

101

Hommage de René R.

REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

A. J. REINACH

**LA LUTTE DE JAHVÉ AVEC JACOB ET AVEC MOÏSE
ET L'ORIGINE DE LA CIRCONCISION**

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

68, RUE MAZARINE, 68

Juin-Juillet 1908

Bibliothèque Maison de l'Orient



132201

EXTRAIT DU PROGRAMME

de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*

Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes de tous les temps et de tous les pays ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI^e), au nom de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*,

Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.

N° 1 : Janvier 1908 : J. G. FRAZER : St George and the Parilia. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Égypte pré-dynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA) ; KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP) ; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.

N° 2 : Février 1908 : ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; E. PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. V. G.) ; FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schifffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REINACH, A. V. G.). — Sommaires des Revues.

N° 3 : Mars 1908 : A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDEFRY-DEMOMBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Bushman race. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. V. G.) ; FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.) ; FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET) ; GALTIER, *Coptica-arabica, I* (id.) ; BURROWS, *The Discoveries in Crete et Mosso, Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, A. V. G., CH. MONTEIL). — Sommaires des Revues. — Chronique.

N° 4-5 : Avril-Mai : W.-E. ROTH : Cratch-Cradle in British Guiana, avec 24 figures. — A. BEL : La population musulmane de Tlemcen, avec planches. — G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — Communications : A. VAN GENNEP, Vers l'*Encyclopædia ethnographica*. — FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache. — DEMOMBYNES, Linguistique et Sociologie. — Analyses : HIRZEL, *Themis, Dikè und Verwandtes* (P. HUVELIN). — WATSON, *Philosophical basis of religion* (G. D'ALVIELLA). — PETRAZYCKI, *Motive des Handelns* (P. HUVELIN). — HILDEBRANDT, *Recht und Sitte* (A. V. G.). — BOAS, *Anthropology* (id.). — FINCK, *Sprache der armenischen Zigeuner* (A. MEILLET). — GIRON, *Légendes coptes* (R. BASSET). — LAGRANGE, *La Crète ancienne* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (R. BASSET, H. BEUCHAT, M. DELAFOSSE, A. V. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI) — Sommaires des Revues. — Chronique.

LA LUTTE DE JAHVÉ AVEC JACOB ET AVEC MOÏSE ET L'ORIGINE DE LA CIRCONCISION.

par A. J. REINACH.

Tout le monde connaît le combat de Jacob et de l'Ange et l'histoire de Moïse assailli par Jahvé. Bien que ces morceaux, dans leur version primitive, aient dû affliger singulièrement la piété juive, ils étaient si célèbres que les réviseurs sacerdotaux n'ont osé les faire disparaître entièrement. Mais, en les conservant en partie, ils ne les ont pas seulement mutilés et tronqués, ils les ont altérés sciemment et ces altérations répondaient si bien aux idées nouvelles sur les rapports de Dieu et de l'homme qui s'établissaient de leur temps et qui n'ont pas cessé depuis de dominer, que c'est avec ces altérations et grâce à elles que ces récits sont devenus classiques. Ce n'est que tout récemment qu'on paraît être enfin parvenu, par de simples corrections grammaticales, à restituer la version primitive dans ses lignes essentielles et cette version est si contraire aux opinions reçues et si fertile en résultats inattendus que les spécialistes semblent ne s'y résigner qu'avec peine. C'est à indiquer les conséquences qu'on en peut tirer sur le sens primitif de la circoncision que cet article sera consacré.

* * *

Du récit composite contenu dans le chap. XXXII de la *Genèse* on s'accorde à rapporter les versets suivants à la plus ancienne version Jahvéiste. On sait que Jacob, allant des monts de Guiléad rejoindre Esaü en Edom, a fait traverser aux siens nuitamment le gué du Jabboq : « Et Jacob resta seul et quelqu'un lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore (25). Et lorsqu'il vit qu'il ne pouvait l'emporter, il le frappa sur le plat (ou à la paume) de la cuisse (26a). Alors il dit : « laisse-moi aller, car l'aurore monte ». Mais il répondit : « je ne te laisserai point aller jusqu'à ce que tu m'aies béni » (27). Et Jacob interrogea et dit : « apprends-moi ton nom ». Alors il dit : « pourquoi me demandes-tu mon nom ? » Et il le bénit sur le champ. Alors le Soleil se leva (32a) r.

La difficulté de ce passage vient toute de ces divers *il* dont on ne sait trop auquel des deux lutteurs on doit les rapporter chaque fois. L'Élohiste, sans doute plus récent que le Jahvéiste (on admet généralement que J date du début et E de la fin du VIII^e s.)¹, a déjà résolu la difficulté dans le sens exigé par la piété juive. Comme le

¹ Je suppose connues les notions essentielles sur la composition du Pentateuque : les deux versions primitives, celle qui appelle la divinité Jahvé (J.), la plus ancienne, probablement originaire de Juda, et celle qui appelle la divinité Élohim (E.), qui utilise déjà la première et lui oppose parfois les traditions particulières aux tribus Joséphites du royaume du Nord ; une première fusion du *Jahvéiste* et de l'*Elohiste* opérée au temps de l'exil de Babylone (586-538) par un ou plusieurs rédacteurs qui reprirent en sous-œuvre, dans l'esprit du Deutéronome (D) publié en 621, J et E pour en tirer le récit dit *Jéhoviste* (JE + D) ; enfin, dans la deuxième moitié du v^e s. un (ou plusieurs) *réviseur sacerdotal* ajoutant à l'Hexateuque, constitué alors par l'adjonction du Livre de *Josué*, les chapitres dits du *code sacerdotal* (P. = *priesterkodex*), où l'influence du clergé jérusalémite est si manifeste : c'est avec les modifications imposées ainsi, par ce clergé que l'Hexateuque a passé à la postérité.

Dieu des Armées ne peut être frappé, même par Jacob, c'est Jahvé qui frappe Jacob à la cuisse et qui lui demande son nom, d'où la réponse fameuse : « Tu ne t'appelleras plus Jacob mais Israël car tu as combattu avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté¹ ». Dans la pensée de l'Élohiste *tu l'as emporté* ne s'appliquait apparemment qu'aux hommes ; c'est à cet effet que la mention des hommes avait été intercalée après celle de Dieu, l'épisode de Laban et d'Esau pouvant justifier leur présence. En fait, *tu l'as emporté* répondait au *lorsqu'il vit qu'il ne pouvait l'emporter* du Jahvéiste ; et il était Jahvé pour l'Élohiste qui, ainsi, pour éviter de laisser frapper le Seigneur par Jacob, faisait reconnaître au dieu la supériorité de son adversaire mortel ! S'il se trouvait obligé de laisser constater par Jahvé lui-même, en parole sinon en action, cette supériorité de Jacob, c'est que l'explication même des deux noms de Jacob-el (Ya'qob-el dont Ya'qob est la forme apocopée). — « Dieu l'emporte » ou « Dieu supplante » — et d'Israël — « Dieu brille » ou « Dieu lutte » — impliquait une pareille constatation. Une semblable raison étiologique a amené l'Elohiste à conserver la blessure à la cuisse, encore que, si Jahvé en était l'auteur, cette violence (apparemment interdite dans une lutte comme celle des bords du Jabboq) fit peu d'honneur au dieu d'Israël. Il s'agissait, en effet, d'expliquer pourquoi les Hébreux ne mangeaient point le tendon de la cuisse. Aussi l'Élohiste — ou, trois siècles plus tard, le rédacteur sacerdotal — crut-il devoir préciser en ajoutant que, lorsque Jacob eut dépassé le lieu de la lutte qu'il appela *Pénéél* (la Face de Dieu), « il boitait de la cuisse. Et c'est pour cela que les Béné Israël ne mangent point aujourd'hui même le nerf qui est sur la paume (ou le plat) de la cuisse parce que le lutteur avait touché, à ce nerf, la cuisse de Jacob ».

Ainsi amorcée, la transformation de ce passage devait s'accroître encore. Bien que les noms de Pénéél et d'Israël, si étroitement liés à la légende, parussent impliquer que c'était bien *El* — Élohim en personne — qui avait lutté contre Jacob, on profita bientôt de ce qu'il n'était pas nommé expressément — du fait, sans doute, d'un premier remaniement — pour remplacer Élohim par son *Maléak*. Quoique ce terme de *Maléak* (ou Melek, Moloch) — le Seigneur — ne soit, à l'origine, comme Élohim ou Adonai qu'un des titres génériques que portait la divinité en pays sémitique, dès le VIII^e siècle, il semble avoir désigné une sorte de lieutenant du Seigneur des Armées, qui le remplace partout où il ne peut se rendre en personne. S'il y avait une aventure dans laquelle il semblait que Élohim ne devait pas se compromettre, c'était bien cette lutte du Jabboq. Comment, d'ailleurs, même un patriarche tel que Jacob, eut-il vu Dieu en face, alors que Moïse et qu'Élie seraient morts (*Ex.* XXXIII, 17-23 ; *I Reg.*, XIX) si Jahvé, lorsqu'il les entretint sur l'Horreb, n'avait pris soin de dérober à leur vue ses traits redoutables ? Aussi, Osée écrit-il : « Dans le sein maternel, Jacob prit déjà son frère par le talon et, dans la force de l'âge, il combattit avec Élohim. Il combattit avec l'Ange — *maleak* — et l'emporta² ». On saisit ici la transition entre les deux versions : le combat avec

¹ L'Élohiste qui a rédigé la seconde vision de Béthel ignorait évidemment ce passage puisqu'il a cru nécessaire de faire bénir de nouveau Jacob par Élohim avec ces mots : « Ton nom est Jacob ; tu ne seras plus appelé ainsi, mais Israël » (*Ex.* XXV, 12). Voir les commentaires de Dillmann, de Nowack et de Holzinger.

² Osée, XII, 45 avec le commentaire de Van Hoonacker, *Les Petits Prophètes* (Paris, 1908), p. 112. Ce commentateur n'a pas tenu compte de la nouvelle traduction proposée par Cheyne, *Traditions and beliefs of ancient Israel*, 1907, 402 : « A Beth-on il usa de ruse avec Ashhur — à Ono il lutta avec Élohim » — Beth-on serait un doublet de Béthel ; Ashhur le dieu éponyme de la région de l'Arabie du Nord dont Jacob serait originaire. La mention du *maleak* serait une glose. A quelle époque la placer ?

Dieu est encore mentionné ; mais la victoire de Jacob est rapportée à un combat avec l'Ange. et les *midraschim* discuteront bientôt s'il s'agit de l'archange Michel ou du prince Édom¹. Le grand développement que l'angéologie prend, à partir du IV^e siècle, dans la religion juive, devait inciter à substituer partout les anges au dieu d'Israël comme l'hagiolâtrie du Moyen-Age remplaça partout Dieu par ses saints. Aussi, Dieu achève-t-il de disparaître de l'épisode du Jabboq dans le récit qu'en donne Josèphe, récit où l'action du rationalisme grec vient s'ajouter à celle du piétisme sacerdotal et de l'allégorisme prophétique pour défigurer l'antique légende : « Jacob, demeuré seul, rencontre un fantôme qui commence à combattre avec lui, et il en triomphe ; ce fantôme prend alors la parole et lui conseille de se réjouir de ce qui lui est advenu et de se persuader que ce n'est pas d'un médiocre adversaire qu'il a triomphé ; il a vaincu un ange divin et doit voir là un présage de grands biens à venir, l'assurance que sa race ne s'éteindra jamais et qu'aucun homme ne le surpassera en force. Il l'invita à prendre le nom d'Israël(os) ; ce mot signifie, en hébreu, *celui qui résiste à l'envoyé de Dieu* ; voilà ce qu'il révéla sur la demande de Jacob ; car celui-ci, ayant deviné que c'était un envoyé divin, lui avait demandé de lui dire ce que la destinée lui réservait. L'apparition, après avoir ainsi parlé, s'évanouit ; Jacob, tout heureux, nomme l'endroit Phanouël(os), c'est-à-dire la *face de Dieu*. Et comme, dans le combat, il avait été blessé près du nerf large, il s'abstint lui-même de manger de ce nerf, et à cause de lui il ne nous est pas permis non plus de le manger² ».

Par ce récit, qui restera la version classique de l'épisode, on voit comment le noyau primitif a fini par disparaître sous le poids des éléments adventices. On ne s'est pas seulement efforcé de tourner l'antique duel en récit d'édification, on a voulu encore en tirer parti pour expliquer plus d'un fait obscur remontant aux origines de l'histoire juive : pourquoi Jacob recevait parfois le nom d'Israël ? pourquoi s'élevait près du Jabboq une ville nommée Pénéël ? pourquoi il était interdit de manger le nerf sciatique ?

Sans doute certains de ces éléments ont pu venir s'agrèger de très bonne heure à la légende du duel. Une légende locale a pu attribuer à une apparition de Dieu le nom de *face de Dieu* — Strabon (XVI, 2, 15) traduit *théou prosopon* le nom, évidemment semblable, d'un promontoire voisin de Tripolis de Phénicie et la Pénébaal phénicien correspond au Péné-el judaïque — donné au rocher d'une ville voisine du Jabboq, rocher sacré qu'on considérait probablement comme siège du dieu³. Le nom même du Jabboq ou Jabbaq a pu être expliqué par *abaq*, lutter ; il

Osée semble avoir prophétisé entre 743 et 735. Cette date serait bien proche — antérieure même, je crois — de celle où on place l'Élohiste. Mais on a prouvé que les prophéties mises sous le nom d'Osée ont été largement interpolées, surtout aux III^e et II^e s. av. J. C. Peut-être est-ce à cette date qu'il faut placer notre verset ou du moins la glose si le verset est bien d'Osée.

¹ Je ne connais ces *Midrashim* que par Cheyne, *loc. cit.* Ce sont *Bereshith rabba*, 77 et *Targ. Jon. in Gen.* 32, 24. Édom étant le nouveau nom d'Ésaü comme Israël est celui de Jacob, on a pu supposer qu'il lui avait été donné par un dieu à la suite d'une lutte semblable à celle que son frère subit sur les bords du Jabboq ; on a pu même croire, avant que s'imposât la version de leur rencontre pacifique, que c'était entre les deux frères qu'avait lieu le duel du Jabboq.

² Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I, 20, 331-5. Edition Th. Reinach.

³ Cheyne, *Encyclopaedia Biblica*, art. *Gilead, Succoth et Jegar-Sahadutha et Traditions and beliefs of Ancient Israel*, 1907, p. 385 a essayé d'établir que Pénéël serait l'acropole de Sukkoth et (art. *Wrestling*) que l'histoire du duel est un lointain souvenir de la conquête de cette ville par les Jakobélites, la conquête effective étant accompagnée d'une conquête symbolique du dieu du peuple vaincu par le dieu du peuple vainqueur. D'après le récit de la prise de Pénéël

fallait donc qu'une lutte ait eu lieu sur ses bords aux temps héroïques. De même, la prohibition du nerf sciatique pouvait-elle mieux se légitimer que par la blessure que lui aurait infligée un être divin ? et le surnom de Jacob, à interpréter Israël comme le fait Joseph, comment mieux le justifier ? Enfin, ce surnom de « le fort de Jacob » qu'on trouve donné à Jahvé, comment mieux l'expliquer que par une pareille victoire ? Ainsi, dans cet épisode comme en bien d'autres, Jacob, à l'instar de tous les patriarches d'Israël, a vu grouper en quelque sorte autour de lui des légendes de toute nature. A être mis en rapport avec ces ancêtres divins, il n'est rien qui ne gagnât une origine vénérable et sacrée. Le duel lui-même dut paraître longtemps comme le symbole des épreuves imposées par Dieu à son peuple, épreuve où, seule, la perfidie pouvait arrêter un moment l'inéluctable triomphe du Seigneur des Armées. Mais, pareille interprétation n'était possible que si, dans : « il le frappa sur le plat de la cuisse », le sujet était bien le lutteur mystérieux. Comment la maintenir et comment justifier Jacob si c'est lui qui frappait au lieu d'être frappé ? Aussi se garda-t-on d'envisager une aussi troublante hypothèse.

