère du livre différent.

La première raison ne prouve rien, car on pourrait faire un raisonnement tout-à-fait semblable contre l'authenticité du livre des Nombres comparé au Lévitique. En effet, la conclusion qui termine les Nombres (xxxvi, 13) se lit dans les mêmes termes vers la fin du Lévitique (xxvi, 46), ce qui n'empêche pas Moïse de mentionner dans ce qui suit les lois données sur le Sinai (*Lev. xxvii*; *Num. v, 5—31*; vi, ix, 1—14; x, 4—10). De même le Lévitique et le commencement des Nombres ne conduisent pas l'histoire de Moïse au-delà de la période où l'Exode l'avait laissée. Or si cette circonstance ne prouve pas que ces trois livres aient des auteurs divers, pourquoi la prouverait-elle pour le Deutéronome seul?

Quant aux différences et contradictions dans le récit des faits, si l'on veut donner ce nom aux légères variantes que l'on remarque dans les endroits allégués, elles ne doivent exciter ni surprise, ni soupçon sur l'authenticité du livre. On les rencontre dans des discours où Moïse résume à grands traits et rappelle à son peuple les principaux événements du passé, pour lui inculquer l'obligation de la reconnaissance envers Dieu et de la fidélité à ses lois. Or, qui pourrait s'étonner, dans cette rapide esquisse d'événements disséminés dans une longue période de temps, tracée par un vieillard déjà près de sa fin et tout pénétré de ce qu'il voit autour de lui, de surprendre, ici l'omission ou de personne mis pour un autre? Car les prétendues différences et contradictions du Deutéronome ne sont pas autre chose. Pour prouver que l'auteur se contenta d'une exposition très rapide et rapproche des événements séparés par le temps, qu'il nous suffise d'indiquer les premiers versets du chap. x, où il raconte la descente du mont Sinai en même temps que la mort d'Aaron, deux faits arrivés à trente huit années d'intervalle. Comment donc peut-il être question de différence et de contradiction, quand l'Écrivain sacré, dans le court espace de quelques versets (x, 1—11), rassemble d'une part l'ordre de construire l'arche d'alliance et celui de jeter les tables de la loi, et de l'autre mentionne seulement en passant le lieu où mourut Aaron? — Le vers. 15 du chapitre i du *Deut.* n'est pas en contradiction avec les vers. 16 seqq. du chap. xi des Nombres, puisque ces deux passages relatent des faits différents. Il ne contredit pas davantage le chap. xviii de l'Exode. L'Exode raconte que, d'après le conseil de Jéthro, Moïse invita les Israélites à élire des hommes intelligents pour porter une décision dans les affaires moins importantes; le Deutéronome rappelle l'institution de ces auxiliaires de Moïse sans faire mention du conseil de Jéthro : où est la contradiction? Cette mesure, parce qu'elle a été conseillée par un

(1) Veluti cap. iii, 11; v, 6, 9.

étranger, cesse-t-elle d'être l'œuvre du suprême législateur, œuvre qui ne pouvait être réalisée que du consentement et avec le concours du peuple? En vain nous objecterions que la détermination du temps ne semble pas la même dans les deux passages. L'Exode, en effet, raconte la création des juges secondaires avant l'arrivée des Israélites au Sinai, tandis que le Deutéronome la place *in illo tempore*, c'est-à-dire, du moins en apparence, avant le départ du mont Horeb. Cette difficulté n'est pas sérieuse, car les plus savants interprètes avouent que cette expression désigne ici d'une manière générale les premiers temps de la marche dans le désert. — L'apparente contradiction entre *Deut.* 1, 20 — 23 et *Num.* xiii, 1, 2 a été levée depuis longtemps par cette simple remarque, que les Israélites ayant demandé qu'on envoyât des éclaireurs en Chanaan, Moïse présenta leur requête au Seigneur et en reçut l'ordre de remplir le désir du peuple. — Une autre prétendue contradiction entre *Deut.* II, 29 et *Num.* xx, 14 — 21 disparaîtra également, si, comme le fait Rosenmüller, on distingue les *enfants d'Esau*, dont il est question dans le premier de ces passages, d'avec les Edomites mentionnés au livre des Nombres; ou mieux en supposant avec Wette (*Nachmosaisches im Pentateuch.*, p. 130 seqq.) que les Edomites, après avoir refusé d'abord aux Israélites le passage sur leurs terres, le leur accordèrent dans la suite. — Enfin l'assertion du *Deut.* 1, 44, se concilie très-bien avec le passage des Nombres xiv, 45. Dans le discours où sont rappelés les principaux événements passés, Moïse se borne à mentionner une seule des tribus bellicieuses du pays de Chanaan, les Amorrhéens, nom qui leur est donné encore ailleurs, par ex. *Gen.* xv, 16; *Juges* v, 1. (Voy. Hengstenberg, *Beiträge*, etc., p. 421 seqq. *Nachmosaisches*, etc. p. 152).

Abordons les contradictions que l'on a cru remarquer dans les lois. On trouve étonnant et inexplicable que, *Deut.* v, 15, la sortie d'Égypte soit présentée comme raison de l'observation du sabbat, tandis qu'ailleurs, *Exod.* xx, 11, Moïse exhorte les Israélites à observer le sabbat et à s'abstenir ce jour-là d'œuvres serviles, parce que Dieu s'est reposé le septième jour. Mais, dans le premier de ces passages, le bienfait de la délivrance de la captivité est invoqué, non comme le fondement de l'institution du sabbat, mais comme un motif propre à inspirer aux Hébreux des sentiments d'humanité et de bienveillance pour les étrangers, les esclaves et les servantes le jour du sabbat. C'est un de ces nombreux endroits où Moïse exhorte son peuple à la douceur en lui rappelant que lui-même a été pèlerin et esclave sur une terre étrangère. Les mots, *idcirco precepti tibi ut observares diem sabbati*, ne se lient pas à la première partie du vers. 15, mais sont une répétition du vers. 12, et comme la conclusion générale des vers. 12 — 15 (1).

Nous ne nions pas d'ailleurs que certaines lois du Deutéronome offrent des différences avec celles des autres livres du Pentateuque : mais qui ne comprend *a priori* que ces différences, modifications, additions ou restrictions peuvent très-bien s'expliquer par le changement de circonstances? (Voy. *Nachmosaisches*, etc. p. 137 seqq.)

Supposons maintenant le cas où le Deutéronome serait l'œuvre d'un écrivain de beaucoup postérieur à l'auteur des trois autres livres, les difficultés que nous venons d'examiner auraient-elles disparu? A mon avis, elles deviendraient, dans cette hypothèse, tout-à-fait inexplicables. Peut-on admettre qu'un écrivain qui aurait voulu faire passer le Deutéronome pour l'œuvre de Moïse, eût été assez maladroit pour mettre des contradictions dans la bouche du grand législateur? Peut-on admettre qu'ayant entre les mains les autres livres, et n'ayant qu'à les ouvrir pour y trouver les dates principales des événements passés, il ait prêté à Moïse ce récit décousu et plein de lacunes que l'on remarque par fois dans le Deutéronome, par ex. chap. x, 6 — 9? Assurément c'est une marque éclatante de l'antiquité d'un livre, que les difficultés qui s'y rencontrent deviennent d'autant plus inexplicables, qu'on assigne à sa composition une date plus récente.

Quant aux différences dans les mots et locutions isolées, elles sont en si petit nombre qu'elles ne méritent pas qu'on s'y arrête. Evidemment la langue du Deutéronome est la même que celle

(1) Néanmoins cette explication pourrait sembler faire violence au texte, à cause de l'expression עַל כֵּן, *idcirco*, qui suppose dans ce qui précède une raison de la loi du sabbat. Mais, en admettant même que la délivrance de la captivité soit donnée comme la raison de la loi du sabbat, notre passage ne contredit nullement *Exod.* xx, 11; *xxii*, 17. Les passages de l'Exode, en effet, expliquent pourquoi le jour du sabbat est le septième de la semaine, et le Deutéronome indique d'une manière générale pourquoi le sabbat a été institué et doit être observé.

des autres livres du Pentateuque; l'emploi constant et exclusif de ארץ au lieu de אֶרֶץ (i, 9, 16, 18; ii, 34; iii, 4, 8, 12, 18, 21, 23; iv, 14; v, 5; ix, 9, 19, 20; x, 1, 8, 40; xiii, 16; xiv, 23; xvii, 5; xxi, 3, 4, 6; xxii, 18, 24; xxix, 21, 26), propre au Pentateuque seul, en est une preuve décisive. On peut y joindre le mot נָקַד que le Deutéronome, comme les autres écrits mosaïques, emploie sans distinction de genre; car l'unique exception qui se trouve xxii, 19, où on lit נִקְדָה, est indubitablement une faute de copiste.

