## DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

## $\mathbf{L}$

L. douzième lettre de l'alphabet hébreu. Voir LAMED.

LAABIM (hébreu: Lehâbim; Septante: Λαβιείμ, Λαβιείν), nom d'un peuple descendant de Mesraïm. Gen., x, 13; I Par., I, 11. La plupart des exégètes pensent que ce mot, qui n'apparaît pas ailleurs dans la Bible, est le même que Lûbim. Voir Libyens. Cependant S. Bochart, Opera, 4° édit., in-f°, 1712, t. I, 279, nie cette identification. Il fait remarquer que Phut ou Lûbim est le frère de Mesraïm et non son fils. Son argument est sans valeur, car Pût ou Phut et Lûbim (Vulgate: Africa et Libyes) désignent deux peuples différents, Nahum, III, 9, et c'est Phut qui est le frère de Mesraïm. On n'a aucun renseignement précis sur les Laabim, s'ils sont distincts des Lûbim. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils sont une nation africaine, du groupe égyptien.

E. BEURLIER.

**LAAD** (hébreu : *Lâhad*; Septante : Λαάδ), fils de Jahath de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

LAADA (hébreu : La'edâh; Septante : Λααδά), second fils de Séla et petit-fils de Juda. Il est appelé père, c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de la ville de Marésa. I Par., IV, 21. Voir MARÉSA.

LAADAN (hébreu: La'edán; Septante: Λααδάν), Éphraimite, fils de Thaan et ancêtre de Josué, successeur de Moïse, I Par., vII, 26. — Un lévite, qui porte le même no n dans le texte hébreu, est appelé par la Vulgate Léedan dans I Par., XXIII, 7, 8, 9, et Lédan dans I Par., XXVI, 21. Voir LÉÉDAN.

LABAN (hébreu : Lâbân, « blanc »), nom du frère de Rébecca et d'une localité dans le voisinage de la mer Rouge.

1. LABAN (Septante: Λάβαν), frère de Rébecca et beaupère de Jacob. — Quand Jacob se sut attiré la colère d'Ésaü, en se faisant attribuer le droit d'ainesse par son père Isaac, Rébecca lui conseilla de suir à Haran, près de Laban. Gen., xxvii, 43-44. Voir Haran, t. III, col. 424-426. Laban, frère de Rébecca et par conséquent oncle de Jacob, avait jadis bien accueilli le visiteur d'Abraham, Élièzer, qui venait chercher une épouse pour Isaac, Gen., xxiv, 29-33; il avait donné, conjointement avec son père Bathuel, voir Bathuel, t. I, col. 4508, son consentement au mariage de Rébecca avec Isaac et avait

reçu des présents à cette occasion. Gen., xxiv, 50-60. Rébecca suggéra elle-même à Isaac d'ordonner à son fils d'aller prendre pour épouse une des filles de Laban. Celui-ci résidait à Paddan-Aram. Gen., xxvIII, 2-5. Jacob partit et arriva dans le pays de Haran, près d'un puits autour duquel les bergers se réunissaient pour abreuver leurs troupeaux en commun. Il apprit d'eux que Rachel, fille de Laban, allait arriver avec les brebis de son père. Quand elle fut venue, Jacob fit passer au puits les premiers les troupeaux de la jeune fille, puis salua sa cousine et se fit connaître à elle. Averti par Rachel, Laban accueillit Jacob, qui lui raconta tout ce qui pouvait l'intéresser au sujet de son voyage. Au bout d'un mois de séjour, Laban apprécia les services que pouvait lui rendre son neveu, très expert dans le soin des troupeaux. Pour le retenir, il lui fit donc cette proposition : « Puisque tu es mon parent, faut-il que tu me serves pour rien? Dis-moi donc quel sera ton salaire? » Jacob était venu pour demander en mariage une des filles de Laban; il était obligé en conséquence de payer au père de la jeune fille une dot, le mohar. Voir Dot, t. II, col. 1495-1496. Il offrit donc à Laban de le servir pendant sept ans, afin d'obtenir en mariage Rachel, sa fille cadette, qui lui plaisait bien mieux que l'aînée, Lia, dont les yeux étaient délicats. Laban répondit : « Mieux vaut que je la donne à toi qu'à un autre, » et la convention fut acceptée.

Au bout de sept ans de service, Jacob réclama son épouse. Laban voulut que le mariage fût accompagné d'un festin, et, le soir, il amena à son neveu non pas Rachel, mais sa sœur ainée, Lia. La nuit et le repas qu'il venait de faire, dit Josèphe, Ant. jud., I, XIX, 6, empêchèrent Jacob de reconnaître la vérité. Ce fut seulement le lendemain qu'il s'aperçut de la substitution frauduleuse dont il avait été la victime. A sa juste plainte, Laban répondit : « Il n'est point d'usage en ce pays-ci de donner la cadette avant l'ainée. » Il promit cependant à Jacob de lui donner Rachel au bout de sept jours, s'il s'engageait à le servir encore pendant sept autres années. Celui-ci accepta et Laban réussit de la sorte, bien que fort malhonnétement, à assurer le sort de ses deux filles. Gen., XXIX, 9-30.

Pendant quatorze ans, Jacob prit soin des intérêts de son beau-père et lui acquit une grande prospérité. Aussi, quand au bout de ce temps il demanda à partir, Laban le pria de rester encore, en lui offrant de fixer lui-même son salaire. Jacob avait appris, à ses dépens, à connaître l'avarice de son beau-père. Il fit donc avec lui une convention qui devait le mettre personnellement en possession de ce qu'il gagnerait. Voir Jacob, t. III, col. 1063, et Brebis, t. I, col. 1917-1918. La manière ingénieuse dont Jacob traita des lors les troupeaux de Laban fit peu à peu passer la richesse de son côté. Laban et ses fils s'en émurent; Jacob donna à entendre qu'il y avait là un juste retour des choses et une marque de la faveur divine envers celui qui avait été traité avec si peu de loyauté. Puis, jugeant qu'il ne pouvait rester davantage chez Laban, auprès duquel il avait vécu quatorze ans pour obtenir ses épouses, puis six nouvelles années pour répondre au désir de son beaupère, il se disposa à retourner en Chanaan. Lia et Rachel approuvèrent sa résolution et lui dirent : « Y a-t-il encore pour nous une part et un héritage dans la maison de notre père? Ne nous a-t-il pas traitées comme des étrangères, en nous vendant et ensuite en mangeant le prix que nous avions rapporté? » Elles connaissaient par expérience la cupidité de leur père; elles la constataient en remarquant qu'il avait tout reçu sans rien leur donner. Jacob profita du moment où Laban était allé tondre ses brebis, pour partir avec sa famille et ses troupeaux. Gen., xxx, 25-xxxi, 21.

Trois jours après, Laban, informé de ce départ, se mit à la poursuite de Jacob, qu'il atteignit au bout de sept jours, près de la montagne de Galaad. Il était doublement mécontent, et de ce départ inopiné, et de la disparition de ses teraphim, espèces d'idoles domestiques qui lui servaient d'amulettes. Voir IDOLE, t. 111, col. 822, et THÉRAPHIM. Rachel les lui avait emportées sans rien dire à personne. Laban attachait grand prix à la possession de ces objets, qui semblent avoir eu pour lui une signification plutôt superstitieuse qu'idolâtrique. Comme il était animé de sentiments assez malveillants à l'égard de Jacob et avait amené avec lui ses frères et leurs gens, Dieu se montra à lui en songe pour lui signifier de ne tenir à son gendre aucun propos désobligeant. Laban n'en manifesta pas moins son dépit, parla de son amour pour ses fils et ses filles et des fêtes par lesquelles il eût été heureux de les saluer au départ. Puis il ajouta : « Ma main est assez forte pour te maltraiter; mais le Dieu de votre père m'a dit hier: Gardetoi d'adresser à Jacob de dures paroles. » Cette expression, « le Dieu de votre père, » indique que, comme Jacob, Lia et Rachel servaient le Dieu d'Abraham et d'Isaac. Laban se mit ensuite à faire grand éclat à propos de ses théraphim; Jacob, qui ne savait rien, lui dit de les chercher dans toutes les tentes et Rachel usa d'un subterfuge pour empêcher son père de les trouver dans la sienne. Voir RACHEL. Jacob, que cette scène avait irrité, querella son beau-père au sujet de ses perquisitions, de sa poursuite hostile, de la manière dont il l'avait traité quand il était à son service. Laban fut réduit au silence. Pour tout conclure, il demanda à son gendre de faire alliance avec lui, asin que leur séparation sût amicale. « Que Jéhovah, dit-il, veille sur toi et sur moi... Que le Dieu d'Abraham, le Dieu de Nachor, le Dieu de leur père soit juge entre nous! » Il faut conclure de ces formules que Laban était un adorateur du vrai Dieu, bien qu'à son culte il mêlât des pratiques superstitieuses. Jacob dressa une pierre comme monument de l'alliance contractée; Laban fit apporter un monceau de pierres par ses frères, et sur elles on prit un repas en commun, On donna au monument le nom de Gal'êd, ou Galaad, « monceau témoin. » Voir GALAAD, t. III, col. 45. Un sacrifice fut ensuite offert sur la montagne, le serment d'alliance fut mis sous la sauvegarde du Dieu d'Isaac, et, le lendemain matin, après avoir baisé et béni ses fils et ses filles, c'est-à-dire Jacob, ses femmes et leurs enfants, Laban reprit le chemin de son pays: Gen., xxxi, 22-55. - Laban paraît avoir été dominé par une cupidité excessive, qui le portait à ne tenir aucun compte de la parole donnée, quand son intérêt était en jeu. Il manqua odieusement à sa promesse envers Jacob, quand

celui-ci l'eut servi fidèlement durant sept ans. Josèphe. Ant. jud., I, XIX, 9, l'accuse mème d'autres méfaits: « Voyant que Dieu l'aidait en ce qu'il entreprenait, il lui promettait de lui donner tantôt ce qui naîtrait de blanc, tantôt ce qui naîtrait de noir. Quand augmentaient les animaux qui devaient appartenir à Jacob, au lieu de tenir sa parole dans le présent, Laban promettait de les lui abandonner l'année suivante; jaloux de l'accroissement de ses biens, il promettait, quand il comptait que le produit serait médiocre, puis trompait, quand ce produit était sous ses yeux. » Il faut avouer que ces accusations ne font que détailler le reproche que Jacob adresse lui-même à son beau-père : « Dix fois tu as changé mon salaire, et si je n'eusse pas eu pour moi le Dieu de mon père,... actuellement tu m'aurais renvoyé les mains vides. » Gen., xxxi, 41, 42. La Sainte Écriture ne dit plus rien de Laban, à partir de sa dernière entrevue avec H. LESÊTRE. Jacob à Galaad.

2. LABAN (Septante:  $\Lambda o66v$ ), localité située sur la route que suivirent les Israélites en se rendant dans la Terre Promise. Deut., I, 1. L'écrivain sacré la nomme entre Tophel et Haséroth, « dans le désert, dans la plaine, vis-à-vis de la mer Rouge. » C'est probablement le campement qui est appelé Lebna dans les Nombres, xxxIII, 20-21. Voir LEBNA.

LABANA (hébreu: Libnāh; Septante: Λεδνά), ville de la tribu de Juda. Jos., xv, 42. La Vulgate l'appelle ordinairement Lebna. Voir LEBNA 2.

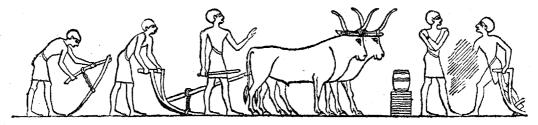
LABANATH (hébreu: Libnât; Septante: Λαβανάθ), dans la tribu d'Aser. Jos., xix, 26. La Vulgate, à la suite des Septante, fait de Labanath une ville différente de Sihor, mais, d'après le texte hébreu, Sihor-Labanath n'était qu'une seule et même ville. Voir Sihor-Labanatil.

LABORDE (Léon-Emmanuel-Simon-Joseph, comte de), érudit français, né à Paris le 12 juin 1807, mort à Beauregard (Eure) le 25 mars 1869. Après de sérieuses études à l'Université de Gœttingue, il sit un voyage en Orient et parcourut l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Pétrée. A son retour, il fut attaché d'ambassade; mais en 1836 il renonça à la diplomatie pour se livrer entièrement aux études, et en 1842, il était élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Trois ans plus tard, il était nommé conservateur des Antiques au Musée du Louvre; enfin, le 4 mars 1857, il devint directeur général des Archives. Le comte de Laborde a publié de nombreux ouvrages, mais nous n'avons à mentionner que les suivants : Voyage en Arabie Pétrée, in-fe, Paris, 1830-1833; Voyage en Orient, publié en fascicules, in-fe, Paris, de 1837 à 1864; et surtout le Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres, in-fo, Paris, 1842. - Voir Revue des questions historiques, 1869, t. vII, p. 292; Polybiblion, 1869, t. III, p. 233; Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France, 1869, t. vii, p. 117. B. HEURTEBIZE.

LABOURAGE (hébreu: hāriš; Septante: ἀροτρίασις), travail qui consiste à ameublir le sol, à l'aide d'instruments (fig. 1), avant d'y jeter la semence. Les verbes qui désignent ce travail sont les suivantes: gûb, hāraš, pāṭah, « ouvrir » la terre avec la charrue; ἀροτριάω, arare. La terre qu'on laboure s'appelle yāgēb, Jer., xxxix, 10 (Vulgate, faussement cisternæ); ἀγρός, γεώργιον, I Cor., 111, 9, agricultura. Le labourage ne constitue que le travail préliminaire de la culture de la terre. Sur l'ensemble du travail agricole, voir AGRICULTURE CHEZ LES HÉBREUX, avec les figures, t. 1, col. 276-286. Sur les instruments employés pour le labourage, voir Charrue, avec les figures, t. 111, col. 602-605; Herse, t. 111, col. 655; Houe, t. 111, col. 766-767. — Le labourage était rigourcusement

interdit le jour du sabbat. Exod., xxxiv, 21. - La Palestine était un pays fertile; le labourage y était facile dans les grandes plaines, mais plus malaisé dans les régions montagneuses. On se servait, pour labourer, de boufs, Jud., xIV, 18; Job, I, 14, et quelquefois d'anes. Is., xxx, 24. Élisée labourait avec douze paires de bœufs et conduisait lui-même la douzième paire. III Reg., xix, 19. Le champ qu'il cultivait de la sorte et dans lequel il pouvait faire manœuvrer un pareil attelage, était situé à Abelméhula, dans la vallée du Jourdain, au sud-est de la tribu d'Issachar. Voir ABELMÉHULA, t. 1, col. 33, et carte d'Issachar, t. III, col. 1008. Les grasses terres d'alluvions ne pouvaient être remuées que par une puissante charrue. Les terrains trop rocheux étaient rebelles au labour. Am., vi. 13. Certains animaux, comme l'aurochs, étaient trop sauvages et trop dangereux pour qu'il fût possible de les employer au labourage. Job, xxxix, 10. Voir Aurochs, t. 1, col. 1260. La loi, qui défend souvent de mêler ensemble des choses différentes, interdisait de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Deut., XXII, 10. Sur les motifs de cette prohibition, voir ANE, t. 1, col. 572. Les Israélites peu aisés n'avaient souvent à leur disposition qu'un bœuf et un âne, et ils auraient été

leurs terres. Samuel, en énumérant devant le peuple les charges qu'un roi fera peser sur lui, ne manque pas de dire qu'il prendra des fils du peuple pour labourer ses terres. I Reg., viii, 12. C'est ce qui se réalisa. L'historien sacré le signale à propos de David, I Par., xxvII, 26,et d'Ozias, II Par., xxvi, 10, qui avaient des laboureurs enrôlés pour la culture de leurs domaines. Quand les Chaldeens envahirent le royaume de Juda, ils détruisirent le laboureur et ses bœufs, Jer., Li, 23, et furent ensuite obligés de laisser aux plus misérables du pays le soin de cultiver les champs et les vignes. IV Reg., xxv, 12; Jer., LII, 16. Les prophètes promirent qu'après la captivité les laboureurs reprendraient leurs travaux. Jer., xxxi, 24; Ezech., xxxvi, 9. A l'époque évangélique, on prenaît à gage des cultivateurs, γεωργοί, agricolæ, pour les envoyer travailler dans les vignes et dans les champs. Matth., xxi, 33-41; Marc., xii, 1, 2. - 2º La Sainte Écriture fait encore quelques remarques sur la vie des laboureurs. Ils ne sont pas toute l'année à labourer, Is., xxvIII, 24, mais ils ont soin de le faire au temps voulu s'ils veulent obtenir une récolte. Il Tim., II, 6. Leur travail accompli, ils attendent la pluie bienfaisante, Jacob., v, 7, et vivent dans l'espérance. I Cor., ix, 10. Ils



1. — Labourage en Égypte. D'après Wilkinson, Manners and Customs of the anc. Egyptians, 1878, t. 11, fig. 465, p. 391.

tentés de les atteler ensemble à la même charrue. C'est ce que font aujourd'hui sans scrupule les laboureurs syriens. Voir t. II, fig. 215, col. 605. — Dans les temps de grande et persistante sécheresse, le labourage devenait impossible et la famine en était la conséquence. Gen., xl.v, 6. L'Écclésiastique, vII, 16, recommande la culture de la terre : « Ne dédaigne pas les pénibles labeurs, et le travail des champs (γεωργία, rusticatio) institué par le Très-Haut. » Cf. Gen., II, 15. — Les prophètes annoncent que Sion sera labourée comme un champ, Jer., xxvi, 18; Mich., III, 12, et par là ils veulent montrer combien sa ruine sera complète. — Au point de vue spirituel, l'âme du chrétien est une terre que Dieu laboure, γεώργιον, agricultura. I Cor., III, 9. H. LESÈTRE.

LABOUREUR (hébreu: 'ikkâr, yogbîm; Septante: γεωργός, ἄγροικος; Vulgate: arator, agricola), celui qui laboure la terre. — Voir Agriculture, t. 1, fig. 45, col. 277; fig. 46, col. 283; sur ceux qui, d'une manière générale, s'adonnent aux travaux agricoles, voir Cultivateur, t. II, col. 1158. - 1º Les laboureurs proprement dits sont des gens du peuple qui travaillent soit pour leur compte, soit pour le service d'un autre. Tels sont le paresseux qui ne veut pas labourer sous prétexte que le temps est mauvais, Prov., xx, 4, et l'esclave qui, après avoir labouré, a encore à servir son maître. Luc., xvII, 7. Les raux prophètes, convaincus de mensonge et menacés du châtiment, veulent se faire passer pour de simples laboureurs, des esclaves achetés pour cultiver la terre. Zach., XIII, 5. Il fallait qu'une calamité fût bien grande pour que les laboureurs eux-mêmes fussent appelés à prendre part à un deuil public. Am., v, 16. - Les grands propriétaires du sol avaient des laboureurs pour cultiver

sont consternés quand la pluie tarde à tomber, Jer., xiv, 4, ou quand tes sauterelles s'abattent sur les moissons. Joel, 1, 11. Pour marquer l'abondance extraordinaire des récoltes, Amos, 1x, 13, dit que le laboureur talonnera le moissonneur. La moisson était habituellement terminée à la Pentecôte, vers la fin de mai; les semailles se faisaient avant la première pluie qui tombait vers la fin d'octobre. Le labourage précédait les semailles de quelques semaines. Pour se heurter au laboureur, il fallait donc que le moissonneur eût à prolonger son travail près de quatre mois plus longtemps que de coutume. Le prophète parle d'ailleurs ici d'une récolte figurative.Le laboureur n'a ni le temps ni le goût de s'occuper d'autre chose que de son œuvre agricole. « Celui qui mène la charrue et est fier de manier l'aiguillon, excite les bœufs de la pointe, s'occupe de leurs travaux et ne parle que des petits des taureaux. Il met tout son cœur à retourner les sillons et ne songe qu'à engraisser les vaches. » Eccli., xxxvIII, 26, 27. — 3º Dans le sens métaphorique, les laboureurs qui « labourent le dos » et y tracent de longs sillons sont les persécuteurs du juste. Ps. CXXIX (CXXVIII), 3, Labourer l'iniquité ou le mal, Job, IV, 8; Ose., x, 3 (hébreu), c'est avoir une conduite impie qui donnera ensuite une récolte de péchés et de malheurs. Sur l'expression: « Juda labourera, Jacob hersera, » Ose., x, 11, voir HERSE, t. 111, col. 655. Isaïe, LXI, 5, dit qu'après la venue du Messie les fils des étrangers seront les laboureurs et les vignerons d'Israël, c'est-à-dire que les peuples, autrefois ennemis et persécuteurs d'Israël, se feront les serviteurs de l'Église et travailleront dans un champ spirituel. Il est recommandé de venir à la sagesse comme le laboureur et le semeur, Eccli., vi, 19, par conséquent en se donnant de la peine pour la posséder et en obtenir les fruits. - Enfin, Notre-Seigneur dit qu'il est luimême la vigne, et son Père le cultivateur, γεωργός, agricola. Joa., xv, 1. Voir Vigneron. H. Lesetre.