C'est pourtant cette hypothèse qui correspondait à la réalité première, réalité qui nous reporte bien avant l'époque où Jacob fut transformé en patriarche d'Israël : une lutte victorieuse du vieux dieu cananéen contre ce Jahvé qui devait devenir le dieu d'Israël, voilà ce que cet épisode commémorait tout d'abord.

Voyant qu'il ne peut l'emporter sur son adversaire nocturne, Jacob imagine de le frapper à la cuisse et c'est bien là un exploit que les Cananéens du sud de la vallée du Jourdain devaient prêter à leur dieu, Jacob-el, devenu Jacob, le géant à qui on attribuait sans doute l'érection dans la plaine des roches de Giléad, de Bethel et de Pénéél, *Abir Jacob*, « le Fort (du peuple de) Jacob », comme *Abir Israël*, l'ennemi avec qui il va s'unir, est « le Fort d'Israël ». Réduit à user de ruse avec le dieu d'Israël, le dieu de Jacob, malgré cette victoire dernière obtenue par un coup plus habile que loyal, se trouvera obligé de lui céder Beth-el et Péné-el ; l'absorption du dieu suit celle des lieux de culte ; Jacob, à dater de cette lutte, devient Israël. Son combat avec Jahvé trouvait d'abord comme un doublet affaibli dans son combat avec l'Ange, puis, il se dédoublait en combat avec Esau et combat avec Laban ; et, dans ces dernières luttes, ce n'est plus la force du géant primitif dont on retrouve la massue aux mains de ses frères Goliath et Akmon qui triomphe, mais l'astuce du Cananéen, archer ou frondeur, infaillible et fertile en ruses, comme David qui sera, avec Jacob, le héros, populaire entre tous, du peuple d'Israël².

sur les gens de Sukkoth et de Midian par Gédéon (Juges, VIII), il semble, en tout cas, que Pénéél était bien la citadelle de cette région comprise dans l'angle que forment à leur jonction le Jabbok et le Jourdain. On peut se demander, du reste, si dans cet étrange morceau d'épopée, on n'a pas placé sous le nom de Gédéon et d'Israël des fragments de gestes cananéens relatant la conquête de Pénéél par la tribu de Yakob-el et leurs guerres contre les Édomites (voir plus loin) ou les Midianites qui sont, eux aussi, des adorateurs d'Jahvé (voir plus bas, p. 358). De plus, l'explication des noms de Pénéél et de Jabboq que fournit cette légende indique qu'elle a du se développer dans cette région ; Gunkel (*Genesis*, p. 323) croit même que le coup à la cuisse et la boiterie qui en résulte ne seraient qu'un récit étiologique destiné à expliquer des danses sacrées qui auraient eu lieu à Pénéél, danses où l'on devait procéder par sauts à cloche-pied.

¹ C'est W. M. Müller, *Asien und Europa*, 1893, p. 163 note 1 qui a indiqué le premier que les *il* devaient se rapporter à Jacob, point de vue développé par B. Luther, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, XXI, 1901 p. 65 et par Gunkel, *Genesis*², 1902, p. 320.

² Sur Jacob comme dieu cananéen, outre l'article cité de B. Luther, voir ses intéressantes pages dans Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 109-12 et Ed. Meyer, *ibid.*, p. 271-87. Le combat de David avec Goliath et avec Akmon est apparemment un écho de l'épopée cananéenne et permet de

Une fois qu'on a compris que Jacob est bien un ancien dieu cananéen, l'histoire de la lutte s'éclaire, semble-t-il, d'un jour tout nouveau. On remarquera d'abord que l'assaut qu'il subit est nocturne. Or, Jahvé, dieu de la flamme et de la foudre, invisible le jour et flamboyant la nuit dans le buisson ardent ou la colonne de feu, est un des rares dieux sémitiques, qui, à l'origine, ne se manifestent que dans la nuit. C'est nuitamment que son ange va avertir Lot dans Sodome (*Gen. XIX, 1-25*) ; c'est la nuit encore que Jahvé descend sous forme de flamme dévorante parmi les victimes qu'Abraham a eu soin de lui immoler avant d'entrer en Canaan. De même c'est après avoir passé le Jabboq, que Jacob, qui a négligé ce devoir, se voit assailli. Or, il y a lieu de croire que cet affluent du Jourdain a marqué, durant l'une des étapes de l'invasion israélite, la frontière entre les Cananéens du Nord et les tribus Qaïno-édomites, étroitement alliées, sinon apparentées, aux tribus d'Israël et surtout de Juda qui, à partir du XII^e siècle, s'étaient établies au Sud et à l'Est de la Mer Morte¹.

Comme la rencontre avec Laban se produit autour de pierres sacrées qui marquent la frontière entre Cananéens et Araméens — le double nom du lieu, Galeed et Jagar-Sahadutha, signifie le « tas des témoins » le premier en cananéen, le second en araméen — celle de Jacob et d'Ésaü se produit à la pierre frontière de Pénéél. En passant le Jabboq, Jacob marche, en effet, à la rencontre de son frère Ésaü qui prendra le nom d'Édom quand Jacob recevra celui d'Israël. Héros national et sans doute dieu des Édomites, comme Jacob est dieu ou héros en Canaan, c'est au XVI^e s. que Ésaü-Édom, profitant du dépeuplement du Sé'ir causé par l'invasion des Hyksôs en Égypte, établit son peuple le long de la chaîne de l'Arabah d'où il devait pousser au Nord par les hauteurs d'Abarim². Les Édomites paraissent avoir adoré Jahvé³ comme leurs frères d'Israël ; il n'y a donc rien d'impossible à

se figurer comment elle devait conter les exploits de Jacob. Le caractère gigantesque des adversaires de David confirme qu'on a affaire à d'anciens demi-dieux ; on peut rappeler aussi que le nom donné par Josèphe et par les Septante à leur arme, *rhomphaia*, est celui du glaive flamboyant du Dieu des Armées et de l'Archange Michel (voir mon article *Rhomphaia* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.)

¹ Steuernagel, *Die Einwanderung der israelit. Stämme in Kanaan*, 1901, p. 37, 60; Ed. Meyer, *op. cit.* p. 372-8; Isidore Lévy, *Revue des Etudes Juives*, 1906, p. 32-51; J. Wellhausen, *Israelitische Geschichte*, (6^e ed.), 1907; p. 14-5.

² Je me rallie au système exposé par M. Isid. Lévy, article cité.

³ Rien n'implique, d'ailleurs, dans le texte jahvéiste, que l'inconnu qui attaque Jacob soit Jahvé. Si le Jahvéiste parlait également de Pénéél, il en résulterait qu'il considérerait comme un *El* l'adversaire de Jacob, forme abrégée lui-même de Jacob-El; d'autres peuples que celui d'Israël donnant ce nom à leur dieu, Ismaélites, Malkiélites, Jérémélites etc., on n'en peut rien conclure sur le peuple à qui était censé appartenir l'El de Pénéél. Stade (*Bibl. Theologie des A. T.*, I, p. 58 et *Gesch. d. Volkes Israel*, I, p. 145) pensait que l'adversaire de Jacob était un Israël, dieu éponyme des Israélites, et que la lutte symbolisait l'incorporation des Israélites des bords du Jabboq aux Jacobélites, comme le mariage de Jacob avec Rachel et avec Léa exprimerait l'alliance de la tribu de Jacob avec des tribus de la « brebis » et de la « biche ». Pour Cheyne (*Traditions and beliefs*, p. 377) le dieu serait le même que celui dont Rachel dit (*Gen. XXX, 7*) : « avec ma sœur j'ai combattu des combats d'Élohim et je l'ai aussi emporté ». Ce combat entre les deux sœurs devrait être mis en parallèle avec celui des deux frères Jacob et Esaü et l'Élohim serait, dans les deux cas, celui qui aurait porté les noms d'Yerahme'el et d'Ashhur. D'après Frazer (*Mélanges Tylor*, 1907, p. 136) ce serait le dieu du Jabboq, une sorte de *djinn* des eaux, que Jacob, désirent apprendre de lui quelque secret, aurait attendu, seul, sur les bords du fleuve, pour le surprendre lors de son apparition nocturne. Le nom d'El, impliqué seulement par Pénéél, mis à part, la seule caractéristique divine du personnage — encore n'est-elle marquée que très légèrement — c'est qu'il ne doit ni se faire surprendre par le jour, ni révéler

ce que ce soit ce dieu qui assaille Jacob qui vient d'entrer dans sa terre sans avoir pris soin de propitier le dieu par quelque sacrifice. Peut-être, le Jabboq était-il même consacré au dieu que nous retrouverons manifestant sa puissance auprès d'autres eaux. Guerrier avant tout, il semblait naturel qu'il garda ainsi ses frontières contre les intrus et rien n'indique que ni Jacob ni les chantres de ses exploits se soient étonnés, ni de la soudaineté de son attaque, ni de la forme sous laquelle elle se produit. Cette forme, toute humaine, atteste particulièrement l'antiquité de l'épisode ; le dieu est loin encore du mystérieux maître des orages qui vit, invisible et fatal à qui l'entreverrait, sur les cimes volcaniques ou dans les nuées ardentes. Il combat comme un dieu de l'*Iliade* aux prises avec un héros et il se conforme évidemment à toutes les règles du duel qu'il impose au voyageur suivant un thème habituel aux légendes grecques. C'est Jacob qui s'écarte de ces règles, après plusieurs heures de combat, en avisant à un moyen, évidemment imprévu sinon illicite, de s'assurer la victoire qui lui échappe. Ce duel étant sans armes — et, par là, il semble qu'on en doive faire remonter l'invention avant l'apparition des armes — on pourrait penser à une lutte corps à corps, une lutte à mains plates où tous les coups de poing seraient interdits. Même ainsi, le coup à la cuisse, comme moyen suprême, est impossible à comprendre. On ne voit ni comment un tel coup aurait empêché le dieu de s'en aller quand l'aurore l'y oblige, ni pourquoi il aurait permis à Jacob d'exiger de lui son nom¹ et sa bénédiction. Si le

son nom. De même, Jahvé, qui fulgure la nuit dans la colonne ardente, reste invisible le jour et son nom ne doit pas être prononcé. Mais, rien n'indique non plus que l'adversaire de Jacob soit un dieu de la flamme et de la foudre comme le Jahvé de l'Exode. Il faudrait exclure tout-à-fait Jahvé si l'on pouvait démontrer que l'auteur premier de l'épisode du combat du Jabboq connaissait déjà les apparitions de Jahvé à Jacob dans Bethel (*Gen.*, XXVIII et XXXV) et chez Laban; non seulement l'*Élohim de ses pères* le comble de ses faveurs dans ces deux occasions mais, avant l'arrivée au Jabboq, il semble envoyer des *maleaks Elohim* pour lui montrer la route (XXXII, 1). On considère généralement que ces *maleaks* sont des anges et que c'est à un ange que Jacob a eu à faire; mais l'angélogogie ne commence à se développer qu'à dater d'Hézekiel (592-70) (cf. Marti, *Gesch. der Israelitischen Religion*, 1907, p. 270); Osée (cf. p. 339, n. 2) est peut-être le premier à avoir parlé d'une lutte avec l'ange. Si l'ange maudit apparaissait dans la littérature biblique avant le IV^e s. (Zach. III), on pourrait croire qu'Osée s'imaginait un Jacob vainqueur du Tentateur. *Maleak*, d'ailleurs, ne s'est distingué de Jahvé lui-même que par le désir des piétistes d'attribuer à un sous-ordre du dieu suprême les aventures qu'ils jugeaient trop compromettantes pour la majesté de l'Éternel. Comme aucun scrupule religieux n'eût empêché de désigner explicitement un ange, il faut, pour que l'Élohiste n'ait pas eu recours à ce moyen, que la tradition fut très forte en faveur du combat de Jacob avec Dieu même. Ne pouvant ni supprimer, ni transformer, l'Élohiste s'est contenté de passer sous silence la personnalité de l'adversaire de Jacob. Le passage cité d'Osée peut montrer encore que les contemporains ne s'y trompaient pas et que l'ange n'arrivait que comme doublet du Dieu et pour être vaincu; on pouvait faire combattre ainsi le Seigneur des Armées, au moins sans le résultat humiliant qu'on mettait à la charge de l'ange. Si ce *maleak* a remplacé le *cheroubim* d'une version primitive, on peut penser à ces duels de démons-animaux comme en connaissait Babylone (cf. Delitzsch, *Bibel und Babel*, I, p. 43). Cinq siècles après Osée, les Septante parlent seulement de l'homme qui lutta avec Jacob, ἄνθρωπος (*vir* dans la vulgate). C'est probablement qu'ils avaient sous les yeux une version analogue à celle d'Osée où le *Maleak Jahvé* était appelé, comme il arrive souvent, « un homme de dieu » (notamment *Jud.*, XIII, 2 et 6).

¹ On sait que le nom véritable du dieu est considéré comme aussi redoutable que le dieu-même; on ne le communique qu'aux initiés qui, par la connaissance de ce nom, sont censés avoir une action particulière sur le dieu (cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 112). Aussi la demande de son nom que Jacob adresse à son adversaire est-elle comme la consécration de sa victoire; elle devait être originellement suivie d'une révélation de ce nom qui disparut lorsqu'on attribua à Abraham la révélation du nom El-Shaddai et à Moïse celle du nom Jahvé. Ces deux révélations

Dieu se réconcilie et s'allie par là avec son adversaire de la nuit, c'est sans doute que Jacob a su trouver le moyen de l'y contraindre. Quel peut-être ce lien magique qui confère à Jacob une action si puissante sur le dieu ?

* * *

C'est dans l'examen des épisodes bibliques semblables à celui que l'on vient d'étudier qu'il faut chercher la solution de ce problème. La lutte de Jacob avec Jahvé n'était pas, en effet, seule de son espèce. Il semble même que c'était là un thème fort répandu, chacun des grands ancêtres légendaires des tribus qui se fondirent en Israël ayant, sans doute, affirmé sa supériorité par une semblable victoire sur le dieu de la tribu voisine¹. Si le futur dieu d'Israël semble être celui que Jacob a combattu à son entrée en terre iduméenne — puisque le chant de Déborah, le plus ancien monument littéraire d'Israël, fait venir Jahvé de Se'ir et d'Édom — les autres *baalim* ont dû être l'objet de récits analogues. Après le triomphe d'Israël et de son dieu, c'est autour des vainqueurs que vinrent s'amalgamer les légendes éparses. Tous les héros des tribus victorieuses ou admises à s'agréger à elles prirent place parmi les ancêtres d'Israël ; et Jahvé tendit à se substituer aux divers *baalim* que combattaient ces héros ; la victoire qu'il remportait sur eux présageait et consacrait à la fois l'entrée dans Israël de la tribu du héros ainsi conquis. Le dieu d'Israël, en effet, ne pouvait être vaincu par les héros transformés en ancêtres d'Israël. Aussi fut-on amené bientôt à supprimer, tronquer ou transformer les récits de ce genre. La lutte de Jacob ne subsista, on l'a vu, qu'au prix de la transformation en victoire de la défaite du dieu ou de la substitution au dieu invincible d'un ange dont on admettait plus volontiers qu'un être à demi-divin, comme Jacob-Israël, put être vainqueur. Cette lutte impie, qu'on se refusait à attribuer au patriarche, on devait répugner plus encore à la prêter au prophète même, fondateur du culte de Jahvé. Et pourtant, magicien puissant tel qu'on l'imagina tout d'abord, Moïse devait pouvoir vaincre par ces sortilèges, comme la force et la ruse assuraient le triomphe de Jacob. Aussi, et bien qu'on paraisse s'être efforcé pour les réduire et les déguiser, nous est-il parvenu plus d'un vestige de ces luttes de Moïse avec Jahvé.