Mais, dit-on, la législation du Deutéronome est empreinte d'un autre esprit, d'un autre caractère; on y reconnaît la trace d'un ordre de choses bien postérieur aux temps mosaïques. Elle se rapporte a) au temple de Jérusalem (xii, xvi, 1—7); b) à une tribu sacerdotale sans territoire et sans moyens d'existence, mais puissante (xii, 12, 18, 19; xiv, 22—29; xvi, 11, 14; xviii, 1—8; xxvi, 12 [comparez *Num.* xxxv, xviii, 21—24]; xvii, 8—13; xix, 17; xxi, 5; xxxi, 9); c) au temps des rois et des prophètes (xvii, 14—20; xiii, 1—5; xviii, 9—22); d) à une organisation judiciaire et militaire (xvi, 18—20; xvii, 8—13; xix, 17; xxi, 2—6, 19; xxii, 18; xxv, 8; xx).

Les incrédules insistent surtout sur les lois mentionnées *Deut.* xii, xvi, 1—7; ils y trouvent une preuve irréfutable que l'auteur du Deutéronome n'a pu vivre avant le temps du roi Josias. Ces lois, en effet, défendent d'offrir des sacrifices dans un autre lieu que celui que Jéhova se sera choisi *ut inhabitet nomen ejus tibi* — marque évidente d'une origine postmosaïque. Mais cette loi sur l'unité du culte divin n'est en contradiction ni avec les premières prescriptions de Moïse qui permettent de sacrifier en tout lieu, ni avec l'histoire postérieure des Israélites où, jusqu'à Josias, il n'est jamais question de l'unité du culte.

Quand même il serait exact que les premières prescriptions mosaïques permettent d'offrir des sacrifices en tout lieu, il ne s'ensuivrait pas que le passage du Deutéronome (xii, xvi, 1—7) serait postérieur à Moïse; car Moïse pouvait, si longtemps que sa présence rendait tout abus impossible, permettre certaines choses qu'il devait interdire plus tard. Mais nous sommes loin d'admettre cette hypothèse. Le passage de l'Exode (xx, 24) sur lequel on veut l'établir, exprime tout autre chose : loin de laisser à chaque individu le choix du lieu où il pourra sacrifier, il réserve expressément ce droit à Dieu seul, en disant... *où je voudrai que mon nom soit honoré, là je m'incarnerai et là je serai*; par conséquent *in omni loco* signifie que ce lieu n'est pas fixé, et que Dieu pourra le fixer à sa volonté, et non pas qu'il sera permis de sacrifier en tout lieu à la fois et dans le même temps. Les Israélites n'ayant pas l'intention de rester toujours à la même place, il était naturel de leur permettre d'accomplir les cérémonies du culte en quelque lieu qu'ils arrivassent, savoir devant le tabernacle, comme il est prescrit *Levit.* xvii.

Les exégètes modernes qui s'imaginaient avoir découvert les premiers que la loi de Moïse relative à l'unité du culte divin n'a pas toujours été strictement observée, et n'a pas empêché de pieux Israélites, attachés à la théocratie, d'élever en divers endroits des autels pour y sacrifier à Jéhova, seraient dans une erreur grossière (1); déjà les anciens PP. de l'Eglise en ont fait la remarque, mais ils n'en ont pas conclu que le Deutéronome fût une œuvre supposée. Dieu, dit Théodoret (in *Reg. Quarst.* XII), qui connaissait le penchant du peuple pour l'idolâtrie, a limité l'exercice du culte à un lieu unique; mais pour les Juifs pieux et instruits, qui savaient le but de la loi, tout lieu était propre pour le sacrifice.

L'observation des prescriptions mosaïques relatives au culte divin n'était possible que dans un temps où, a) comme le législateur le présuppose, les Israélites seraient les paisibles possesseurs de la terre promise; b) un lieu fraternel unirait ensemble toutes les tribus; c) enfin Jéhova serait généralement reconnu et honoré comme le seul vrai Dieu.

Or durant les premiers siècles qui suivirent la mort de Moïse, ces conditions, et notamment la première, se présentèrent rarement. Ce ne fut qu'après une guerre longue et sanglante que les Israélites arrivèrent à anéantir ou à soumettre les anciens habitants du pays. Aussi longtemps que l'on combattit pour la possession de Chanaan, l'unité et la simplicité du culte divin purent bien se

(1) Ce qui appartient en propre à nos exégètes, c'est d'avoir trouvé que, dans la période qui précède le règne de Josias, régnait la plus entière liberté pour le culte divin, et que personne n'avait l'idée d'un sanctuaire unique. Malheureusement le contraire est prouvé d'une manière péremptoire par de nombreux passages, par ex. *i Sam.* i, 9, 14; ii, 18; 11, 8 seqq.

maintenir, mais il ne pouvait être question d'organiser le sacerdoce d'après les prescriptions de Moïse : il fallait pour cela être maître du pays. Du reste, nous ne lisons nulle part qu'on se soit écarté de ces règles; car *avancer devant Jéhova d'un lieu dans un autre* n'était nullement contraire à l'unité prescrite par Moïse, comme on l'a soutenu sans aucune raison. Quand l'arche était à Maspha, elle ne pouvait être à Silo. L'unité du culte consistait en ce qu'un seul lieu dans le même temps fût assigné pour l'offrande des sacrifices, et non pas en ce que les sacrifices fussent offerts dans un seul et même lieu; le lieu pouvait changer tous les jours sans qu'il y en eût jamais deux ou plusieurs à la fois. Ensuite, le lien qui devait unir toutes les tribus flotta souvent, fut quelquefois tout-à-fait rompu; des jalousies, des rivalités, des guerres civiles au lieu de l'union et de la concorde fraternelle; enfin le culte du vrai Dieu dégénérait en idolâtrie; voilà ce que l'histoire nous montre pendant cette période. Dans de telles conjonctures, les descendants de Lévi pouvaient-ils occuper la position, remplir le rôle que Moïse leur avait marqué? Ils devaient pourvoir à leur subsistance comme le reste de leurs frères; un sacerdoce nombreux ne relevait pas la majesté du culte, et le culte ne fournissait aux prêtres aucun revenu. Ces temps déploraient au même degré d'autres anomalies. Pendant que les Israélites, comme l'atteste le livre des Juges, servaient des dieux et obéissaient à des maîtres étrangers, l'ancien culte cessa naturellement, et ceux qui restèrent fidèles au Dieu de leurs pères ne pouvaient satisfaire leur piété dans le sanctuaire national. Pour offrir des sacrifices à Jéhova et accomplir leurs vœux, ils dressèrent des autels dans leur maison, dans la campagne, sur des lieux élevés. Aucun scrupule ne les troublait dans ces pratiques; Abraham, Isaac et Jacob ne leur avaient-ils pas donné l'exemple? Comme c'étaient les plus pieux et les plus respectés qui agissaient ainsi, ou les imita, et ainsi s'introduisirent des usages qui subsistèrent longtemps encore après que la cause qui leur avait donné naissance eut disparu. Il serait difficile sans doute d'appuyer tout cela sur des textes positifs, mais ce qui est si clairement fondé sur la nature des choses n'a guère besoin d'autre témoignage.

Les premiers rois exercèrent de temps en temps les fonctions sacerdotales sans y être autorisés par les lois de Moïse; mais combien facilement ne devaient-ils pas se persuader qu'il ne trouvait leur être interdit, à eux les *onts* et les *représentants* de Jéhova, d'offrir des sacrifices à leur roi invisible et de bénir le peuple (1)?

(1) En outre, il ne faut pas perdre de vue que l'action d'offrir un sacrifice et de bénir le peuple, telle qu'elle est faite par les rois, ne semble pas devoir être considérée comme une fonction proprement sacerdotale. Tout Israélite non-seulement pouvait, mais devait offrir des sacrifices, et nous ne voyons nulle part que le roi ait été exempt de cette obligation; d'un autre côté, quand il est question du sacrifice des rois, pas un mot de la Bible n'indique qu'ils agissent comme prêtre. Le passage qui, au premier coup d'œil, prêterait le plus à cette interprétation, ne dit rien de semblable. Il se trouve II Sam. vi, 12-23, où est racontée la translation de l'arche de la maison d'Obed-Édom à Jérusalem. Dans cette circonstance David, revêtu d'un éphod de lin, offre un sacrifice et bénit le peuple. Ajoutez deux autres endroits, I Reg. iii, 4; vii, 5, 62. Tels sont les passages d'où Watake conclut que les rois offraient en personne des sacrifices (*Die Religion des A. T. P. I*, p. 311). Mais précisément dans le dernier endroit sur lequel Watake s'appuie principalement (I Reg. viii, 5, 62), la Bible se borne à dire: *après eux et omnia Israel immolabant victimas*, etc. Or, s'il n'est jamais venu à l'idée de personne d'accuser le peuple tout entier d'avoir usurpé dans cette occasion les droits et les fonctions des prêtres, est-on plus foible à élever ce reproche contre David et Salomon? D'ailleurs on sait qu'à l'origine tout Israélite qui voulait offrir près du sanctuaire, devait lui-même immoler la victime et ne pouvait se décharger sur un autre de cette fonction, que dans le cas d'impossibilité de sa part. Que l'on accuse d'infraction à la loi mosaïque un roi qui aurait offert un ou plusieurs sacrifices prescrits par la liturgie, celui du matin, du soir, du sabbat, d'une fête; qui aurait arrosé l'autel ou en aurait aspergé les cornes du sang de la victime, qui serait entré dans le Saint ou le Saint des saints, à la bonne heure; mais où a-t-on vu que quelqu'un des premiers rois ait usurpé une de ces cérémonies? — Quant à ce qui regarde la bénédiction du peuple, personne n'ignore que non-seulement tout Israélite pouvait bénir d'autres personnes, surtout ses parents, mais que cet acte était réputé pieux et méritoire. Voy. Deut. xxiv, 13. Ailleurs (Deut. xxv, 12), outre la tribu de Lévi, cinq autres tribus sont chargées de répéter sur le mont Garizim les paroles de bénédiction prononcées sur le peuple, ce qui était réellement bénir le peuple, et est présenté comme tel. Qui s'élèvera après cela d'entendre Josias bénir David II Sam. xiv, 22; les moissonneurs de Booz répondre au salut de leur maître: *Benedict tibi Domine, Ruth ii, 4*; le peuple d'Israël bénir son roi Salomon après avoir été béni par lui, I Reg. viii, 35; xx, 60? (ce v. p. Proc. xxvii, 14). Si donc la Pentateuque regarde la bénédiction du peuple au nom de Jéhova comme une fonction sacerdotale, il ne peut être question que de la bénédiction liturgique dont la formule est présente Num. vi, 24-26, et réservée aux Prêtres seuls. Mais David et Salomon n'ont pas employé cette formule pour bénir le peuple; la preuve en est que David bénit le peuple *in nomine Domini exercituum*, locution étrangère au Pentateuque; et que les paroles de Salomon diffèrent tout-à-fait de la formule du livre des Nombres. Si un patriarche Israélite pouvait tenir sa famille, pourquoi un roi, sous la théocratie, n'aurait-il pas eu le même droit pour ses sujets? — Enfin on reproche à David d'avoir em-