LAC (grec : λίμνη), grand amas d'eau enclavé dans les terres. La langue hébraïque n'a pas de mot spécial pour désigner un lac proprement dit : elle appelle yani, « mer, » le lac de Génésareth, Num., xxxiv, 11; Jos., XIII, 27, de même que le lac Asphaltite, λίμνη 'Ασφαλτἴτις, Josèphe, Ant. jud., I, IX, etc., qu'elle désigne sous le nom de « mer de sel », mare salis, Gen., xiv, 3, etc., de « mer de l'Arabah », mare solitudinis, Deut., IV, 49, etc. Pour d'autres appellations, voir MORTE (MER). Le lac Mérom est appelé « eaux de Mérom », nie Mérom, aquæ Merom. Jos., x1, 5, 7. Pour les étangs, voir Étang, t. II, col. 1996. Voir aussi PISCINE. - Dans le Nouveau Testament, les écrivains sacrés, habitués à parler dans leur enfance une langue sémitique, donnent aussi au lac de Tibériade, à l'exception de saint Luc, le nom de θαλάσσα, « mer, » mare Ĝalilææ. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; etc., mare Tiberiadis, Joa., VI, 16; XXI, 1, etc. Le troisième Évangéliste est le seul qui, grâce à sa connaissance plus exacte de la langue grecque, l'ait désigné par le mot propre de λίμνη, « lac. » Luc., v, 1, 2; viii, 22-23. La Vulgate porte: stagnum, « lac, étang, » dans tous ces passages. Pline emploie le terme lacus pour désigner le lac de Génésareth : lacus quem plures Genesaram vocant, H. N., V, xv, 2, comme pour la mer Morte: Asphaltites lacus, H. N., II, CVI,4; V, xv, 2; VII, XIII, 3. - Saint Jean, dans l'Apocalypse, se sert métaphoriquement du mot λίμνη pour désigner l'enfer qu'il appelle λίμνη τοῦ πυρός. La Vulgate traduit : stagnum ignis, qu'on a coutume de rendre par « étang de feu », quoiqu'il fallût dire, d'après l'original, « lac de feu. » Apoc., xix, 20; xx, 10 (Vulgate, 9), 14-15; xxI, 8. Voir Enfer, t. II, col. 1796. — Saint Jérôme a aussi employé le mot stagnum, Lev., x1, 9, pour traduire l'hébreu yam, « mer, » transformant ainsi en poissons de lac ou d'étang les poissons de mer. - Le second livre des Machabées, xii, 16, mentionne le lac ou plutôt l'étang de Casphin (λίμνη; Vulgate, stagnum). C'est probablement le marais qui est au sud-ouest de Kisphin. Voir Casphin, t. II, col. 331-332.

Le mot lacus se lit plusieurs tois dans notre Vulgate latine, mais il y est employé le plus souvent — 1° dans le sens de « fosse », Ps. vii, 16; xxvii (xxviii), 1, etc. (hébreu : bôr; Septante : λάχχος). Voir Fosse, t. ii, col. 2329. — 2° Il a la signification de « pressoir » dans Marc., xii, 1 (ὑπολήνιον); Apoc., xiv, 19, 20, ληνός, parce que le pressoir formait un creux ou fosse. — 3° Mais il désigne aussi un amas d'eau (hébreu : miqvêh), Exod., vii, 19; un réservoir d'eau (hébreu : miqvêh), Is., xxii, 11; une citerne ou une piscine, 1 Mach., ix, 33 (grec: λάχχος). Voir Asphar, t. i, col. 1123. — Pour lacus Asan, traduction, dans la Vulgate, de l'hébreu κôr 'Ašān, voir Asan, t. i, col. 1055.

LACÉDÉMONIENS (grec: Λακεδαίμονιοι, Σπαρτιάται; Vulgate: Lacedæmones, Spartiatæ, Spartiani), habitants du principal État du Péloponèse (fig. 2). On les appelait aussi Spartiates et c'est le nom qui leur est partout donné dans les livres des Machabées, excepté II Mach., v, 9, où ils sont appelés Lacédémoniens. La Bible mentionne les relations des Juifs et des Lacédémoniens à l'époque des Machabées.

4º Onias Iº, qui exerça les fonctions de grand-prêtre de 323 à 300 avant Jésus-Christ, écrivit au roi Arius ou Aréus Iº de Sparte (voir Arius, t. 1, col. 965) et reçut en réponse une lettre dans laquelle ce prince déclarait avoir trouvé dans un écrit relatif aux Spartiates et aux Juifs l'affirmation que ces deux peuples étaient frères et descendaient d'Abraham. Il en concluait que les Juifs feraient bien de lui écrire « sur leur prospérité », c'est-à-dire de lé tenir au courant de leurs affaires. Lui-même leur déclarait que les troupeaux et les biens

des deux peuples seraient communs. Un envoyé du roi était chargé de développer ces propositions. I Mach., xII,



2. — Tétradrachme d'argent de Lacédémone. Tête casquée de Pallas, à droite. — ἢ. Hercule nu, assis, à gauche, sur un rocher recouvert d'une peau de lion; la main droite appuyée sur la massue : il est accosté des lettres ΛΑ(κιδαιμονιο).

19-23; Josèphe, Ant. jud., XII, IV, 10. Arius régna à Sparte de 309 à 265 avant Jésus-Christ, l'échange de ces lettres eut donc lieu entre 309 et 300. A ce moment-là les Spartiates étaient opprimés par les rois de Macédoine, il était donc naturel qu'ils cherchassent un appui auprès des Juifs qui dépendaient alors des Ptolémées.

2º Le grand-prêtre Jonathas chercha à son tour l'amitié des Spartiates. Il écrivit en son nom, au nom des anciens, des prêtres et de tout le peuple une lettre adressée à la nation spartiate. Il y rappelait la lettre d'Arius à Onias, dont il donnait une copie. Onias avait reçu avec honneur l'envoyé d'Arius et les lettres où il était question d'alliance et d'amitié. Sans doute les Juifs n'avaient pas besoin de cela, car ils avaient pour consolation les Saints Livres. Néanmoins ils avaient voulu envoyer une députation vers Sparte, pour renouveler la fraternité et l'amitié entre les deux nations, car il s'était déjà écoulé un temps assez long depuis la venue des ambassadeurs d'Arius. Ils n'avaient du reste pas oublié les Spartiates et s'étaient souvenus d'eux dans les sacrifices, comme il convient de le faire à l'égard de frères. Ils se réjouissent de leur gloire. Pour eux, ils avaient traversé de nombreuses tribulations et des guerres, mais ils n'avaient pas voulu être à charge à leurs amis et alliés. Dieu les avait secourus et sauvés. Jonathas envoyait à Sparte Numénius, fils d'Antiochus, et Antipater, fils de Jason, qui après avoir porté dans cette ville les lettres relatives au renouvellement de l'amitié et de l'alliance, devaient se rendre à Rome dans le même dessein. I Mach., x11, 2, 5-18.

La plupart des commentateurs croient que l'opinion énoncée dans ces deux passages, à savoir l'origine commune des Spartiates et des Juifs, n'est pas soutenable. Cf. B. Haneberg, Histoire de la révélation biblique, trad. franç., in-8°, Paris, 1856, t. 11, p. 107. Quoi qu'il en soit, cela n'importe pas à la véracité de la Bible. L'écrivain sacré rapporte simplement les deux documents, il en constate l'existence sans garantir l'exactitude des opinions qu'ils expriment. F. Vigouroux, Les Livres Saints et la critique rationaliste, 5º édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 625. M. Vigouroux croit qu'il pouvait exister en réalité un lien de parenté, sinon entre la nation spartiate, au moins entre quelques Spartiates et les Juifs. Il en donne pour preuve le fait que Jason se réfugia à Lacédémone pour y trouver un asile, à cause de sa parenté. Il Mach., v. 9. Cf. F. Vigouroux, Manuel biblique, 11e édit., t. 11, p. 227. Cf. Les Livres Saints, p. 626, n. 4. En fait, dans ce passage l'auteur rapporte le motif qui détermina Jason sans en garantir le bien fondé. Cf. R. Cornely, Introd. in libros sacros, in-4°, Paris, 1885-1837,t. 11, part. 1, p. 462. E. Stillingsleet, Origines sacræ, in-4°, Londres, 1662, III, 4, 15, suppose que les Juiss regardaient les Spartiates comme représentant les Pélasges qu'ils supposaient descendre de Péleg (Vulgate, Phaleg), fils d'Héber. Gen., x, 25; xI, 16. Cf. H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3º édit., in-8º, 1868, t. IV, p. 277, note. On trouvait une tradition analogue à Pergame, dont les habitants faisaient remonter leur amitié avec les Juifs jusqu'au temps d'Abraham. Josephe, Ant. jud., XIV, x, 22. Il est du reste très probable qu'il y avait une colonie juive à Sparte, car cette ville est nommée parmi celles à qui le consul Lucius envoya une copie de la lettre qu'il adressait à Ptolémée, à tous les rois et à toutes les cités chez qui se trouvaient des communautés israélites, afin qu'ils les respectassent comme appartenant à un peuple allié des Romains. I Mach., xv, 23. La croyance à la parenté des deux nations persistait encore au temps de Josèphe. Voir Bell. jud., I, xxvi, 1. Cf. G. Wernsdorff, Commentatio de Fide Librorum Maccabæorum qua Fræhlichii Annales Syriæ eorumque Prelogomena ex instituto examinantur, in 4º, Breslau, 1747, § 94, p. 145.

3º Que les Juifs aient été ou non liés aux Spartiates par les liens du sang, cela n'a rien à faire avec l'authenticité des lettres elles-mêmes. Aussi la réalité de l'alliance est-elle admise par l'immense majorité des historiens, bien qu'elle ne nous soit pas connue par d'autres documents. H. Palmer, De Epistolarum, quas Spartiani atque Judei invicem sibi misisse dicuntur, veritate, in-4°, Darmstadt, 1828, p. 21, pense, et c'est l'opinion que nous avons adoptée, que l'alliance remontait à l'an 302 avant Jésus-Christ. A cette époque Démétrius Poliorcète, roi de Macédoine, après avoir conquis le Péloponèse, marchait au secours de son père Antigone contre Cassandre, Lysimaque, Ptolémée et Séleucus, confédérés contre lui. Les Spartiates cherchaient à augmenter le nombre des ennemis d'Antigone et de Démétrius. Arius Ier était alors, comme nous l'avons dit plus haut, roi de Sparte, et Onias Ier, fils de Jaddus, grand-prêtre. Comme les noms d'Arius et d'Onias reparaissent simultanément dans l'histoire, d'autres commentateurs ont placé ces lettres à d'autres dates. H. Ewald, Geschichte, t. Iv, p. 276, suppose que la lettre d'Arius Ier fut adressée à Onias II durant sa minorité, entre 290 et 265, alors que les Juifs étaient en guerre avec Démétrius. Cette hypothèse est très peu vraisemblable, car les grands-prêtres en exercice étaient alors Éléazar et Manassé, oncles d'Onias II, et c'est avec eux qu'eût été échangée la correspondance. On pourrait aussi songer à Arius II et à Onias II qui furent contemporains pendant quelques années, 264 à 243, mais ce roi était un enfant qui mourut à 8 ans. Plutarque, Agis, 3; Pausanias, III, vi, 6. Josephe, Ant. jud., XII, iv, 10, croit que la lettre a été adressée à Onias III, au temps d'Antiochus IV, entre 175 à 164, mais à cette époque, il n'y avait pas à Sparte de roi du nom d'Arius. Voir ARIUS, t. 1, col. 965. E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi, in-8, Leipzig, 1890, t. 1, p. 186, n. 32.

4º L'auteur du Ier livre des Machabées ne cite pas textuellement les documents qu'il rapporte, il se sert évidemment d'une traduction grecque, faite elle-même sur une traduction hébraïque de l'original. C'est pour cela qu'on y trouve des mots qui n'appartiennent pas à la langue dorienne: εἰρήνη, κτήνη, ΧΙΙ, 22-25; ἀδέλφοι, xrv, 20. Il n'y a pas lieu de tenir plus de compte de l'absence du nom du second roi de Sparte que de l'absence du nom du second consul dans la lettre de Lucius. I Mach., XIV, 16. C'est qu'Arius était le personnage important. L'autre roi de Sparte, soit Archidamus IV, soit Eudamidas II, n'eut qu'un rôle essacé. Au temps où fut écrite la lettre de Jonathas, il n'y avait plus de roi à Sparte, le dernier roi de la famille des Agides avait été Agésipolis III en 221. Après lui, on avait vu à Sparte des tyrans, dont le dernier, Nabis, avait péri en 192. Tite-Live, xxxv, 35. La cité était gouvernée par les Éphores et par le sénat. Antigone avait rétabli ces magistrats et le sénat, supprimés par Cléomène. Polybe, IV, xxxv, 5. Après la conquête romaine, la ville de Sparte avait gardé

son indépendance et avait reçu des Romains le titre de Civitas fæderata. Strabon, VIII, v, 5; cf. J. Marquardt, Manuel des Antiquités romaines de Th. Mommsen et J. Marquardt, trad. franç., t. Ix, Organisation de l'Empire romain, in-8°, Paris, 1892, t. 11, p. 224. Elle pouvait encore être de quelque utilité aux Juiss. On ne peut donc rien alléguer de sérieux contre cette correspondance. G. Wernsdorff, qui a le plus attaqué les livres des Machabées, le reconnaît. « Dans la lettre de Jonathas, dit-il, je ne trouve rien qui n'ait pu être écrit par un grandprêtre juif. Elle paraît certainement écrite par un homme pieux, grave, prudent et assez versé dans les affaires civiles. J'y remarque des mots bien enchaînés et des pensées justes. Je n'y trouve rien qui puisse être repris à bon droit, si ce n'est qu'il y parle trop souvent de l'ancienne alliance entre Arius et Onias et de la parenté supposée entre les deux nations. Mais il était homme et il put être trompé. » G. Wernsdorff, Comment., § 96 et 111, p. 148, 169-170. W. Grimm, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments, in-8°, Leipzig, part. 111, 1853, p. 211; C. F. Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer, in-8°, Leipzig, 1875, p. 201-206, défendent l'authenticité de tous les documents.

5º Les deux lettres paraissent citées plus complètement dans Josèphe. Celle d'Arius, d'après lui, était écrite en caractères carrés et portait un sceau représentant un aigle porté sur un dragon. Elle fut apportée à Onias par un certain Demotélès. Ant. jud., XII, IV, 10; cf. XIII, V, 8. La lettre de Jonathas portait en titre: « Le grand-prètre Jonathas, le sénat et la communauté des Juifs aux éphores des Lacédémoniens, au sénat et au peuple, leurs frères, salut. » Ant. jud., XIII, V, 8. A cette époque, en effet, les premiers magistrats de Sparte étaient les éphores. Il ajoute que les ambassadeurs juifs furent reçus avec bienveillance et que les Spartiates votèrent un décret d'amitié et d'alliance. Lacédémone fut au nombre des villes qui eurent part aux générosités d'Hérode le Grand. Josèphe, Bell. jud., I, xxi, 11.

6º Mentionnons seulement à titre de curiosité l'opinion qui suppose que le mot Sparte est une transcription erronée pour Sepharad, Separatim ou Sefaradim, et qui place en Lycie le peuple dont il est question dans les Machabées. Hitzig, dans la Zeitschrift des deutschen morgenland. Gesellschafts, t. IX, 1855, p. 731-737; Id., Geschichte des Volkes Israel, in-8°, Leipzig, 1869, t. II, p. 345-349, et celle de Frankel, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1853, p. 456, qui fait du mot Spartiate la désignation d'une colonie juive à Nisibe en Arménie. Il n'est pas admissible qu'une colonie juive eut besoin de rappeler sa parenté avec les Israélites de Palestine, et les détails concordent si bien avec la constitution de Sparte qu'il est inutile de chercher ailleurs. E. Beublier.

1. LA CERDA (Gonzalve de), prêtre de l'ordre d'Alcantara et secrétaire de Philippe II, vivait dans le cours du xve siècle. Il a composé Commentaria in Epistolas D. Pauli ad Romanos, in-fe, Lisbonne, 1583. — Voir N. Antonio, Bibliotheca Hispana nova, t. 1, p. 553; Dupin, Table des auteurs ecclésiastiques du Xve siècle, p. 1242.

B. HEURTEBIZE.

2. LA CERDA Joseph, bénédictin, né à Madrid, mort à Badajoz le 12 juin 1645. Profès du monastère de Saint-Martin de Madrid, il fut professeur de théologie à Salamanque et successivement évêque d'Almeria et de Badajoz. On lui doit un commentaire sur le livre de Judith, In sacram Judith Historiam commentarius litteralis et moralis, 2 in-f., Almeria, 1641. — Voir N. Antonio, Bibliothèca hispana nova, t. I, p. 803; Ziegelbauer, Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti, t. IV, p. 29, 479.

LACET, ou LACS, lien de corde disposé pour prendre une proie sans qu'elle s'y attende et la retenir comme dans un piège. Plusieurs mots hébreux servent à désigner le lacet, toujours d'ailleurs dans un sens figuré: — 1º Hébél, σχοινία, funes, le piège de corde que l'on tend pour s'emparer d'un ennemi. Ps. cxix (cxviii), 61; CXL (CXXXIX), 6. Ce piège saisit par le talon. Job, XVIII, 9. Le même nom est donné aux lacs de la mort qui surprend sa proie, II Reg., xxII, 6; Ps. xvII (xvIII), 5(hébreu), et à ceux du še'ôl qui la détient. Ps. xvII (xvIII), 6; cxvi (cxiv), 3 (hébreu). Voir Corde, t. 11, col. 964. — 20 Malkodét, de lákad, « prendre au piège, » σχοινίον, pedica, le lacet caché sur le sol pour prendre le passant par le pied. Job, xvIII, 10. Cf. Is., VIII, 15; xxVIII, 13. Les nations tombent dans la fosse qu'elles ont creusée et leur pied est pris au lacet, nilkedâh, συνελήφθη, comprehensus est. Ps. IX, 16. - 3º Môgêš, le lacet servant à prendre un gros animal. Job, xL, 19 (24). L'oiseau ne peut se prendre au filet s'il n'y a pas de môqēš, έξευτής, auceps. Am., III, 5. Le môgês n'est pas l'oiseleur, comme traduisent les versions, mais le lacet invisible qui met le filet en mouvement. Voir FILET, t. 11, col. 2245. Le mogês est l'image des embûches que le méchant dresse contre le serviteur de Dieu. Ps. LXIV (LXIII), 6; CXL (CXXXIX), 6. — 4º Şammim, le lacet qui accompagne le piège. Job, xvIII, 9. A la place de ce mot, les versions ont lu semêyim, διψώντες, sitis. — 5° C'est avec le lacet, laqueus, qu'on suspend au gibet. Gen., xL, 19, 22; xLi, 13; Num., xxv, 4; Jos., vIII, 29; x, 26; I Reg., xxxi, 10; Esth., vii, 10; ix, 13, 14; I Mach., i, 64, etc. Judas se pendit de la sorte. Matth., xxvII, 5; Act., I, 18. — 6º Les lacets du diable sont ses tentations de toute nature. I Tim., III, 7; vI, 9; II Tim., II, 26.