On peut reconnaître encore deux versions principales, avec six variantes chacune au moins², de la querelle qui aurait eu pour théâtre Me Mérïbah. Mérïbah,

précédant un véritable traité d'alliance entre le dieu et le héros auquel il s'est révélé, on peut supposer un *covenant* pareil dans notre passage. La bénédiction devait venir comme sanction de cette alliance à la fin du passage qui s'ouvrait par la révélation du nom.

¹ Pour l'emploi des traditions cananéennes et araméennes — notamment de chants de guerre et autres morceaux épiques — dans l'histoire des patriarches, on trouvera un aperçu nourri de faits dans le 1^{er} chapitre de A. H. Sayce, *The early history of the Hebrews* (Londres, 1897). Je ne crois pas devoir prendre en considération la théorie de D. Völter, *Ägypten und die Bibel* (Leyde, 1907) qui ne voit dans l'histoire des patriarches qu'une transposition des mythes égyptiens : Jacob serait Qeb, le dieu de la Terre et sa lutte avec Jahvé serait un souvenir du combat par lequel Schou était censé séparer chaque matin Qeb de sa femme Nouït, la voûte céleste ; parce qu'Amon-Râ est le dieu de la fécondité il se retrouverait dans le dieu d'Abraham qui institue la circoncision !!

² On trouvera dans la suite des raisons pour distinguer : 1^o une version *qainite* touchant la source sacrée de Massah-Mérïbah au sortir du désert de Shour ; 2^o une version *maranite* touchant la source sacrée de Marah-Elîm, au sortir du désert de Shin, chacune de ces versions prétendant expliquer tour à tour ces noms de lieux, 1^o par une *querelle* de Moïse seul (A) ou avec Aaron (a) ou d'Israel (B) avec Jahvé ; 2^o par une *épreuve* imposée à Moïse, seul (A) ou avec Aaron (a) ou à Israel (B) par Jahvé — épreuve qui amène le doute et l'incrédulité (c) ou la foi et la sanctifica-

« l'eau de la querelle » est le nom de la source qui jaillit en cascade puissante du rocher, contrefort du Horeb, dominant à l'est Qadesh — le lieu saint — l'un des centres primitifs des Qaïnites adorateurs de Jahvé. Comme tant d'eaux courantes en pays syrien, la source de Qadesh est divine. Grâce à cette divinité, Mérïbah servait d'arbitre suprême dans les litiges que l'homme ne pouvait ou n'osait résoudre. On sait qu'on jurait aux sept sources de Beersheba¹ et la législation du Pentateuque sanctionne l'usage, pour la femme suspectée, de boire l'eau mêlée de la poussière du tabernacle ; coupable, l'eau sera pour elle une « eau d'amertume qui fait gonfler son ventre et dessécher son flanc² ». Dans le Hadramaout, les sorcières présumées sont plongées dans une source où surnagent les coupables ; à Aphaka, ce sont les présents agréés qui sombrent ; il en va de même dans une source voisine de La Mecque, tandis que, au lac des Paliques, les tablettes véridiques sont seules à se maintenir à la surface. A Carthage, l'eau sacrée ne coulait que pour les hommes de bien ; au lac Asbaméen de Tyane, elle était douce pour les innocents, mais saisissait et glaçait les parjures³.

Sans qu'on puisse deviner laquelle de ces espèces d'ordalie on pratiquait à la « source de la querelle » ou « des litiges »,⁴ le nom de *Massah*, « l'épreuve » qu'on trouve associé à Mérïbah comme celui d'une localité voisine ou, peut-être, comme une autre désignation de Mérïbah, suffirait à indiquer que ses eaux jouissaient d'une vertu probatoire. Peut-être, Moïse y avait-il enlevé de haute lutte à Jahvé les secrets de sa justice, comme Midas oblige Silène à lui livrer les siens, comme Ménélas contraint Protée à lui dévoiler l'avenir, comme Numa arrache à Jupiter les rites d'expiation pour la foudre. Dans le fameux morceau de la Bénédiction des Douze Tribus, composé sans doute peu après le temps de Salomon, Moïse aurait béni ainsi Lévi « Que tes *tummim* et *urim* appartiennent à ton Seigneur, que tu as mis à l'épreuve à Massah et avec qui tu as lutté aux eaux de Mérïbah⁵ ». A l'origine, ces

tion (d). Les conséquences 1^o de la querelle sont la vertu justicière et le caractère sacré de la source de la querelle (e) ; 2^o de l'épreuve, suivie de sanctification (f) l'institution des lois et de la justice divine ; suivie de doute (g) les erreurs au désert d'Israël et la mort de Moïse et d'Aaron avant d'avoir touché à la Terre Promise.

¹ Amos, VIII, 14. Beersheba signifierait les 7 sources ; de même les eaux Asbaméennes (Syr. *shab'amayā*), d'après R. Smith. C'est, je crois, à tort que H. Grimme, *Das israelitische Pfingstfest* 1907, p. 101 (voir mon analyse *Revue de l'Hist. des Religions*, 1907, p. 391) a essayé d'interpréter Beersheba comme la « Source des Sept » ces Sept étant pour lui les Pléiades. Sur la vertu magique de l'eau chez les Sémites, voir Blau, *Das Altjüdische Zauberverwesen*, 1898, p. 158.

² Nombres V, 11-31 et Josèphe, *Ant. Jud.* III, 11, 6. Wellhausen. *Prolegomena*, 6^{me} éd., 1905, 341, a montré que la plus ancienne tradition rapporte précisément cette partie de la Torah aux sentences enseignées par Moïse à Mérïbah. D'après l'*Anthropologie*, 1900, p. 350 l'ordalie de l'eau se serait conservée chez les Coptes pour la femme adultère. Elle existe déjà dans le code d'Hammourabi (cf. L. G. Lévy, *La famille israélite*, 1905, p. 226).

³ Tous ces faits sont allégués et discutés par R. Smith, *Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 179. Pour le lac des Paliques — en Sicile, l'origine sémitique est rien moins qu'assurée — voir, en faveur de cette origine, Isidore Lévy, *Revue Archéologique*, 1899, I, p. 258 et contra G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, (Paris 1904), p. 80-85.

⁴ Renan (*Histoire d'Israël*, I, p. 180) a cru offrir une explication plus rationnelle en expliquant Mérïbah par « les batailles incessantes que se livraient les bédouins en venant y désaltérer leurs troupeaux ». Il s'est, d'ailleurs, repris en écrivant plus loin : « la source du Jugement, peut-être parce qu'on la consultait pour en tirer certains oracles ou jugements de Dieu » (p. 203).

⁵ Deuter. XXXIII, 8. Les *urim* et *tummim*, quelle que fut leur nature, — sans doute des tablettes à sorts que Jahvé était censé diriger, — après avoir figuré à l'époque patriarcale au nombre des pénates, étaient devenus le privilège exclusif des Lévites. Dans les questions insolubles

paroles n'étaient pas placées dans la bouche de Moïse ; c'était, sans doute, l'Élohim lui-même qui sanctionnait ainsi aux lévites la possession exclusive des secrets de la divination. Ces secrets, Moïse les avait apparemment conquis, pour les léguer aux lévites dont il aurait été la souche, en sortant victorieux de l'épreuve de Massah et de la lutte de Mérabah.

A l'époque, sans doute, où Osée faisait un grief à Jacob d'avoir osé se mesurer avec le Seigneur, on dut s'attacher à effacer toute trace de cette lutte victorieuse de Moïse contre Jahvé. Mais, comme les prétentions de la caste sacerdotale reposaient en grande partie sur le texte relatif aux *tummim* et *urim*, il fallut se contenter de fournir une explication moins sacrilège des événements de Massah et de Mérabah. La primitive victoire de Moïse sur Jahvé allait se transformer en une nouvelle victoire du dieu et de son prophète sur l'inconstance et l'incrédulité de son peuple, victoire qui serait tout à l'honneur de Moïse et des lévites issus de lui. Rien ne devait être plus édifiant que l'épisode de la lutte de Moïse et de Jahvé ainsi remanié ; mais l'exécution ne fut pas à la hauteur de ce pieux dessein et l'incertitude ou l'incohérence des passages ainsi modifiés suffiraient à dénoncer la main du réviser sacerdotal.

Dans l'*Exode* (XVII, 2) et les *Nombres* (XX, 3), les Hébreux menacés de périr de soif dans le désert de Shin, s'ameutent contre Moïse. Celui-ci, dans l'*Exode*, invoque Jahvé qui lui ordonne de prendre avec lui les anciens d'Israël « saisissant dans ta main le bâton avec lequel tu as frappé le fleuve¹, va-t'en. Je me tiendrai en face de toi, sur le rocher du Horeb. Tu frapperas le rocher, de façon qu'il en jaillisse des eaux dont le peuple pourra boire ». Dans les *Nombres*, le Seigneur ne donnait d'abord, semble-t-il, un ordre pareil qu'au seul Moïse et lui remettait la verge qui allait accomplir le miracle ; puis, à cette première version s'en est

on ajournait les parties au temps où viendrait un prêtre qui saurait juger par *urim* et *tummim* (Esdras, II, 63 ; Néhémie, VII, 65). Renan a très bien vu ce caractère de Jahvé « essentiellement un dieu de sorts, répondant par *oui* et par *non* aux questions qu'on lui posait... c'est à son arche qu'on venait lui demander des décisions. Les institutions judiciaires, durant un temps, se bornèrent à ces espèces d'ordalies. Juger, c'était répondre à des gens qui venaient interroger Dieu » (*Histoire d'Israël*, I, p. 272). L'habitude de placer sur l'autel deux tablettes portant chacune une des alternatives et de considérer comme inspirée de Dieu celle qu'on prenait, le lendemain, so disant au hasard s'est conservé jusque dans la Byzance du XII^e s. (cf. Migne, *Patrologie grecque*, t. 127, col. 1020 ; Anne Comnène, *Alexiade*, X, 2, 8 ; XV, 471).

¹ Auparavant Moïse paraît avoir touché de son bâton — celui qui s'est transformé en serpent au Buisson Ardent (pour le bâton-sceptre comme instrument de justice inspirée par la divinité, voir Hirzel, *Themis Diké und Verwandtes*, 1907, p. 50) — la mer qui s'ouvrira devant Israël (*Ex.* XIV, 15) et avoir jeté (ou trempé) un bois indiqué (XVII, 23) par le Seigneur dans les eaux amères du désert de Shour pour les adoucir ; mais aucun de ces deux épisodes ne peut guère être celui auquel il est fait allusion en ce passage. Peut-être s'agirait-il plutôt de la version primitive de l'épisode de la source de Beer (Beer signifie source, cf. Beersheba, la source du serment) que, sur l'avis du Seigneur, Moïse aurait fait sourdre, en faisant fouiller la terre avec les bâtons des chefs des familles, tandis que le peuple chantait le refrain : Source monte ! Source monte ! *Num.* XXI, 15). C'est cette chanson et cette légende que Renan considérait comme l'origine des récits miraculeux mis sous le nom de Moïse (*Histoire d'Israël* I, p. 168, 205). Il y a lieu de se demander si ce Qadesh est celui où fut enterrée Mariam la sœur d'Aaron et de Moïse — elle paraît plus étroitement attachée à Aaron qui n'était pas originellement le frère de Moïse — ; si le Qadesh où on montrait la tombe (*Num.* XX, 1 ; *Jud.*, VI, 24) de cette prophétesse est bien Qadesh-Mérabah on entreverrait une autre explication du nom de ce lieu saint : 1^o s'il est vrai que Miriam signifie « la révoltée » (מִרְיָם) ; 2^o si c'est là qu'on doit placer la querelle où Miriam et Aaron se seraient élevés contre Moïse : « Est-ce seulement par Moïse que Jahvé parle ? et n'est-ce pas aussi par notre voix ? » (*Num.* XII, 1). Le développement du rôle d'Aaron est apparemment l'œuvre du rédacteur sacerdotal.

amalgamée une seconde où Aaron va se prosterner avec Moïse devant le tabernacle, où, le Seigneur s'adresse à Aaron en même temps qu'à Moïse et où tous deux convoquent le peuple — et non plus les seuls anciens — pour assister au miracle qu'accomplit Moïse. Le miracle accompli, l'*Exode* (XVII, 9) ajoute : Moïse nomma ce lieu Massah et Mérïbah, à cause de la querelle des Benê Israël, et parce qu'ils avaient tenté Jahvé en disant : « Jahvé est-il au milieu de nous ou non ? » Ce dernier membre de phrase provient évidemment d'une autre explication de Mérïbah, qui n'était plus le lieu de *querelle*, mais le lieu du *doute* ; peut-être était-ce dans la même version que Massah était expliqué, non par *épreuve*, mais par *tentation*. Il en subsiste une trace dans l'*Exode* (XVII, 2) quand Moïse, après avoir demandé à ceux qui réclament de l'eau « Pourquoi entrez-vous en querelle avec moi » — ce qui prétend expliquer Mérïbah — ajoute « Pourquoi tentez-vous Jahvé ». Les *Nombres* (XX, 13) cherchent apparemment à combiner les deux interprétations quand le Seigneur, après le miracle, dit à Moïse et à Aaron « Voici les eaux de Mérïbah, parce que les Benê-Israël se sont querellés avec le Seigneur et qu'il a été sanctifié parmi eux¹ » — à moins qu'il n'y ait là une corruption du texte qui

¹ Tout cet épisode de Massah et Mérïbah paraît n'être qu'un doublet — ou un dédoublement — d'un épisode semblable antérieur qui ne nous est parvenu que tronqué. C'est lorsque « Moïse, emmenant Israël loin de la mer de Souph, le conduisit au désert de Schour » (XV, 22a). Il y marche trois jours — les trois jours assignés par Jahvé pour la Fête au désert — et arrive à Marah. N'y trouvant que des eaux saumâtres — Marah signifie l'*amertume* (cf. *Ruth*, I, 20) — le peuple murmure. Moïse invoque Jahvé, qui lui indique un bâton ; jeté (ou trempé) dans la source, il la rend aussitôt douce. De là, Israël gagne Elim — les grands arbres — où se trouvent douze sources et soixante-dix palmes. Or, Agatarchide de Cnide (v. 130 av. J. C., *Geogr. Gr. Min.*, I, 175), décrivant la péninsule sinaïtique, signale, comme un lieu de culte célèbre, le Phoinikôn, avec sa palmeraie et ses eaux vives, habité jadis par les Maranites. Le texte de la Genèse semble ainsi dériver d'une légende locale destinée à expliquer la rencontre, après le désert et ses eaux saumâtres, des belles sources voisines de Marah. Dans cette version, il est probable qu'on donnait à Marah, non le sens de *amertume* — mais celui de *querelle, litige* — Mérïbah n'est que la source de Marah ou Mérah — peut-être aussi de *tentation, épreuve* (Massah peut être un autre nom de Marah comme de Mérïbah). C'est un souvenir de ce double sens qui reparait dans notre texte XV, 25 b : « c'est là (à Marah) qu'il (Jahvé ou Moïse, en tout cas c'est ici la place originelle de l'épisode des tables de la loi) lui établit loi et justice et c'est là qu'il (Jahvé) l'éprouva ». L'épreuve divine qu'accompagne l'établissement de la loi sainte suffit à suggérer que les eaux de Marah avaient les mêmes vertus magiques que celles de Mérïbah. Guérisseuses des litiges — ces maladies du corps social — elles guérissaient aussi les maladies humaines : aussi Jahvé y déclare-t-il à son peuple, que, s'il observe ses ordres et prescriptions, il tiendra tous les maux loin de lui « parce que moi, Jahvé, je suis ton médecin » et Agatarchide nous apprend qu'on procédait tous les cinq ans à de grandes panégyries auprès de la source des Maranites, sacrifiant des chameaux bien gras et obtenant en retour d'emporter de l'eau sacrée « parce que la tradition attribue à cette eau des vertus guérisseuses ». — Il semble résulter clairement de ces faits que la Genèse contient les vestiges de deux légendes étiologiques locales destinées à expliquer les vertus magiques des sources sacrées des Maranites d'Elim et des Qaïnites de Qadesh-Barnés. C'est ce qui a été entrevu par Wellhausen, *Prolegomena*, 6^e éd. p. 352, Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 61 et B. Luther, *apud Meyer*, p. 101 et S. A. Cook, *Jewish Quarterly Review*, 1906, p. 750. La plupart des commentateurs, y compris Holzinger (*Exodus*, p. 56), se trompent manifestement en cherchant une source salée pour y localiser Marah. Toute la légende a pour but d'expliquer pourquoi cet oasis d'eaux douces se trouve au milieu des eaux saumâtres du désert. Peut-être K. Marti (*Gesch. d. Israel. Rel.* 1907, p. 28) a-t-il raison de supposer que l'action attribuée au bois donné par Jahvé indique que les 70 palmes — nombre rituel du système septénaire caractéristique des Sémites — voisines des 12 sources (peut être 14 à l'origine ou 7 comme à Beersheba) étaient également l'objet d'un culte (cf. le térébinthe magique de la source d'Abraham). Toute rhabdomantie suppose un culte du bois employé. Pour cette question des bois et des sources sacrées, voir Robertson Smith, *Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 164-199 et Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*,