Si nous examinons maintenant les passages indiqués plus haut, qui semblent faire allusion à un sacerdoce puissant, mais sans territoire et sans moyens d'existence, nous trouverons qu'ils diffèrent du langage tenu ailleurs (Num. xxv, etc.) en ce que Moïse, dans le Deutéronome, recommande les Lévitiques comme dépourvus de biens à la sollicitude des Israélites, et conjure ceux-ci de ne point les délaisser, tandis qu'au paravant il avait ordonné de payer la dime à la tribu de Lévi. Mais ces recommandations répétées, cette inquiète sollicitude du législateur s'explique facilement. La tribu de Lévi, sauf 48 villes, ne devait avoir aucune part dans le pays de Canaan. Sans doute les dîmes, les prémices et une portion dans les sacrifices lui assuraient un revenu considérable; mais ce revenu dépendait de la bonne volonté des possesseurs du pays. Est-il étonnant que Moïse, à la fin de sa carrière, jetant encore un regard sur cette tribu nombreuse, qu'il abandonne en quelque sorte à la discrétion des autres, et ému par cette pensée que peut-être le peuple manquera de générosité envers elle, conjure et supplie les Israélites de ne jamais délaisser les Lévitiques?

Nous n'avons besoin de rien ajouter à ce que nous avons dit ailleurs (*Observations de Pentateuque à librorum poster. auctore et editore, Gamundia, 1817*, p. 20 seqq.) sur les allusions du Deutéronome aux rois et aux prophètes.

Enfin, l'assertion que les lois du Deut. xvii, 8-13; xix, 17; xxi, 5, appartiennent à une époque plus récente, ne repose que sur une erreur, que les Prêtres avant Josias n'avaient pas pour fonction d'expliquer la loi au peuple : ce qui est faux comme le prouve Mich. iii, 11 (1).

piété sur les privilèges sacerdotaux en revêtant un éphod. Nous reconnaissons d'abord que l'éphod était le vêtement exclusif du Grand-Prêtre; ainsi nous regardons comme inexacte l'assertion de Hengstenberg (*Beiträge zur Ethik. in's A. T.* tom. II, p. 96), que l'éphod dont il est question dans le Pentateuque, était porté par les serviteurs du sanctuaire. Donc, quoiqu'on, à l'exception du Grand-Prêtre, faisait usage de ce vêtement, il faudrait montrer qu'on prescrivait des usages mosaïques. Mais, avant de pouvoir élever contre David une pareille accusation, il faudrait montrer qu'on ne portait le même nom. Or, dehors de l'éphod du Grand-Prêtre, aucun autre vêtement en usage chez les Hébreux ne portait le même nom. Or, le contraire est facile à prouver. Les quatre-vingt-cinq prêtres massacrés par Doeg étaient revêtus d'un éphod de lin (I Sam. xxii, 18); et Samuel servait devant le Seigneur paré du même ornement (I Sam. ii, 18). Ainsi, même dans l'hypothèse où l'éphod de David aurait fait partie des vêtements des prêtres ou des lévites, ce roi n'aurait pas transgressé la loi de Moïse, car la défense de Moïse ne porte que sur l'éphod du Grand-Prêtre. Mais l'éphod de lin peut très-bien l'avoir été ni un ornement des prêtres ni un ornement des lévites; car, indépendamment du silence de la Bible, Samuel en était revêtu dans un âge qui le rendait incapable de remplir les fonctions sacerdotales ou lévites. Ajoutons encore cette remarque, que l'éphod du Grand-Prêtre n'est jamais appelé *éphod theum*; la matière et le tissu de cet ornement empêchaient même de lui donner ce nom.

(1) Donnons encore un exemple de la précipitation et de la témérité avec lesquelles les exégètes rationalistes affirment que certaines lois du Deutéronome portent la marque d'une origine récente. C'est dans le Deutéronome, dit de Wetste (*Beiträge*, tom. I, p. 230), qu'on lit pour la première fois la défense d'adorer le soleil, la lune et les étoiles (iv, 19; xvii, 3). Dans les livres antérieurs où il est question d'idolâtrie, ce genre de superstition n'est pas mentionné. Or nous savons par l'histoire que le culte des astres est devenu fréquent dans les derniers temps de la Bible; Samuel en était instruit, et élève au Seigneur du ciel des autels dans les deux parvis du temple de Jérusalem. Mais, si l'on admet que Josias fait disparaître, nous trouvons précisément le culte du Seigneur (II Reg. xxi, 5); parmi les abominations que Josias fait disparaître, nous trouvons seulement alors ce genre d'exégèse, les lois du Deut. iv, 19; xvii, 3, appartiennent au temps du roi Josias, puisque seulement alors se produisit la superstition qu'elles condamnent, superstition inconnue aux temps mosaïques. En bien, outre le prophète Amos (v, 26), et vous lirez, entre autres reproches qu'il adresse aux Israélites, celui d'avoir, durant les quarante années de leur pèlerinage dans les déserts de l'Arabie, porté avec eux l'image de Saturne, l'astre de leur dieu.

II.

DE VATICINIO MOYSIS

(DEUTER. XVIII, 15-18) (4).

1. In vaticinio Moysis ab exemplari hebraico vix quidquam differunt verba vulgatae translationis, sicut et verba translationum ceterarum. Diversas tamen totius oraculi explanationes reperire est, quas quum expendimus, sententiam nostram aperiemus, eamque probabimus argumentis directis et indirectis, ea, quae obijciuntur, deinceps soluturi.

§ I.

Diversa interpretationes.

2. Prima interpretatio est oraculum simpliciter de Josue dictum esse, quae sane vetusta est, nam patres eam refutant; atque ex quibusdam Augustini verbis colligi posse videtur hanc sectatos fuisse Judaeos ejus aetate, *Contra Faust.* lib. XVI, cap. XIX. Hanc autem eo refellit Gregorius Nyssenus, quod « filius Nave (Josue) multo ante per manus Mosis fuerat declaratus, ut in Levitico legimus, » ap. Euthym. Zigab. Panopl. dogm. P. I, tit. 8, init.; dicere voluit in libro *Numerorum* (xxviii, 18-23). Isidorus Pelusiotes autem, lib. III, *epist.* 94, praeter hanc alias affert rationes, eaque sunt, quod Josue non fuerit sicut Moyses, sed eo longe inferior, quod secundum rationem allatam a Gregorio Nysseno dicendum fuisset *suscitavit*, non *suscitabit*, quod nihil legi addiderit (23) Josue, sed tantummodo eam sectatus sit. Praeterea obstant verba Deuteronomii: « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, » cap. xxxiv, 10, quae inferius magis explanabimus (12). Ex quibus verbis Lachais, *La Sainte Bible*, in h. l. post Sherlockium, *L'usage et les fins de la Prophétie*, Disc. 6, recte arguit, siquidem haec, ut a multis creduntur, adjecta Deuteronomio fuerunt a Josue, jam, ipso Josue fatente, prophetam, qui hoc oraculo praenuntiatur, Josuem esse non posse.

3. Secunda est oraculum pertinere ad Josuem, ut *romae* erat et figura Christi, simulque ad Christum, ut qui per Josuem *romae* fuit praesignificatus, sive quod idem valet, ad Josuem secundum sensum litteralem, ad Christum secundum spiritalem. Haec interpretatio est Clementis Alexandrini, qui de hoc oraculo haec scripsit: « Per Jesum Nave filium Jesum Dei filium significans, » *Pædag.* lib. I, cap. vi, sub fin. At, quae contra primam explanationem attulimus, evincunt sensum litteralem oraculi ad Josuem pertinere non posse; hinc etiam altera haec respondenda est.