H. LESETRE.

LA CHETARDYE (Joachim Trotti de), né le 23 novembre 1636, au château de la Chetardye, sur la paroisse d'Exideuil (Charente), autrefois du diocèse de Limoges, mort à Paris, le 9 juin 1714. Sa famille était originaire d'Italie. Admis au séminaire de Saint-Sulpice en 1657 et dans la Société des prêtres de ce nom en 1663, il alla d'abord enseigner la morale au séminaire du Puy, où l'évêque le chargea du soin des conférences ecclésiastiques, dont M. de la Chetardye rédigea ensuite et fit imprimer les résultats. En 1679, sur le désir de l'archevêque de Bourges qui venait de confier son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice, il fut adjoint aux nouveaux directeurs et chargé de desservir la paroisse de Moutier-Moyen qui était unie au séminaire. Celle de Saint-Sulpice, à Paris, l'eut pour pasteur depuis le 13 février 1696 jusqu'à sa mort; et il s'y appliqua surtout au soin des congrégations réligieuses, des pauvres et des enfants, pour lesquels il multiplia les écoles gratuites jusqu'au chisfre de 28. En même temps, il était supérieur de plusieurs couvents de religieuses. De concert avec Fénelon et M. Tronson, il négocia et obtint, en 1696, de Mme Guyon, un désaveu formel des erreurs contenues dans ses écrits, et fut même appelé à la diriger pendant sa détention à Vaugirard. Il dirigea aussi la princesse de Condé et la princesse de Conti qui habitaient sur sa paroisse; et, à partir de 1709, Mme de Maintenon, après la mort de Godet des Marais, évêque de Chartres. M. Leschassier, supérieur de Saint-Sulpice, écrivait le 21 avril 1702 : « Le jour de Pâques, M. de la Chetardye tut nommé à l'évêché de Poitiers par le roi. Il écrivit aussitôt à Sa Majesté pour le prier d'agréer ses excuses. Sa lettre a été bien reçue, et Sa Majesté en a été si édifiée qu'il l'a fait voir à plusieurs courtisans. M. le Prince, Mmes les princesses de Condé et de Conti sont venus le voir pour témoigner de la joie qu'ils avaient de sa nomination et de son refus. Ses paroissiens en sont charmés. » On a de lui : Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique, Bourges, 1691, in-80; réimprimée à Paris, de format in-4°, en 1701, 1702 et 1707, sous

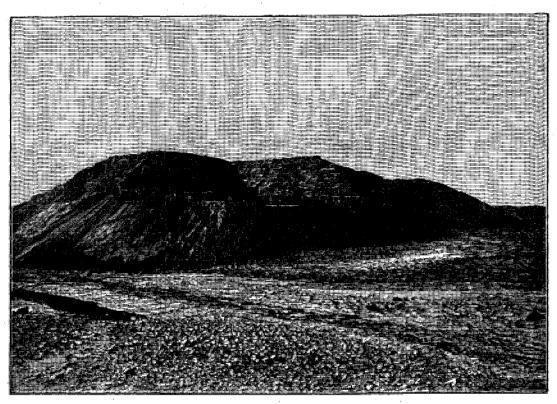
ce titre : L'Apocalypse expliquée par l'Histoire ecclésiastique, avec les Vies de quelques Empereurs romains, auteurs de la dernière persécution dont il est parlé dans cette explication de l'Apocalypse. Cf. Journal des Savants, année 1695, in-4°, p. 129, 130, et année 1701, p. 353, 354; Mémoires de Trévoux, novembre 1702, p. 63-78, et décembre 1707, p. 2022-2031; Bible de Vence, Préface (par Rondet) sur l'Apocalypse, art. vi-Le système de M. de la Chetardye a été complété et perfectionné dans l'ouvrage suivant : Histoire générale de l'Église chrétienne, depuis sa naissance jusqu'à son dernier état triomphant dans le ciel; ouvrage traduit de l'anglois de Mar Pastorini (Charles Walmesley), par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (Jacques Wilson); Rouen et Paris, 1777, 3 in-12. Enfin, l'ouvrage de M. de la Chetardye a servi de base, concurremment avec celui d'Holzhauser sur le même sujet, au travail de l'abbé Lafont-Sentenac intitulé : Le plan de l'Apocalypse et la signification des prophéties qu'elle contient, pour avertir les honnnes des événements qui, de nos jours à la fin des temps, doivent intéresser l'Église et le monde, in-8°, Paris, 1872. -M. de la Chetardye a encore composé des Homélies sur les Évangiles des dimanches de l'année, qui, imprimées séparément de format in-40, aussitôt qu'elles étaient prononcées, de 1706 à 1713, ont été réunies en 3 vol. in-8°, à Avignon en 1848, et à Paris en 1854. Cf. Bertrand, Bibliothèque Sulpicienne, 3 in-8°, Paris, 1900, t. 1, p. 170-207. L. BERTRAND.

LACHETÉ, vice opposé au courage et à l'énergie de la volonté. Dans le sens de manque de courage, la lâcheté n'a pas de nom spécial en hébreu; dans celui de manque d'énergie, de nonchalance, elle est désignée dans l'Écriture par le mot remiyah qui signifie aussi « fraude », et qui n'est employé dans l'acception particulière de lâcheté, que comme complément d'un substantif, ce qui équivaut à un qualificatif : néfés remiyah, littéralement « âme de lâcheté » pour « homme lâche, nonchalant ». Prov., xix, 15 (Septante: ἀεργός; Vulgate: anima dissoluta). Les conséquences de cette espèce de lâcheté, indiquées dans l'Écriture, sont le dénuement et la faim qui en découle. Prov., x, 4; xix, 15; cf. xxxi, 27. Le lâche est prêt à subir toutes les servitudes, Prov., XII, 24; il ne sait faire aucun effort pour obtenir le moindre résultat, même lorsqu'il lui est imposé, comme ces sept tribus d'Israël auxquelles Josué reproche de n'avoir pas encore occupé la terre de Chanaan. Jos., xvii, 3. La Vulgate emploie ici le mot ignavia, mais le texte hébreu a seulement mitrappim, « négligents. » La lâcheté est surtout repréhensible, quand il s'agit du service de Dieu. C'est pourquoi Jérémie voue à la malédiction celui qui fait lachement l'« œuvre de Dieu ». Jer., xlviii, 10. Dans ce dernier passage, où il s'agit de la destruction de Moab, la nonchalance, remîyah, touche de près à la lâcheté, produite par la peur, qui fait fuir le danger, par la crainte de la mort. Parce que la mort inspire à l'homme une crainte instinctive, c'est le fait du lâche de fuir, quand il se trouve en danger, par exemple au combat, tandis que l'homme courageux assronte le danger jusqu'à mourir. L'Écriture appelle simplement le lâche « un homme peureux et craintif », 'îš hay-yarê' ve-rak, Deut., xx, 8; yarê' veharêd, Jud., vii, 3 (Vulgate: fermidolosus et corde pavido, formidolosus et timidus). Dans ces passages, le lâche est invité à ne pas se battre et à quitter l'armée. Mais si Dieu ne voulait point de lâches parmi les combattants israélites, il n'en désapprouvait pas moins ceux qui manquent de courage. Le texte sacré blâme tous ceux qui sont sans courage et sans confiance en Dieu; les Israélites tremblant devant les Égyptiens, malgré la merveilleuse assistance de Dieu, Exod., xiv, 10-12, et regrettant l'Égypte, en face des difficultés de la conquête de Chanaan, Num.,

xIII, 27-34; xIV, 1-3; cf. Deut., I, 27-28; Saül tremblant de peur en sace des Philistins, I Reg., xxVIII, 4-5; les Apôtres s'endormant et abandonnant Jésus au jardin des Olives, Matth., xxVI, 56; Marc., xIV, 50; Pierre le reniant, Matth., xxVI, 69-75; Marc., xIV, 66-72, Luc., xXII, 56-59; Joa., xVIII, 17-27; Pilate le livrant malgré la conviction de son innocence. Matth., xxVII, 24. — D'après la traduction de la Vulgate, l'élégie de David sur la mort d'Abner commence par ces mots: « Ce n'est pas comme meurent les lâches (ignavi) qu'est mort Abner. » II Reg., III, 33. Cette traduction est dissicile à justifier. Abner, ayant été tué par trahison, n'avait succombé ni en brave ni en lâche. Le mot que saint Jérôme

Alte Testament, Giessen, 1833, p. 287; II. Winckler, Die Thontafeln, von Teil el-Amarna, Berlin, 1896, p. 306, 310, 338, 340, lettres 180, 181, 217, 218.

I. SITTATION. — Lachis appartenait au midi de la Palestine, Jos., x, 3, 5, 23; xII, 11, au deuxième groupe des villes de « la plaine » ou de la Séphélah, d'après l'énumération du livre de Josué, xv, 37-41. Eusèbe et saint Jérôme, Onomastica sacra, Gœttingue, 1870, p. 135, 274, la mentionnent comme étant encore de leur temps un village, xóμη, situé à sept milles (un peu plus de 10 kilomètres) d'Éleuthéropolis (aujourd'hui Beit Dyibrîn), en allant vers le Daroma ou le sud. Dans cette direction, mais vers le sud-ouest et à une distance un peu



3. - Colline de Tell el-Hésy. D'après une photographie.

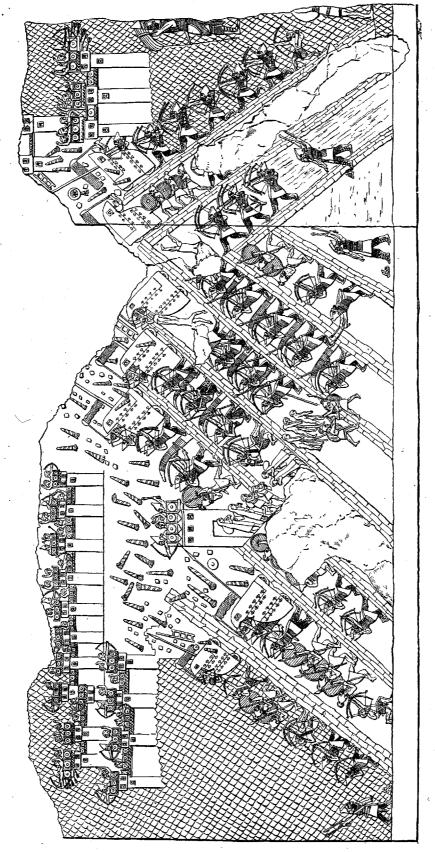
a rendu par ignavi est en hébreu nabal, qui signifie « insensé ». Les Septante l'ont pris à tort pour un nom propre et y ont vu une allusion à la mort de Nabal, l'époux d'Abigaïl. I Reg., xxv, 38. La paraphrase chalaïque a pris nabal dans le sens d'impie (ct. Ps. xɪv [xɪɪɪ, 1]), et l'on traduit généralement aujourd'hui l'hébreu: « Abner devait-il mourir comme un criminel, » que l'on met à mort pour lui faire expier ses crimes?

P. RENARD.

**LACHIS** (hébreu:  $L\hat{a}ki\hat{s}$ , Jos., x, 3, 5, 23, etc.; avec hé local,  $L\hat{a}ki\hat{s}\hat{a}h$ , Jos., x, 31; IV Reg., xiv, 19; xviii, 14; II Par., xxv, 27; Septante:  $\Lambda\alpha\chi(c)$ , ville importante de la tribu de Juda, dont le véritable site (fig. 3) a été retrouvé de nos jours. Jos., x, 3; xv, 39, etc. Les documents cunéiformes nous en ont conservé la représentation (fig. 4) et le

nom. On lit — (III — III, La-ki-su, sur un basrelief de Ninive relatif à Sennachérib; La-ki-si, La-ki-sa, sur les tablettes de Tell el-Amarna. Cf. F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, 6° édit., Paris, 1896, t. IV, p. 41; E. Schrader, Die Keilinschriften und das

plus éloignée, on trouve un site dont le nom Umm Lâgis ou Lâkis rappelle celui de l'ancienne cité chananéenne. Aussi jusqu'à ces dernières années, y voyait-on l'emplacement de cette ville. Cf. V. Guérin, Judée, t. 11, p. 299-303. Cependant Robinson, Biblical researches in Palestine, Londres, 1856, t. II, p. 47, remarquait justement que les restes observés en cet endroit ne sont certainement pas ceux d'une antique place forte qui fût capable de résister, pour un temps du moins, aux assauts d'une armée assyrienne. Dès 1878, Conder signalait à 4 ou 5 kilomètres au sud-est une colline, nommée Tell el-Hesy, dont le nom et la position stratégique le frappèrent. Cf. Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, Londres, 1878, p. 20. Le rapprochement onomastique qu'il voulut faire entre Lakis et el-Hésy est inadmissible, mais son coup d'œil ne l'avait pas trompé dans les autres observations. En apparence rien ne distinguait le tell de tant d'autres monticules naturels ou artificiels de la Palestine, mais sa situation à proximité des confins de l'Égypte et de la Syrie, dans cette plaine des Philistins qui, de tout temps, a servi de passage aux

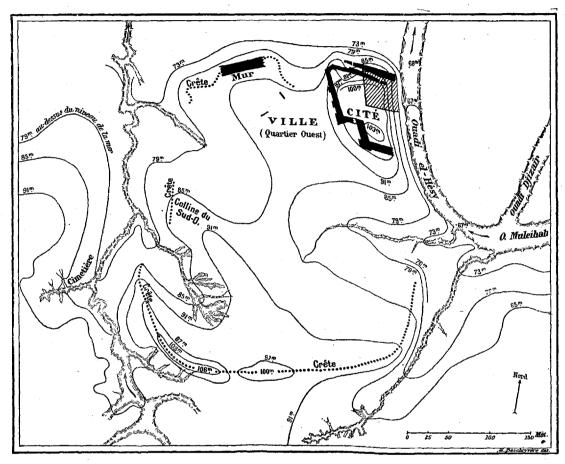


4. — Lachis. Siègo de cette ville représenté sur un bas-relief de Sennachérib. Koyoundjik. (Conservé aujourd'hul au British Museum, de même que les bas-reliefs reproduits fig. 11 et 12.)
D'après Layard, Monuments of Nineveh, 2° série, pl. 21.

armées venues de l'Assyrie ou de l'Égypte, les sources qui alimentent à ses pieds un ruisseau abondant, faisaient soupçonner une place importante autrefois. Des fouides seules pouvaient confirmer ces conjectures, qui cependant s'accréditèrent encore par un rapide examen d'Unim Lâkis, où l'on ne découvrit que des ruines de date récente et de minime importance. Cf. Pal. Explor. Fund, Quart. St., 1890, p. 161. En 1890, un habile explorateur, M. Flinders Petrie, pratiqua des tranchées, des intersections dans les flancs de Tell el-Hésy, et y fit d'intéressantes découvertes, qui sont consignées dans le Pal. Expl.

peu près sec en été. Voir fig. 5. Depuis que la ville est bâtie, il a entamé la face orientale du monticule, dont la pente escarpée descend assez brusquement sur ses bords. Le tertre, aux contours plus ou moins arrondis au sud et au nord, est pénétré par une légère dépression à l'est et au sud-ouest. De ce dernier côté est une crète faite d'une hauteur naturelle et d'un rempart artificiel, qui dépasse de près de 3 mètres le sommet de la colline. Cette crète continue sa ligne courbe vers l'est. Le point le plus important du tell est celui de la cité, au nord-est. En dehors de ce coin où sont accumulées

48



5. — Carte de Lachis et de ses environs. D'après Bliss, A Mound of many Cities, pl. 1.

Fund, Quart. St., 1890, p. 159-166, 219-246, et dans son ouvrage intitulé Tell el-Hesy (Lachish), in-4°, Londres, 1891. Mais il n'avait eu que le temps de creuser quelques pieds. Après lui, M. Bliss put opérer des fouilles plus complètes et arracher au monticule de précieux secrets archéologiques. Cf. Pal. Expl. Fund, Quart. St., 1891, p. 282-298; 1892, p. 36-38, 95-115, 192-196; 1893, p. 9-20, 103-119; et F. J. Bliss, A Mound of many Cities, in-8°, Londres, 1898. C'est le résultat de ces travaux que nous donnons ici dans un simple aperçu.

II. DESCRIPTION. — La colline de Tell el-Hésy (voir fig. 3), appelée aussi Tell el-Hélu, « la douce colline, » à cause du voisinage de sources d'eau douce, s'élève à 103 mètres au-dessus du niveau de la mer, et à 36 mètres au-dessus de l'ouadi de mème nom, qui la longe à l'est puis se dirige au nord et à l'ouest en faisant de nombreux zigzags. Torrent en hiver, l'ouadi el-Hésy, qu rejoignent en cet endroit l'ouadi Djizâir et l'ouadi Mulcihah, est à

les ruines dont nous allons parler, le plateau n'a qu'une légère profondeur de terre: après 50 centimètres en certaines parties, de 1 à 3 mètres dans d'autres, on arrive à une couche d'argile restée intacte. Ce fut peut-être là la première assiette de la ville; on y a trouvé de très anciennes poteries. Un grand pan de murailles au nord est un reste de vieilles fortifications.

L'enceinte irrégulière de la cité est parfaitement marquée au nord, à l'ouest et au midi. Trois murs à peu près parallèles au nord, mais à un niveau différent, représentent trois époques différentes, peut-être celle des premiers Chananéens, celle de Roboam et celle de Manassé. Le coin nord-ouest semble avoir été prolongé le plus possible pour renfermer un puits, dont on voit les vestiges. C'est dans une partie de cet espace qu'ont été retrouvés les restes d'au moins huit villes superposées, dont l'âge a été déterminé par les objets découverts dans les diverses couches. Cette accumulation de ruines,

fruit des ravages de douze siècles au moins, s'explique facilement d'après la manière de bâtir en Orient, et principalement dans cette contrée de la Palestine. Dès les temps les plus anciens, les constructions étaient faites de briques séchées au soleil, de blocs d'argile mêlée de paille hachée. Qu'une guerre ou les éléments de la nature viennent à renverser les premiers édifices, le sol s'exhaussera des débris épars, et pour peu que le site reste un certain temps abandonné, le vent et la pluie auront bientôt fait de niveler le terrain. Les nouveaux habitants, ne trouvant pas de matériaux à utiliser comme dans les villes bâties en pierre, élèveront leurs demeures de même façon que leurs devanciers, mais à un niveau supérieur. Une nouvelle civilisation s'établira sur les ruines de la première, quelque catastrophe l'enfermera plus tard dans un tombeau, et c'est ainsi que se formemais dont la nature et l'usage ne sont pas bien connus. Fragments de poterie peinte.

TROISIEME VILLE, à 13 m. 70: série de chambres à l'appui du mur septentrional. C'est là qu'a été découverte la pièce la plus importante, une tablette avec inscription cunéiforme, dont nous parlons plus loin; avec cela, différents objets en bronze, pointes de lances, poinçons, épingles à cheveux, aiguilles, couteaux, etc. — Au-dessus de cette cité s'étend un lit de cendres, qui se trouve ainsi à peu près au milieu de la colline. Des couches alternées de poussière noire et blanche, de charbon et de chaux, rayent la face du monticule sur une épaisseur qui varie de 1 à 2 mètres. Des os et des débris de poterie se rencontrent dans cet amas mystérieux.

rie se rencontrent dans cet amas mystérieux.

OUATRIEME VILLE. — Cité inf. IV, à 11 m. 27: murs
bâtis sur le lit de cendres; petite idole de bronze avec





6. — Tablette de Lachis. D'après la Revue biblique, 1894, p. 433.

ront par couches successives les pages de l'histoire; ainsi le sol s'est élevé de 18 mètres à Tell el-Hésy. L'Égypte nous offre plus d'un exemple de ces monticules produits ou accrus par la démolition de maisons en brique, à Damanhur, à Tanis et ailleurs. M. Bliss ne reconnaît que huit villes bien caractérisées, mais il croit pouvoir en distinguer jusqu'à onze. Il suit, en les décrivant, l'ordre chronologique, c'est-à-dire en allant de bas en haut. Nous donnons dans un simple tableau le résumé de ses découvertes, en maintenant ses propres distinctions:

PREMIERE VILLE. — Cité inf. Î, à 19 m. 80 au-dessous du sommet de la colline; elle renferme, au coin nordest, une tour d'angle avec deux chambres, mais n'a révélé aucun objet caractéristique. — Cité I, à 16 m. 75, dans le quartier sud-est du tell: on y a découvert des objets en cuivre et en bronze, pointes de lances, hermineltes, etc., une figurine en bronze, et de nombreux débris d'une poterie que les explorateurs appellent « amorrhéenne ».

DBUXIEME VILLE. — Cité inf. 11, à 16 mètres environ: chambres bâties avec de l'argile brun foncé mélangée d'un peu de paille. — Cité 11, à 14 m. 60: chambres bâties avec de l'argile jaune rougeâtre, pleine de paille. On y a trouvé un fourneau circulaire, avec scories et cendres,

collier d'or, chevre de bronze avec chevreaux, figurine en terre; pressoir à vin avec plusieurs cuves, pavé cimenté, çà et là. — Cité IV, à 9 m. 75: ruines d'un large édifice, avec chambres symétriques. Dans les deux ont été trouvés des objets importants, scarabées, cylindres, petites pointes de lances, couteaux, aiguilles, etc. Poteries phéniciennes, dont un fragment avec trois lettres pheniciennes.

CINQUIÈME VILLE, à 6 m. 70: grandes constructions, représentées par des pierres placées à distance à peu près égale et servant de bases à des piliers ou à des colonnes.