serait : et parce que le Seigneur n'a pas été sanctifié parmi les Bené-Israël aux eaux de Méribah-Qadesh (*la querelle de Qadesh*) (*Nombres*, XXVIII, 14 ; *Deuter.* XXXII, 51). Plus loin, sur le Mont Hor, — doublet du Horeb de Qadesh — le Seigneur se plaint encore à Moïse et à Aaron « de la rébellion des Bené-Israël contre ma parole aux eaux de Méribah » (24). En conséquence de cette rébellion dont le Seigneur reparlera à Moïse avant sa mort (XXVII, 14 et *Deuter.*, XXXII, 51), Aaron n'entrera pas dans la Terre promise ; plus haut (12), la même annonce est faite à Moïse en même temps qu'à Aaron, mais en invoquant le doute : « parce que vous n'avez pas cru en moi... ». Dans la version de la tentation et du doute — sans doute élohiste — il semblerait donc que Moïse et Aaron, figurant sur pied d'égalité, aient partagé le manque de foi de leur peuple. C'est seulement en supposant l'existence d'une semblable version qu'on comprend en châtement de quelle faute ni Moïse ni Aaron ne verront la Terre promise. Et l'on comprend aussi pourquoi le Réviseur sacerdotal se sera efforcé de faire disparaître un pareil épisode.

* * *

Lorsqu'on voit ce Réviseur dépenser tant d'ingéniosité pour transformer la primitive querelle où le prophète d'Israël se serait mesuré avec son dieu auprès des sources sacrées des Maranites ou des Qaïnites, Marah ou Méribah, qui restèrent depuis probatoires et divinatoires ; lorsqu'on voit avec quel zèle, à force de retouches et de remaniements, il a mué cette lutte judiciaire, conforme à la violence primitive, en récit d'édification adapté au moralisme juif, on s'étonne que l'*Exode* ait conservé, toute tronquée et falsifiée qu'elle soit, la mention explicite d'une lutte de Moïse et de Jahvé.

Après son entrevue avec Jahvé au buisson ardent de Qadesh, Moïse, sur son ordre, retourne en Égypte. « Sur le chemin, à la station, il arriva que Jahvé s'approcha de lui pour le faire périr. Alors, prenant une pierre, Ziphorah trancha l'excroissance de son fils, et le lui jeta aux jambes en s'écriant : « Tu m'es un époux de sang ». Alors Jahvé le lâcha. Elle avait dit : « Époux de sang », à cause de la circoncision ». (*Ex.* IV, 24-6).

On conçoit que ce passage ait fait le désespoir des commentateurs. Déjà le Réviseur sacerdotal, qui n'ose le supprimer, tente timidement de l'expliquer par le dernier membre de phrase. Pour lui « époux de sang » — *hatan damim* — signifie évidemment que Moïse doit ce nom à ce qu'il s'est fait circoncire pour son mariage¹

2^e éd. p. 158-180. Pour le térébinthe d'Abraham, ajoutez Isid. Lévy, *Revue des Études Juives*, 1901, p. 199 et J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (*Mélanges Tylor*, 1907) p. 111.

¹ On a même proposé d'expliquer *'hatan*, qui désigne l'allié du côté de la femme, fiancé ou gendre (*hathounah* est le mariage), par l'arabe *hātānā* qui signifierait trancher, d'où circoncire (cf. Holzinger, *Exodus*, p. 16). Cette explication impliquerait que c'est au moment du mariage — ou plutôt au moment où le mariage devient possible, moment qui, dans les pays sémitiques, n'est jamais très éloigné du mariage effectif — que la circoncision aurait eu lieu dans l'Arabie primitive, fait d'autant plus important qu'il semble en avoir été d'abord de même dans Israël. Toutefois, même en admettant cette étymologie, il est possible que *'hatan* ne signifie pas « le circoncis », mais soit équivalent de cet autre nom de l'époux, *zakar*, (*perforans*) opposé à *neqebah* (*perforata*). Sur toute la question voir les articles *Circumcision* dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings et l'*Encyclopædia Biblica* de Cheyne. Une abondante documentation anthropologique a été réunie par R. Andree, *Ethnographische Parallelen, neue Folge*, (Leipzig, 1889 p. 170 et suiv.). Pour la circoncision en Égypte, voir Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strasbourg, 1902 p. 30), et la discussion à laquelle ses idées ont été soumises par Gunkel et par Wendland, *Archiv für Papyrologie*, II, 1903 p. 15 et suiv. On y verra notamment

avec la fille du prêtre de Midian — ainsi Schekem le Hivvite devait se circoncire avant d'épouser Dina, fille de Jacob¹. Le prophète et le fondateur d'Israël ne pouvait s'être dérobé au rite qu'on imposait même à ses pires ennemis, lorsqu'ils prétendaient convoler en justes noces avec les filles d'Israël. Malheureusement, dans l'Exode tel qu'il nous est parvenu, il n'est nulle part fait allusion à la circoncision de Moïse ; tout au plus est-elle impliquée par l'ordre donné à Abraham de circoncire les nouveau-nés au huitième jour², ordre répété à Moïse pour tous ceux qui voudront participer aux Pâques, c'est-à-dire communier avec le dieu-agneau et avec le dieu-grain³, mais ordre qui n'aurait pas été exécuté pour les enfants nés pendant les quarante ans d'erreurs au désert, puisque, après le passage du Jourdain, le Seigneur doit inviter Josué à leur faire subir à tous ensemble l'opération, signe de l'alliance⁴. D'ailleurs, il résultait du texte même que, malgré l'ordre donné à Abraham et mis à exécution par lui et par Jacob, sinon Moïse lui-même, du moins son fils n'était pas encore circoncis. On fut amené à chercher précisément dans cet inexplicable oubli de l'homme de Dieu la cause de la colère soudaine de Jahvé. « Moïse lui-même fut pris en défaut au sujet de l'un de ses fils. Sur un terrible avertissement de Dieu, sa femme Séphora se hâta de circoncire l'enfant et, à la suite de cette opération douloureuse, elle appela Moïse un « époux de sang⁵ ». Je ne sais si les théologiens de Jérusalem s'étaient montrés aussi ingénieux que leurs successeurs catholiques. Au moins une pareille exégèse devait-elle trouver des adversaires à l'époque des Septante ; moins hardis que ne le sera Josèphe qui, dans ses *Antiquités Judaïques*, supprimera l'épisode entier, ils se contentent d'effacer « Époux de Sang ». Les Septante pensaient, sans doute, que cette expression n'aurait été à sa place que si Ziphorah avait apaisé le Seigneur en pratiquant l'opération sur Moïse. La théorie du *surrogat*, tirée en majeure partie de faits constants des religions sémitiques, a offert aux plus avertis des exégètes modernes une solution de cette difficulté. Moïse se serait attiré la colère du Seigneur pour n'être point circoncis. Afin de la calmer, son fils est aussitôt circoncis en son lieu et place et, pour reporter plus directement encore sur le père le bénéfice de l'opération subie par le fils, il est lui-même arrosé par le sang rituellement versé. Ainsi, le sang de l'enfant rachèterait la vie du père comme la circoncision elle-même aurait été imposée d'abord à Abraham en rachat du sacrifice de son premier-né. Si c'est la mère et non le père qui opère, c'est, a-t-on imaginé, que les femmes ne pouvaient opérer que sur des enfants en bas âge. Enfin, le but du récit serait de montrer comment, à la douloureuse circoncision des adultes, aurait succédé celle, plus bénigne, des nouveau-nés⁶.

que la circoncision était encore pratiquée à 14 ans chez les Égyptiens (Philon, *in Gen.*, III, 4-7; Ambroise, *De Abrah.* II, 630 Schenkl), les Ismaélites (Origène, *C. Cels.*, V, 4-8; Lydus, *De Mens.*, p. 110, 13, W.), les Arabes (Josèphe, *Ant. Jud.*, I, 12). Il n'y a aucun indice permettant de croire que les femmes aient, à l'instar de Ziphorah, opéré elles-mêmes leurs enfants ; on peut seulement alléguer un bas-relief du temple de Khons à Karnak où une femme n'opère pas mais tient les poignets de l'opéré. (*Revue archéologique*, 1861, I, p. 298).

¹ *Gen.* XXXIV, 24.

² *Gen.* XVII, 10, 23-25.

³ *Ex.* XII, 48.

⁴ *Jos.* V, 2. On n'a pas assez remarqué que, dans ce cas comme dans *Ex.* XII, 48, la circoncision est placée à l'époque de Pâques. Encore aujourd'hui l'opération est accompagnée de fêtes dont l'acte essentiel est le sacrifice d'un mouton en Arabie (cf. Doughty, *Arabia deserta*, I, p. 340, 391 ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 141).

⁵ Abbé H. Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible* de l'abbé Vigouroux, II, p. 773.

⁶ Cette explication, déjà indiquée par Reuss (*La Bible*, t. V, p. 13), a été généralement reprise

Cependant, à nous tenir à la lettre des textes bibliques, le Seigneur a déjà ordonné à Abraham de circoncire à l'âge de huit jours ; le patriarche a opéré lui-même ses fils Isaac et Ismaël et telle paraît être restée la coutume jusqu'au jour où des spécialistes, moitié prêtres, moitié médecins, furent chargés de l'opération ; rien ne permet de croire qu'on ait permis à la mère — plus que jamais impure pendant les relevailles — de participer en aucune manière à cet acte rituel. Enfin, s'il est possible que le fils en bas âge de Moïse n'ait pas encore été circoncis, il n'est pas admissible qu'on crût que l'homme de dieu ne portât pas, dès le début de sa vocation, le signe de l'alliance. Outre l'in vraisemblance d'une pareille hypothèse, elle se trouve en contradiction formelle avec les textes qui nous montrent les Égyptiens — parmi lesquels a grandi Moïse — pratiquant la circoncision ; et l'on a vu que tous les Hébreux qui participent aux Pâques instituées par Moïse et qui sortent avec lui d'Égypte n'ont dû qu'à cette opération la protection de Jahvé¹.

par tous les commentateurs. En dehors des commentaires (en dernier lieu Holzinger, *Exodus*, p. 16) je me borne à renvoyer Reitzenstein et Gunkel, *loc. cit.* : à W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, I, p. 168, à Wellhausen, *Arab. Heidentum*, 2^e éd. p. 175 et à Barton, *Semitic Origins* (New York 1902), p. 280. C'est seulement pendant la correction des épreuves que je prends connaissance de deux explications nouvelles de la circoncision que J. G. Frazer et H. P. Smith ont tirées des rites australiens rapportés par Spencer et Gillen. Ces articles ne me sont malheureusement connus que par des analyses, celui de Frazer (*The Independent Review*, 1904 p. 204-18) par un c. r. de M. Mauss (*Année Sociologique*, 1906, p. 255), celui de Smith (*Journal of biblical Literature*, 1906, p. 14) par ce qu'en dit Cheyne (*Traditions und Beliefs of ancient Israel*, 1907, p. 535). D'après Frazer, le prépuce, formant siège de l'âme, est excisé à la puberté pour assurer la transmission de l'âme ; il est conservé sur l'arbre *nanja*, chez les Aruntas « centre totémique d'où s'échappent les âmes qui vont, dans les femmes, se soumettre à une nouvelle conception ». M. Mauss croirait plutôt qu'il s'agit de débarrasser l'enfant de l'âme infantile pour laisser la place libre à l'âme d'homme dont les rites de puberté ont pour but de favoriser l'introduction ; la circoncision pour lui, serait, d'ailleurs, avant tout, un signe tribule. D'après Smith, la peau comme le sang de la circoncision seraient des charmes puissants ; en raison de leur vertu magique, on s'en serait servi pour la communiquer par frottement aux membres du clan dont l'âme se trouverait ainsi renforcée ; on aurait notamment agi ainsi en cas de maladie. Or, l'assaut de Moïse par Jahvé n'est qu'une façon d'exprimer un mal subit que le terrasse, crise épileptique ou autre ; pour restaurer l'âme expirante de son époux, Ziphorah lui applique aussitôt le prépuce de son fils. Cette sorte de transfusion serait commémorée dans le verset final dont la forme primitive serait : « C'est pourquoi jusqu'à ce jour, quand un enfant est circoncis, le prépuce est frotté sur les pieds de chaque membre de sa famille. »

¹ Il est vrai qu'on pourrait soutenir — mais il faudrait retirer d'Égypte l'institution de la Pâque qui implique l'existence de la circoncision — que les Hébreux n'étaient pas encore circoncis en Égypte puisque Jahvé, lorsqu'il ordonne à Josué de faire procéder à la circoncision, prétend soustraire ainsi son peuple à l'opprobre des Égyptiens, ce qu'on s'accorde à entendre le mépris où les Égyptiens tiennent les Hébreux comme incirconcis. Le réviseur sacerdotal a cru tout concilier en n'appliquant la circoncision de Josué qu'aux Hébreux nés depuis la sortie d'Égypte. Il n'a guère songé aux trois objections élémentaires qu'on aurait dû faire de tout temps à ce système : Est-il bien vraisemblable que ce soit pendant ces quarante ans passés au Désert que les Hébreux aient eu à souffrir de l'opprobre des Égyptiens ? Les Hébreux du désert, d'après son texte même, n'étaient-ils pas les circoncis sortis d'Égypte ? Tous ces Hébreux avaient-ils pu disparaître en quarante ans, supposition nécessaire puisque le texte parle de la circoncision par Josué de tous les Hébreux ? La vérité me semble être qu'il a existé au moins trois versions de l'institution de la circoncision, la 1^{re} l'attribuant à Abraham — comme ancêtre commun des tribus palestiniennes —, la 2^{me} à Josué qui l'aurait fait opérer à l'entrée de la Terre Promise, à Gilgal — parce qu'on interprétait un monceau de silex qui se trouvait près de cette place comme formé par les couteaux de pierre employés pour l'opération et par un jeu de mots entre Gilgal et *Gallothi*, « j'ai rejeté de vous » —, la 3^{me} à Moïse. Comme fondateur de la Loi et du Culte, il était nécessaire de mettre de quelque façon en rapport avec lui l'institution de la circoncision. La version officielle la lui faisait instituer apparemment en même temps que la Pâques, expliquant ainsi que les Hébreux aient pu être jusque là l'opprobre des Égyptiens.

Ainsi l'explication des érudits, pas plus que l'exégèse orthodoxe, ne laisse entrevoir la solution véritable du problème. Toute fondée que soit la théorie du *surrogat*, elle ne permet guère de comprendre ce nom d'*époux de sang* donné par Ziphorah au père de celui qu'elle vient de circoncire et aux pieds duquel elle jetterait le prépuce sanglant.