4. Tertia est praedicti prophetas in universum seu seriem prophetarum. Ita post Salomonem Iarchium, in h. l., et Moysen Maiemonidem, *Jud. hazaka*, P. I, lib. I, tract. 5, cap. x, § 4, recentiores Judaei. Sed quod majus est, huic sententiae favere videtur unica quidem sed maximi ponderis auctoritas, Hieronymi (in *Isai.* viii, 19) inquam. At, quum ex Hieronymi verbis nullo modo sequatur Christum ab hujus oraculi significatione esse excludendum, nemo obistere potest, quominus Hieronymi patrocinium, huic sententiae ademptum, illi, quam secundum hanc exponemus, a nobis addicatur. Iarchii autem et Maiemonidae auctoritati adversari vetustiores Judaeos inferius demonstrabimus. Tum huic quoque interpretationi obstant verba Deuteronomii jam allata (2), sive ea a Josue *reprobatum*, si *historice* ab Esdra, libro huic fuerint adjecta. Imo, si ab Esdra addita sunt, patet jam, quod modo diximus, vetustiores Judaeos adversari huic interpretationi. Si enim oraculum secundum vetustiorum Judaeorum sententiam ad prophetas in universum pertineret, propheta, item secundum illorum eorundem sententiam, dicendi forent *sicut Moyses*. Quomodo ergo huic oraculo contradixisset Esdras ea verba in Deuteronomio *intrudens*?

5. Quarta est et prophetas et Christum simul praedicti. Haec plurimum et magni nominis interpres sententia est, etsi non omnes uno modo eam proponant. Vel enim quaedam ex hoc oraculo

(4) Excerptum e Patris libro II De Interpretatione Scripturarum Sacrarum. Romae, 1844.

IX

Christo congruere affirmant, quaedam vero solis prophetis, Christo, inquam, versaeulum decimum octavum, prophetis vero decimum quintum; ita nonnulli apud Tostatum (in h. l. *Quaest.* VI). Vel omnia de prophetis dicta esse accipiunt, praecipue tamen de Christo, ut Oleaster, Lyranus, Tostatus, Cornelius, Bonferrius, Tirinus, Frassen, et ex *Criticis sacris* Fagius. Hujus sententiae patronis adnumerandi sunt, qui oraculum modo de Christo, modo tanquam de prophetis, dictum accipiunt; sicut fecit Origenes (hom. 12 in *Exod.*, 1 in *Jerem.*, in *Math.*, tom. XVII, § 14. Conf. *Contr. Cels.* lib. I). Sed, si dixeris etiam de prophetis oraculo hoc agi, nescio, quam solide poteris probare ad Christum praecipue illud pertinere, praesertim si cum Judaeis tibi res fuerit. Sin vero illud dicamus, quod nonnulli apud Tostatum, vix non Moysi obstitimus, qui nos docet, quae leguntur in versiculo decimo quinto, et ab ipso prolata sunt, ea ipsissima esse, quae jam Deus protulerat, quaeque legimus in versiculo decimo octavo. Denique qui factum esse, ut hoc *Isaei* promissum evanuerit ea aetate qua secundum templum stetit?

6. Praeterea his omnibus interpretationibus ea argumenta adversantur, quibus nostram comprobamus, quae sic est.

§ II.

Propositio.

7. Oraculum hoc ad unum Messiam pertinet, hoc est, de Messia solummodo agit Moyses hoc oraculo. Legendi sunt Cajetanus (in h. l.), Sherlock, et Lachais (loc. cit.). Hanc propositionem argumentis primo directis tum indirectis comprobabimus.

§ III.

Probatio directa.

8. Ac primo probatur argumento petito ex rerum congruentia. Praecipui inter prophetas Christum omnes expressis verbis praenuntiaverunt. Credibile ne igitur cuiquam fiat Moysen solummodo, prophetarum omnium maximum, nihil expresse aperteque praedixisse de re maxima omnium, quae ad Israelitas spectabant? At, nisi hic, nusquam alibi ipsum Moysen id praestitisse deprehendas, tametsi aliorum praedictiones retulerit.

9. Secundo probatur auctoritatibus. A Tirino aliisque patronis quartae sententiae (5), imo et a nonnullis, qui nobiscum sentiunt, videas ex tota antiquitate unum Eusebium proferri, ac si solus esset inter Patres, qui propositioni nostrae patrocinaretur; quum tamen Patres, qui hoc oraculum simpliciter de uno Messia dictum putant, adeo multi sint, ut intra quinque priora saecula rei Christianae ad viginti saltem numerantur. Sunt autem Tertullianus, *Adv. Marc.* lib. IV, cap. xxii; auctor *Recognitionum*, lib. I, cap. xxxvi; Cyprianus, *Testim. adv. Jud.* lib. I, cap. xviii; Novatianus, *De Trinit.* cap. ix; Archelaus, *Disput. cum Man.* §§ 41, 43; Methodius, *De Symeone et Anna*, § 11; Eusebius, *Dem. Evang.* lib. III et IX; Lactantius, *Instit. div.* lib. IV, cap. xvii; Athanasius, *Orat. 1 contr. Ariam.* § 54; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catech.* 12, § 47; Titus Bostrensis, *Haeres. 42, schol. 27* ex *Evang. Luc.* et *schol. 8* ex *Epist. ad Gal.*; Philastrius, *Haeres. de Deuter.* 116, al. 68; Gaudentius Brixiensis, *Serm. 9*; Augustinus, *Contra Faust.* lib. XVI, cap. xv; Chrysostomus, *Contr. Anomaeus*, hom. 12 in II *Cor.* hom. 7 in *Gal.* 11; Cyrillus Alexandrinus, *De Ador. in spir. et verit.* lib. II, in *Isai.* lib. I, orat. 1, in *Joann.* 1, 21; v, 46; vii, 40, 49; viii, 24; ix, 30; xii, 49; scriptor *Consultationis Zachari et Apollonii*, lib. II, cap. xiv; auctor *Questionum ad Orthodoxos*, int. opp. Justini, *Quaest. CI.*

10. Affirmamus autem hos omnes oraculum ita intellexisse, ut quod simpliciter de uno Messia dictum sit. Licet enim non omnes expresse atque aperte prophetas alios excludant, quum tamen ex oraculo argumentum petant ad ea probanda, quae ad Messiam unum pertinent, dicendi sunt ceteros quoscumque ab oraculi significatione excludere. Nam secus argumentum nihil conficeret; responderet enim quis, oraculum vel secundum ipsorum Patrum sententiam ad prophetas omnes pertinere.

11. Tertio probatur argumento de prompto ex ipsis oraculi verbis, etiam sine respectu antecede-

et de chercher, comme les nations idolâtres, à franchir, par des moyens criminels, la sphère des connaissances humaines. « Vous n'agirez point de la sorte, leur dit-il; les secrets que ces nations cherchent à découvrir par des moyens condamnables, Dieu vous les communiquera : il suscitera du milieu de vous un prophète. » Il me semble que ce prophète doit résumer et comprendre en lui tous les prophètes. Car le rôle particulier du Christ sera d'apporter au monde des révélations qui, à la vérité, rendront superflues, en ce qui touche le salut et la doctrine, toutes les autres révélations, mais qui supposent néanmoins toutes les prophéties antérieures et les complètent. Une prophétie qui ne se rapporterait absolument qu'au Messie, ne serait pas à sa place en cet endroit.

Moïse, au chap. XIII, vers. 2, a déjà donné le moyen de distinguer les vrais prophètes de ceux qui ne le sont pas. N'est-il pas probable qu'après avoir interdit la consultation des faux prophètes, et les pratiques des devins par ces mots : « Vous ne devez point agir de la sorte, » Moïse se met à parler des prophètes qui servent opposés directement à ces devins? Moïse fait une défense : « Vous ne consulterez point les devins. » C'est une défense, il la justifie, en disant : Dieu vous donnera mieux que ces devins; il suscitera parmi vous un prophète. Les devins étaient une institution présente : le prophète qui leur est opposé ne doit-il exercer sa action que dans le plus lointain avenir? La Vulgate a parfaitement reproduit le sens du texte hébreu, au vers. 14, lorsqu'elle traduit : « Gentes divinos audiant... tu autem aliter institutus es. » Les nations ont des devins, mais vous, vous avez été autrement institué. C'est qu'en effet l'institution des prophètes était alors en exercice et donnait déjà des fruits. Moïse nous semble opposer ici aux devins les prophètes ordinaires, prophètes qui se confondent et se perdent dans la personnalité compréhensive du Christ.

Ne nous étonnons point non plus de voir apparaître en cette circonstance la personne de Jésus-Christ. Moïse parlait de médiation entre Dieu et son peuple, de communications entre le ciel et la terre, de révélations divines : pouvait-il oublier le grand médiateur, le grand révélateur, Jésus-Christ, qu'il connaissait, à la fois, et par ce que Dieu lui en avait appris dans des révélations particulières, et par les prophéties qu'il avait recueillies? Moïse mentionne des révélations moins importantes, taira-t-il la principale?