SIXIEME VILLE, à 5 m. 50: large muraille d'enceinte au nord, retrouvée par Flinders Petrie, constructions à l'est, fosses circulaires et fours. Entre cette cité et la suivante, le sol est argileux, d'un gris verdâtre et très résistant; on y a découvert un fragment de poterie avec inscription phénicienne.

SETTIEME VILLE, à 2 m. 40: traces d'un violent incendie; au côté est, curieuse stratification de sable fin, jaune clair; pavement couvert de sable. On y remarque des fosses qui servaient de greniers ou de magasins; on y a retrouvé des grains de froment et d'orge, du sésame brûlé, des grains de raisin. A la partie nord, maisons dont les fondements sont encore nettement tracés.

HUITIÈME VILLE, à 1 m. 50, dans un état de destruction pitoyable. Elle renferme une douzaine de tannûrs ou « fours » de forme circulaire, qui attestent que les anciens habitants, 400 ans avant notre ère, faisaient leur pain de la même manière que les Syriens et Arabes d'aujourd'hui. Les pierres à bâtir sont brutes, quelques-unes seulement, de forme carrée, indiquent un certain travail. Jarres et nombreuses poteries.

La chronologie du tell peut être approximativement établie d'après les objets trouvés in situ, que l'on ra-

mène aux quatre classes suivantes :

1º Objets avec inscriptions. — 1. En premier lieu vient la tablette cunéiforme, découverte dans la troisième ville. Voir fig. 6. Par sa forme et ses dimensions, elle ressemble à celles de Tell el-Amarna; l'écriture et les formules employées sont celles des scribes du sud de Chanaan dans les lettres adressées aux rois d'Égypte. Zimrida était gouverneur de Lachis sous le règne d'Amenhotep IV, Khu-n-Aten, de la XVIII<sup>e</sup> dynastie. On peut donc la faire remonter à environ 1450 ans avant notre ère. - 2. Nous avons en second lieu deux inscriptions phéniciennes. Sur un fragment de poterie, mis à jour vers le sommet de la Ive cité, on lit : בלת, de bâla', « absorber. » M. Sayce ne croit pas l'écriture plus ancienne que le xie siècle. Sur un autre (vie cité), M. Clermont-Ganneau lit להסך, le-hassêk, « ad libandum, » ce qui indique un « vase à libation ». Cf. Jer., XLIV, 19, 25. Palestine Exploration Fund, Quart. St., 1892, p. 126-128. Quelle que soit la différence de lecture (cf. Pal. Expl. Fund, Quart. St., 1891, p. 70, 158, 210, 250, 311), les archéologues lui assignent comme date 700 ou 800 av. J.-C.

2º Scarabées et cylindres. — 1. Aux cités II et III appartiennent deux scarabées portant le nom d'Annen Ra et pouvant remonter à la XVIIIº ou peut-être la XIXº dynastie égyptienne (fig. 7-8). A la cité inf. Iv : un avec le cartouche de la reine Tii, mère d'Amenhotep IV, XVIIIº dynastie (fig. 9); un autre avec le nom d'Osi-









D'après Bliss, A Mound of many Cities, fig. 116, 117, 119 et 123.

ris, Um-nefer; d'autres sont des copies de modèles égyptiens. Cité Iv: un porte le nom de Ah-Hotep, qui fut celui de la femme d'Amenhotep Ier, de la XVIIIe dynastie (fig. 40). — 2. Les cylindres, trouvés dans les cités inf. Iv et Iv, sont assignés à une période qui va de 1400 à 4000 avant l'ère chrétienne.

III. Objets en métal. — 1º Le bronze a été trouvé dans toute l'épaisseur du monticule. Les objets les plus caractéristiques sont les plus anciens, mais comme ils diffèrent, au point de vue de la forme, des instruments et des armes rencontrés en Égypte et ailleurs, ils ne peuvent par eux-mêmes conduire à des dates précises. — 2º Le fer se révèle depuis le sommet de la colline jusqu'au sommet de la cité IV, où il cesse, ce qui peut mener jusque vers l'an 1100.

IV. Poteries. — Les poteries offrent non seulement un nombre considérable d'échantillons, mais des types spéciaux en rapport avec les groupes de villes. Dans les premières couches apparaissent les poteries dites « amorrhéennes », qui diffèrent de celles trouvées en Égypte et en Syrie. Le type phénicien commence avec

les cités II et III, devient prédominant dans les cités IV inf. et IV, et diminue progressivement dans les parties supérieures. De la cité v à la vIII°, le terrain est caractérisé par le style juif, c'est-à-dire une grossière imitation de l'ancien type phénicien. Enfin, dans les deux dernières villes, vII° et vIII°, on rencontre la poterie grecque, avec le poli et les couleurs rouge et noir, tait important qui parait dater ces assises de 500 à 400 avant l'ère chrétienne. Voir de nombreux dessins dans Flinders Petrie, Tell el-Hesy, pl. v, vI, vII, vIII, IX, et dans Bliss, A Mound of many Cities, pl. 3, 4, p. 118, 119, 120.

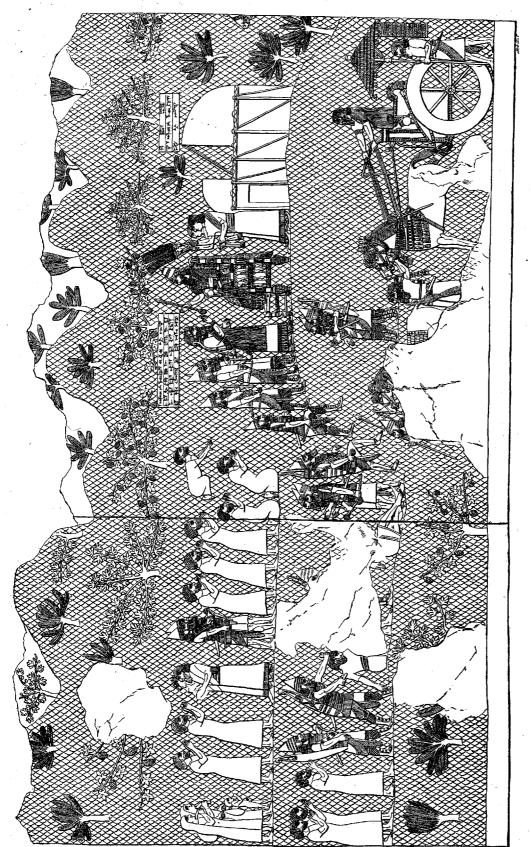
De toutes ces données, M. Bliss tire les conclusions suivantes au point de vue chronologique, en assignant à chaque ville une date évidemment approximative : Cité inf. 1, 1700; cité 1, 1600; cité inf. 11, 1550; cité II, 1500; cité III, 1450; cité IV, 1400; cité IV, 1800; cité VI, 1900; cité VI, 500; cité VII, 400 av. J.-C. L'absence de monnaies et de restes des époques séleucide et romaine montre que Tell el-Hésy fut abandonné après 400.

III. HISTOIRE. — 1º Les ruines de Tell el-Hésy répondent partaitement à l'histoire de Lachis. Cette ville fut des les origines une place importante du sud de Cha naan. Vassale de l'Égypte sous les rois de la XVIIIe dynastie, elle payait un tribut en nature, et deux de ses gouverneurs, Zimrida et Jabni-ilu, nous sont connus par les tablettes de Tell el-Amarna. Ct. H. Winckler, Die Thontafeln von Tell el-Amarna, p. 306, 310, 338, 340. Le premier, nous l'avons vu, est également mentionné sur la tablette cunéiforme trouvée à Tell el-Hésy, et dont nous donnons la traduction d'après le P. V. Scheil, dans la Revue biblique, Paris, 1894, p. 435 : « Au chef... j'ai dit : à tes pieds je me prosterne. Sache que Daian Addi et Zimrida se sont réunis et que Daian Addi a dit à Zimrida : Pisyaram envoie vers moi et me fait présenter deux chevaux (?), 3 glaives et 3 poignards. Si donc j'envahis le pays du roi et si tu m'aides à m'en emparer, je te rendrai plus tard la principauté dont il (t') avait donné le principat. J'ai dit : envoie donc (des troupes) au-devant de moi et... j'ai dépêché Rabil... Tiens compte de ces avis. » Il s'agit ici sans doute d'une de ces tentatives d'émancipation si fréquentes parmi les gouverneurs de provinces. Le déchissrement du P. Scheil diffère assez sensiblement de celui de Sayce, publié dans le Pal. Expl. Fund, Qu. St., 1893, p. 27, et dans Bliss, A Mound of many Cities, p. 185.

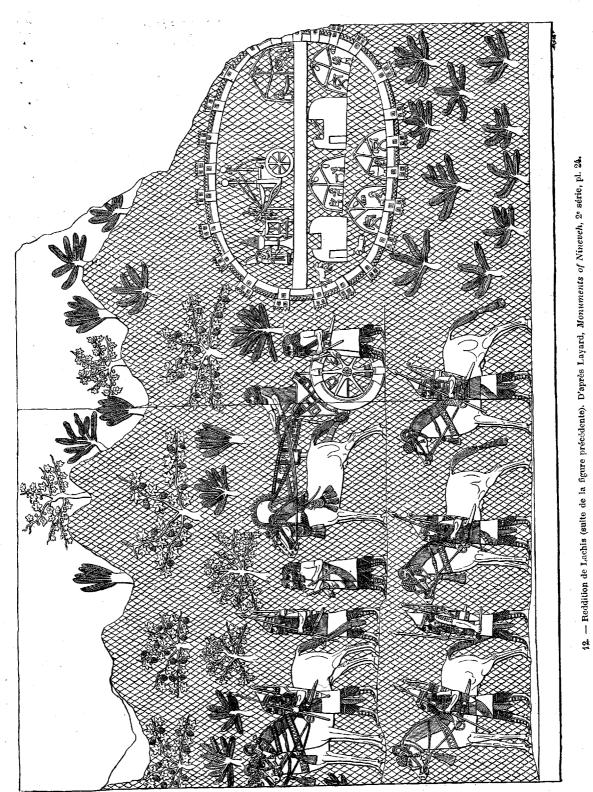
2º Lorsque Josué envahit la Palestine, Lachis avait pour roi Japhia, qui s'unit à ceux de Jérusalem, d'IIćbron, de Jérimoth et d'Églon, pour marcher contre Gabaon et la punir de son alliance avec les Israélites. Vaincu comme les autres confédérés, il vint se cacher dans la caverne de Macéda, fut pris, mis à mort et sus-pendu à un gibet. Jos., x, 3, 5, 23. Sa ville tomba ensuite entre les mains du conquérant. Jos., x, 31-33; XII, 11. Elle fit partie du territoire assigné à Juda. Jos., xv, 39. Plus tard, Roboam, roi de Juda, répara ou augmenta ses fortifications, II Par., x1, 9, et Amasias, chassé de Jérusalem par une conspiration, vint s'y réfugier, mais ne put échapper à la mort. IV Reg., xiv, 19; II Par., xxv, 27. Le prophète Michée, 1, 13, la presse de fuir devant l'invasion : « Attache les coursiers au char, peuple de Lachis, » s'écrie-t-il (d'après l'hébreu). La suite du verset semblerait placer là « le début du péché pour la fille de Sion », et faire de cette ville comme l'instigatrice des péchés d'Israël. Qu'elle ait été adonnée à l'idolâtrie, les touilles l'ont prouvé, mais on ne comprend guère l'influence qu'elle a pu avoir sous ce rapport sur Jérusalem, à moins que celle-ci ne lui ait emprunté

quelque pratique idolatrique.

3º L'importance de Lachis ressort encore de la campagne de Sennachérib contre Juda. C'est la que le monarque assyrien vint s'établir avant de diriger ses troupes vers Jérusalem. C'était pour lui une excellente base



11. — Reddition de Lachis. Sennachérib, assis sur son trône, reçoit la soumission des habitants de Lachis. D'après Layard, Monuments of Nincveh, 2º série, pl. 23.



d'opération contre l'armée égyptienne d'un côté, et, de l'autre, contre les places fortes du midi de la Palestine. Il fit représenter lui-même sur les monuments de l'époque le siège de cette ville. Voir fig. 5, col. 15-16, d'après Layard, Monuments of Nineveh, 2º série, pl. 21. L'image est d'une parfaite exactitude au point de vue topographique et correspond à la vue de la cité prise du sud. Cf. Flinders Petrie, Tell el-Hesy, p. 37-38. C'est là qu'Ezéchias effrayé envoya des ambassadeurs au roi de Ninive et lui remit le tribut demandé. IV Reg., xvIII, 14-16. Sennachérib fit plus tard reproduire cette scène et la reddition de Lachis à Ninive sur un bas-relief qui nous a été conservé. Voir fig. 11 et 12. Le roi est assis sur son trône, en un lieu planté d'arbres ; des Juiss s'avancent vers lui, les mains suppliantes. Au-dessus du tableau on lit l'inscription cunéitorme suivante : « Sennachérib, roi des nations, roi d'Assyrie, sur un trône élevé est assis, et les dépouilles de Lachis devant lui viennent. » Cf. G. Smith, History of Sennacherib, 1878, p. 69; F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, t. IV, p. 41. Le monarque assyrien ne se contenta pas de ce tribut de guerre, et exigea la reddition de Jérusalem. Informé des préparatifs de résistance que faisait la ville, il envoya de Lachis trois de ses principaux officiers, son tartan, son rab-saris et son rub-šaqêh, avec une escorte imposante, espérant ainsi intimider Ézéchias et l'obliger à se rendre sans coup férir. IV Reg., xvIII, 17; II Par., xxxII, 9; Is., xxxvI, 2. Confiant en Dieu et fortifié par la parole prophétique d'Isaïe, le roi de Juda repoussa avec fermeté les demandes de Sennachérib, qui, du reste, avait déjà quitté Lachis, pour commencer son mouvement en arrière, lorsque ses envoyés revinrent. IV Reg., xix, 8; Is., xxxvii, 8. Lorsque plus tard Nabuchodonosor, roi de Babylone, détruisit le royaume de Juda, Lachis fut au nombre des places fortes qui tombèrent sous ses coups. Elle fut de nouveau habitée par les Juiss au retour de la captivité. Il Esd., x1, 30. Mais elle ne retrouva jamais son antique puissance. Il n'en est plus question dans la Bible à partir de ce moment.

A. LEGENDRE.

LACHMANN Karl, philologue allemand protestant, né à Brunswick le 4 mars 1793, mort à Berlin le 13 mars 1851. Il étudia à Leipzig et à Gættingue où, au lieu de suivre les cours de théologie qu'il négligea complètement, il s'adonna exclusivement à l'étude de la philologie. En 1816 il devint professeur au gymnase Friedrich-Werder, puis à l'Université de Berlin, plus tard à Kænigsberg. En 1825 il revint à Berlin, où dès 1827 il fut nommé professeur ordinaire. Deux ans plus tard on lui confia la section latine du séminaire philologique et en 1830 il devint membre de l'Académie des sciences à Berlin.

En dehors de ses travaux sur les classiques allemands. il étudia avec le plus grand soin le texte du Nouveau Testament. Il exposa les principes de sa critique : Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments, dans les Theologische Studien und Kritiken, 1830, p. 819-845. Ce traité rend compte de la nouvelle édition du texte sacré qu'il venait de terminer et qu'il édita peu après sous le titre Novum Testamentum græce, in-12, Berlin, 1831. Cette édition comprend la recension du texte (sans indication des sources) avec des notes marginales citant différentes leçons et une table des variantes du textus receptus. - Dans cet ouvrage et dans le mémoire qui le précéda Lachmann entre dans une voie toute nouvelle de la critique du texte. Comme point de départ les critiques avant Lachmann avaient pris le textus receptus et cherché à l'amender. Lachmann remonta aux manuscrits les plus anciens, aux traductions et citations des Pères. Les anciens critiques considéraient comme leur tâche de ne restituer la leçon originale que pour les passages en litige et avaient recours, à défaut de témoignages extrinsèques, avec une chance très douteuse, à des arguments purement subjectifs. Comme il s'agissait des Écritures Saintes, Lachmann remit dans la mesure du possible à l'arrière-plan son propre jugement, il n'eut pas la prétention de restituer dans chaque cas particulier la véritable leçon. Il ne se mit pas même en quête de la plus ancienne, mais se contenta des plus anciennes entre celles qui étaient le plus répandues, guidé par cette pensée qu'un texte de ce genre se rapprocherait plus sûrement du texte primitif que celui des « recepta corrigés » et que ce serait le meilleur point de départ pour atteindre par des opérations critiques ultérieures le texte primitif lui-même. Jusqu'alors les critiques se servaient indistinctement d'anciens et de nouveaux manuscrits. Lachmann abandonna ces complications en majeure partie inutiles et sans valeur pour la pratique et ne choisit qu'un nombre restreint d'anciens témoins pour découvrir la piste cherchée. Quelques règles, peu nombreuses et d'autant plus simples, devaient régulariser la marche dans ses opérations. Son premier axiome était que, entre les leçons existantes, il fallait toujours donner la préférence à celle qui se trouverait dans les documents les plus anciens arrivés jusqu'à nous. Lachmann fonda ses principes sur la doctrine de Richard Bentley (mort en 1742) et sur celle de saint Jérôme. Le fameux critique anglais avait depuis de longues années l'intention d'éditer une recension du Nouveau Testament grec, concordant avec les manuscrits grecs les plus anciens et ceux de la Vulgate, conjointement avec une recension nouvelle de la Vulgate elle-même. Après de nombreux travaux préparatoires en ce sens il publia en 1720 ses Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament and St Hierom's Latin Version, dans lesquels il explique le plan et l'importance de l'édition projetée. Malheureusement cette édition ne put être publiée, à cause des attaques d'un certain nombre de théologiens anglais. Voir l'écrit de Bentley, imprimé dans Tischendorf, Novum Testamentum, edit. vn, Proleg., p. 87-96. Lachmann s'en tient à saint Jérôme, parce que celui-ci pour la rédaction de la Vulgate avait puisé dans les anciens, sans s'occuper des manuscrits grecs de date plus récente et parce que la concordance d'un manuscrit avec les anciennes traductions lui était un garant de leur authenticité, et le témoignage harmonisant avec les anciens manuscrits grecs et les anciennes traductions, un critérium certain pour la justesse d'une leçon. Lachmann dit des axiomes critiques de saint Jérôme, qu'ils sont « très raisonnables » et « excellents » et qu'ils seront « toujours la règle qu'on devra suivre pour déterminer le texte du Nouveau Testament » (p. 823). Encouragé par l'approbation donnée à ses idées et principes, Lachmann se mit en devoir de publier une édition plus considérable. Soutenu dans ses travaux par Philippe Buttmann, fils du célèbre grammairien grec, il édita le Nouveau Testament avec des prolégomènes détaillés, avec indication des sources et le texte de la Vulgate, sous le titre : Novum Testamentum græce et latine, in-8°, Berlin, t. 1, 1842; t. 11, 1850. Le texte grec n'a guere subi de modification et reste semblable à celui de la petite édition, réimprimée à plusieurs reprises (1837, 1846). La grande édition de Lachmann est une preuve de plus de la valeur de son système; mais son appareil critique est assez médiocre, le nombre des témoins qu'il produit est trop restreint. Le Vaticanus, l'Ephræmi rescriptus, le Claromontanus, l'Amiatinus et d'autres, bien que très importants, ne lui étaient accessibles que par des collations impartaites, souvent fautives ou douteuses. Lachmann méconnut la nécessité d'une base généalogique construite par Griesbach pour la critique du Nouveau Testament. Il a été dépassé depuis par Tischendorf, Tregelles et autres, mais il eut le mérite d'inaugurer une époque nouvelle dans l'histoire des études néo-testamentaires. Voir Scherer, dans Allgemeine deutsche Biographie, t. xvII, p. 471-81; Hundhausen, dans le Kirchenlexicon, 2e édit., Frihourg,

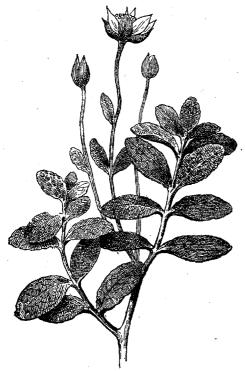
1883-1901, t. II, p. '620-623; M. Hertz, Karl Lachmann, Berlin, 1851; Jakob Grimm, Rede auf Lachmann, Kleine Schriften, t. I, col. 145; G. Heinrichs, Lachmanniana, dans Anzeiger für deutsches Alterthum, t. VI, p. 354; t. v, p. 289; Westcott and Hort, The New Testament in the original greek, Cambridge, 1881, t. II, p. 13; Tischendorl, Nov. Test. græc., edit. VII<sup>a</sup> min., p. 102-112.