Mais, en ce faisant et en ce disant, est-ce bien à Moïse qu'elle s'adresse ? On a vu le récit de la lutte de Jacob s'éclaircir singulièrement en rapportant *il frappa*, non plus à Jahvé mais à Jacob. C'est au grand historien de l'antiquité, Edouard Meyer¹ que revient, je crois, l'honneur de la double observation qui placera enfin dans son vrai jour l'étrange verset de l'Exode. Le *lui* et le *tu* que nous avons mis en italiques ne se rapportent pas à Moïse mais à Jahvé ; et les *pieds* du Seigneur auxquels Ziphorah jette le prépuce sanglant de son fils ne sont qu'un euphémisme pour désigner sa virilité.

L'interprétation nouvelle qui s'impose ainsi pour la lutte de Moïse avec Jahvé rapprochée de l'interprétation semblable qui s'offre pour le duel de Jacob avec Jahvé nous semble une des données les plus importantes que la seule critique du texte ait apportées de longue date à la question biblique. Cette importance paraît avoir échappé au savant auteur qui n'en tire aucune conséquence. Sans prétendre épuiser les problèmes soulevés par cette découverte, on cherchera à indiquer la position nouvelle de la question.

* * *

Dans la brève remarque dont Ed. Meyer fait suivre sa lumineuse correction, il considère la circoncision comme un moyen magique de détourner la colère du Dieu d'Israël. Loin d'être ainsi un *apotropaion*, je crois que cette opération est bien un *signe d'alliance*. La correction d'Ed. Meyer permet de comprendre en quel sens tout matériel il convient de prendre cette expression considérée jusqu'ici comme purement symbolique.

Laissons provisoirement de côté l'attaque subite de Jahvé contre Moïse ; prenons la seconde partie de l'épisode : Ziphorah, pour contraindre Jahvé qui a

¹ Dans son livre déjà plusieurs fois cité, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle, 1906), p. 59. Il se borne à remarquer : « Ce récit prétend expliquer l'origine de la circoncision chez les Israélites, qui serait pour eux un moyen magique (*Zaubermittel*) servant à détourner la colère de Jahvé. Aussi a-t-on fait remonter sa découverte à Moïse et à une lutte qu'il aurait soutenue contre Jahvé ; seulement, ce n'est pas lui-même mais sa femme qui fait la découverte ». La question de l'interprétation du *lui* a déjà été posée dans le commentaire de Nowack (Goettingue, 1903), p. 35 qui cherche à expliquer la circoncision comme une défense contre les influences malignes des esprits ; c'est aussi la théorie de Kautzsch dans l'*extra-vol.* du *Dictionary of the Bible* de Hastings, p. 622.

² Il faut rappeler que le réviseur qui a substitué, en guise d'euphémisme, d'abord *jambes* puis (le texte des Septante) *pieds* trouvait un exemple dans le changement semblable fait au texte fameux de la Genèse, où Dieu condamne le serpent à s'acharner après le *talon* de la femme. Or c'est cette morsure qui était censée produire le flux menstruel (cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 399). Ce phénomène paraît avoir été considéré d'abord comme dû à des influences magiques ; au moins le nom habituel du serpent, *nachaash*, était-il employé pour désigner les opérations magiques. Dans un article plein d'hypothèses aventureuses, W. Schultze, *Memnon*, 1908, p. 52, a essayé de montrer qu'Eurydice mordue au talon par un serpent n'est que la version déformée d'une légende sémitique de la Vierge rendue mère par le Serpent. Que le serpent ait été primitivement adoré dans des tribus israélites, cela résulte de la présence de ce totem sur la bannière de Dan et du serpent d'airain fabriqué sur les ordres de Moïse ; à l'époque où Ézéchias renversa cette idole (II *Rois*, XVIII, 4) l'adoration commençait à se muer en cette abomination qui fit exclure Dan des tribus marquées pour le salut et qui fit de son serpent le prototype du

saisi Moïse à lâcher prise, 1°) tranche le prépuce de son fils avec un silex ; 2°) jette le prépuce sanglant aux *génitalia*² de Jahvé ; 3°) lui crie : tu m'es un époux de sang. Ce triple rite accompli, Jahvé lâche aussitôt Moïse.

L'exclamation de Ziphorah prouve qu'il y a là autre chose qu'un simple procédé apotropaïque. Par l'acte qu'elle vient de commettre Jahvé est devenu son *hatan damim*, exactement : le fiancé sanglant, c'est-à-dire celui qui a versé le sang virginal. L'acte de Ziphorah a donc, avant tout, pour objet de donner à Jahvé l'apparence d'être l'homme qui lui a pris sa virginité ; le dieu devient, par là, de la façon à la fois la plus intime et la plus forte, son allié par le sang ; comme tel, il ne peut plus rien contre elle et les siens ; bien au contraire, il leur doit aide et protection.

On se trouve donc en présence, essentiellement, d'un rite d'alliance par le sang. Si la forme en est, je crois, toute nouvelle, (au moins pour les Sémites), elle n'a rien en soi de surprenant. Il suffit de rappeler le fameux *blood-covenant* des Arabes que connaît déjà Hérodote : l'incision faite avec un silex au pouce de ceux qui veulent conclure un pacte d'hospitalité ; le sang recueilli et appliqué, au moyen d'un fil retiré du manteau des jureurs, sur sept pierres sacrées, placées entre eux ; les invocations aux dieux qui accompagnent cette libation sanglante¹. Autrement dit, les contractants, après s'être unis en mêlant leur sang, font participer à leur union les dieux dont ces bétyles sont, sans doute, la représentation phallique. La divinité avec laquelle ils ont ainsi communié, intéressée à l'union conclue sous ses auspices, devra mettre tous ses soins à la protéger. Lorsque les prêtres tyriens versent leur sang sur l'autel de Baal², ils contraignent de même le dieu à prendre en main leur cause devenue la sienne. Absorber le sang du dieu ou faire absorber son sang par le dieu, c'est toujours s'incorporer en quelque sorte et s'unir à la divinité.

Un pareil mélange de sang — peut-être y avait-il à l'origine échange et transfusion — ne crée pas seulement une union très forte, une véritable consubstantialité. De la consubstantialité dérive la confraternité ; par là, le *blood-covenant* crée

Diable et de l'Antéchrist (cf. Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen Quellen*, 1901, p. 144). Mais, que le serpent ait été considéré comme le premier fécondateur, je n'en trouve pas d'autre indice que ce rite des mystères de Sabazio ou, pour figurer l'union de l'initié avec le dieu, un serpent était introduit par le haut du vêtement et retiré par le bas (cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 1903, p. 123 et l'art. *Serpent* dans *l'Encycl. Biblica* ; pour le serpent dans la *Genèse* comme « incarnation zoomorphique de la virilité » Crawley, *Mystic Rose*, p. 382 ; *Tree of Life*, p. 64). Je rapprocherais de ce rite l'adoption telle qu'on la voit encore pratiquée à Édesse aux XII^e-XIII^e s. : l'adopté passant entre la chair et la chemise de l'adoptant (Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, l. III, c. 13 ; Albert d'Aix, l. III, c. 21 ; *Chanson d'Antioche*, T. I, p. 186, éd. Paris). Par contre, on peut se demander s'il n'y a pas quelque symbole semblable dans l'enlèvement de la chaussure accompagné d'un crachement (au visage, par terre ou dans la chaussure) que la veuve doit faire subir au parent qui se refuse aux devoirs du *lévirat*. Toutes les coutumes qu'on a groupées sous le nom de *pièds pudiques* reportent, d'ailleurs, à une relation que les primitifs devaient établir entre le pied et les fonctions de reproduction.

¹ Hérodote, III, 8. Cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 314 ; *Kinship und Marriage in early Arabia*, éd. de 1907, p. 59. Sur le tabou du sang chez les Sémites, voir L. G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, 1905, p. 74 et Ad. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (cf. mon analyse REES 1908, p. 302).

² I. Rois XVIII, 28, cf. Lucien, *De dea Syria*, 50. R. Smith (*Journal of Philology*, XIV, p. 125) remarque que le terme qui signifie en syriaque « supplier » en s'adressant à un dieu ou à un hôte, *ethkashshaf*, désigne littéralement l'action de se couper, de se faire saigner. Il en est de même de l'hébreu *hithpattel* qui, signifiant au propre « s'inciser », s'emploie au sens de « prier ».

une parenté fictive. Cette parenté sera plus efficace encore si l'étranger, qui veut entrer dans une famille, suce le lait de la mère de famille, devenant ainsi le frère de ses fils. L'existence de cette coutume dans l'Arabie primitive est attestée non seulement parce que la fraternité de lait est soumise dans la loi de Mahomet aux mêmes prohibitions en fait de mariage que la fraternité de sang, mais par toute une série de contes arabes qu'on retrouve jusqu'aux confins du monde musulman. C'est, à Java, Raden Pakou — qui devait devenir le plus célèbre des *walis*, apôtres de la foi mahométane dans la grande île — qui est recueilli par une riche dame d'Ampèl, ñai Gèdè Penatith ; pour en faire véritablement son fils « elle découvrît ses mamelles et Raden Pakou en suçà le lait ; par la vertu sainte de celui qui suçà, ñai Gèdè devint la propre mère de Raden Pakou¹ ». A l'autre extrémité de l'Islam, en Kabylie, la reine des Berbères, El-Kâhîna veut adopter Khaleb, un prisonnier arabe ; elle fit revenir le lait à l'aide d'une sorte de cataplasme de farine d'orge cuite dans de l'huile, puis « elle ordonna à Khaleb et à ses fils à elle de venir têter, ce qu'ils firent. Après quoi elle leur dit : « Maintenant vous voilà frères² ». Les ogresses que rencontrent les voyageurs arabes ne sont pas plus farouches dès qu'on a sucé leur sein : « Si tu n'avais pas tété mon lait, dit l'une d'elles, je t'aurais dévoré³ » et une autre ajoute : « Te voilà maintenant de la famille des ogres ».

Le sang virginal n'a pas dû être moins efficace que le lait maternel. Dans l'Arabie, comme dans la Grèce primitive, l'étranger jouit d'un caractère sacré ; l'hospitalité à son égard est donc un devoir religieux⁴. Or, non seulement l'« hospitalité sexuelle » fait partie ordinairement des devoirs de l'hospitalité, mais l'interdiction au membre d'un clan de verser le sang d'une fille du même clan, l'interdiction plus générale que Jahvé fait à son peuple de verser le sang, sacré parce qu'il est le principe de la vie, autrement qu'en sacrifice de communion ou d'expiation, tout cela devait disposer, dans les sociétés endogames surtout, à faire accomplir cette effusion par un étranger de passage ; enfin, le caractère sacré de l'étranger qui faisait participer en quelque sorte la divinité à cette défloration devait faire préférer une pareille coutume aux perforations artificielles auxquelles tant de primitifs ont recours. Pour toutes ces raisons, la coutume de livrer les vierges du clan aux étrangers de passage a dû être générale avant d'aller se spécialiser et se localiser dans des sanctuaires déterminés. Il ne semble pas qu'on doive chercher d'autre origine à la prostitution sacrée dont les vestiges étaient si nombreux encore à l'époque historique en pays sémitique⁵. Comme le temple de Mylitta de Babylone et le temple de l'Astarté de Paphos, comme Héliopolis, Byblos et Carthage,

¹ A. Cabaton, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, p. 391. Le conte n'est pas antérieur au XVI^e s. Sur la *Milk-Kinship* en général, cf. R. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 176.

² René Basset, *Nouveaux contes berbères* (Paris, 1893) n. 4.

³ Je ne connais ces contes que par l'analyse qu'en donne E. Cosquin, *Le lait de la mère et le coffre flottant*, dans *Revue des questions historiques*, 1908, p. 399.

⁴ Sur l'hospitalité en Arabie, comparée à l'hospitalité de la Grèce primitive, cf. Fr. J. Engel, *Ethnographisches zum Homerischen Schützlingerecht* (plusieurs programmes du gymnase de Passau, 1899-1906). La plupart des faits arabes sont empruntés à un mémoire de Quatremère de Quinoy, *Mém. Acad. Inscr.*, XV, 2 (1845) et à Proksch, *Ueber d. Blutrache bei d. vorislamischen Arabern*, (Leipzig, 1899). Sur l'hospitalité sexuelle, voir R. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 140.

⁵ Je me borne à renvoyer à S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 79, 119, 170 ; Frazer, *Adonis*, 1906, p. 22 ; E. Sidney Hartland, *Anthropological essays presented to E. Tylor*, 1907, p. 190 ; Fr. Cumont, *Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907, p. 300.

les hauts lieux d'Israël et Jérusalem même ont eu leurs *Qadesha*¹, « les consacrées », non pas courtisanes de métier, mais filles de bonne famille qui, la tête entourée du voile de l'oblation², allaient offrir leur virginité au premier passant que susciterait le dieu. Aux époques primitives, il devait arriver souvent que le passant, entré ainsi dans l'alliance du clan et de son dieu, s'établissait sous leur protection. Au moins est-il bien remarquable que presque tous les patriarches d'Israël se sont fixés ainsi, là où ils ont rencontré une vierge étrangère : Jacob auprès de Laban de Haran, Juda auprès de Hira d'Adoullam, Moïse lui-même auprès de Jéthro de Midian. L'idée que le gendre est allié de la famille de sa femme, qu'il est *cognatus*, fils par association, est devenue si familière que l'essence même de cette alliance nous échappe : oindre du sang d'une vierge la virilité de l'étranger qui doit entrer dans son clan, telle est la condition nécessaire et suffisante de l'alliance. C'est ainsi seulement qu'il devient membre du clan, *mishpahah*, à l'égard des autres *mishpahaim*, les « disséminés ». Dans les clans matriarcaux, qu'on nomme *batn* ou *rechem*, c'est-à-dire « le ventre », — comment pourrait-on acquérir la descendance utérine qui seule est valable, sinon par le commerce de la gardienne encore vierge des germes ancestraux ? Quand la coutume s'affaiblit pour se concentrer dans les sanctuaires, tout sang clanique dut suffire à cette onction ; aussi, bien que la virilité d'Jahvé n'ait été ensanglantée que par le sang de son fils, — et cette libre disposition du sang filial qui apparaît comme un droit de la mère ne reporte-t-elle pas également au matriarcat primitif — Ziphorah se trouve-t-elle en droit de l'appeler son « époux de sang » et Jahvé est contraint de se conduire à son égard en ami et allié. C'est, dans une intention semblable, qu'on enduit le seuil du sang de l'animal sacré, — agneau ou veau — et qu'on répand quelques gouttes de ce sang protecteur sur la tête des enfants : tous ceux qui passeront le seuil deviendront, par la vertu de ce sang, membres de la famille qui l'a répandu et, à cette marque, la divinité reconnaîtra et épargnera les siens³.

Entre toutes les parties du corps humain qui pouvaient fournir ce sang d'alliance, il est naturel qu'on choisit celles où semblait se concentrer une vitalité plus intense. Telle devait sembler aux Sémites primitifs le pouce, si mobile et si délié, organe indispensable de toutes les actions humaines, où, par l'artère radiale, la vie

¹ Sur les *Qadesha*, outre les commentaires de Marti, Nowack et Holzinger à l'épisode de Tamar (Ex. XXXVIII), voir B. Luther, *apud* E. Meyer, *op. cit.*, p. 180, 200. Il est remarquable que *giddouschin* soit devenu un des termes usuels pour désigner le mariage. On croit que les *nethounim*, les « voués », hiérodules du temple de Jérusalem, sont les enfants issus de la prostitution sacrée (cf. J. Jacobs, *Studies in biblical Archaeology*, 1894, p. 104).