Pour ajouter à l'autorité de la prophétie, Moïse raconte dans quelle circonstance elle se fit entendre à lui, et, à cette occasion, il la répète tout entière. Dieu lui a fait la communication d'un prophète comme Moïse sur le mont Sinaï, à l'occasion de la promulgation de la loi, quand il se manifestait directement à lui. La foudre et les éclairs avaient jeté l'effroi dans l'âme des Hébreux : ceux-ci avaient supplié Dieu de ne communiquer avec eux que par l'intermédiaire de Moïse : « Ce que le peuple demande est raisonnable, avait répondu le Seigneur; ils ont bien parlé; je susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à vous. » Ces mots : « Ils ont bien parlé, » se trouvent aussi Deut. v, 28, où sont racontés les discours de Dieu à Moïse sur le Sinaï; cette circonstance indique que notre prophétie n'est qu'un morceau détaché du discours de Dieu sur le Sinaï. Ainsi la circonstance des devins n'a été que l'occasion de rappeler une prophétie faite à Moïse au jour solennel de la promulgation de la loi sur le Sinaï. La prophétie nous apparaît avec la majesté qui nous convient. C'est précisément pour lui donner ce caractère de majesté, que Moïse la répète une seconde fois, et avec toutes ses circonstances. La première fois il a pour but de justifier la défense des devins; la seconde, il se propose, par les circonstances solennelles qu'il rappelle, de graver, pour les siècles, dans l'esprit des Hébreux, la promesse du Messie-prophète, personification de tous les prophètes futurs.

3° La troisième raison pour laquelle on ne peut pas appliquer la prophétie exclusivement à Jésus-Christ, c'est que les vers. 20, 21 et 22, qui suivent immédiatement, ramènent à la pensée des autres prophètes. Ces versets contiennent des signes distinctifs des faux prophètes. C'était donc et de Jésus-Christ et des prophètes en général que Moïse voulait parler.

4° S'il n'était question dans notre prophétie que du Christ seul, ne s'ensuivrait-il pas que l'institution des prophètes n'est point consacrée dans la loi? Or, il est impossible que cette institution fondamentale soit oubliée dans la législation de Moïse. L'importance historique de l'élément prophétique doit avoir pour fondement l'institution divine. Or, cette institution n'a point été postérieure à Moïse, car le chap. xiv du Deutéronome la suppose existante.

5° Enfin le Nouveau Testament lui-même nous fournit un argument contre l'application trop exclusive de la prophétie au Messie. On lit Luc. xi que Dieu demandera compte du sang de tous les prophètes, versé depuis Abel jusqu'à Zacharie, *requiratur ab his generationes*. Cette expression, le sang sera recherché, rappelle bien cette parole de notre prophétie : « Que si quelqu'un ne veut pas entendre les paroles que ce prophète prononcera en mon nom, j'en demanderai compte. » Il est remarquable de voir combien les mots des grandes prophéties s'impriment dans le langage et sont cités à propos dans toute l'Écriture. C'est ainsi que lorsque Zacharie est injustement mis à mort (II Par. xxv, 21), il prononce cette parole : « Que Dieu en demande compte ! » *Dominus requirat*, דרש, allusion évidente à notre prophétie. Un jour il sera demandé compte aussi du sang du Christ versé sur la croix, et la justice divine vengera ainsi celui de tous les prophètes.

POIDS ET MESURES CHEZ LES HÉBREUX (1).

La Bible nous fournit bien quelques données pour fixer la valeur relative des différents poids et mesures; mais leur évaluation absolue est sujette à de grandes difficultés. Josèphe est le seul auteur ancien qui puisse nous servir de guide; car il indique souvent le rapport des mesures des Hébreux à celles des Grecs, qui nous sont mieux connues. Le Nouveau Testament et le Talmud nous fournissent également quelques renseignements utiles. Il pourrait sembler, à la vérité, que tous ces ouvrages sont trop modernes pour que leurs données puissent s'appliquer sans réserve aux temps anciens; mais si l'on réfléchit que les mesures et les poids, chez les Hébreux, étaient considérés en quelque sorte comme une chose sacrée, à cause de leur application aux dimensions du sanctuaire et de ses ustensiles ainsi qu'aux offrandes, aux libations et aux impôts sacrés, on ne trouvera pas invraisemblable que les Juifs, après l'exil, aient cherché à connaître exactement les mesures anciennes pour se conformer strictement aux prescriptions de la loi mosaïque. Le caractère sacré qu'on attribuait aux poids et aux mesures résulte aussi de ce verset des Proverbes (xvi, 11) : « Le peson et les balances justes appartiennent à Jéhova : toutes les pierres du sachet (les poids) sont son œuvre. » Pour l'évaluation des poids en particulier, nous avons une base à peu près sûre dans quelques monnaies machabéennes qui nous restent encore, et dont on connaît assez exactement la valeur intrinsèque, comme on le verra plus loin. Nous ne pouvons nous livrer ici à une discussion détaillée sur cette matière, et nous nous contenterons de résumer les données puisées dans la Bible, dans les œuvres de Josèphe et dans les renseignements combinés de quelques autres documents antiques (2). Nous parlerons successivement des mesures de longueur, de distance et de capacité, des poids et des monnaies.

I. Les mesures de longueur, appelées *middoth*, sont généralement empruntées à la main et au bras; on mentionne les suivantes : 1° *egba* (Jer. lvi, 21), le *doigt*, c'est-à-dire la largeur du doigt ou du pouce; 2° *téphach* (I Reg. vii, 26), ou *tophach* (Exod. xxv, 25), le *palme*, c'est-à-dire la largeur de quatre doigts ou de la paume; 3° *zèréth* (ibid. xxvii, 16), la distance de l'extrémité du pouce à celle du petit doigt, ou l'*empan*; 4° *ammah*, toute la longueur de l'avant-bras, ou la *coudée*. La valeur relative de ces mesures n'est indiquée nulle part dans la Bible; pour la fixer, il faut consulter Josèphe et la tradition rabbinique. Dans l'Exode (xxv, 10), on donne à l'arche sainte deux coudées et demie de long, une et demie de large, et une et demie de hauteur; Josèphe, dans ses *Antiquités* (III, 6, 5), traduit les deux coudées et demie par *cinq emfans*, et pour une coudée et demie il met *trois emfans*, d'où il résulte que l'*empan* était la moitié de la coudée. Les rabbins sont d'accord avec Josèphe : selon eux aussi, le *zèréth* est une demi-coudée; la coudée moyenne, disent-ils, étaient de *six palmes* (3), et chaque palme de *quatre doigts*. Nous avons tout lieu de croire ces données exactes, puisque nous retrouvons les mêmes proportions dans d'autres systèmes anciens; ainsi par exemple, les Grecs avaient des coudées d'un pied et demi, ce qui fait six palmes (zawarrah), ou vingt-quatre doigts; Hérodote (II, 149) parle aussi d'une coudée de six

(1) Ex opere cui titulus *Palestinae*, auctore Munk.

(2) Parmi les auteurs modernes qui ont traité ce sujet, nous signalerons : Bernard Lami, *De tabernaculo federis, de sancta civitate Jerusalem et de templo*, etc. Paris, 1720; Eisenschmid, *De Ponderibus et Mensuris Romanorum, Graec. et Hebr. edit.* 2, Argentor. 1737, inséré aussi dans le *Thesaurus* d'Ugolini, tom. XXVIII; Ernst, *Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen*, Götting. 1842. — La Dissertation de M. Bertheau est entièrement basée sur le savant ouvrage que le célèbre Boekh a publié récemment sous le titre de *Metrologische Untersuchungen*, etc. Berlin, 1838. — Glaire, *Introduci. aux Livres de l'Anc. et du Nouv. Test.* Paris, 1843, tom. II; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, édit. 3. Lips. 1847.

(3) Voy. le Dictionnaire de David Kimchi aux mots *Zereth* et *Tephach*; Maimonide, *Commentaire sur la Mishna*, 2^e partie, traité *Middoth*, chap. III, § 1; 6^e partie, traité *Kelim*, chap. XVII, § 9.

palmes, en usage chez les Egyptiens. Nous aurions donc pour la valeur relative des mesures hébraïques le tableau suivant :

Ammah	4.
Zéreth	2. 1.
Téphach	6. 3. 1.
Epha	24. 12. 4. 1.