E. MICHELS.

LACHMI (hébreu : Laḥmi; Septante : Λαχμί), frère de Goliath. I Par., xx, 5. La Vulgate a traduit « Bethléhémite ». Pour l'explication de ce passage, voir ΑΔΕΌΡΑΤ, t. I, col. 215.

**LADANUM** (hébreu : lôt; Septante : στακτή; Vulgate : stacte, Gen., xxxvii, 25; xliii, 11), substance résineuse aromatique

I. Description. — Le Ladanum est une oléorésine gluante et aromatique produite par exsudation des feuilles de diverses espèces de cistes. Le genre Cistus de Linné, qui a donné son nom à la famille des Cistacées, se compose d'arbrisseaux de petite taille, répandus dans les lieux incultes de toute la région méditerranéenne. Les feuilles persistantes, opposées et sans stipules, sont le siège principal d'une sécrétion si abondante, pendant la saison chaude, que la surface du limbe en devient visqueuse, et que l'air ambiant est tout imprégné de vapeurs balsamiques. Les fleurs sont formées de cinq pétales réguliers, larges, tordus dans le bouton et très caducs, d'étamines nombreuses, et d'un ovaire simple qui devient à la maturité une capsule polysperme, à déhiscence valvaire. — L'espèce que Linné a nommée Cistus ladaniferus, très abondante dans la péninsule lbé-



 Cistus salviifolius. — Dessin d'après nature. Rameau cueilli à Bethlehem par le Frère Jouannet-Marie, des Écoles chrétiennes (avril 1890).

rique, ne dépasse pas la Sicile vers l'Orient, mais plusieurs autres, qui sécrètent la même résine, habitent TAsie Mineure et spécialement les îles de Crète et de Chypre. Les plus remarquables sont le Cistus villosus, qui se distingue de ses congénères à fleurs roses par la longueur du style égalant au moins les étamines, et parmi les espèces à fleurs blanches, le Cistus laurifotius à trois sépales caducs, le Cistus monspeliensis dont les feuilles sont longues et étroites, tandis que celles du Cistus salviifolius (fig. 13) ont un limbe court et fortement rugueux à la surface.

F. Hy.

II. Exécèse. — Les marchands ismaélites auxquels Joseph fut vendu par ses frères, allaient de Galaad en Égypte pour y porter des aromates et en particulier du lôt. Gen., xxxvII, 25. Jacob chargeant ses fils de présents pour le premier ministre d'Égypte, leur remet entre autres produits du pays du lôt. Gen., XLIII, 15 (hébreu). On reconnaît généralement dans ce nom le ladanum. Le mot lôt est apparenté avec les noms des langues sémitiques et indo-européennes qui désignent certainement le ladanum ou la résine odorante des Cistus : il suffit de comparer l'arabe lâdhan, le sabéen ladan, l'assyrien ladunu, le persan lâd, le grec λήδον, ou λήδανον, ou λάδαvov, et le latin ladanum ou labdanum. D'après les textes de la Genèse que nous venons de citer, le ladanum est donné comme un produit de Galaad et de Palestine, importé en Égypte. Il ne paraît pas avoir été recueilli, du moins en quantité suffisante, dans la vallée du Nil, où cependant on l'employait fréquemment dans les embaumements. Fr. Wonig, Die Pflanzen im alten Aegypten, in-8°, Leipzig, 1886, p. 386. Il venait en Egypte par terre de la Palestine, de l'Arabie, de la Syrie, et doit être compris dans l'expression générale qui revient souvent dans les textes, « les parfums de Syrie. » Mais le nom sous lequel il était connu dans la vallée du Nil n'a pas encore été trouvé. Il pouvait venir aussi par mer de l'île de Chypre. Le ladanum d'Arabie, Hérodote, III, 112; Pline, Hist. nat., XII, 37, celui de Chypre et de Syrie, Pline, xxvi, 30, sont en effet les espèces les plus renommées chez les anciens. Le ladunu est mentionné dans les tributs que Teglathphalasar tirait de Damas. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, in-80, Giessen, 1883, p. 151. Les Cistus, soit le villosus, soit le salviifolius, sont encore très abondants sur les collines de Palestine.

Comme cette résine exsudait des feuilles du Cistus pendant les grandes chaleurs, on la recueillait, dit Pline, XII, 37; XXVI, 30, en peignant la barbe et le poil des chèvres qui en broutant en étaient bientôt toutes chargées. Dans son Voyage au Levant, Amsterdam, 3 in-12, 1727, t. t, p. 329, J. Thévenot nous décrit le même procédé: « Il y a aussi en ces quartiers plusieurs bergers qui gardent des chèvres et les montagnes y sont pleines d'une certaine herbe, que Mathiole appelle Ledum, et les Grecs d'aujourd'hui Kissaros; quand les chèvres paissent de cette herbe, il s'attache à leur barbe une certaine rosée visqueuse et gluante, qui se trouve sur cette herbe, cette rosée se congelant en une espèce de gomme, qui a fort bonne odeur, qui s'appelle Ladanum et pour la recueillir, il faut couper (ou plutôt peignèr) la barbe aux chèvres. »

On obtient plus communément cette résine en promenant sur ces arbrisseaux des fouets ou lanières de cuir. Pline, H. N., xxvi, 30, indique ce procédé que Tournefort, Relation d'un voyage au Levant, 2 in-40, Paris, 1707,4; 1, p. 74-75, nous expose en détail tel qu'il le vit pratiquer dans l'île de Candie : « Tirant du côté de la mer, nous nous trouvâmes sur des collines sèches et sablonneuses, couvertes de ces petits arbrisseaux qui fournissent le ladanum. C'était dans la plus grande chaleur du jour, et il ne faisait pas de vent. Cette disposition du temps est nécessaire pour amasser le ladanum. Sept ou huit paysans roulaient leurs fouets sur ces plantes : à force de les secouer et de les frotter sur les feuilles de cet arbuste, leurs courroies se chargeaient d'une espèce de glu odoriférante, attachée sur les feuilles; c'est une partie du suc nourricier de la plante, lequel transsude au travers de la tissure de ces feuilles comme une sueur grasse, dont les gouttes sont luisantes, et aussi claires que la térébenthine. Lorsque les fouets sont bien chargés de cette graisse on en ratisse les courroies avec un couteau, et l'on met en pains ce que l'on en détache : c'est ce que nous recevons sous le nom de ladanum. Un homme qui travaille avec application en amasse par jour environ une oque (trois livres deux onces) et même davantage, lesquelles se vendent un écu sur le lieu. Cette récolte n'est rude que parce qu'il faut la faire dans la plus grande chaleur du jour et dans le calme. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des ordures dans le ladanum le plus pur, parce les vents des jours précédents ont jeté de la poussière sur ces arbrisseaux. » Cf. Celsius, Hierobotanicon, in-8°, Amsterdam, 1748, t. 1, p. 280-288; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde, in-8°, Leipzig, 1830, t. IV, 1re part., p. 156-159; Tristram, The Natural history of the Bible, in-12, Londres, 1889, p. 458-460. - Comme les Septante traduisent par στακτή le lôt hébraïque, ou ladanum, il pourrait être question de cette gomme aromatique dans Eccli., xxiv, 21 οù on lit στακτή (Vulgate, gutta); mais on ne saurait l'affirmer, parce qu'ils traduisent plus souvent par le même mot l'hébreu nataf, le styrax; et malheureusement ce passage de l'Ecclésiastique n'est pas du nombre des parties retrouvées en hébreu.

E. LEVESQUE. LADVOCAT Jean-Baptiste, érudit et hébraïsant français, né à Vaucouleurs le 3 janvier 1709, mort à Paris le 29 décembre 1765. Il commença ses études au collège des jésuites de Pont-à-Mousson et alla les terminer à Paris. Il entra ensuite dans la Société de Sorbonne. Docteur en théologie, il fut d'abord curé de Domrémy. En 1740, il obtint une chaire à la Sorbonne, en devint bibliothécaire et en 1751 fut choisi comme professeur d'hébreu. Parmi ses nombreux ouvrages nous avons à mentionner: Dissertation historique et critique sur le naufrage de saint Paul, in-12, Paris, 1752 : l'apôtre n'aurait pas fait naufrage sur les côtes de l'île de Malte, mais à Meléda près de Raguse ; Grammaire hébraique, in-8°, Paris, 1755, ouvrage qui eut de nombreusés éditions; Jugement et observations sur les traductions des Psaumes de M. Pluche et de M. Gratien et en particulier sur celle des RR. Pères capucins et de M. Laugeois, à l'usage des écoles de Sorbonne, in-12, Paris, 1753 : il réfute le système de l'abbé Villefore et des capucins qui l'avaient adopté. On lui répondit par l'écrit suivant : Appel du jugement rendu par M. Ladvocat dans la cause où il s'est constitué juge des quatre traductions des Psaumes, par M. de Saint-Paul, in-12, Paris, 1763; Notice d'un manuscrit original apporté à Paris en 1764, dans le Journal des Savants, août 1765, p. 540: il s'agit d'un manuscrit du Pentateuque; Lettre dans laquelle l'auteur examine si les textes originaux de l'Écriture sont corrompus et si la Vulgate leur est préférable, in-8°, Amsterdam, 1766 : les fautes du texte hébreu n'en détruisent ni l'authenticité, ni l'intégrité; Interprétation historique et critique du Ps. LXVIII: Exsurgat Deus, in-12, La Haye, 1767. -Voir Éloge historique de l'abbé Ladvocat, dans l'Année littéraire, t. 11; Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle, t. IV (1855), p. 449; Quérard, La France littéraire, t. IV, p. 386. B. HEURTEBIZE.

**LAEL** (hébreu :  $La'\hat{e}l$ , « {appartenant} à Dieu ; » Septante :  $\Delta\alpha\dot{\eta}\lambda$ ; Alexandrinus :  $\Delta\alpha\dot{\eta}\lambda$ ), père d'Éliasaph qui fut le chef de la famille de Lévites descendant de Gerson du temps de Moïse. Num., III, 24.

LA FAYE (Antoine de), théologien protestant, né à Châteaudun, mort à Genève vers 1618. Il fut professeur au collège de Genève, puis enseigna la philosophie à l'université de cette ville, dont il devint recteur en 1580.

Vers cette date, il fut nommé pasteur et quatre ans plus tard professeur de théologie. Il composa la préface de la traduction française de la Bible à laquelle il avait travaillé avec d'autres pasteurs de Genève et qui fut publiée en 1588 après avoir été revue par Théodore de Bèze. Il accompagna ce célèbre réformateur au synode de Montbéliard. Parmi les nombreux écrits d'Antoine de La Faye nous mentionnerons : De vernaculis Bibliorum interpretationibus et sacris vernacula lingua peragendis, în-4°, Genève, 1572; Commentarii in Epistolam ad Romanos, in-8°, Genève, 1608; Commentarii in Ecclesiasten, in-8°, Genève, 1609; Commentarii in Escalmos XLIX et LXXXVII, in-8°, Genève, 1609; Commentarii in priorem Epistolam ad Timotheum, in-8°, Genève, 1609. — Voir Lelong, Biblioth. sacra, p. 348, 722; Walch, Biblioth. theologica, t. IV (1765), p. 522, 685.

B. HEURTEBIZE. LAGARDE (Paul Anton de), orientaliste protestant allemand, né le 2 novembre 1827 à Berlin, mort à Gœttingue le 22 décembre 1891. Son vrai nom était Bötticher; il emprunta à sa mère celui de Lagarde à partir de 1854. Il étudia à Berlin et à Halle la théologie, la philosophie et les langues orientales et se livra ensuite à des études scientifiques à Londres et à Paris, en 1853-1854. Après avoir enseigné dans diverses écoles, il devint en 1869, à Gættingue, le successeur d'Ewald comme professeur de langues orientales et il conserva cette chaire jusqu'à sa mort. Ses publications sont innombrables. Voici celles qui se rapportent à l'exégèse : Epistolæ Novi Testamenti coptice, Halle, 1852; Didascalia Apostolorum (en syriaque, fruit du voyage à Paris et à Londres), in-80, Leipzig, 1854; Analecta syriaca, Leipzig, 1858; Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce, Leipzig, 1853; Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Leipzig, 1861; Constitutiones Apostolorum, Leipzig, 1862; Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien, Leipzig, 1863; Die vier Evangelien arabisch, Leipzig, 1864; Gesammelte Abhandlungen, Leipzig, 1866; Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipzig, 1867; Hieronymi Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos, Leipzig, 1868; Onomastica sacra (de saint Jérôme et d'Eusèbe etc.), Gœttingue, 1870; 2º édit., 1887; Der Pentateuch koptisch, Leipzig, 1871; Prophetæ chaldaice, Leipzig, 1872; Hagiographi chaldaice, Leipzig, 1873; Psalterium juxta Hebræos Hieronymi, Leipzig, 1874; Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments, Gœttingue, 1881; Orientalia, 2 in-4°, Gœttingue, 1879-1880; Prætermissorum libri duo (écrits divers en syriaque), Gœttingue, 1879; Psalmi 1-49 arabice, Gœttingue, 1875; Psalterii versio memphitica, Gættingue, 1875; Psalterium, Job, Proverbia arabice, Gættingue, 1876; Semitica, 2 in-4°, Gættingue, 1878; Symmicta, 2 in-8°, Gœttingue, 1877-1880; Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Præmittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber, nunc primum integer et ipse syriacus, Gœttingue, 1880; Ægyptiaca, Gættingue, 1883; 2º édit., 1896; Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt, in-4°, Gættingue, 1886; Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars I, græce edita, Gættingue, 1883; Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des alten Testaments, Gættingue, 1885; Novæ Psalterii græci editionis specimen, in-4°, Gættingue, 1887; Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, in-4°, Gættingue, 1889; Nachträge zu der Uebersicht, in-4°, Gættingue, 1891; Septuaginta-Studien, in-4°, Berlin, 1892; Psalterii græci quinquagena prima (publié après la mort de P. de Lagarde, par A. Rahlfs), in-4°, Gættingue, 1892; Bibliothecæ syriacæ collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent (contient l'Evangeliarium Hierosolymitanum), in-4°, Gættingue, 1892; Altes und Neues überdas Weihnachtsfest, extrait des Mittheilungen (1884-1890), Gættingue, 1891. — Voir R. Gottheil, Bibliography of the Works of P. A. de Lagarde, dans les Proceedings of the American Oriental Society, 1892; Anna de Lagarde, Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben, Gættingue, 1894. F. VIGOUROUX.

LAGIDES, nom donné à la dynastie égyptienne des Ptolémées. Voir Ptolémées.

LA HAYE (Jean de), né à Paris, le 20 mars 1593, d'une famille qui, au dire du bibliographe Jean de Saint-Antoine, portait le nom de Sapin, se rendit dans sa jeunesse en Andalousie. Il y prit l'habit des Frères Mineurs de la réforme de saint Pierre d'Alcantara, dans la province dite de Saint-Gabriel, et y prononça ses vœux, dans le couvent de Séville, le 9 janvier 1613, entre les mains du B. Jean de Prado, plus tard martyr. La province de Saint-Didace ayant été ensuite formée d'une partie de celle de Saint-Gabriel, il appartint à celle-là, et y enseigna pendant sept ans la philosophie et la théologie. Après ce temps, Anne d'Autriche, se rendant en France pour devenir la femme de Louis XIII, voulut être accompagnée du Père de La Have, qu'elle fit son prédicateur, et qui devint ensuite celui du roi son époux. Dans la capitale de la France, où il mourut le 15 octobre 1661, il acquit une immense réputation de savoir, et publia une quarantaine de volumes, parmi lesquels nous avons à signaler : 1. Sancti Francisci Assisiatis, Minorum Patriarchæ, nec non sancti Antonii Paduani opera omnia postillis illustrata, in-fo, Paris, 1653. Nous ne signalons cet ouvrage que parce que le P. de La Haye y a édité divers commentaires mystiques de saint Antoine de Padoue sur certains livres de la Sainte Écriture. -2. Apocalypsis B. Joannis elaborata ab irrefragabili doctore nostro B. Alexandro de Ales, additis illustrationibus, indicibus, ac vita authoris, in-fo, Paris, 1647. — 3. Commentarii litterales et conceptuales in Genesim, sive Arbor vitæ concionatorum, 4 in-fo, Paris, 1636; 2º édit., Paris, 1647; 3º édit., Paris, 1651. Dans une pensée poétique, l'auteur trouve que le livre de la Genèse est la racine de son arbre de vie; l'exposition littérale en est le tronc ; la variété des versions en forme les branches et les feuilles; leur concordance en est la fleur, et le fruit est dans son interprétation appuyée sur celle de très nombreux Pères de l'Église. — 4. Commentarii litterales et conceptuales in Exodum, vel Concionatorum virga, percutiens peccatores, 3 in-fo, Paris, 1641. - 5. Commentarii litterales, et conceptuales in Apocalypsim B. Joannis Evangelistæ, omni lectionum græcæ, arabicæ, syriacæ, etc. varietate, earumque concordia, innumeris animi conceptibus plus quam septingentorum Patrum authoritate confirmatis et concatenatis illustrati, 3 in-fo, Paris, 1648. - 6. Biblia Magna commentariorum litteralium Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Duacensis, Emmanuelis Sa, Joannis Menochii et Jacobi Tirini, S. J., erudite et integre Sacram Scripturam exponentium, prolegomenis, chronico sacro, indicibus locupletissimis illustrata, 5 in-fo, Paris, 1643. - 7. Biblia Maxima versionum ex linguis orientalibus, pluribus sacris mss. codicibus, innumeris fere SS. et veteribus Patribus et interpretibus orthodoxis collectarum, earumque concordia cum Vulgata, et ejus expositione litterali, cum annotationibus Nicolai de Lyra, minoritæ Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Lovaniensis, Jo. Menochii, ac Jacobi Tirini, S. J., additis amplissimis prolegomenis, universa quæ possunt agitari circa S. Scripturæ majestatem, antiquitatem, autoritatem, obscuritatem, sensuum diversitatem, indicem, canonem, versionum originem, antilogiam, etc., decidentibus. Non omissis chronico sacro, tractatu de ponderibus, mensuris, monetis, idiotismis linguarum, amplissimis indicibus, 19 in-19, Paris, 1660, dédiés au cardinal Mazarin. Dans son livre sur les Études monastiques, chap. 11, § 2, dom Mabillon exprime, pour la Biblia Magna, plus d'estime que pour la Biblia Maxima.

P. APOLINAIRE.

LAHÉLA, nom donné par la Vulgate, dans I Par., v. 26, à la ville qu'elle appelle plus exactement Hala, IV Reg., xvII, 6; xvIII, 11. La est une préposition qui a été prise ici à tort comme formant partie intégrante du nom. Voir HALA, t. III, col. 400-401.

LAHEM, nom d'une localité, d'après la Vulgate. I Par., IV, 22. Le texte original de ce verset fort obscur porte : « Et Yögîm et les hommes de Kôzêba' et Yô'âš et Saraf qui dominèrent sur Mo'ab et sur Yasubi Lâhém, » ce que la Vulgate a traduit, en rendant en partie les noms propres par des noms communs : « Et celui qui a fait arrêter le soleil et les hommes du Mensonge et le Sûr (Securus) et l'Incendiaire (Incendens) qui furent princes dans Moab et qui retournèrent à Lahem. » Voir Incendiaire, t. 111, col. 864. D'après quelques-uns, Yasubî Lahem ou Lehem serait un nom d'homme, comme Yôqim, etc., mais d'après le plus grand nombre, c'est une localité, ville ou région, comme Moab. La situation en est d'ailleurs inconnue. On peut dire seulement qu'il faut la chercher dans la plaine des Philistins (Séphéla) ou dans son voisinage, si ce n'est pas simplement une corruption du nom de Bethléhem.

LA HUERGA (Cyprien de). Voir HUERGA, t. II, col. 768.

LAINE (hébreu: gêz, sémér; Septante: ĕpiov; Vulgate: lana), poils qui recouvrent le corps de certains animaux, particulièrement de la race ovine. La laine se compose de filaments longs et plus ou moins contournés en spirale; elle est naturellement imprégnée d'une matière oléagineuse qui la rend souple et élastique. La laine se distingue par là du poil des chèvres, des chameaux, etc., du crin des chevaux, des soies du porc, du pelage des fauves, etc. La laine a été utilisée de toute antiquité; on la tondait sur le dos de l'animal et après un nettoyage et un dégraissage sommaire, on la cardait, on la filait et on la tissait pour en faire des couvertures, des manteaux, des vêtements, etc. Dans la Sainte Écriture, il est question de la laine sous trois aspects différents.