² Peut-être ce voile est-il moins celui de l'oblation (au sens où le définit S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 299) que le voile qui empêchera de voir la face du dieu, dont le seul aspect foudroie ou pétrifie. Cette hypothèse confirmerait que c'est bien un dieu que la *qadesha* attend sous les espèces de l'étranger de passage. Il faut rapprocher aussi de ce rite le *jus primae noctis* accordé au prêtre, au seigneur ou à l'étranger comme substituts de la divinité. Cf. Westermarck, *Origine du Mariage*, 1895, p. 189 et Crawley, *The Mystic Rose*, 1902, p. 479.

³ Cf. Clay Trumbull, *The Threshold Covenant* (New-York, 1896). Dans un appendice « woman as a door » cet auteur indique comment, dans l'antiquité sémitique, on a poussé très loin la comparaison entre la porte et les *puenda muliebra* et cherche à en induire une analogie fondamentale entre la libation de sang sur le seuil et l'effusion du sang virginal ; le sang dont on enduit la porte à Pâques serait le symbole d'un véritable mariage de Jahvé avec Israël. Sous le titre « significance of blood in the marriage rite » il a analysé en latin un certain nombre de textes relatifs au sang nuptial. On y verra notamment que l'usage israélite (*Deuter.*, XXV, 13-21) de garder en témoignage le drap nuptial s'est perpétué dans l'orient égypto-syrien.

semble affluer. On a vu que c'est au pouce, probablement à l'artère, qu'ils s'incisaient pour recueillir le sang du *blood-covenant* décrit par Hérodote et il est important de remarquer que tout un groupe des contes d'adoption par allaitement dont il a été question, fait sucer aux enfants adoptifs, non plus un sein maternel, mais le pouce d'un père nourricier¹. Avec bien plus d'intensité encore que dans le pouce, la force vitale semblait se condenser dans le membre viril. Sans aborder ici, la question complexe des pierres sacrées des Sémites, il est certain que, si tous les *betels*, *ashera*, *masseboth*, ne sont pas, comme on l'a cru trop longtemps d'après Dulaure et Movers², des symboles sexuels, le culte phallique n'en a pas moins été fort développé en pays sémitique. Mais ce n'est qu'en se dégradant que ce culte s'est réduit exclusivement à celui des fonctions de reproduction. Non seulement l'on ne saurait trop répéter que les primitifs n'ont guère d'idée précise au sujet de leur localisation et de leur fonctionnement ; mais, on ne s'expliquerait guère que ces stèles votives ou funéraires qui sont censées représenter la personne du mort ou du consacrant — elles sont dites *naphchâ*, « l'âme », en araméen — portent, aussi bien qu'un phallus, un doigt, une main, un œil. C'est à tort, je crois, qu'on prend généralement l'œil pour un symbole solaire, le doigt ou la main pour des emblèmes phalliques ; ce ne sont, à l'origine, qu'autant de traductions matérielles des différentes localisations du principe vital qu'ont imaginées les primitifs, l'âme pupiline, l'âme dactylique, l'âme phallique ou spermatique.

De ces différents sièges de l'âme, la force vitale rayonne et se communique. La projection d'une âme pupiline, maligne ou irritée, est encore partout redoutée ; c'est le *mauvais œil*³. Plus redoutables encore ont semblé aux primitifs ces sièges de l'âme qui sont en même temps les orifices mystérieux du corps. Toutes les précautions et toutes les prohibitions dont on entoure la vie sexuelle de la femme ne viennent pas tant d'une idée d'impureté (qui ne s'est développée que secondairement) que de la crainte et du respect qu'inspirent des phénomènes incompréhensibles au primitif. Aussi, s'efforce-t-il d'isoler et de cloîtrer la femme pendant la grossesse ou la menstruation pour que rien n'émane d'elle et que rien ne puisse entrer en elle. De même, ce n'est pas une idée de pudeur mais une idée de crainte

¹ Cosquin, *Revue des Questions Historiques*, 1907, 417. Parfois le prodige se complique. C'est le pouce de l'enfant lui-même qui fournit le lait. Ce prodige rentre dans la catégorie des seins qui produisent du lait quand, normalement, ils n'en sont pas susceptibles. N'est-ce pas un miracle semblable dont Moïse est l'objet quand ayant posé sa main sur son sein il la retire blanche comme de la chaux (*Ex.* IV, 5 ; *Joseph. A. J.* II, 12, 3). Je rappelle encore que le mot *iad*, main, désigne parfois les cippes funéraires et que les mains magiques sont le symbole constant du Baal d'Héliopolis. Tous les rapprochements entre le culte du pouce et des autres doigts et le culte phallique, rapprochements tout à fait spécieux, à mon sens, pour la période primitive, ont été repris par Kaibel dans son étude sur les Daktyles Idéens (*Goettinger Gelehrte Anzeiger*, 1901), par von Protz dans son article posthume intitulé *Mêter* de l'*Archiv f. Religionswissenschaft*, 1906, p. 87, enfin dans les mémoires démesurés de Milani sur l'*Arte et la religione preellenica* où l'auteur prétend démontrer l'existence primitive dans tout le bassin méditerranéen d'une religion unique dactylo-phallique (*Studi e Materiali*, I-III).

² Déjà R. Smith a essayé de réagir contre l'application exagérée du symbolisme phallique, *Religion of the Semites*, éd. 1907, p. 212, 456. Il a été suivi en France par le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 190, 212 ; le P. Vincent, *Canaan*, 1907, p. 127 et R. Dussaud dans ses *Questions Mycéniennes* (extr. de la *Rev. d'Hist. des Religions* 1905) et ses *Notes de mythologie syrienne* (1905).

³ Sur l'âme pupiline, voir l'article de E. Monseur, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, p. 1-23, 361-375. Sur le mauvais œil en général, Fred. Th. Elworthy, *The Evil Eye* (Londres, 1895).

qui s'affirme encore dans la prescription édictée par la Torah : « Vous ne monterez pas sur les gradins de mon autel, dans la crainte de découvrir votre nudité¹. » C'est dans le trouble de la Faute que le premier couple a songé à se voiler². A l'origine, le pagne était sans doute destiné à empêcher les esprits répandus dans la nature de s'emparer de l'âme phallique ; au temps de David, il constitue encore le seul vêtement sacerdotal³. Pour la même raison, un voile venait couvrir la barbe et la bouche du prêtre.

Veut-on, par contre, conclure une alliance d'homme à homme ? On met aussi directement que possible les âmes respectives en contact. La poignée de main nous est devenue un geste si familier qu'on ne se rend plus compte de son origine rituelle, la *dextrarum junctio*, les mains jointes pour que la force vitale se transfuse, le sang de l'artère, dans les battements de laquelle on croit reconnaître l'âme dactylique, mêlé et confondu. Plus efficace encore est le serment qui se fait par l'attouchement de la virilité de celui qui jure, car sa durée s'étend sur toute la race qui en sera issue. Aussi, « Jacob, sur le point de mourir, manda son fils Joseph et lui dit : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, pose ta main sous ma cuisse et promets-moi en toute miséricorde et toute loyauté que tu ne m'enlèveras d'Égypte pour me coucher dans le tombeau de mes pères⁴ » et Abraham, au moment d'envoyer Éliézer chercher femme pour Isaac : « Pose ta main sous ma cuisse pour que je te fasse jurer par Jahvé⁵ ». Ainsi, dans ce serment par le membre viril, la divinité est prise en témoin et en gage comme on l'a vu faire dans le serment par le sang du pouce. Pour se garder des dieux malfaisants, ennemis de la tribu, on avait grand soin de protéger contre leurs entreprises l'âme phallique ; pour s'unir au dieu de la tribu, la même conception devait amener à verser en son honneur le sang de la virilité, car « le sang c'est la vie » (*Lév.* XVII, 10 ; *Deut.*, XII, 33). Comme on offre le premier-né « prémice de la force paternelle » (*Deut.* XXI, 17), les autres enfants, rachetés par ce sacrifice, en confirmeront la vertu, chacun à son usage, par ces prémices du plus pur de leur sang, épreuve et sacrement de leur virilité. Cette alliance du sang est nécessaire pour être admis dans l'*amm*, le clan considéré dans son unité et dans son individualité. Du jour où la nubilité fait participer véritablement filles et garçons à la vie du clan, les uns et les autres doivent à leur tour

¹ *Ex.* XXI, 26. La même crainte n'avait sans doute pas agi pour Baal-Peor, qu'il fût ou non une divinité de la génération ; aussi son culte qu'on célébrait en se découvrant les parties honteuses est-il considéré en Israël comme l'abomination de la désolation (cf. Maïmonide, *Guide*, éd. Munk, III, p. 355).

² Voir W. R. Paton, *Revue archéologique*, 1907, I, p. 56.

³ *Sam.* VI, 20.

⁴ *Gen.* XLVII, 29.

⁵ *Gen.* XXIV, 2. On remarquera que, avant d'avoir eu un enfant, Abraham avait désigné Éliézer pour héritier. Il est donc possible que ce serment ait été réservé aux membres de la famille ; d'ailleurs il semble avoir subsisté au temps de Josèphe d'après lequel « les contractants se mettent réciproquement la main sous la cuisse » (*Ant. Jud.* I, 16) ; d'après Westropp, *Phallic Worship* (Londres, 1885) p. 48, il se serait conservé chez les Arabes. Dans son commentaire de la Genèse (6^e éd. 1892) p. 301, Dillmann cite quelques faits semblables empruntés aux primitifs. Les quelques indices d'homosexualité relevés en Arabie ne sont sans doute que des déformations du rite primitif du transfert de la force mâle du puissant guerrier adulte à l'éphèbe qui s'est attaché à lui pour recevoir l'éducation militaire et civique. Je compte revenir sur cette question de l'origine de la pédérastie, à propos des Doriens chez qui elle a survécu en pleine époque historique avec des traits encore assez primitifs. E. Bethe (*Reinisches Museum*, 1907), a entrevu cette explication, mais sans chercher à réunir la documentation anthropologique nécessaire pour l'établir.

s'allier avec le dieu tutélaire et générateur du clan. Ils lui apportent ensemble leurs tresses ou leurs boucles¹, ces longs cheveux où résidait la force de Samson, émanation de la force divine ; puis, chacun procède au sacrifice particulier à son sexe : les filles offrent le sang virginal, les garçons le sang viril². On comprend maintenant, comment l'excision répond à la circoncision, comment, dans ses origines, cette défloration religieuse, qui dégénéra plus tard en prostitution sacrée, fut d'abord, au même titre que la circoncision, le *signe de l'alliance*.

Ainsi, un double rite paraît s'être amalgamé dans ce passage capital de la Genèse, remontant probablement à deux récits originairement distincts qui furent contaminés : Ziphorah s'alliait avec Jahvé par l'acte qui le constituait son époux de sang ; Gershom, son premier né, s'alliait au dieu par le sang de la circoncision. Chacun de ces récits dérivait sans doute d'une légende distincte par laquelle on cherchait à expliquer l'existence des deux rites sous une forme déjà évoluée : l'onction symbolique par un sang clanique, mais non plus par le sang virginal, remplaçant et rachetant la défloration prématrimoniale ; la simple circoncision du prépuce substituée, peut-être, à une plus large effusion de sang viril, émasculatation totale ou immolation du premier-né. Comme, de ces deux rites, tandis que la défloration religieuse, pernicieuse en elle-même et combattue par le Deutéronome³, disparaissait d'Israël, la circoncision, elle, qui se trouvait présenter des avantages hygiéniques où l'on a cherché longtemps son origine, s'affirmait, au contraire, comme le rite caractéristique et distinctif de ces tribus, c'est à la circoncision qu'on fut conduit à ramener tout entier le nouveau récit résultant de la contamination des deux légendes primitives. « Époux de sang » fut maintenu, mais Ziphorah l'aurait dit « à cause de la circoncision » selon un arrangeur ; peut-être son explication pouvait-elle, d'ailleurs, se légitimer par quelque formule prononcée lors de la circoncision⁴.

Quoiqu'il en soit, on comprend aisément qu'Israël n'ait pu saisir le sens véritable de ces légendes. Elles n'avaient été faites ni par lui ni pour lui. Elles sont l'œuvre

¹ On sait que, dans les fêtes d'Adonis à Byblos, les jeunes filles pouvaient offrir leur chevelure au lieu de leur virginité (Lucien, *De Dia Syria*, VI, cf. Herod., I, 199). Outre le *Haaropfer* de Wilken et la *Legend of Perseus* de Sidney Hartland, voir, aux index, les ouvrages cités de Robertson Smith, L. G. Lévy et Ad. Lods.

² L'excision et la circoncision (Philon, *ad Gen.*, III, 47 dit des Égyptiens : *quando mas incipit seminis usum gerere et femina sanguinis eruptionem sentire, tam sponsum quam sponsam circumcidunt* et Strabon XVI, 761 place parmi les coutumes juives *αἱ περιτομαὶ καὶ αἱ ἐκτομαὶ*) sont encore pratiquées dans l'Islam (cf. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volkleben des heutigen Orients*, 1903, p. 277). L'assimilation des deux coutumes a déjà été faite par Crawley, *The Mystic Rose*, 1902, qui cherche à les expliquer 1° par le désir d'ouvrir une voie aux esprits ; 2° comme une façon de débarrasser de toutes les effluves dangereuses de la puberté en les détournant sur une partie d'un organe *tabou* ; cette partie supprimée, le danger s'évanouit.

³ *Deut.* XXIII, 18-9. De même ont disparu de bonne heure les *Qadesh* hierodules mâles.

⁴ Cette formule, dans cette hypothèse, conviendrait surtout à des tribus ne reconnaissant pas un dieu suprême, Baal, El, mais une grande déesse mère et épouse, Baalat, Allat. Ce serait un argument à ajouter à tous ceux que Barton a réunis (*Semitic Origins*, 1902, p. 280) pour prouver que Jahvé était à l'origine une divinité féminine qu'il faudrait se représenter d'après Ishtar. Jahvé ne différerait pas de cette Allat dont Hérodote mentionne le culte dans la partie de l'Arabie où vivent les Midianites. Ne pourrait-on essayer de démontrer, dans cette hypothèse, que Ziphorah — l'oiseau — la fille du prêtre de Midian n'est qu'une forme ou une hypostase de la déesse aux brebis et aux colombes ? L'explication généralement admise de la circoncision comme un rite destiné à favoriser le *connubium* rentrerait aisément dans le système de Barton que Cheyne tend à adopter (*Traditions and beliefs of ancient Israel*, 1907, p. 17).

d'une des plus importantes tribus nomades qui dominaient entre la Mer Rouge et la Mer Morte avant la sortie d'Égypte (v. 1300), les Qaïnites, issus de Qaïn.