Il suffirait de savoir la valeur absolue d'une de ces mesures pour connaître les autres; mais comme nous ne trouvons, à cet égard, aucune donnée positive, ni dans les écrits de Josèphe, ni dans ceux des rabbins, nous devons nous contenter d'une estimation approximative, en nous aidant des mesures égyptiennes, que les découvertes modernes ont permis de déterminer avec assez de précision. Il est très-probable que le système des Hébreux fut emprunté aux Egyptiens. — Les rabbins déterminent les mesures de longueur d'après la largeur de grains d'orge placés les uns à côté des autres, comme le font aussi les Arabes et d'autres peuples de l'Orient; on comprend ce qu'il y a de vague dans cette manière de mesurer, vu l'inégalité des grains d'orge. Maimonide, qui s'est livré à ce sujet à des calculs minutieux, a trouvé que l'epba de la Bible était égal à la largeur de sept grains d'orge moyens (1), ce qui donne pour l'ammah 168. Or, on a trouvé, par des calculs assez exacts, que la coudée Arabe, qu'on estime à 144 grains d'orge (c'est-à-dire à 24 doigts de 6 grains chacun), réduite en lignes et décimales de ligne, en faisait 213, 58 (2) ce qui donnerait pour l'ammah hébraïque de 168 grains d'orge 248,567, ou environ 560 millimètres. Nous ne prétendons pas donner ce résultat pour strictement exact, mais on verra qu'il ne s'écarte pas trop de la valeur très-probable des mesures égyptiennes; il peut du moins servir à constater les rapports qui existaient entre les mesures des Hébreux et celles des Egyptiens. Mais il se présente une autre question : les savants ont attribué aux anciens Hébreux plusieurs espèces de coudées (3), et tout en rejetant des conjectures qui n'ont aucune base solide, nous devons toujours admettre chez les Hébreux deux espèces de coudées, l'une ancienne ou mosaïque, usitée pour les choses sacrées, l'autre moderne pour l'usage vulgaire. Dans le 2^e livre des *Chroniques* (iii, 3), on parle d'une coudée première ou ancienne, dont on se servait pour les mesures du temple de Salomon, ce qui fait supposer l'existence d'une coudée moderne ou vulgaire. Le prophète Ezéchiel (xi, 5; xliii, 13), dans une vision où il voit les dimensions du temple futur, parle évidemment d'une coudée ayant un palme de plus que la coudée vulgaire, d'où il résulte qu'il y avait entre les deux coudées la différence d'un palme, ce que le *Thalmud* entend dans ce sens que la petite n'avait que cinq palmes de la grande (4); mais il serait peut-être plus convenable de leur donner le même rapport qu'avaient les deux diverses coudées égyptiennes, qui étaient environ comme 7 à 6. Il est probable, du reste, que l'une et l'autre étaient divisées respectivement en six palmes; le *Thalmud* parle positivement de palmes plus ou moins longs (5). L'ancienne coudée mosaïque était sans doute la coudée royale égyptienne, et les diverses échelles qui nous restent de celles-ci, combinées avec les mesures de plusieurs monuments égyptiens, donne pour terme moyen, à peu près 525 millimètres (6). Ce résultat nous paraît d'autant moins douteux, qu'il ne diffère que de 35 millimètres de celui que nous avons trouvé par le calcul si vague de la largeur des grains d'orge. Ceci admis, nous trouverons pour la coudée vulgaire 450 millimètres, ou bien 433, 5, selon qu'on admettra le rapport égyptien, qui est de 7 : 6, ou le rapport thalmodique, qui est de 6 : 5. Chacune des deux coudées était divisée proportionnellement en deux empan, six palmes et vingt-quatre doigts. Nous ne croyons guère possible d'aller plus loin dans l'évaluation des mesures de longueur des Hébreux sans se perdre dans de vastes conjectures. Quant à la mesure appelée *gomed*, qui n'est

(1) Voy. Maimonide, *Mischné Thorah*, ou *Abrégé du Thalmud*, livre II, sect. 3 (*Sepher Thorah*), ch. ix, § 9.
 (2) Voyez les *Recherches métrologiques* de Bœh, pag. 247; Bertheau, l. c. pag. 60.
 (3) Voy. Lüschen, *Philolopus Hebraeorum*, pag. 211, où l'on parle de quatre espèces de coudées, savoir, la coudée vulgaire, la sacrée, la royale et la géométrique.
 (4) Voy. Maimonide, *Comment. sur la Mishna*, traité *Middoth*, 3, 1; *Mishna*, traité *Keilim*, 17, 10; les *Commentaires* de Raschi et de Kimchi à *Ezech.* xi, 5.
 (5) *Thalmud* de Babylone, traité *Succa*, fol. 7^e. Comparez Buxtorf, *Lexicon Thalmudicum*, col. 909 et 2370.
 (6) Bœh a trouvé 524, 587 millimètres, ou à peu près 232, 55 lignes. Voy. Bertheau, l. c. pag. 52.

mentionnée qu'une seule fois, dans le livre des *Juges* (iii, 16), pour fixer la longueur de l'arme avec laquelle Ehoud tua le roi de Moab, elle est entièrement inconnue; mais comme il est dit qu'Ehoud cacha l'arme sous ses vêtements, et qu'elle entra avec la poignée dans le corps d'Eglon, on ne pourra guère admettre, avec quelques savants, que le *gomed* était une coudée plus longue (1), et on préférera, avec la version grecque, y voir un *empan*, de sorte qu'à l'arme, qui avait deux tranchants, serait une espèce de poignard. Le *Kané* (roseau, verge) était un long bâton de six coudées, servant à mesurer les bâtiments (*Ezech.* xl, 5; xli, 8), ce qu'on faisait aussi avec une corde (*ibid.* xl, 3; *Amos* vii, 17).

Aux mesures de longueur se rattachent celles des distances, ou les *mesures itinéraires*; mais les anciens Hébreux mesuraient les chemins d'une manière très-vague. Nous trouvons dans l'Ancien Testament deux mesures itinéraires, dont l'une est appelée *Kibrath arec* (espace de pays) (2), d'autre *derech yom* (chemin d'un jour, journée) (3). Il paraîtrait que la première était une mesure déterminée; du moins les Septante durent la considérer ainsi, car ils conservent, dans leur traduction, le mot hébreu, qu'ils prononcent *chabratha*. La version syriaque le rend toujours par *parasange*, ce qui ferait environ une lieue de France. Le *derech yom*, c'est-à-dire le chemin qu'on peut parcourir à pied en une journée, est une mesure également vague; mais on la trouve chez plusieurs peuples de l'antiquité (4), et elle est souvent employée par les géographes arabes du moyen âge. En comparant les différentes données des auteurs anciens et des Arabes, on trouve pour la journée moyenne environ sept lieues (5). Plus tard, à l'époque gréco-romaine, les Juifs compaient par *stades* et par *milles*; ces mesures se trouvent dans le Nouveau-Testament et dans le *Thalmud*, ainsi que le *chemin sabbatique* (*Act.* cap. i, vers. 12), qui était de deux mille coudées. Pour l'arpentage, la mesure ordinaire était le *cémed*, dont on ne saurait indiquer la valeur précise.

II. Les mesures de capacité, appelées *Messourâth*, étaient de deux espèces.

a) Pour les liquides on mentionne trois mesures différentes : 1^o le *bath* contenait, selon Josèphe, 72 *xestes* (sexteri), qui font un *mètre* attique, ou 38 litres et 843 millilitres; 2^o le *hin*, que Josèphe compare à deux *chous* ou *conges* attiques; or, comme le conge est un douzième du *mètre*, le *hin* sera un sixième du *bath*, ou 6 litres 474 millilitres; 3^o le *log*, qui n'est déterminé mille part par Josèphe, forme, selon les rabbins, la valeur de six œufs, ou un douzième du *hin*, ce qui fait juste un *xeste*, ou environ 539 millilitres.

b) Pour les choses sèches nous trouvons les mesures suivantes : 1^o le *chomer* (*Levit.* xxvii, 16), selon le prophète Ezéchiel (xlv, 11, 14) égal à 10 *bath*. La même mesure est aussi appelée *cor* (*Ezech.* *ibid.*) (6), et sa moitié *léthech* (*Osee.* iii, 2); c'est ainsi du moins que ce dernier mot est interprété par les rabbins et par saint Jérôme. 2^o L'*épha*, un deuxième du *chomer*, et par conséquent, égal au *bath* (*Ezech.* xlv, 11). 3^o La *seah*, selon les rabbins, un tiers d'*épha*; de même selon Josèphe, qui dit que le *saton* (*seah*) est égal à un *modius* et demi d'Italie (7), ce qui fait 24 *xestes* ou un tiers du *bath* et de l'*épha*. 4^o Le *omer* (*gomor*) est la dixième partie de l'*épha* (*Exod.* xvi, 36); c'est pourquoi on l'appelle aussi *issaron*, dixième. 5^o Le *kab*, selon les rabbins, un sixième de la *seah*, ou un dix-huitième de l'*épha*, c'est-à-dire quatre *xestes* attiques. Pour montrer d'un coup d'œil la valeur relative de toutes les mesures de capacité, tant pour les liquides

(1) Telle est l'opinion de Jahn, *Archaeologie*, I, 2, pag. 97, et de Gésenius dans son *Dictionnaire*.

(2) Cette expression se trouve dans trois passages : *Gen.* xxiv, 16; *xlviii*, 7; *II Reg.* 5, 19.

(3) Voy. *Nombres* xi, 31; on trouve de même : chemin de 3 jours, de 7 jours, etc. *Gen.* xxx, 36; xxxi, 23; *Deut.* i, 7 et passim.

(4) Hérodote la fixe tantôt à 300 stades (IV, 101) tantôt à 150 (V, 53).