1º Laine à l'état de toison. - La toison est la laine de l'animal accompagnée de la peau à laquelle elle adhère, ou déjà détachée de cette peau par la tonte. La tonte des brebis était une des opérations importantes de la vie agricole. Gen., xxxi, 19; xxxviii, 13; I Reg., xxv, 2; II Reg., XIII, 23, etc. Voir TONTE. C'est en se servant d'une toison que Gédéon obtint le signe miraculeux qu'il réclamait avant de partir en guerre contre les Madianites. Jud., vi, 37-40. Voir Gédéon, t. III, col. 147. Dans la première épreuve, il n'était point extraordinaire que la toison fût couverte d'une rosée abondante, mais il l'était que cette rosée ne se fût pas écoulée en partie sur le sol pour l'arroser, d'autant plus que la laine, toujours un peu grasse, n'absorbe pas l'humidité. La seconde épreuve fut plus significative encore; le sol seul était détrempé, bien que protégé par la toison contre le rayonnement nocturne, et la toison était restée sèche, bien qu'exposée comme la veille à ce rayonnement. Job, xxxi, 20, réchaussait les reins des indigents avec les toisons de ses brebis qu'il leur donnait. Dans le tribut de cent mille agneaux et cent mille béliers que Mésa, roi de Moab, paya à Joram, roi d'Israël, il est bien spécifié que les animaux étaient amenés « avec leur laine ». IV Reg., III, 4. La Loi prescrivait de consacrer au Seigneur les prémices de la laine. Deut., xvIII, 4. La quantité de laine à offrir en prémices n'était pas déterminée; suivant les docteurs

juifs, elle variait d'un trentième à un soixantième. Voir Reland, Antiquitates sacræ, Utrecht, 1741, p. 203. La laine apportée à Damas par les pasteurs du désert était de là dirigée sur les marchés de Tyr. Les Tyriens la teignaient et la travaillaient. Le texte hébreu appelle cette laine sémér sahar. Ezech., xxvII, 18. Le mot sahar signifie probablement « blanchâtre », d'un blanc un peu rougeâtre, comme la couleur du sol du Sahara. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 700. Les Septante traduisent : ἔρια ἐχ Μιλήτου. La laine de Milet était célèbre chez les anciens. Pline, H. N., viii, 73; Virgile, Georgic., III, 306; IV, 334; Tertullien, De cultu feminarum, 1, 1, t. 1, col. 1305. Il se pourrait cependant que, dans le texte des Septante, Μίλητος ait été transcrit fautivement au lieu de μηλωτή, « peau de mouton, » qui devient mêlat dans l'hébreu rabbinique. Buxtorf, Lexicon chald. talmud., Bâle, 1640, p. 1215. Le mot μηλωτή est le nom que les Septante donnent par deux fois au manteau d'Élie. III Reg., xix, 13; IV Reg., ii, 13. Aquila et Théodotion ont tait de sahar un nom propre, Soor, désignant quelque région du désert arabique dont la laine était plus renommée. La Vulgate traduit par « laine d'excellente couleur », et le Syriaque par « laine blanche ». Les Égyptiens recueillaient la laine des troupeaux qu'ils élevaient, Hérodote, 11, 42; 111, 81; Diodore, 1, 36; mais cette laine était de qualité inférieure. Pline, H. N., VIII, LXXIII, 3. Les meilleures laines provenaient d'Arabie. Pline, H. N., VIII, 72. Parfois on enveloppait les agneaux de couvertures ou de peaux, afin de rendre leur laine plus parfaite. Pline, H. N., VIII, LXXII, 3; Varron, De re rustic., II, II, 18; XI, 7; Horace, Od., II, VI, 10. La couleur de la laine a donné lieu à quelques comparaisons. Par l'effet du pardon divin, les péchés, rouges comme la pourpre, deviennent blancs comme la laine, c'est-à-dire sont effacés. Is., 1, 18. Certains personnages, dans les visions prophétiques, ont les cheveux blancs comme la laine. Dan., vII, 9; Apoc., I, 14. En Orient, où la neige est rare, on peut dire que Dieu « donne la neige comme de la laine », Ps. cxlvii, 16, les flocons de neige ressemblant beaucoup à ceux de la laine, et cette dernière servant de terme de comparaison pour décrire un phénomène plus rare.

2º Les étoffes de laine. — La laine était filée pour être ensuite tissée et servir à la fabrication des étoffes. Prov., xxxi, 13. Même à Rome, dans les maisons riches, les femmes tissaient elles-mêmes la laine. Plaute, Merc., V, 11, 46; Vitruve, vi, 10; Tite Live, 1, 57; Ovide, Fast., II, 74. On teignait parfois la laine en cramoisi ou en pourpre. Dans l'Épître aux Hébreux, 1x, 19, il est dit que Moïse, après avoir lu la Loi au peuple, l'aspergea avec l'eau et « la laine cramoisie », c'est-à-dire avec des branches d'hysope liées par un ruban de laine cramoisie. Il n'est pas question de ce détail dans l'Exode, xxiv, 8, mais il est parlé du ruban cramoisi à l'occasion d'autres aspersions. Lev., XIV, 4, 6, 49, etc. On faisait des vétements de laine. Ose., II, 5, 9; Ezech., XXXIV, 3. L'usage de ces sortes de vétements remontait très haut, puisque déjà le Lévitique, xIII, 47, s'occupe de la lèpre des vêtements de laine, c'est-à-dire d'une moisissure particulière qui peut les ronger, et il prescrit les précautions à prendre en pareil cas. Voir LEPRE, IV. Isaïe, LI, 8, dit qu'Israël infidèle sera rongé par le châtiment comme le vêtement de laine par la moisissure.

3º Les étoffes mélangées de laine et de lin. — La Loi défendait expressément aux Israélites de porter des vêtements en tissus mélangés de laine et de lin. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Ces sortes d'étoffes s'appelaient sa'atnêz. Ce mot, comme la chose qu'il désigne, est certainement d'origine égyptienne, puisque l'étoffe en question se trouve mentionnée dès l'époque de Moïse et que

son nom n'est point hébraïque. On l'explique par les deux mots coptes sascht, « tissu, » et nous, « faux .» Cf. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, p. 865. Septante:

xi6ôηλος, « falsifié; » Vulgate : ex duobus textum. Les traducteurs grecs qui connaissaient bien la chose et le sens de son nom égyptien, marquent le vrai sens de ce nom. La Sainte Écriture n'indique nulle part la raison pour laquelle l'usage des étoffes tissées de laine et de lin était interdit. Il y avait là, sans doute, une leçon destinée à rappeler continuellement au peuple choisi qu'il ne devait exister aucun mélange entre lui et les nations idolâtres. Cf. De Hummelauer, In Exod. et Levit.; Paris, 1897, p. 492. Ezechiel, XLIV, 17, dans sa description du service du Temple, dit que les prêtres seront vêtus de lin et ne porteront rien qui soit en laine. Cependant Josephe, Ant. jud., IV, vIII, 11, dit formellement, dans son résumé de la Loi: « Que personne d'entre vous ne porte de vêtement tissu de laine et de lin; car cela n'est établi que pour les prêtres. » Le texte sacré ne fait pas mention de l'usage du sa'atnêz par les prêtres. Cf. Exod., xxxix, 1-30. Mais la tradition des Juiss note expressément que la laine entrait avec le lin dans la confection de ce qu'on appelait les « vêtements d'or » du grandprêtre ou de leurs accessoires : la tunique, l'éphod, le pectoral et les attaches de la lame d'or. La ceinture du grand-prêtre et celle des simples prêtres était également formée de ce tissu. Il est probable que les parties colorées que le texte sacré mentionne dans ces divers ornements, étaient obtenues au moyen de laines teintes en hyacinthe, en cramoisi ou en pourpre. D'ailleurs, les prêtres ne sortaient jamais du Temple avec ces ornements, et, dans la vie privée, ils étaient soumis, comme les autres Israélites, à la prescription du Lévitique, XIX, 19. Cf. Reland, Antiquitates sacræ, p. 77, 78, 95; Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 413.

H. LESÊTRE.

LAÏS (hébreu : Laïs), nom d'un Israélite et d'une ville de Palestine.

1. LAÏS (Septante: 'Aμίς, I Reg., xxv, 44; Σελλῆς. II Reg., III, 15), père de Phaltiel à qui Saül donna pour femme sa fille Michol qu'il avait fait épouser auparavant par David. I Reg., xxv, 44; Il Reg., III, 15.

2. LAIS (hebreu:  $La\"{i}$ , Jud., xvIII, 14, 27, 29; avec le  $h\acute{e}$  local:  $L\acute{a}$ ye $\acute{s}$ a $\mathring{h}$ , Jud., xvIII, 7) nom primitif de la ville de Dan. Voir Dan 3, t. II, col. 1200.

LAÏSA (hébreu : Layešâh; Septante : Λαϊσά dans Isaïe, et 'Ελεασά dans I Mach.), localité mentionnée deux fois dans l'Écriture. Is., x, 30, et I Mach., 1x, 5. - 1° Le prophète, décrivant la marche de Sennachérib sur Jérusalem, s'écrie : « Fais retentir ta voix, fille de Gallim! Prends garde, Laïsa! Malheur à toi, Anatoth!» Quelques commentateurs ont cru que Laïsa n'est pas autre que Laïs-Dan, avec le hé local, et suppose que les cris poussés par les habitants de Gallim devaient être si forts qu'on les entendrait à Dan, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. Mais cette opinion n'est pas soutenable. Les deux villes entre lesquelles est nommée Laïsa, c'est-à-dire Gallim et Anatoth, se trouvaient dans le voisinage de Jérusalem. Voir Gallim 2, t. III, col. 98, et Anatoth 3, t. 1, col. 550. Laïsa était donc probablement située, comme ces deux localités, dans la tribu de Benjamin, mais le site n'en a pas été retrouvé. On a pensé cependant à l'identifier avec El-Isaniyét, un peu au sud d'Anathoth. Cf. J. P. von Kasteren, Aus der Umgegend von Jerusalem, dans la Zeitschrit des Deut. Pal. Vercius, Leipzig, t. xIII, 1890, p. 101.

2º La Vulgate, I Mach., Ix, 5, appelle Laïsa l'endroit où campait Judas Machabée avant la funeste bataille où il perdit la vie en combattant contre Bacchide. On peut conclure de là que le traducteur latin identifiait cette localité avec la Laïsa d'Isaïe, x, 30. Cependant cette identification n'est pas certaine. Le texte grec porte Ἐλεασά (Alexandrinus: 'Αλασά) et plusieurs pensent qu'il s'agit

de l''Αδασά (Vulgate : Adarsa et Adazer) où Judas Machabée remporta sur Nicanor une éclatante victoire. I Mach., VII, 40, 45. Voir Adarsa, t. I, col. 213. Cette explication s'appuie sur la facilité de confondre en grec AΛΛΣΛ et AΔΑΣΛ et sur le témoignage de Josephe qui, Bell. jud., I, 1, 6, dit que Judas Machabée périt à Adasa, mais le récit de Josèphe ne mérite aucune confiance, car il place la mort de Judas sous Antiochus V Eupator (164-162 av. J.-C.), tandis que cet événement eut lieu en 161 avant J.-C., sous Démétrius Ier Soter, qui s'était emparé du trône de son cousin en 162. Voir C. L. W. Grimm, Das erste Buch der Maccabäer, 1853, p. 134. La situation de Bérée, où campaient les généraux syriens Bacchide et Alcime pendant que Judas Machabée se trouvait à Laïsa, est également inconnue. Voir BÉRÉE 1, t. 1, col. 1606. De la sorte, il est impossible de déterminer avec certitude l'endroit où campait Judas. On peut dire seulement qu'il était à l'ouest de Jérusatem, puisque I Mach., ix, 15, raconte que le général juif poursuivit les Syriens jusque dans le voisinage de la montagne d'Azot. Mais l'identification de cet Azot avec l'ancienne ville philistine est elle-même contestée. Il existe à l'est et près de Béthoron-le-Bas des ruines appelées Il'asa. Conder croit y reconnaître l''Αλασά du texte grec. Voir Survey of Western, Palestine Memoirs, t. III, 1883, p. 36, 115. Ce même explorateur propose de reconnaître le mont d'Azot dans la colline du village moderne de Bir ez-Zeit, près de Djifnéh, l'ancienne Gophna, à 16 kilomètres au nord-est d'Ilasa. Memoirs, t. 11, 1882, p. 293-294. Bir ez-Zeit est ainsi identifié avec la Βηθζηθώ nommée par Josèphe, au lieu de Béthoron, dans ses Antiquités judaïques, XII, xi, 1. Cl. R. Conder, Judas Maccabæus, in-12, Londres, 1879, p. 155-F. VIGOUROUX.

LAISNÉ, sieur de la Marguerite, mort en 1678, écrivain français, conseiller-clerc au Parlement, a publié un Commentaire sur Isaie avec une méthode pour bien entendre et lire les prophètes, in-4°, Paris, 1654. — Voir Dupin, Table des auteurs ecclésiastiques du XVII° siècle, col. 2371.

B. HEURTEBIZE.

**LAIT** (hébreu : hâlâb; Septante : γάλα; Vulgate : lac), liquide secrété par les glandes mammaires, chez la femme et les femelles des mammifères, et destiné à la nourriture des enfants et des petits des animaux. Le lait est d'un blanc opaque, d'où le nom de lében, « blanc, » que lui donnent les Arabes. Il est composé d'eau, tenant en dissolution ou à l'état d'émulsion du lactose ou sucre de lait, du beurre, de la caséine et certains sels qui entrent comme éléments dans la constitution des os et des tissus vivants. C'est donc un aliment complet, qui suffit à lui seul à la nourriture et au développement de l'enfant durant les premières années. Par certains procédés, on dégage du lait le beurre, voir BEURRE, t. I, col. 1767-1769, et la caséine ou caillé, voir Fronage, t. 11, col. 2406-2408. Les peuples pasteurs et les peuples agricoles ont toujours fait grand usage du lait. Il constituait pour eux un aliment abondant, agréable, aisé à recueillir, utilisable sans aucune préparation, nutritif à tous les âges de la vie et de facile digestion, même dans la vieillesse et dans la maladie. Aussi la Sainte Écriture le suppose-t-elle habituellement employé chez les Israélites qui, tant en Égypte et au désert qu'en Palestine, élevaient les troupeaux en si grand nombre.

I. Les usages du lait. — 1° On servait le lait parmi les mets qu'on offrait à un hôte. Abraham présente du lait à ses trois visiteurs. Gen., xvin, 8. A Sisara, qui lui demande de l'eau, Jahel offre du lait contenu dans une outre, afin de mieux gagner sa contiance. Jud., IV, 19; v, 25. Josèphe, Ant. jud., V, v, 4, prétend que c'était du lait aigre, διαφθορός; ce détail est étranger au texte sacré. Voir Jahel, t. III, col. 1106. Parmi les biens que

Dieu a départis à son peuple, Moïse mentionne le lait des vaches et des brebis. Deut., xxxII, 14. Celui des chèvres était également utilisé. Prov., xxvII, 27. En général, chez les anciens, le lait des brebis et des chèvres était plus en usage que celui des vaches. Varron, De re rustic., II, 11. Le lait comptait parmi les aliments quotidiens, Eccli., xxxix, 31, et le pasteur vivait naturellement du lait de son troupeau. I Cor., 1x, 7. Dans sa description des ravages qu'exerceront en Palestine les Égyptiens et les Assyriens, Isaïe, VII, 21-22, dit qu'en ces jours chacun entretiendra une vache et deux brebis et qu'il y aura une telle abondance de lait qu'il deviendra, avec le miel, la base de la nourriture de tous ceux qui seront restés dans le pays. Saint Jérôme, In Is., III, 8, t. xxiv, col. 113, explique ce passage en disant que, sur cette terre dévastée, le blé fera défaut, que les champs non cultivés deviendront des pâturages et que les quelques habitants laissés dans le pays n'auront plus pour se nourrir que le lait et le miel, mais l'auront à satiété. Cette abondance est donc ici une marque de désolation. - 2º Par trois fois, Exod., xxIII, 19; xxxIV, 26; Deut., xiv, 21, la Loi défend de cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Il est question du chevreau, plutôt que de l'agneau, parce que c'est le premier de ces animaux qui servait le plus habituellement de nourriture. Voir CHE-VREAU, t. II, col. 696. Cette défense suppose que le chevreau cuit dans le lait constituait un mets particulièrement délicat, dont les Israélites étaient exposés à faire usage à l'exemple soit de leurs ancêtres, soit de leurs voisins. Or, on ne trouve mention de cet apprêt culinaire chez aucun peuple ancien, pas plus en Égypte que chez les Asiatiques: Chananéens, Phéniciens, Babyloniens ou Assyriens. Aben Ezra paraît avoir été seul à l'attribuer aux Arabes. Mais son témoignage si tardif est très suspect, et, si le chevreau cuit dans le lait avait un tel attrait, on trouverait encore aujourd'hui, au moins en Orient, des peuples qui le prépareraient ainsi. Or, il n'en est rien, et nulle part la viande cuite dans du lait ne semble avoir tenté le goût de personne. La plupart des commentateurs s'en sont tenus, sur ces textes, à la traduction des Septante et de la Vulgate. Mais le mot que les versions ont lu hâlâb, « lait, » peut aussi bien se lire hêlêb, « graisse, » et cuire un chevreau, dont la chair est tendre et maigre, dans la graisse de chèvre, est une opération culinaire plus naturelle et d'un meilleur résultat que la précédente. Elle est aussi plus conforme aux habitudes des Arabes. Ceux-ci cuisent volontiers un chevreau ou un agneau tout entier dans un chaudron couvert, après avoir farci l'animal de graisse de mouton et de différents condiments. Quelquefois, ils tont aussi bouillir des boulettes de viande et de blé, qu'ils servent ensuite avec du lait aigre; mais ils ne font pas cuire de viande dans du lait. Cf. de la Roque, Voyage dans la Palestine, Amsterdam, 1718, p. 198-200. Il est donc probable que la prohibition de la Loi visait le chevreau cuit, non dans le lait, mais « dans la graisse de sa mère ». Cf. Fr. von Hummelauer, In Exod. et Levit., Paris, 1897, p. 244. Il est à remarquer qu'au Psaume cxviii (CXIX), 70, où le texte massorétique lit : « Leur cœur est insensible comme la graisse, » hêléb, les versions ont lu hâlâb, « comme le lait, » alors que, si la graisse est parfois le symbole de l'inintelligence, voir GRAISSE, k III, col. 292, jamais le lait n'est mentionné pour servir de terme à une pareille comparaison. Quel que soit le sens adopté, l'intention de la Loi est la même. Il y aurait une sorte de cruauté, une méconnaissance des sentiments naturels les plus doux et les plus délicats, à se servir, pour cuire le chevreau, de quelque chose qui provient de sa mère. - 3º Sur l'allaitement des enfants, voir Enfant, 5°, t. 11, col. 1786-1787. Sur celle qui allaite l'enfant, voir Nourrice. La Sainte Écriture mentionne aussi les animaux qui allaitent leurs petits, les ânesses, Gen., xxxII, 15; les brebis et les vaches, Gen.,

38

XXXIII, 13; I Reg., VI, 7, 10; Is., XL, 11, et les cétacés. Lam., IV, 3. Voir CACHALOT, t. II, col. 6.

II. LE LAIT DANS LES COMPARAISONS BIBLIQUES.  $-1^{\circ}$  A raison de ses riches qualités nutritives, le lait est, conjointement avec le miel, la caractéristique d'un pays fertile. Telle était la terre de Gessen, par opposition au désert. Num., xvi, 13, 14. Une vingtaine de fois, les auteurs sacrés donnent au pays de Chanaan le nom de « terre où coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, 17; xiii, 5; xxxiii, 3; Lev., xx, 24; Num., xiii, 28; xiv, 8; Deut., vi, 3; xi, 9; xxvi, 9, 15; xxvii, 3; xxxi, 20; Jos., v, 6; Eccli., xLvi, 10; Jer., xi, 5; xxxii, 22; Bar., i, 20; Ezech., xx, 6, 15. Le lait et le miel étaient des produits naturels qu'on se procurait sans peine; ainsi la terre de Chanaan produisait comme d'elle-même ce qui était nécessaire aux Israélites. Le lait et le miel étaient des aliments agréables. Voir MIEL. Les Arabes les prennent même à l'état de mélange. « Un des principaux régals qu'ils aient pour leur déjeuner, c'est de la crème ou du beurre trais, mêlé dans un plat de miel. Cela ne paraît pas s'accommoder fort bien ensemble; mais l'expérience apprend que ce mélange n'est pas mauvais, ni d'un goût désagréable, pour peu qu'on y soit accoutumé. » De la Roque, Voyage dans la Palestine, 1718, p. 197. Juda « a les dents blanches de lait » (d'après l'hébreu), Gen., XLIX, 12, parce que son sol aura de riches pâturages où abonderont les troupeaux et le lait. « Les fils de l'Orient mangeront le lait des Ammonites, » Ezech., xxv, 4, c'est-à-dire s'empareront de toutes leurs richesses. — 2º La couleur du lait donne lieu à deux comparaisons. Les yeux de l'Épouse sont « comme des colombes se baignant dans le lait », Cant., v, 12, et les princes de Jérusalem sont « plus blancs que le lait ». Lam., IV, 7. Ces expressions se rapportent au teint clair des personnes qui ne vivent pas habituellement en plein air, comme les travailleurs des champs, et qui n'ont pas la figure hâlée par le soleil. - 3º Le lait désigne encore certains biens d'un ordre supérieur: les charmes de l'Épouse, Cant., rv, 11; v, 1, et les biens spirituels promis à tous les peuples par le Messie: « Venez, achetez du vin et du lait, sans argent, sans rien payer. » Is., Lv, 1. Dans un autre passage, le même prophète invite les nations à accourir auprès de Jérusalem régénérée et à se rassasier à « la mamelle de ses consolations ». Le mot zîz, employé dans ce seul passage, Is., Lxvi, 11, désigne en effet l'extrémité de la mamelle, Septante: μαστός; Vulgate: ut sugeatis, « afin de traire. » Ce qui sort de cette mamelle, c'est le lait des consolations. - 4º Dans le Nouveau Testament, le lait est le symbole de la doctrine spirituelle, simple et élémentaire, telle qu'on la présente aux néophytes, qui ne sont encore que des enfants dans la toi. I Cor., III, 2; Heb., v, 12, 13; I Pet., II, 2.