On sait que la lutte de Qaïn avec Abel — Jabal, signifie « le pasteur » — est comme le symbole de la lutte entre les populations sédentaires et agricoles de la vallée du Jourdain et du pays de Juda et les Bédouins du Sud-Est qui dévastent leurs cultures et razzient leurs troupeaux. La supériorité que les Qaïnites doivent aux armes de fer — Qaïn signifie « le forgeron », — d'où « le piquier¹ » — assura longtemps leur triomphe; elles leur ont valu aussi la haine qui fit du premier forgeron un fratricide et un réprouvé. Cependant, avant que la colère impuissante des gens de Juda et d'Israël s'attachât à tenir le renom des Qaïnites et à en faire disparaître toute trace, les Édomites, les Amalécites, les Ismaélites et les Madianites étaient entrés dans leur alliance; des tribus plus petites qui leur survécurent, Kalébités, Rekhabites, Otniélites, se rattachaient à eux. Ils se fixèrent bientôt au sol et construisirent des villes, notamment dans la région du Hébron, où s'élevait la cité de Qaïn. C'est là qu'ils se heurtèrent aux paysans de Juda, où Jacob était le héros éponyme des clans Jacobélites; et la lutte entre les deux frères ennemis, Jacob et Esau, ancêtre d'Édom, n'a pas d'autre sens que celle d'Abel et de Qaïn. Mais, tandis que Qaïn le Nomade avait le dessus naguère, Jacob l'emportera désormais quand il sera devenu Israël, après le duel du Jabboq. Il faut sans doute entendre par là que Juda l'emporta du jour où il se fut allié et fondu avec Israël. Le nouvel état formé par cette alliance, mena une guerre inexpiable contre Qaïn, Amalek et Édom. Bien qu'il n'ait pas poursuivi moins énergiquement dans ses légendes la suppression de toute mention du peuple abhorré, quelques vestiges épars laissent entrevoir quelle dut être l'influence des Qaïnites sur les Israélites, nomades encore pendant leur séjour dans la presqu'île sinaïtique. Parmi ces vestiges, il faut citer ici les différents beaux-pères qu'on prêtait à Moïse: Jéthro, sans doute Ismaélite du Horeb (*Ex.* III, 1; XVIII, 12); le prêtre de Midian, (*Ex.* II, 17) confondu par la suite avec Jéthro, mais qui s'appelait peut-être originairement, Hohab fils de Réouël le Midianite² (*Num.* X, 29); un autre Réouël dit l'Édomite (*Gen.* 36; *Ex.* II, 18), un autre Hohab dit le Qaïnite; (*Jud.* IV, 11) enfin l'éponyme même des Qaïnites, Qaïn (*Jud.* I, 16). Comme, de ces différents peuples, les Madianites, cantonnés sur le golfe Ailanitique, furent le seul avec qui Israël ne fut pas en guerre par la suite, on profita de ce que les textes sacrés ne donnaient pas l'ethnique de Jéthro ni le nom du cohène de Midian, pour en faire un seul personnage, Jéthro le Midianite (*Ex.* III, 1; XVIII, 1). Que ce soit le prêtre

¹ Je ne comprends pas pourquoi Noeldeke (*Encycl. Bibl.*, I, p. 130) et Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 397 repoussent cette étymologie sous prétexte que, seules, des tribus secondaires s'occuperaient aujourd'hui des travaux métallurgiques en Arabie. L'histoire de Tubal Qaïn suffirait à prouver en quel honneur furent jadis tenus ces forgerons formant encore, en Arabie (cf. Stade, *Zeitschr. ATW*, 1894, 255), de véritables castes. Je rappelle qu'en Afrique, où il en est de même, on voit les forgerons d'Horus, *masniou Heru*, armés du poignard et du javelot métalliques, conquérir l'Égypte sur sa population néolithique. (Voir mon *Égypte Préhistorique*, 1908, p. 46). D'ailleurs, en dehors de la protection que Jahvé marque à Qaïn par le signe qu'il lui donne comme sauvegarde (voir plus loin p. 360, n. 1), l'existence d'une version primitive où Qaïn était l'offensé et ne tuait qu'en état de légitime défense me paraît certifiée par les paroles de son descendant Lamec: « J'ai tué un homme parce qu'il m'avait frappé et un jeune homme à cause de ma blessure. Si Qaïn doit être vengé sept fois, Lamec le sera soixante-dix-sept fois ». (*Gen.* IV, 24). C'est là évidemment un écho de la version qaïnite du fratricide.

² Josèphe (*Ant. Jud.* II, 12) fait de Jéthro un surnom de Réouël. Il est possible que Réouël dérive au contraire d'un titre porté par les rois-prêtres chaldéens: *réu*, le pasteur.

de Midian où l'éponyme des Qaïnites qui ait donné Ziphorah en mariage à Moïse, — comme un sheikh des Kadmonites du Séir donne sa fille à Sinouhit, ministre disgracié qui fuit la colère de Pharaon — toujours est-il qu'ils ont pu l'un et l'autre lui faire connaître en même temps leur dieu Jahvé.

Jahvé est la divinité fulgurante du sommet du Sinaï au pied duquel vivent les Midianites¹ ; c'est là qu'il apparaît dans le buisson ardent, c'est de là qu'il se rend à Méribah Qadesh en illuminant la cime du Pharan. Non seulement Pharan et Qadesh ainsi que le Horeb appartiennent aux Qaïnites, mais c'est chez les Rekhabites, un rameau des Qaïnites, qu'on voit se grouper autour d'Jahvé une véritable congrégation de fanatiques qui jurent de vivre en nomades sans jamais semer le blé ou planter la vigne². A côté du fondateur de la confrérie, Johanabad de Rekhah, on peut rappeler que Jaël, qui tua Sishera, l'opresseur d'Jahvé, était femme de Heber le Qaïnite³. Non seulement c'est dans ces lieux saints des Qaïnites que Moïse et son peuple apprenaient à connaître Jahvé ; mais il semble que le prêtre de Midian — évidemment prêtre de Jahvé — ait joué dans l'établissement du culte un rôle capital. Bien qu'il y ait eu tendance à faire disparaître tout ce qui se rattachait à cette première version, on en peut retrouver encore des traces certaines. C'est le prêtre de Midian qui, après la vision du buisson ardent, envoie Moïse chercher ses frères en Égypte⁴ ; c'est lui qui guide Moïse dans le désert⁵, lui conseille d'établir des chefs du peuple, dizainiers, cinquanteniers, centeniers, offre un holocauste à Jahvé⁶. A la première nouvelle de la sortie d'Égypte, nous apprend, en effet, l'Élohiste, — le beau-père de Moïse s'était rendu auprès de lui ; c'est sur les frontières de Midian, au pied du Sinaï qu'il le retrouve et c'est auprès de la montagne sainte des Midianites qu'il agit en législateur sacré. Il s'est fait accompagner de son petit-fils Gershom et de sa fille Ziphorah ; « que Moïse avait renvoyée »⁷. Cette présence de Gershom auprès de Moïse est nécessaire, car c'est de lui évidemment que sont censés descendre les Gershonites que Jahvé ordonne d'instituer pour porter son arche et en prendre soin⁸. Emmener ainsi en guerre la pierre fétiche est bien le fait de nomades adorant, sous la forme d'une pierre portative, le dieu qui darde les éclairs du haut des cimes ; et les Gershonites ne sauraient-ils être rapprochés des *gêrim* qui forment une classe particulière des prêtres de Larnaka de Chypre ? Ces *gêrim*⁹ sont proprement les clients du dieu ;

¹ Wellhausen, *Prolegomena*, 6^e éd., p. 352 semble avoir établi que ce Sinaï primitif s'élevait en Arabie à l'est du golfe Ailanitique. Sur ces lieux de culte primitifs voir Aug. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten* (Giessen, 1898).

² *Jer.* XXXV, 2-11 ; *II Reg.* X, 15-6. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 84, 132.

³ *Jud.* V, 24 ; IV, 17.

⁴ *Ex.* IV, 19.

⁵ *Num.* X, 29.

⁶ *Ex.* XVIII.

⁷ Ce membre de phrase a été visiblement ajouté pour faire concorder tant bien que mal ce passage avec l'épisode de Ziphorah et de Jahvé ; c'est après cet épisode que Moïse aurait renvoyé à son beau-père, sa femme et son fils, supposition nécessaire puisqu'on ne leur voyait jouer aucun rôle ni en Égypte ni dans la Sortie. Il me paraît évident que l'épisode de Ziphorah a été déplacé. Il devait venir avant la vision du Buisson ardent, quand il n'existait encore nul pacte entre Jahvé et Moïse ou, plutôt, il est le reste d'une version différente et plus ancienne de la première rencontre. L'on a placé tant bien que mal où nous le trouvons ce fragment, seul vestige de la version primitive, tout en laissant dire dans *Ex.* IV, 20 que *les fils* de Moïse l'accompagnaient en Égypte.

⁸ *Nombres*, XIV, 23.

⁹ Sur les *gêrim* voir Wellhausen, *Prolegomena*, 6^e éd. p. 138 ; R. Smith, *The Religion of the*

le *gēr* est l'homme qui, venant d'un autre pays ou d'un autre clan, se met sous la protection du dieu de la région où il veut séjourner en se vouant temporairement à son service. Il suffit de se rappeler comment ces étrangers entraient dans l'alliance du dieu, par l'effusion du sang d'une vierge consacrée ou l'offrande de leur sang viril, pour entrevoir le rôle que le fils de Ziphorah, la Qaïnite ou la Midianite, a pu jouer dans les légendes primitives comme instituteur des *gērīm* et de leurs coutumes. Quoiqu'il en soit, les descendants de Gershom figurent au premier rang des Lévites, ces membres d'un clan sacerdotal voué au culte de Jahvé et à l'observance de ses prescriptions qui, dans le service collectif du dieu d'Israël, ont remplacé le premier-né du sein maternel consacré, à l'origine, au culte familial. Parmi ces prescriptions, la circoncision, qui devait devenir après Gershom le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, avait sans doute déjà même valeur pour ces Qaïnites dont il était issu : peut-être était-ce « ce signe que Jahvé mit à Qaïn pour que quiconque le rencontrerait ne le tuât pas¹ ».

Puisque la circoncision rend inviolable et sacré aux yeux de Jahvé et de ses fidèles, il y a lieu de croire que Moïse ne l'avait pas subie quand Jahvé l'assailit et que c'est alors qu'il apprit le rite, soit du dieu lui-même, soit de sa femme ou de son beau-père. Jahvé, en cherchant à le tuer, agit comme chaque dieu local était censé agir aux époques primitives. Tout étranger qui s'aventure sur son territoire est pour lui un ennemi que le dieu cherche à détruire tant que le nouveau-venu n'a pas accompli envers lui les rites d'alliance qui l'intronisent dans le monde nouveau auquel préside le dieu ; sitôt l'un de ces rites accomplis, le dieu est tenu de protéger l'étranger au même titre que ses autres fidèles.

L'aventure semblable de Jacob s'explique maintenant sans difficulté. En passant le Jabboq il est entré en terre étrangère ; le dieu de cette terre, qu'il n'a rien

Semites, éd. 1907, p. 75 ; *Kinship and Marriage*, éd. 1907, p. 50 ; L. G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, 1905, p. 87.

¹ Gen. IV, 15. Dans le remarquable article de Stade, *das Kainzeichen*, *Zeitschrift f. Altestamentl. Wiss.*, 1894, p. 250-318, (cf. *Akademische Reden und Abhandlungen*, p. 229) dont j'ai tiré grand parti pour l'histoire des Qaïnites, l'auteur se refuse à admettre que ce signe fut la circoncision (opinion déjà plusieurs fois soutenue et reprise sans grand profit par Zeydner, *ibid.*, 1898, p. 120) ; il penserait plutôt à un X tatoué sur le front. Le seul argument qu'il donne contre la circoncision, c'est que les vêtements devaient empêcher ce signe d'être immédiatement reconnaissable. Mais rien n'empêche de croire que l'institution de la circoncision, qu'on rencontre en Égypte dès les premières dynasties, ne remonte à l'âge néolithique (comme l'indique l'usage de couteaux en silex) où le pagne même n'était pas de rigueur ; même en pleine période historique, le vêtement, toujours flottant en Orient, permettait facilement la constatation et l'on sait les haines qu'elle fit naître entre les circoncis et les incirconcis gréco-romains ; enfin je ne vois pas en quoi l'X que suppose Stade est un signe qui manifeste la protection divine (même s'il s'agissait d'une croix, son culte n'est pas prouvé encore pour la Crète minoenne ; s'il l'était, il faudrait admettre qu'il ait été importé par les Philistins vers 1800 en Palestine où, seuls, ils semblent être incirconcis) tandis que je crois avoir établi pourquoi aucun Jahvéiste — et Jahvé ne pense évidemment qu'à ses adorateurs — n'aurait osé faire violence à qui portait le signe de l'alliance. Il est vrai que la grande diffusion de la circoncision (Juda, Israël, Édom, Ammon, les Phéniciens, les Arabes, les Égyptiens, les Éthiopiens) permet difficilement d'y voir une marque tribule, tel que le *wasm* ou le *shart* tatoués qui permettaient aux Arabes de reconnaître à quelle tribu chacun appartenait. D'après R. Smith (*Marriage and Kinship*, p. 251) une marque pareille aurait protégé Qaïn, car quiconque s'attaquait à lui pouvait voir qu'en le tuant il attirait sur soi la vengeance de tous les Qaïnites. J. G. Frazer (*Mélanges Taylor*, 1907, p. 103) y verrait, non une marque tribule, mais une marque spéciale destinée à protéger celui qui la porte de la *vendetta* des parents de sa victime, un simulacre de blessure indiquant que la famille du mort a accepté la composition offerte par le meurtrier et s'est contenté de ce simulacre.

fait pour propitier, se jette sur lui. Quand Jacob voit qu'il ne peut le vaincre, il avise au moyen de le contraindre à lâcher prise en devenant, malgré lui, son ami et allié. Ce moyen est celui même qu'on a vu employer par cet Arabe subtil qui, voyant approcher une ogresse dont les seins pendants sont rejetés sur ses épaules, se précipite et les happe par derrière. « Tu as bu à mon sein droit, dit aussitôt l'ogresse à Mohammed l'Avisé, tu es donc comme mon fils Abderrahym¹ ». Chez l'homme, c'est la virilité qui devait paraître le siège de la force vitale. Aussi est-ce au haut des cuisses², dans la région inguinale où se manifeste l'énergie procréatrice, que Jacob touche ou presse, plutôt qu'il ne frappe, son adversaire. Aussitôt, l'Élohim se voit obligé non seulement de lâcher Jacob, mais de le bénir et de le déclarer son fils : « Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël³ ».

¹ E. Cosquin, *Revue des questions historiques*, 1908, p. 398.

² Le mot employé צִפּוֹרָה est exactement le même qui désigne l'endroit où Ziphorah jette le prépuce sanglant et celui « où Jahvé afflige le Pharaon de grandes plaies à cause de Sarah, femme d'Abraham » (Gen. XII. 17). Il était suffisamment explicite pour des lecteurs Israélites. Quant au coup que Jacob aurait porté en cet endroit, *frapper* a probablement remplacé *saisir*, quand on transforma l'épisode de manière à y faire blesser Jacob au nerf sciatique. Il y aurait d'ailleurs lieu à examiner si c'est bien ce nerf que désignait le texte biblique. Dans le récit de la lutte la Septante parle de τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ; c'est seulement dans la partie explicative qu'ils guérissent τὸ νεῦρον ὃ ἀνάγκησε ὃ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ πλ. κ. τ. λ.; Josèphe dit qu'il avait été touché περὶ τὸ νεῦρον τὸ πλατὺ (*Ant. Jud.*, I, 21. 334) alors que le nerf sciatique aurait pu être désigné explicitement sous son nom de ν. ἰσχυατικόν. De plus l'expression de *plat* ou de *paume* de la cuisse qu'emploie le texte biblique ne me semble guère pouvoir s'appliquer à la région fessière mais à celle dite du *pli de l'aîne*. Ce serait un des vaisseaux qui innervent cette région avant d'aboutir au *pubis* (tels le nerf crural, la veine crurale, l'artère fémorale avec les deux honteuses externes etc.) qu'il aurait été originairement interdit de consommer pour la même raison qui devait prohiber la consommation de l'artère radiale : l'une et l'autre seraient, pour le primitif, les canaux sacrés qui alimentent les sièges de la force vitale.