(5) Voy. *Edrisi Africa*, cur. Joan. Melchior Hartmann; edit. alt. Gotting. 1798, préfat. pag. cxviii.

(6) Josèphe (*Antiq.* xv, 9, 2) fait une grave erreur en fixant le *cor* à dix *medimnes* attiques; au lieu de médimnes il faut lire *mètres*. Bœh cite un passage de Didyme selon lequel le *cor* phénicien était égal à 45 *modii*, qui font 720 *xestes* ou 10 *mètres*. Voy. Bertheau, pag. 71.

(7) Voy. *Arabic*, ix, 4 à la fin du § 5. La même chose résulte de la version des LXX, qui rend *seah* par *modius* (*II Reg.* vii, 11); et *epha* par *sexteri*, comme la version chaldaique par 8 *seah* (*Ex.* xvi, 36; *Is.* v, 10). — II est très-probable que par *schatisch* (*Isaie* cap. xl, vers. 12) qui veut dire tiers, on entend aussi le tiers d'un *epha* ou la *epheh*.

que pour les choses sèches, nous les représentons dans le tableau suivant, en prenant la plus petite, qui est le *log*, pour unité de mesure commune :

Chomer	1.				
Bath	10.	4.			
Epha					
Séah	30.	3.	1.		
Hin	60.	6.	2.	1.	
Omer	100.	10.	3 $\frac{1}{2}$.	1 $\frac{1}{2}$.	4.
Kab	180.	18.	6.	3.	1 $\frac{1}{2}$.
Log	720.	72.	24.	12.	7 $\frac{1}{2}$.

Comme on sait que la valeur du *bath* est exactement celle d'un mètre attique (litr. 38,813), on pourra facilement calculer celle de toutes les autres mesures. L'identité du *bath* et du mètre attique n'est pas fortuite; l'un et l'autre ne sont autre chose que l'ancienne *artabe* des Egyptiens, qui contenait également 72 *restes* (1).

Ce tableau montre dans les mesures hébraïques le mélange de deux systèmes différents; l'épha se trouve avec le *chomer* et le *omer* dans un rapport décimal, tandis qu'il forme avec les autres mesures un système duodécimal. Ce dernier paraît être le système primitif, car nous le trouvons aussi dans les mesures de longueur (2).

III. Le poids, appelé *mischkal*, se déterminait comme chez nous, au moyen des balances (*moz-naim*), ou d'un peson (*petés*). Les poids étaient faits en pierre, et les marchands en portaient avec eux dans un sachet, attaché à la ceinture, ce qui se fait encore maintenant en Orient (3). Voici les différents poids des Hébreux : 1° le *kiccar* talent; 2° le *mané*, mine; 3° le *sékel*, sicle; 4° le *béka*, et 5° la *guéra*. La valeur relative de tous ces poids, à l'exception du *mané*, est clairement indiquée dans le Pentateuque. Il résulte d'un passage de l'Exode (xxxv, 25, 26) que 100 *kiccars* et 1775 *shékel*s faisaient 603550 *békas*, et que le *béka* était un demi-*shékel*, d'où il résulte que le *kiccar* avait 3000 *shékel*s. Le *shékel* se divisait en vingt *guéras* (ibid. xxx, 13). Sur le *mané* les opinions sont divisées : les uns donnent au *mané* cent *shékel*s, s'appuyant d'un verset du deuxième livre des *Chroniques* (ix, 16), où il est dit que les boucliers de Salomon pesaient trois cents (pièces) d'or chacun, tandis que leur poids, selon le premier livre des Rois (x, 17) était de trois *manés*. D'autres réduisent le *mané* à 60 *shékel*s, invoquant l'autorité d'un verset obscur d'Ézéchiel (xlv, 12), qui semble diviser les sicles du *mané* en 20 + 25 + 15 = 60; c'est du moins dans ce sens que saint Jérôme et les rabbins interprètent les paroles d'Ézéchiel. D'autres enfin, justement choqués des difficultés grammaticales et de la division bizarre qu'offre le texte hébreu d'Ézéchiel, ont recouru à la version alexandrine, selon laquelle la valeur de la mine serait réduite à 50 sicles (4). Mais la version grecque de ce verset étant elle-même très-corrompue et très-incertaine dans les manuscrits et dans les éditions, nous ne pensons pas que son autorité puisse prévaloir sur celle du texte, pour lequel nous croyons devoir adopter l'interprétation de la Vulgate. Le passage des *Chroniques*, qui d'ailleurs n'est pas assez précis, parle peut-être du sicle du poids royal (II Sam. xiv, 26), qui n'aurait contenu que $\frac{1}{2}$ du sicle mosaïque. Josephé, qui fixe la mine à deux livres et demie (de Rome), s'accorde bien avec ceux qui lui attribuent le poids de 60 sicles; mais nous

(1) Voy. les *Recherches métrologiques* de Bekh, pag. 242; Bertheau, pag. 88 et 89.

(2) Voy. Bertheau, p. 68-70. Pour expliquer le mélange des deux systèmes, il suppose que le *chomer*, la plus grande mesure cubique, n'appartenait pas primitivement au système hébraïque, et qu'il était égal à 6 mètres Syriens (de 120 *restes* chacun), de même que le *kanté*, la plus grande mesure de longueur, était égal à 6 coudées. — Mais comme le *chomer* et le *omer* sont déjà mentionnés dans la loi de Moïse, il est difficile d'admettre cette hypothèse.

(3) Vcy. Lev. xix, 39; Deut. xxv, 13 et 15; Prov. xi, 1; xvi, 11; xx, 10; Mich. vi, 11. Comparez le *Voyage de Charadin*, édit. Langlès. Tom. VI, p. 120.

(4) Cette opinion est celle de Bekh, adoptée aussi par Bertheau, pag. 9 et suiv.; elle est basée surtout sur l'analogie des poids grecs : car la mine des systèmes grecs se divise en 50 didrachmes. Le verset des *Chroniques*, selon Bekh, parle du sicle commun, ou demi-siclé.

ne pourrions fixer la valeur absolue des poids qu'après avoir parlé des monnaies. La valeur relative des différents poids, selon ce que nous venons d'exposer, se résume ainsi qu'il suit :

Kiccar	1.			
Mané	50.	1.		
Sékel	3000.	60.	1.	
Béka	6000.	120.	2.	1.
Guéra	60000.	1200.	20.	10.

IV. Les monnaies ne sont autre chose dans l'origine que des pièces de métal d'un poids déterminé, marquées d'un signe généralement reconnu dans le commerce. La question de savoir si les Hébreux, avant l'exil de Babylone, avaient des pièces de monnaie, dans le sens que nous attachons à ce mot, ne saurait être complètement résolue. Le silence que gardent les livres des Perse, Hébreux sur l'argent monnayé ne suffit pas pour en nier l'existence. On a aussi attaché trop d'importance au mot *peser*, dont on se sert souvent dans la Bible, en parlant du paiement d'une somme (1), et on a conclu de là que le métal qu'on donnait en échange des denrées, etc., n'était marqué d'aucun signe et se livrait au poids comme la marchandise. Mais nous trouvons le mot *peser* employé dans le sens de *payer*, à l'époque des Perse, où, sans aucun doute, on avait de l'argent monnayé (2); encore maintenant il est généralement d'usage en Orient de peser les monnaies, afin de constater leur valeur. Il est vrai qu'on n'a trouvé aucunes traces de monnaies égyptiennes appartenant aux temps des Pharaons, ni de monnaies phéniciennes remontant au-delà de l'invasion des Perse; mais, d'un autre côté, on rapporte que Phidon, tyran d'Argos, vers l'an 750 avant l'ère chrétienne, frappa le premier de la monnaie en Grèce, d'après un système de poids et mesures emprunté aux Phéniciens (3). N'est-il pas dès lors très-probable que les Phéniciens, à cette époque, connaissaient la monnaie et en faisaient usage dans leur commerce? Il y a en effet des auteurs grecs qui font remonter aux Phéniciens l'invention de la monnaie (4), quoique Hérodote (I, 94) l'attribue aux Lydiens. Les Hébreux pouvaient donc, par leurs fréquentes relations avec les Phéniciens, avoir de la monnaie vers l'époque d'Ézéchias (5). Quoi qu'il en soit, il est certain que les Hébreux avaient, dès les temps les plus anciens, sinon des monnaies proprement dites, du moins des pièces d'argent marquées d'un signe et qui avaient cours chez les marchands (Gen. xxiii, 16). On mentionne non-seulement des pièces d'un sicle, mais aussi des demi-sicles (Exod. xxx, 13), des quarts de sicle (I Sam. ix, 8) et de petites pièces d'argent appelées *agora* (ibid. ii, 36) et qui étaient probablement du poids d'une *guéra* (6).