LAITUE, plante herbacée de la tribu des chicoracées. La Vulgate rend par lactucæ agrestes, « laitues sauvages, » Exod., XII, 8; Num., IX, 11, le mot hébreu merôrim, qui désigne des herbes amères. Voir HERBES AMÈRES, t. III, col. 601-602.

LAMBERT François, connu aussi sous le nom de Jean Serranus, théologien protestant français, né en 1487 à Avignon, mort à Marbourg, le 18 août 1530. Son père, qui était catholique, était secrétaire de légation du pape. Lui-même fut élevé dans la religion catholique et il se crut même la vocation sacerdotale. Entré de bonne heure chez les cordeliers, il fut ordonné prêtre, mais il ne tarda pas à être dégoûté de la vie monacale. Il prêcha néanmoins pendant quelques années, et non sans succès. Mais, ayant songé à se faire chartreux, il rencontra chez ses supérieurs une opposition et une défiance qui lui inspirèrent du dépit, et bientôt après, en 1522, il abandonna le couvent des cordeliers. Il se rendit alors à Lausanne, puis à

Fribourg, à Berne, à Zurich, à Bâle, à Eisenach, et arriva enfin à Wittenberg au printemps de 1523. Dans le cours de ces voyages, il s'entretint d'abord, à Zurich, avec Zwingle, qui commença à modifier assez profondément ses idées religieuses pour qu'il entreprit dès lors de prêcher la Réforme, sous le pseudonyme de Jean Serranus. A Wittenberg, il vit Luther, qui le gagna tout à fait aux idées nouvelles. Il épousa cette même année la fille d'un boulanger d'Hertzberg. Comme ses leçons sur l'Évangile de saint Luc ne lui fournissaient pas de quoi vivre, il partit pour Metz, qu'il quitta au bout de peu de jours pour se rendre à Strasbourg, où il fit encore des cours de théologie. Il retourna à Wittenberg en 1626; mais il quitta bientôt cette ville, appelé à Hombourg par Philippe, landgrave de Hesse, qui avait besoin de son assistance pour introduire, le luthéranisme dans ses États. Ce prince ferma les monastères et s'empara de leurs revenus, avec lesquels il fonda à Marbourg une académie dont Lambert fut le premier professeur de théologie. Il mourut de la peste dans cette ville. Parmi ses ouvrages, qui sont nombreux, nous nous contenterons de citer : Commentarius in Evangelium Lucæ, in-8°, Wittenberg, 1523; in-8°, Nuremberg et Strasbourg, 1525; in-8°, Francfort, 1693. - In Cantica canticorum Salomonis libellum quidem sensibus altissimis, in quo sublimia sacri conjugii mysteria, quæ in Christo et Ecclesia sunt, pertractantur, in-8°, Strasbourg, 1524; in-8°, Nuremberg, 1525. — Commentarii in Oseam, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. - In Johelem prophetam commentarii, in-8°, Strasbourg, 1525. — În Âmos, Abdiam et Joram prophetas commentarii. Allegoriæ in Jonam, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. Commentarii in Micheam, Naum et Abacuc, Strasbourg, 1525; Nuremberg, 1525. — Commentarii in Sophoniam, Aggeum, Zachariam et Malachiam, in-80, Strasbourg, 1526. - Exegeseos in Apocalypsim libri vII, in-8°, Marbourg, 1528; in-8°, Bâle, 1539. — Commentarii in quatuor libros Regum et in Acta Apostolorum, in-8°, Strasbourg, 1526; in-8°, Francfort, 1539.

A. REGNIER.

LAMBETH (LES ÉVANGILES DE), Book of MacDurnan, manuscrit des Évangiles selon la Vulgate, datant du x° siècle, et appartenant aujourd'hui à la bibliothèque du palais archiépiscopal de Lambeth. 216 feuillets; dimensions: 0=16 × 0=11; colonne unique de 20 à 25 lignes. Jolie écriture irlandaise, peintures grossières. On lit au f° 3 v°: Mæielbrithus Mac-Durnain istum textum per triquadrum Deo digne dogmatizat. Ast Æthelstanus Anglosaxona rex et rector Doruvernensi metropoli dat per ævum. Le roi ou demi-roi (half-king) Ethelstan mourut en 962. On trouve des fac-similés dans Westwood, Palæogr. sacra, Londres, 1843, pl. XIII-XV, et Anglo-Saxon and Irish Manuscr., pl. XII. F. Prat.

LAMBRIS (hébreu : siffûn; Septante : φάτνωμα; Vulgate : laquear), revêtement des plafonds et des murs intérieurs d'une salle, ordinairement à l'aide de planches plus ou moins ouvragées. La Sainte Écriture mentionne le lambrissage de certains édifices avec des panneaux de cèdre ou de cyprès. Voir CEDRE, t. 11, col. 373; CYPRÈS, col. 1174. — 1º Les murs intérieurs du Temple de Salomon furent lambrissés de cèdre (ἐχοιλοστάθμησε, operuit), de telle sorte que la pierre n'apparaissait nulle part, et ces lambris étaient ornés de sculptures représentant des coloquintes et des fleurs épanouies. III Reg., vi, 15, 18. Cf. Josephe, Ant. jud., VIII, III, 2. Il y eut aussi des parties lambrissées en cyprès, avec des ornements d'or et des sculptures. Il Par., II, 57. On employa le bois de cèdre dans la construction du second Temple, I Esd., III, 7; mais le texte sacré ne dit pas si l'on s'en servit pour faire des lambris; tout au moins, les plafonds devaient être construits en poutres de ce boisDans le Temple d'Hérode, les platonds étaient lambrissés en bois et sculptés en haut relief. Josèphe, Ant. jud., XV, XI, 5. - 20 Les palais de Salomon furent également parés de lambris de cèdre ou de cyprès. Le portique du trône, où se rendait la justice, était lambrissé de cedre du haut en bas. III Reg., vII, 7. Ce même genre de décoration fut adopté pour le palais du roi et celui de la reine. III Reg., vII, 8-12. L'Épouse du Cantique, 1, 16 (17), fait allusion à des lambris de cyprès, dans le palais où elle habite. Le roi Joachaz fit lambrisser sa maison en bois de cèdre. Jer., xxII, 14. A Babylone, on avait aussi adopté cet usage de revêtir l'intérieur des palais de bois précieux. Les rois se vantent, dans leurs inscriptions, d'avoir fait apporter dans leur capitale des bois de cèdre, de pin et de chêne tirés de l'Amanus et du Liban. Cf. Babelon, Archéologie orientale, Paris, 1888, p. 72-73; F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, 6º édit., t. III, p. 288-291. Ils durent en utiliser une partie à faire des lambris, car Sophonie, II, 14 (hébreu), annonce à Babylone que ses lambris de cèdre, 'arzâh, seront arrachés. - 3º L'usage des lambris passa des palais aux maisons des particuliers plus aisés. Dès le retour de la captivité, les grands de Jérusalem restaurèrent leurs maisons et les firent lambrisser, ce qui leur attira cette apostrophe d'Aggée, I, 4: « Est-ce le temps d'habiter vos demeures lambrissées (sefûnîm, κοιλόσταθμοι, laqueatæ), quand le Temple est détruit? » Cf. Pline, H. N., xxxIII, 18; xxxv, xL, 1, 2.

H. LESÉTRE.

LAMECH (hébreu : Lémék; à la pause : Lámék;
Septante : Λάμεχ), nom de deux patriarches antédiluviens.
L'étymologie de ce nom est inconnue et les explications qu'on a essayé d'en donner ne sont pas satisfaisantes.

1. LAMECH, le cinquième descendant de Caïn, fils de Mathusaël et père de Jabel, de Jubal, de Tubalcaïn et de Noéma. Gen., IV, 18, 22. Il est, avec Hénoch, le seul Cainite sur lequel la Genèse donne quelques détails biographiques. Elle nous apprend qu'il eut deux le premier qui pratiqua la polygamie. C'est à elles qu'il adressa les vers suivants qui sont le plus ancien morceau poétique contenu dans la Bible:

Ada et Sella, écoutez ma voix,
Femmes de Lamech, prêtez l'oreille à mes paroles :
J'ai tué un homme pour ma blessure
Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
Sept fois sera vengé Caïn
Et Lamech soixante-dix-sept fois.
Gen., IV, 23-24.

A quels faits ces vers font-ils allusion? Il est impossible de le dire, mais plus ils sont obscurs, plus on a fait d'hypothèses à leur sujet parmi les Juiss et parmi les chrétiens. Saint Jean Chrysostome, Hom. XX, In Gen., 2, t. LIII, col. 168; Exp. in Ps. VI, 2, t. LV, col. 73, voit en lui un meurtrier repentant qui obtient le pardon de son crime. Cf. S. Basile, Epist., cclx, 2-5, t. xxxII, col. 936-964; Théodoret, Quæst. in Gen., q. xl.IV, t. LXXX, col. 145; Cornelius a Lapide, In Gen., IV, 23, dans Migne, Curs. compl. Script. Sacr., t. v, col. 300. D'après une tradition rapportée par saint Jérôme, Epist. XXXVI, ad Damas., 4, t. XXII, col. 455, Lamech aurait tué accidentellement Caïn, le prenant, ajoute Jarchi, pour une bête fauve, lorsqu'il était à la chasse. Que Lamech ait été le meurtrier de Caïn, c'est ce que semblent dire en effet les mots : « sept fois sera vengé Cain, » qui rappellent les paroles de Dieu au meurtrier d'Abel. Gen., IV, 15. Beaucoup de commentateurs modernes, à la suite de Herder, Histoire de la poésie des Hébreux, traduct. Carlowitz, dial. x, 1855, p. 241, croient que le patriarche, mis en possession, par les inventions métallurgiques de son fils Tubalcaïn, d'armes inconnues avant lui, brave dans ce chant tous ses ennemis, parce

qu'ils seront incapables de résister aux coups des épées forgées par les siens, et ils donnent à ces vers le nom de « chant du glaive ». Cette opinion, quoiqu'elle ait trouvé grande faveur, ne s'appuie sur rien de précis dans le texte. Il n'est pas dit, Gen., IV, 22, que Tubal-caïn ait forgé des armes et Lamech ne parle point d'épée. H. Gunkel, Genesis, in-8°, Gættingue, 1901, p. 47. Le seul point qui ressorte clairement de ses paroles, c'est que le sang versé doit être vengé. Dans ces temps primitifs, la loi de la vengeance du sang étant le seul moyen d'empêcher les meurtres. Voir Goël, II, IV, t. II, col. 261. Lamech était le chef de la tribu des Caïnites; il semble avoir été célèbre par sa force, ses fils le rendirent plus célèbre encore par leurs inventions et son nom resta populaire, quoique enveloppé d'obscurité, grâce à tous ces souvenirs et au vieux chant qu'on se transmit d'âge en âge. Ce chant est adressé à ses deux femmes. On trouve, chez les Arabes, plusieurs poèmes qui sont pareillement adressés aux femmes du poète. Avec Lamech et ses fils finit l'histoire des descendants de Caïn. « Combien cette conclusion de l'histoire primitive des Caïnites est significative! Un chant de meurtre couronnant une histoire inaugurée par un meurtre! » H. J. Crelier, La Genèse, 1888, p. 75. - Voir Hase, De oraculo Lamechi, Brême, 1712; Schröder, De Lamecho homicida, Marbourg, 1721.

F. VIGOUROUX.

2. LAMECH, le septième descendant de Seth, dans la généalogie de Gen., v, 25-31. Il était fils de Mathusala et devint le père de Noé. Gen., v, 25, 30; I Par., 1, 3; Luc., III, 36-37. Il était âgé de 182 ans quand il engendra Noé et mourut à l'âge de 777 ans, c'est-à-dire 595 ans après, d'après les chiffres du texte hébreu. S'il fallait en croire certains exégètes rationalistes, le père de Noé serait le même que Lamech, père de Jabel, de Jubal et de Tubalcaïn. Comme ce nom, ainsi que celui d'Hénoch, se trouve tout à la fois dans la généalogie caïnite et dans la généalogie séthite, Philippe Buttmann (1764-1829), le premier, soutint en 1828, Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen der Alterthums, 2 in-8°, Berlin, 1828, t. 1, p. 152-179, que les deux généalogies n'en formaient primitivement qu'une. Mais de la présence fortuite de deux noms semblables dans les deux listes à des places différentes, on n'a pas le droit de conclure à leur identité. On rencontre des noms qui sont pareils dans les généalogies de tous les pays. Ici, les différences sont nombreuses entre les deux tables généalogiques. Nous avons dix générations dans la descendance de Seth; il n'y en a que huit dans celle de Cain. Les détails historiques donnés sur les deux Hénoch et sur les deux Lamech sont complètement différents; l'ordre des noms n'est pas le même; la généalogie séthite seule marque la durée de la vie des patriarches. Voir F. Vigouroux, Les Livres Saints et la critique rationaliste, 5e édit., 1902, t. IV, p. 218-221; Fr. von Hummelauer, Comm. in Genes., 1895, p. 184-189; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire, 1880, t. 1, p. 176-181; K. Budde, Die biblische Urgeschichte, in-8°, Giessen, 1883, p. 89-182.

3. LAMECH, livre apocryphe. Voir Apocryphes, 7, t. 1, col. 771.

**LAMED,** nom de la douzième lettre de l'alphabet hébreu. Ce mot signifie aiguillon de bœuf, comme malmad. Jud., III, 31. Sa forme, dans l'écriture phénicienne, est considérée comme représentant grossièrement un aiguillon:  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{2}$ .

LAME D'OR (hébreu: sis; Septante: πέταλον; Vulgate: lamina), ornement d'or que le grand-prêtre portait sur le front, en avant de la tiare. Voir t. 111, fig. 64, col. 296. — 1° Le mot sis a ordinairement le sens de « feuille » ou de « pétale », Is., xL, 6-8; Job, xIV, 2; Ps.

CII (CIII), 15, et quelquefois celui de fleurs formant couronne ou guirlande. III Reg., vi, 18, 29, 32, 35 (Vulgate: eminentes, prominentes); Is., xxviii, 1. La lame d'or est appelée sis, « teuille, » moins à cause de sa forme, que de sa faible épaisseur et de la place qu'elle occupait sur la tête du grand-prêtre, auquel elle servait comme de diadème ou de couronne. Sur cette lame d'or pur étaient gravés, comme sur un cachet, par conséquent en creux, les deux mots : qodés la-Yehovah, αγίασμα χυρίου, sanctum Domino, « sainteté à Jéhovah, » ou « consacré de Jéhovah », comme traduisent les Septante. Cette lame était attachée sur le devant de la tiare par des cordons couleur d'hyacinthe. Quand le grand-prêtre se présentait devant Jéhovah, chargé des iniquités d'Israël, Jéhovah, à la vue de cette lame d'or, se montrait propice. Exod., xxvIII, 36-38; xxxix, 29-30. Ailleurs, la lame d'or est appelée nêzér haq-qôdes, « diadème de sainteté, » τὸ πέταλον τὸ άγίασμα, lamina sancta, Exod., xxix, 6, et şîş hazzâhâb nêzér hag-godés, τὸ πέταλον τὸ χρύσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἄγιον, lamina aurea consecrata in sanctificatione. Lev., VIII, 9. Dans ce dernier passage, le diadème, nêzér, est clairement identifié avec la lame, sis. Il y a une évidente allusion à la lame d'or du grand-prêtre dans ce verset du Psaume cxxxI (cxxxII), 18, où Dieu dit du Messie futur : 'alâi yâşîş nizero, « sur lui brillera » ou « fleurira son diademe », έπ' αὐτὸν έξανθήσει τὸ άγίασμά μου, super ipsum efflorebit sanctificatio mea. Le fils de Sirach parle avec admiration de la lame d'or : « La couronne d'or qui était sur sa mitre portait l'empreinte du cachet de la sainteté, ornement d'honneur, ouvrage de puissance, délices des yeux, parure magnifique; il n'y en a pas eu de semblable et il n'y en aura jamais. » Eccli., XLV, 14, 15. Cf. Sap., xVIII, 24.— 2º Josephe, Ant. jud., III, VII, 7, donne du diademe d'or une description très détaillée. Il était composé de trois rangs et orné de fleurs d'or dont la forme rappelait celle des fleurs de la jusquiame. Il entourait toute la partie postérieure de la tête, tandis que le front était recouvert par la lame d'or, « qui porte gravé en caractères sacrés le nom de Dieu. » L'historien juit dit ailleurs, Bell. jud., V, v, 7, que, sur la tiare, le grand-prêtre avait « une autre couronne d'or, sur laquelle étaient gravées les lettres sacrées, à savoir les quatre consonnes ». Il désigne sous ce nom le tetragrammaton, mais sans vouloir prétendre, sans doute, que de son temps il n'y eût plus sur la lame d'or que le nom de Jéhovah. Il atteste d'ailleurs que la lame d'or, gravée par l'ordre de Moïse, fut conservée jusqu'à l'époque où il vivait lui-même. Ant. jud., VIII, III, 8. Ce qu'il dit du diademe, qui entourait la partie postérieure de la tête et se reliait à la lame d'or, correspond vraisemblablement à une réalité qu'il avait eue sous les yeux. Si cette addition a été vraiment faite par les grands-prêtres de la dernière époque, elle ne s'appuie sur aucune prescription de la Loi. Munk, Palestine, Paris, 1881, p. 177, pense que cette couronne d'or fut probablement adoptée par les grands-prêtres de la race royale des Machabées. Les docteurs juis disent que la lame d'or n'avait que deux doigts de largeur et qu'elle allait d'une tempe à l'autre. Cf. Gem. Succa, 5, 1; Joma, 39, 1; 41, 3; Jer. Megilla, 71, 4; Braun, De vestitu sacerdot. hebræor., Leyde, 1680, p. 630-644; Reland, Antiquitates sacræ, Utrecht, 1741, p. 78; Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1839, t. 11, p. 112-115. 3º La signification mystérieuse de la lame d'or est indiquée par le texte sacré. Exod., xxvIII, 38 : « Aaron portera l'iniquité des choses saintes qu'auront sanctifiées les enfants d'Israël dans tous les dons de leurs sanctifications, » c'est-à-dire les fautes que les enfants d'Israël auront commises dans l'exercice du culte de Jéhovah, fautes qui pourraient empêcher leurs prières d'être exaucées. Pour bien marquer qu'il ne s'agit ici que des manquements liturgiques, le texte sacré répète trois fois

le mot qui exprime la sainteté. Dieu se montre miséricordieux en apercevant sur le front d'Aaron la marque de cette sainteté qu'il exige dans son culte. Cette marque sur le front est un signe auquel Dieu reconnaît ceux qui lui appartiennent. Ezech., IX, 4; voir FRONT, t. II, col. 2410. Comme le mot sis signifie également « ce qui brille, ce qui est éclatant », la lame d'or est faite pour briller aux yeux de Dieu, comme pour frapper les regards des hommes. Les mots qodéš la-Yehováh peuvent être interprétés de différentes manières : « la sainteté convient à Jéhovah, » il ne veut devant lui que ceux qui sont saints; ou : « la sainteté appartient à Jéhovah, » lui seul est saint; ou : « sainteté pour Jéhovah, » c'est-à-dire consacré à Jéhovah, en parlant du grand-prêtre; ou : « la sainteté vient de Jéhovah, » c'est lui qui sanctifie ses adorateurs. Le sens le plus probable est : « sainteté pour Jéhovah, » ces mots signifiant que la sainteté est exigée dans les rapports de l'homme avec Jéhovah, et que celui-là en est le médiateur qui porte ces deux mots écrits sur le front. Cf. Bähr, Symbolik, t. 11, p. 142-146. H. LESETRE.