³ *L'Apologie* présentée vers 175 par Méliton, évêque de Sardes, à Marc-Aurèle nous fournit un texte qu'il est indispensable de rapprocher de l'interprétation que l'on vient de proposer pour les deux assauts subis par Jacob et par Moïse : « A Mabog, Nebo est l'image d'Orphée, mage Thrace et Hadran est l'image de Zaradusht, mage Perse, parce que ces deux mages pratiquaient la Magie auprès d'une fontaine qui est dans une forêt de Mabog. Dans cette fontaine vivait un esprit impur qui mettait à mal et attaquait aux parties honteuses (sens incertain) tout voyageur qui passait dans cette région où se trouve aujourd'hui la forteresse de Mabog; et ces mages enjoignirent à Simi, fille de Hadad, de tirer de l'eau dans la mer et de le jeter dans la fontaine pour empêcher l'esprit d'en sortir » (Curetton, *Spicilegium Syriacum*, 1855, p. 45). Mabog est Hiérapolis et l'on sait qu'un grand gouffre s'ouvrait près du temple d'Atargatis, la déesse-poisson, gouffre où étaient censées englouties les eaux du déluge et où, dans les deux panégyries annuelles, les pèlerins venaient verser l'eau puisée dans la mer. On conduisait à leur tête une image que les Syriens nommaient : *séma*; une colombe d'or étant posée sur sa tête, on appelait Sémiramis cette idole qui est manifestement la Simi de Méliton (Lucien, *De Dea Syria*, 13). Or la déesse-poisson semble avoir eu pour parèdre un dieu-épervier, Hadran, le mage de Méliton. Le culte de Hadran paraît avoir été transporté en Sicile avec celui des Paliques dont il passait pour le père (voir Isidore Lévy, *Revue archéologique*, 1899, I, p. 275). Des monnaies y ont été frappées avec le nom de ΑΔΠΑΝΟΥ et une médaille de provenance inconnue, identique à l'avers aux monnaies de ce type, montre au revers un dieu assis sur un char ailé et tenant à la main un épervier; cette médaille porte les lettres יָהוָה qui ne peuvent guère être que celles du nom de Jahvé (Babelon, *Perses Archéménides*, p. LXVI). Par là, sans pouvoir se l'expliquer encore, on entrevoit quelque rapport entre le dieu qui attaque Jacob sur les bords du Jabboq et le dieu qui met semblablement à mal ceux qui passent près de la fontaine d'Héliopolis. Le Hadran d'Hiérapolis est, en effet, identifié par Méliton à Zoroastre, fondateur du culte du feu où les chiens sont sacrés et le Hadranos sicilien, dont le temple est

* * *

Telle serait du moins, l'explication rituelle et sociale des deux épisodes. Bien d'autres éléments sont venus s'y surajouter : éléments mythologiques, — lutte, sur leur frontière même, des dieux de deux clans ennemis, l'Élohim des Jakobélites contre l'Élohim des Édomites, ou duel d'un héros contre le dieu qu'il ignore et qui lui accorde sa protection lorsqu'il se révèle, Jacob contre l'El du Jabboq, Moïse contre le Jahvé du Sinaï — ; éléments géographiques, — le désir d'expliquer le nom du fleuve de la lutte, *Jabak*, passant aux pieds d'un rocher qui semble une face de dieu, *Pénéël*, de montrer pourquoi le lieu de l'épreuve, *Massah*, est voisin de la source de la querelle, *Méribah* ; — éléments historiques, — l'alliance et la fusion de Jacob et d'Israël, l'établissement des Jakobélites sur les bords du Jabboq ; — éléments liturgiques ; la recherche d'une origine divine pour l'interdiction de manger le nerf sciatique et pour l'institution de la défloration ou de la circoncision, peut-être aussi pour un changement de nom qui aurait eu lieu au moment de la circoncision ; — éléments juridiques enfin, l'existence de jugements tranchés par ordalie aux sources sacrées de Qadesh et d'Élim. Ces éléments si complexes, qui mériteraient chacun une étude spéciale, n'ont pu ici qu'être indiqués. Ne serait-ce pas déjà un résultat appréciable, ce semble, si l'on pouvait espérer avoir fondé, sur une interprétation nouvelle de deux textes essentiels, une théorie de l'origine de la circoncision et du rite correspondant de la défloration sacrée qui parût mieux concorder avec ce que l'on peut entrevoir de l'organisation des sociétés sémitiques primitives ? Cette théorie repose essentiellement sur cette notion primitive que les membres d'un clan sont parents et alliés dans la mesure où ils participent à un même sang qui est celui du dieu générateur du clan ; pour resserrer leur union avec le dieu, au moment où la puberté leur donne accès dans la vie du clan, filles et garçons doivent acquérir cet état nouveau en offrant au dieu le plus pur de leur sang. Pour les filles, l'effusion du sang est surtout efficace quand c'est le dieu même qui l'opère ; l'animal-totem, qui intervenait aux époques les plus reculées, s'est vu bientôt remplacé par le prêtre qui le représente ou l'étranger qu'il suscite ; ou encore, le sang virginal, artificiellement versé, est frotté sur l'image du dieu de telle façon qu'il devienne l'époux commun de toutes les femmes du clan qui pourront transmettre ainsi le germe divin. Pour les garçons, l'effusion du sang est pareillement plus efficace quand elle porte sur le siège même de la génération et il y a lieu de croire que le prépuce était conservé dans le lieu sacré du clan, garant de la communion du fidèle avec le dieu. Ainsi entrés dans sa parenté, les nouveaux membres du clan avaient droit à toute la protection de celui dont ils portaient « le signe de l'alliance ».

A.-J. REINACH.

gardé par un millier de chiens, était identifié à Héphaïstos. La source sacrée des Paliques fils de Hadran peut correspondre à la fontaine divine de Mabog et il y a lieu de se demander, pour ces dieux comme pour celui qui apparaît nuitamment sur les rives du Jabboq, si leurs caractères communs ne sont pas dus à l'existence d'émanations phosphorescentes, feux-follets ou autres, auprès d'eaux dormantes ou de sources volcaniques.

PAUL GEUTHNER, 68, RUE MAZARINE, PARIS

En préparation, pour paraître chez moi prochainement :

Publication de la Société internationale de Musique

(SECTION DE PARIS)

CENT MOTETS DU XIII^E SIÈCLE

Manuscrit de BAMBERG, Ed. IV, G

REPRODUCTION PHOTOTYPIQUE DU MANUSCRIT,
TRANSCRIPTION DU TEXTE MUSICAL EN NOTATION MODERNE,
NOTES ET COMMENTAIRES

par

Pierre AUBRY

Archiviste-Paléographe.

3 volumes in-4 dans un cartonnage, 130 planches en phototypie reproduisant le manuscrit de Bamberg et 13 autres planches phototypiques constituant une paléographie du motet au treizième siècle.

Prix de souscription aux 3 volumes 150 fr.

TIRAGE A 300 EXEMPLAIRES

Le manuscrit que nous éditons aujourd'hui est un des plus anciens et des plus précieux monuments de la musique française. Il est le premier d'une série de manuscrits que la Société internationale de Musique (Section de Paris) se propose de publier successivement.

Le texte du présent recueil est excellent, le copiste qui l'a transcrit semble bien avoir été un des plus habiles et des plus soigneux de son temps; mais surtout, si le manuscrit de Bamberg mérite de fixer notre attention, c'est que les motets qui s'y trouvent contenus représentent la forme la plus parfaite et la plus caractéristique de cette forme de la composition polyphonique au siècle de Saint Louis. Vers la fin du XIII^e siècle, ce genre avait atteint son point de perfection et le type qui est suivi dans le manuscrit de Bamberg nous montre le motet classique du moyen âge.

L'examen du texte poétique des motets ne nous permet d'en prendre qu'une connaissance incomplète. A lire les pièces qui sont publiées dans les recueils de MM. Stimming et Gaston Raynaud, on croirait volontiers que ce sont là des compositions isolées, définitives, formant un tout par elles-mêmes. Cependant, rien de plus contraire à la réalité que cette interprétation. Un motet est une œuvre qui a vécu, qui a passé par des états successifs et qui a une histoire. Or, l'étude musicologique seule nous permet de retrouver et de retracer cette histoire. Le philologue est impuissant devant cette tâche. Mais en prenant comme auxiliaire le texte musical, nous pouvons rapprocher toutes les compositions, soit latines, soit françaises, qui ont été écrites sur un même timbre mélodique, et nous arrivons ainsi à établir comment tel motet en langue vulgaire n'est qu'une traduction ou une adaptation faite sur un motet latin plus ancien, comment telle pièce à deux voix est destinée à devenir le noyau d'une composition à trois ou quatre parties, etc. Il semble que le philologue, préoccupé seulement de donner un texte critique, n'ait que faire de ces rapprochements. Mais il y a mieux: l'étude qui précède la publication explique pourquoi, seul, entre toutes les formes de la poésie lyrique au treizième siècle, le motet a été constamment écrit en vers libres. Ceci n'est point négligeable, et, si ce n'est qu'un exemple, il montre du moins qu'en certains cas les recherches musicologiques méritent d'intéresser les philologues et les historiens de la littérature.

CATALOGUE DES MANUSCRITS

DE

MUSIQUE BYZANTINE

De la Bibliothèque Nationale de Paris et des Bibliothèques Publiques de France

PAR

Amédée GASTOUÉ

Publication de la Société Internationale de Musique (Section de Paris).

VIII, 99 pp. in-4, avec 7 planches en phototypie, 1907 20 fr.

Ce Catalogue est précédé d'une « Introduction à la paléographie musicale byzantine », qui comprend les chapitres suivants :

- 1) Vue d'ensemble sur l'histoire de la musique byzantine.
- 2) La notation *ekphonétique*.
- 3) Les notations diastématiques : leur évolution *ekphonétique*.
- 4) Les notations diastématiques : principes de lecture, rythme et tonalité — Appendice :

Tropaire Idiomele de S. Sophrone de Jérusalem (VII^e siècle) d'après les écoles et les notations différentes.

Sont contenus dans le texte nombre de fac similés de la notation byzantine.

PAUL GEUTHNER, 68, RUE MAZARINE. PARIS VI^e

REVUE D'HISTOIRE DES DOCTRINES ECONOMIQUES ET SOCIALES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

A. DESCHAMPS

et

A. DUBOIS

Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Paris.

Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Poitiers.

Secrétaire de Rédaction :

Edgard Depitre, chargé de conférence à la Faculté de Droit de Paris.

Internationale. Trimestrielle. — Première année 1908.

L'histoire joue un rôle sans cesse grandissant, elle est devenue une discipline indispensable dans les sciences sociales.

L'évolution des faits et l'évolution des idées constituent le double objet de ses recherches. On ne saurait sans doute établir une séparation complète entre l'une et l'autre ; mais la nécessité d'une division du travail poussée toujours plus loin à mesure que la science progresse, oblige l'historien à consacrer à l'une d'elles ses efforts à peu près exclusifs, à se cantonner sur l'un des deux domaines, en se servant de la connaissance de l'autre comme d'une science auxiliaire. L'histoire de la pensée humaine, distinguée mais non isolée absolument de l'histoire des institutions et des faits, forme ainsi "une des grandes branches de l'histoire de l'évolution sociale.

On ne nous en voudra pas d'affirmer que, dans cette branche, l'histoire des doctrines économiques et sociales constitue la ramification la moins développée, bien moins avancée que l'histoire du droit, que l'histoire de la philosophie, que l'histoire de l'art. Elle est, en outre, en France, qui pourtant vit naître la science économique avec les Physiocrates et qui, au XVIII^e siècle, fut si féconde en économistes et en réformateurs sociaux, moins avancée qu'en Italie et en Allemagne.

Depuis quelques années cependant, bon nombre d'ouvriers se sont mis à défricher ce champ immense ; monographies et ouvrages d'un caractère plus général commencent à s'accumuler. L'histoire des Doctrines économiques qui dans les Facultés de Droit françaises fait l'objet d'un Cours spécial, y a suscité un certain nombre de Thèses de Doctorat politique et économique dont quelques unes sont tout à fait remarquables ; elle paraît aussi attirer de plus en plus les candidats au Doctorat es-lettres et là aussi nous pourrions citer plusieurs travaux de haute valeur.

Mais il reste encore une étendue de terres vierges à fouiller, qui réservent bien des surprises aux pionniers. Il est peu d'œuvres scientifiques aussi utiles et aussi passionnantes à entreprendre que celle-ci ; si elle se développe avec lenteur, c'est sans doute qu'elle se heurte à des obstacles qu'il serait urgent d'aplanir. Il n'existe jusqu'à présent aucun organe spécial pour stimuler, faciliter et grouper ses efforts. Il est, en outre, difficile et coûteux de réunir les sources ; certaines, devenues très rares, devraient être réimprimées, les unes en entier, les autres par extraits ; d'autres, encore inédites, devraient être publiées ; ces dernières nous révéleraient chez certains penseurs, auteurs de *Mémoires*, donneurs d'*Avis*, passionnés souvent pour le bien public et désintéressés, des états d'esprit, des nuances et des audaces de pensée que nous ne soupçonnons pas, qui nous éclaireraient et qui nous expliqueraient bien des choses ; qui nous expliqueraient la genèse des théories, même de transformations sociales, résultat du labeur souterrain d'obscurs écrivains que la gloire n'a pas récompensés, qui même parfois ont travaillé pour la gloire d'autres doués de plus de talent mais non de plus d'originalité d'esprit.

Ce sont ces considérations qui nous ont amené à créer la *Revue d'Histoire des Doctrines Economiques et Sociales*. Articles originaux, réimpression de textes et notamment de passages extraits d'œuvres qui, pour des raisons diverses, ne peuvent être intégralement reproduites en volumes indépendants, publication de manuscrits inédits d'auteurs appartenant à l'histoire ; bibliographie et comptes-rendus bibliographiques de travaux rentrant dans le cadre de cette Revue, voilà approximativement quel sera le contenu de ce nouveau périodique.

Il accueillera les articles relatifs à l'histoire de tout ce qui est science économique, théorie de politique économique, doctrine d'art économique-social, et même ceux, pourvu qu'ils aient un caractère nettement historique, décrivant ou exposant, en tant qu'elles reviennent ou commandent une certaine opinion économique, des institutions économiques, politiques ou juridiques, ou des théories de morale religieuse ou de morale indépendante.

La Revue publiera dans leur langue originaires les articles et les textes écrits en français, en anglais, en allemand et en italien.

Une importance considérable sera attribuée à la Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques des livres reçus, une revue des Revues semestrielle, et une liste trimestrielle des publications nouvelles.

N° 1 : E. Bauer, professeur à l'université de Basel : L'article « Hommes » de Quesnay ; M. Somogyi, professeur à l'Université de Budapest : Un réformateur social hongrois de la première moitié du XIX^e s. : Le Baron Dercsenyi. — Analyses : Schatz et Callemer : Le mercantilisme libéral à la fin du XVII^e s. (A. Deschamps) ; A. Girault, Principes de colonisation (A. Dubois) ; E. Levasseur, Questions ouvrières sous la 3^e république (E. Depitre) ; Büchler, Thuenen und seine nationaloekonomischen Hauptlehren (H. Vouters) ; Mueller, Die Klassenkampftheorie und das Nationalitaets princip der Konsumgenossenschaftsbewegung (H. Vouters) ; Schatz, L'individualisme économique et social (A. Dubois). — Bibliographie.

N° 2 : Quesnay, Article « Impôts » édité par G. Schelle ; E. Depitre, Note sur les œuvres économiques de Cournot. — Analyses : North, Discourses upon trade (A. Schatz) ; Aulard, Taine, historien de la Révolution française (E. Depitre) ; Charbonnaud, Les idées économiques de Voltaire (L. Brocard) ; Squillac, la doctrine sociologique (G. I. Duprat) ; Bernstein, Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung (E. Depitre) ; Béchaux, Les écoles économiques du XX^e siècle (A. Deschamps) ; Prudhommeaux, Icarie et son fondateur Etienne Cabet (A. Dubois) ; Figgia, Studies in political thought (A. Testaud) ; Tunberg et Herlitz, Svenska social litteratur, 1882-1907 (D. Warnotte). — Notices bibliographiques : O. Karmin, E. Depitre. — Revue des Revues belges (D. Warnotte). — Bibliographie.

Prix d'abonnement : France : douze francs, Etranger 14 fr.

Les auteurs ont droit à 20 tirages à part pour les articles : à 10 pour les comptes rendus.

Adresser les manuscrits et tout ce qui concerne la rédaction à M. E. Depitre, 67, rue de Seine, Paris, et les livres, revues, imprimés de toute sorte, ainsi que les abonnements, à M. Paul Geuthner, 68, rue Mazarine, Paris, au nom de la *Revue d'Histoire des Doctrines Economiques et Sociales*.