Mais quelle est la valeur absolue de ces pièces? Plusieurs savants ont fait cette supposition toute gratuite, que la *guéra* était la même chose que le *keration* des Grecs et la *siliqua* des Romains, c'est-à-dire un grain de caroube, que les Hébreux auraient employé comme une unité dans les poids. Dix-huit de ces grains pesaient, selon Eisen Schmid, environ 87 à 88 grains du poids de France, d'où l'on a conclu que le sicle, qui avait 20 *guéras*, pesait environ 96 grains. Ce résultat, pont on va reconnaître toute la fausseté, a été généralement admis, et c'est d'après cette fausse donnée qu'on a déterminé les poids des Hébreux. Nous avons cependant une base bien plus sûre dans les sicles qui nous restent de l'époque des Machabées, notamment du prince Siméon, qui, dès la première année de son règne, fit frapper de la monnaie nationale (7). Il n'y a pas de doute

(1) Voy. Gen. xxiii, 16; Exod. xxii, 16; II Sam. xviii, 12; I Reg. xx, 89; Is. lv, 2; Jérém. xxxii, 9 et 10.

(2) Voy. Zach. xi, 12; Esdr. viii, 25 seqq.

(3) Voy. Hérodote VI, 127. Bekh, dans ses *Recherches métrologiques*, pag. 76, admet ce fait comme historique.

(4) Voy. Bekh l. c. pag. 42; Bertheau, p. 22.

(5) L'existence de la monnaie chez les anciens Hébreux, généralement niée par les archéologues, est déclarée fort probable par plusieurs auteurs de nos jours. Voy. Husey, *Essay on the ancient weights and money*, Oxford, 1836, p. 197 seqq.; Bertheau, p. 21 seqq. De Wette, dans la 3^e édit. de son *Archéologie* (1842) p. 234, a embrassé la même opinion, après avoir soutenu le contraire dans les éditions précédentes.

(6) Quant au mot *kestia*, qu'on ne trouve que dans trois passages (Gen. xxxiii, 19; Jos. xvii, 32; Job xlii, 11), et qui paraît appartenir à l'époque la plus ancienne, on ne saurait en déterminer le sens. Il est probable qu'il désigne ainsi une pièce d'argent; les anciennes versions le rendent généralement par *ognera*.

(7) Voy. sur les monnaies machabéennes, dont l'authenticité ne saurait être mise en doute, l'ouvrage de Fr. Peres Saver. *De Nummis hebraeo-samaritanis*, Valentia 1781; Ekbal, *Doctrina Nummorum*, tom. III, pag. 458 seqq.

que ce prince et grand prêtre, dans son enthousiasme pour la liberté et l'indépendance de son peuple, et animé d'un zèle ardent pour le rétablissement des anciennes institutions nationales, n'ait adopté pour ses monnaies le système des poids mosaïques; ses sicles, sur lesquels on lit d'un côté les mots *šékel d'Israël*, et de l'autre *la Sainte Jérusalem*, et qui devaient servir à payer les taxes sacrées prescrites par la loi mosaïque, durent répondre exactement au sicle sacré. Or le poids des sicles de Siméon qui existent encore varie de 236 grains à 271,75; la plupart ont 260 à 268 grains (1). On ne s'étonnera pas de cette variation, si l'on songe aux rognures et à l'affaiblissement de poids que ces monnaies ont pu éprouver dans la circulation. Mais, grâce aux vastes recherches de M. Bœkh, il est maintenant possible de déterminer exactement la valeur normale du sicle-poids, qui ne diffère que fort peu du poids réel des monnaies encore existantes. Il résulte avec évidence de ces savantes recherches que le système suivi par les Hébreux avant l'exil de Babylone était encore bien connu du temps de Siméon, et que ce prince a frappé ses sicles sur le pied ancien. Il est maintenant démontré que le système d'Egine, c'est-à-dire celui que Phidon, tyran d'Argos, avait emprunté aux Phéniciens, était aussi celui des Babyloniens, des Syriens et des Hébreux. Le talent attique, qui pèse 493200 grains de France, est au talent d'Egine, comme 3 à 5, et ce dernier, par conséquent, pèse 822000 grains. Ce talent se divisait en 3000 didrachmes, de même que le talent Hébreu en 3000 sicles; le poids normal du didrachme d'Egine était donc, de même que celui du sicle, de 274 grains, ce qui s'accorde parfaitement avec le poids réel des sicles de Siméon. Les quelques grains qui manquent à ces derniers ont été déduits probablement comme prix de fabrication. Il nous reste à voir comment ce résultat s'accorde avec les données de Josèphe et du Nouveau-Testament. Josèphe dit que le sicle vaut quatre drachmes attiques, et dans deux autres endroits il désigne par *didrachme* ou *deux drachmes* l'impôt d'un *demi-sicle* que tout Israélite payait chaque année au temple. Dans l'Évangile de saint Matthieu (xvii, 24) cet impôt est également évalué à deux drachmes, et le *stater*, qui valait quatre drachmes, suffisait à Jésus et à saint Pierre pour payer leur impôt; or, quatre drachmes attiques pèsent 328,8 grains, tandis que le poids normal du sicle, comme on l'a vu, n'est que de 274 grains. Mais la difficulté disparaîtra si l'on réfléchit qu'à une époque où les monnaies juives étaient devenues très-rare, la valeur du sicle a dû hausser considérablement, et que d'ailleurs on payait toujours l'impôt du demi-sicle selon la monnaie qui avait cours, pourvu que sa valeur réelle ne fût pas au-dessous de celle de l'ancien sicle. Or, comme le tétradrachme, ou le *stater*, était alors la monnaie la plus répandue, on en payait la moitié, ou le didrachme, pour le demi-sicle, de même qu'à l'époque sassane on avait payé une demi-darique (2). Josèphe pouvait donc dire avec raison que le sicle équivalant à quatre drachmes, quoique ce ne fût pas là sa valeur intrinsèque. Ce que nous venons de dire est entièrement confirmé par les données que nous fournissent les rabbins. Maïmonide dit positivement que le sicle du second Temple (c'est-à-dire à l'époque romaine) pesait 384 grains d'orge, tandis que l'ancien sicle mosaïque n'en pesait que 320 (3). S'il faut en croire Eisenschmid, 320 grains d'orge équivalraient à 267 grains du poids de France, ce qui s'accorderait assez bien avec le poids des sicles de Siméon; mais, sans entrer dans l'évaluation peu sûre du poids des grains d'orge, ce qui résulte positivement de la donnée de Maïmonide, c'est que l'ancien sicle était au nouveau comme 5 à 6, et ce rapport est exactement le même que nous trouvons entre le didrachme d'Egine, ou le sicle hébreu (274 gr.), et le tétradrachme attique (328,8 gr.) Nous observerons encore que saint Jérôme fait aussi le sicle égal au *stater* ou *tétradrachme*, qui, selon lui, équivalant à une demi-once romaine (4); or, comme la livre romaine a douze onces, les deux livres et demie que Josèphe,

(1) Voy. Bœkh, p. 56, Bertheau, p. 33. Parmi les différents sicles du cabinet des médailles de la Bibliothèque royale, le plus léger a 3 gros 39, 5 grains, ou 255,5 grains, et le plus lourd 268 grains. Voy. les tables de M. Mionnet.

(2) Voy. *Mischna*, P. II, traité *Schekalim* (des sicles), ch. II, § 4, et les commentaires. Bœkh (p. 63) suppose, avec moins de vraisemblance, que la valeur de la drachme avait baissé, et qu'on était habitué alors à considérer le denier romain (*denarius*) comme une drachme, de sorte que les 4 drachmes qui ne faisaient que 4 deniers, étaient à peu près égales à l'ancien sicle, car le denier pesait 69, 8 grains.

(3) Voy. Maïmonide, *Comment. sur la Mischna*, P. V, traité *Bechoroth* (des premiers-nés) ch. VIII, § 7; *Abrégé du Talmud*, liv. III, 7e sect. (des sicles), chap. I, § 2. Le traité *De Sicles* de Maïmonide a été publié à part, avec une version lat. et des notes, par Esqers, Leyde, 1718.

(4) Comment. in *Ezech.* iv, 10 : « Sicles autem, id est stater, habet drachmas quatuor. Drachmas autem octo latinam anciam faciunt. » Hieronymi Opera, éd. Martianay, tom. III, col. 723.

comme on l'a vu, donne à la *mine* hébraïque, font trente onces; d'où il s'ensuit que Josèphe, de même que les rabbins, donne à la mine soixante sicles (1). D'après tout ce que nous venons d'exposer, la valeur absolue des poids hébraïques pourra se fixer ainsi qu'il suit :

1 guéra pesait	43,7 grains.
1 béka	137.
1 sékel	274.
1 mané	16440.
1 kiccar	822000.

Le sékel en monnaie pouvait valoir environ 3 francs 40 cent.

Tel est, en résumé, le système des mesures, des poids et des monnaies des Hébreux, qui, comme il est démontré par les savantes recherches de Bœkh, n'est qu'une branche du système général qui de la Babylone a passé dans le sud-ouest de l'Asie, en Egypte et en Grèce, et repose tout entier sur le pied cubique des Babyloniens.

(1) Nous ne saurions dire de quelle livre romaine Josèphe a voulu parler, car il y en a une grande variété (voy. Bœkh, pag. 170 seq.); mais si l'on admet avec Bœkh (pag. 163) que le poids normal de la livre est de 6165 grains, les deux livres et demie de Josèphe font 15412, 5 grains, tandis que 50 sicles qui, selon Bœkh, forment une mine, ne donneraient que 43700 grains.