LAMENTATIONS. - I. Nom et but du livre. -Les Lamentations portent dans le texte hébreu le nom de 'Ékāh, qui signifie « comment »; c'est le mot par lequel elles commencent. Lam.,1,1;11,1;1v,1. L'usage de désigner un livre par le premier mot n'est pas propre aux Lamentations; on sait que quatre livres du Pentateuque, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le Deutéronome, sont désignés en hébreu par le premier mot de chacun d'eux. Le mot 'êkâh paraît avoir été un terme consacré pour le début d'une élégie. Cf. II Reg., 1, 19, 25, 27 (forme abrégée: 'êk). En s'appuyant sur le contenu du livre, les rabbins, cf. tr. Baba Bathra, 14b, ont donné aux Lamentations le nom de Qinôt, « Lamentations. » Ce mot se trouve dans d'autres passages de la Bible; cf. II Reg., I, 17; II Par., xxxv, 25; Jer., vII, 29; IX, 10, 20 (hébreu, 9, 19); Ezech., II, 9; XIX, 1, 14; XXVI, 17; XXVII, 2, 32; XXVIII, 11 (hébreu, 12); XXXII, 2, 16; Am., v, 1; VIII, 10. Les Septante adoptèrent le mot grec équivalent à celui des rabbins, Θρηνοι. Cette même dénomination a été adoptée par la Vulgate latine: Threni, id est, Lamentationes Jeremiæ prophetæ. La Peschito porte un titre analogue: 'Ûlyto', « hurlements » (ululatus). — D'après un vieil usage on composait des élégies sur la mort de personnes aimées. Cf. II Reg., 1, 18b-27 (élégie de David sur la mort de Saul et de Jonathas). Cette coutume fut étendue aux malheurs publics. Cf. Jer., vII, 29; IX, 2, 19; Ezech., xix, 1; xxvi, 17; xxvii, 2; Am., v, 1. Ce fut à l'occasion de la ruine de Jerusalem et du temple que Jérémie fit entendre ses Lamentations, bien que saint Jérôme, In Zach., XII, 11, t. xxv, col. 1515, suppose qu'elles surent composées à l'occasion de la mort de Josias, dont il est fait mention dans II Par., xxxv, 25.

II. DIVISION ET ANALYSE DU LIVRE. - Toutes les Lamentations ont pour objet la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. Le livre contient cinq élégies ou lamentations selon le nombre des chapitres. - 1º La première décrit la désolation de Jérusalem; la ville est déserte et solitaire ; elle est comme une veuve, I, 1; abandonnée de ses amis et assaillie par ses ennemis, elle a perdu toute sa splendeur passée, et gémit dans la tristesse et la misère, y. 2-11; dans une touchante prosopopée, la ville elle-même décrit sa triste situation et se lamente sur les malheurs que ses péchés lui ont attirés, y. 12-22. - 2º Le second poème décrit la ruine du royaume de Juda, et en particulier de la ville de Jérusalem; le prophète commence par tracer un saisissant tableau de la colère et du jugement de Dieu, 11, 1-12; la désolation de Jérusalem dépasse tout ce qu'on peut imaginer, y. 13; les prophètes ont fermé les yeux sur ses égarements, les passants et ses ennemis en ont fait l'objet de leurs railleries, y. 14-16; c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces malheurs, c'est donc vers lui que la ville doit se tourner pour implorer

son secours, y. 17-19; supplication de la ville à Dieu, v. 20-22. — 3º Le troisième poème roule spécialement sur les malheurs personnels du prophète; tableau de ses souffrances et de ses misères, III, 1-18; le souvenir des miséricordes de Dieu tait renaître l'espoir dans son cœur, y. 19-39; le prophète reconnaît les justes jugements de Dieu, qui a voulu punir les péchés du peuple, y. 40-54; il s'adresse à Dieu et invoque son secours, espérant qu'il le vengera de ses ennemis, y. 55-66. 4º La quatrième élégie montre que la cause de ces malheurs, ce sont les péchés du peuple; les habitants de Sion sont tombés dans la misère parce que leur péché était plus grand que celui de Sodome, IV, 1-11; Jérusalem a été livrée à ses ennemis parce que ses prophètes et ses prêtres ont versé le sang des justes, v. 12-16; et aussi parce que le peuple, trompé par ses chefs, a mis sa confiance dans le vain secours des hommes, v. 17-20; toutefois Dieu punira les ennemis de Sion et mettra fin à ses malheurs, v. 21-22. — 5º La cinquième élégie est une ardente prière du prophète; c'est pourquoi elle porte dans la Vulgate le titre de: « Prière de Jérémie le prophète. » Le prophète énumère tous les maux que souffre le peuple juit depuis la prise de Jérusalem, v, 1-18; il supplie Dieu d'y mettre fin et de rétablir le peuple dans son ancienne splendeur, y. 19-21, il termine pourtant par une pensée de découragement, y. 22.

III. Unité d'auteur. - L'unité du livre a été contestée ou niée par un certain nombre de critiques. Thenius soutint que les chapitres II et IV sont de Jérémie, mais que les chapitres I, III, v appartiennent à des auteurs différents. Dans Kurzgef. exegetisch. Handbuch zum alten Testament, xvi, Leipzig, 1855, p. 117. - Pour Kuenen, Einleitung in die Bücher des A. Test., Fribourg-en-Brisgau, 1887-1894, § 147.9, les chapitres II, III, v sont, sous le rapport de la poésie, bien supérieurs aux chapitres I, IV; il en conclut que ce n'est pas le même auteur qui parle dans tout le livre. Budde, dans Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, 1882, p. 45, pense que le chapitre v n'est que le couronnement des chapitres I, II, IV et n'attribue à un auteur différent que le chapitre III. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin, 1888-1889, t. 1, p. 701, est du même avis. Löhr, dans Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, 1894, p. 31, attribue les chapitres 11, IV à un auteur écrivant vers l'an 570 avant J.-C., les chapitres i, v à un second auteur écrivant vers l'an 530 avant J.-C., et le chapitre III à un troisième auteur écrivant à la même époque ou peu de temps après. Cf. Driver, Introduction, p. 464-465. - L'unité d'auteur est prouvée :

1º Par l'unité de plan. — « Cette analyse succincte fait voir clairement que ces poèmes sont écrits d'après un plan très clairement conçu et exécuté avec une véritable science. L'idée se développe avec unité, et il est impossile de partager l'opinion de Thenius et de ceux qui, après lui, veulent voir dans cette œuvre les traces de mains différentes. Il n'y a qu'un seul auteur à pouvoir concevoir ce plan et à l'exécuter avec tant de vigueur et d'émotion. » Trochon, Jerémie, in-8º, Paris, 1878, p. 340.

2º Par le vocabulaire. — On trouve des expressions communes à différents poèmes ou chapitres; les principales sont: 'ôni, « affliction, » 1, 3, 7, 9; III, 1, 19; mô'êd, « solennité, » 1, 4, 15; II, 6, 7, 22; šâmam, « dévaster, » 1, 4, 13, 16; III, 11; yâgâh, « affliger, » 1, 4, 5, 12; III, 32, 33; sâr, « ennemi, » 1, 5, 7, 10; IV, 12; mârâd, « pleur, » 1, 7; III, 19; mahâmudim, « désirs, » « choses désirables, » 1, 7, 10, 11; II, 4; nibat, « regarder, » 1, 11, 12; III, 63; IV, 16, V, 1; dâvâh, « languissant, » 1, 13; V, 17; 'àdôn, « Seigneur » (seul, sans apposition), 1, 14, 15; II, 1, 2, 5, 7, 18, 19, 20½; III, 31, 36, 37, 38; mê'ay hômarmârû, « mes entrailles sont troublées, » 1, 20; II, 11; 'âlal, « faire, » I, 22; II, 20; III, 51; lô' hâmal, « il n'a pas épargné, » II, 2, 17, 21; III, 43; zânah, « rejeter, » II, 7; III, 17, 31; gillâh 'al, « dé-

voiler » (l'iniquité, le péché), II, 14; IV, 22; šé pour 'äšér, « qui, » II, 15, 16; IV, 9; V, 18; páşah pi 'al, « ouvrir la houche sur, » II, 16; III, 46; fûgdh, « cessation, » II, 18; III, 49; ro'š kôl hûsôf, « tête [= coin] de toutes les rues, » II, 19; IV, 1; neginah, « modulation, » « chant, » III, 14; V, 14. Driver, Introduction, p. 463, 464.

IV. AUTHENTICITÉ DU LIVRE. — Les premières atta-

ques contre l'authenticité des Lamentations commencèrent en 1712. Herman von der Hardt, dans un programme publié à Helmstadt, attribua les Lamentations à Daniel, à ses trois compagnons Sidrach, Misach et Abdénago et au roi Joakim; chacun aurait écrit un des cinq chapitres. En 1819,un auteur anonyme attaqua aussi l'authenticité des Lamentations dans la Theologische Quartalschrift de Tubingue, p. 69. J. Ch. W. Augusti, Einleitung in's Alte Testament, Leipzig, 1806, 1827, p. 227, Conz et Kalkar, dans Knabenbauer, p. 367, marcherent dans la même voie. Ewald, Poetische Bücher des Alten Bundes, 2º édit., 1854, t. 1, 2º partie, p. 326; Geschichte Israel, 3e édit., 1864, t. IV, p. 25-26, attribua les Lamentations à un des disciples de Jérémie. Bunsen, Gott in der Geschichte, 1857-1858, t. 1, p. 426; Nägelsbach, dans le Bibelwerk de Lange, 1868, et Nældeke, Histoire littéraire de l'Ancien Testament, trad. Derembourg et Soury, Paris, 1873, p. 209, soutinrent la même thèse. Enfin Schrader, Vatke, Reuss et Wellhausen se sont ralliés à la même opinion. Cf. Trochon, Jérémie, p. 334-335; Knabenbauer, In Danielem, in-80, Paris, 1891, p. 367, 368.

I. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. - 1º Externes. La tradition, sous ses formes multiples, est unanime à attribuer les Lamentations au prophète Jérémie : -1. La croyance des Hébreux nous est attestée par les mots placés en tête du livre dans les Septante et la Vulgate : « Lorsque Israël eut été mené en captivité et que Jérusalem fut demeurée déserte, le prophète Jérémie, fondant en larmes, s'assit et fit ces Lamentations sur Jérusalem, soupirant dans l'amertume de son cœur et disant avec de grands cris. » Ce titre manque, il est vrai, dans le texte hébreu, mais il exprime une croyance générale; quelques auteurs pensent même que ce passage a été traduit de l'hébreu, qu'il se trouvait originairement dans quelque manuscrit hébreu, et qu'il a disparu dans la suite; de plus, à l'origine, les Lamentations étaient unies au livre de Jérémie dans le texte grec. Cf. Knabenbauer, In Daniel., p. 368, 369. -2. Le Targum de Jonathan fait précéder les Lamentations de ces mots: « Jérémie prophète et grand-prêtre a dit. » -3. Le Talmud, Baba Bathra, 15ª, dit : « Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. » -4. L'historien Josephe dit aussi, Ant. jud., X, v, 1: « Jérémie le prophète composa une élégie (un chant de lamentations), μέλος θρηνητικόν, sur lui (Josias); » il faut reconnaître cependant qu'il n'y a là qu'une vague allusion. - 5. La tradition chrétienne nous est attestée par les Pères. Origène, dans Eusèbe, H. E., vi, 25, t. xx, col. 580, 581, où il parle d'après la tradition juive : « Comme les Hébreux nous l'ont transmis; » In Ps. I, t. xII, col. 1085, 1086; S. Épiphane, Hær., VIII, 6, t. XLI, col. 213; S. Jérôme, Prologus galeatus; In Zach., хн, 11, t. xxv, col. 1515.

2º Internes. — 1. Citations de l'Ancien Testament. On sait que Jérémie dans ses prophéties se plaît à citer le Lévitique et le Deutéronome; on constate cette même tendance dans les Lamentations; cf. Lam., I, 3; et Deut., xxvIII, 65; Lam., I, 5, et Deut., xxvIII, 44; Lam., I, 7, et Lev., xxvI, 34; Lam., I, 10, et Deut., xxvIII, 3; Lam., I, 20, et Deut., xxxIII, 25; Lam., II, 8, et Deut., xxvIII, 52; Lam., II, 17, et Lev., xxvI, 29; Deut., xxvIII, 55; Lam., II, 20, et Lev., xxvII, 29; Deut., xxvIII, 57; Lam., IV, 10, et Deut., xxvIII, 58; Lam., IV, 11, et Deut., xxXII, 22; Lam., IV, 12, et Deut., xxVIII, 59; Lam., IV, 16, et Deut., xxVIII, 50; Lam., IV, 16, et Deut., xxVIII, 50; Lam., IV, 16, et Deut., xxVIII, 50; Lam., IV, 19, et Deut., xxVIII, 49;

Lam., v, 11, et Deut., xxvIII, 30a. - 2. Identité de pensées entre le livre de Jérémie et les Lamentations; cf. Lam., 1, 17<sup>a</sup>, et Jer., IV, 31<sup>b</sup>; Lam., IV, 2<sup>b</sup>, et Jer., xxiii, 4, 6; Lam., iv, 6a, et Jer., xxiii, 14c; Lam., iv, 12, et Jer., xxi, 13b; Lam., v, 6, et Jer., 11, 18; Lam.. v, 7, et Jer., xvi, 11; Lam., v, 14b, 15, et Jer., xvi, 9; xxv, 10; Lam., v, 16a, et Jer., xIII, 18b; Lam., v, 21s, et Jer., xxxI, 18c. — 3. Même sensibilité. L'auteur des Lamentations fait paraître la même sensibilité que Jérémie en présence des malheurs de la nation; cf. Jer., xiv, xv. — 4. Mêmes causes aux malheurs de la nation; l'auteur des Lamentations assigne aux calamités du peuple juif les mêmes causes que Jérémie : — a) Les péchés de la nation; cf. Lam., I, 5, 8, 14, 18; III, 42; Iv, 6, 22; v, 7, 16, et Jer., xiv, 7; xvi, 10-12; xvii, 1-3; — b) Les fautes des prophètes et des prêtres; cf. Lam., ii, 14; iv, 13-15, et Jer., ii, 8; v, 32; xiv, 13; XXIII, 10-40; XXVII; -c) La vaine confiance du peuple dans les alliés; cf. Lam., 1, 2, 19; tv, 17, et Jer., 11, 18, 36; xxx, 14; xxvII, 5-10. — 5. Similitude d'images : « la vierge fille de Sion opprimée, » Lam., 1, 15b; 11, 13, et Jer., viu, 21, 22; xiv, 17b; « larmes coulant des yeux » du prophète, Lam., 1, 162; 11, 112, 18b; 111, 48, 49, et Jer., 1x, 1, 18<sup>b</sup>; xiii, 17<sup>b</sup>; xiv, 17<sup>a</sup>; « les terreurs l'entourent, » Lam., ii, 22<sup>a</sup>, et Jer., vi, 25<sup>b</sup>; xx, 10<sup>a</sup>; « l'appel à la justice du juge, » Lam., iii, 64-66, et Jer., xi, 20; xx, 12; « désolation des nations qui se sont réjouies de la chute de Jérusalem, » Lam., IV, 21, et Jer., XLIX, 12; « les chaines au cou, » Lam., 1, 14, et Jer., xxvII, 2. - 6. Identité de sentiments : « véhémence de la douleur, » Lam., 1, 20; 11, 11; 111, 1-20, et Jer., IV. 19; 1x, 1, 10; xV, 18; xx, 18; « que Dieu exerce sa vengeance sur les nations, » Lam., 1, 22, et Jer., x, 25; xvII, 18; xvIII, 23; « la prière n'est pas exaucée, » Lam., III, 8, et Jer., vII, 16; xI, 14; xIV, 11; « tu (Dieu) nous as rejetés, » Lam., v, 22, et Jer., xiv, 192. — 7. Vocabulaire. On remarque beaucoup d'expressions identiques ou presque identiques : « elle a pleuré beaucoup, » Lam., 1, 2ª; « elle pleurera beaucoup, » Jer., xIII, 17b; tous ses amis « l'ont méprisée », Lam., I, 2b; tes amants « t'ont méprisée », Jer., Iv, 30b; ils ont vu son « ignominie », Lam., 1, 8b; ton « ignominie » a apparu, Jer., xIII, 26b; « j'ai appelé mes amis et ils m'ont trompée, » Lam., 1, 19ª; « tous tes amants t'ont oubliée, » Jer., xxx, 14°; « je suis devenu la risée, » Lam., III, 14a, et Jer., xx, 7c; il m'a enivré « d'absinthe », Lam., III, 15a; je nourrirai ce peuple « d'absinthe », Jer., 1x, 15b; souviens-toi... de « l'absinthe et du fiel », Lam., III, 19; je les nourrirai « d'absinthe » et les abreuverai de « fiel », Jer., xxIII, 15; « une frayeur, un piège, » Lam., III, 47; « la frayeur,... et le piège, » Jer., xLVIII, 43; ils m'ont pris « à la chasse », Lam., III, 52; j'enverrai de nombreux « chasseurs et ils les chasseront », Jer., xvi, 16b; « le calice, » Lam., iv, 21b; prends « le calice », Jer., xxv, 15; boire « le calice », Jer., XLIX, 12. -8. Répétitions. On sait que les Prophéties de Jérémie se distinguent par des répétitions des mêmes pensées et parfois des mêmes mots; ce phénomène se produit aussi dans les Lamentations : « il n'y a pas de consolateur, » Lam., 1, 2b, 9b, 17a, 21a;  $\hat{sub}$ nėfės, « convertir l'ame, » Lam., 1, 11, 16, 19; « vois, Seigneur, » Lam., I, 9c, 11c, 20a; II, 20a; « la colère de la fureur, » Lam., I, 12b; II, 3a; « la fureur, la colère de l'indignation, » Lam., IV, 11ª; « la contrition de la fille de mon peuple, » Lam., II, 11b; III, 48; IV, 10b; « tous tes ennemis ont ouvert la bouche contre, » Lam., 11, 16a (toi); 111, 46 (nous); cf. aussi 1, 16a; 11, 18b; 111, 48a; II, 20b, et IV, 10a; II, 2a, 17b, et III, 43b (a pas épargner »). Cf. Flöckner, Ueber den Verfasser der Klagelieder, dans Theologische Quartalschrift de Tübingue, 1877, p. 187-280; Knabenbauer, In Dan., p. 370-372; Driver, Introduction, p. 462.

II. OBJECTIONS. — Elles sont de plusieurs sortes. —

11. OBJECTIONS. — Elles sont de plusieurs sortes. — 1º Littéraires. — On prétend en général que le point

de vue de l'auteur des Lamentations est tout à fait différent de celui de Jérémie; on dit même qu'il y a contradiction entre les idées de l'un et celles de l'autre. Ainsi: 1. Dans xxxi, 29, 30, Jérémie dit : « En ces jours on ne dira plus: Les pères ont mangé le raisin vert, et les dents des fils ont été agacées. Mais chacun mourra dans son iniquité, et celui qui mangera le raisin vert aura lui-même les dents agacées. » Au contraire, l'auteur des Lamentations dit, v, 7: « Nos pères ont péché, et ils ne sont plus; et nous, nous avons porté leurs iniquités. » - Mais il n'y a aucune contradiction entre ces deux passages; le prophète énonce une espèce de maxime; le texte des Lamentations n'est pas en opposition avec celui de la Prophétie, car les enfants, qui portent les iniquités de leurs pères, sont eux-mêmes pécheurs, comme on le voit, y. 16b: « Malheur à nous parce que nous avons péché. » En portant les iniquités de leurs pères, ils portent aussi les leurs propres, selon Jér., xxxi, 30. Le langage de Lam., v, 7, n'est donc pas exclusif, mais compréhensif, c'est-à-dire qu'il dit d'une manière générale que tout le monde est coupable, comme Exod., xx, 5; Jer., xvi, 11-13. — 2. On soutient aussi que Lam., i, 21, 22; iii, 59-66, ne peut pas convenir à Jérémie; le prophète était persuadé que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu sur Juda. Comment donc peut-il dans les Lamentations demander leur châtiment? - Mais ces deux points de vue peuvent se concilier. Quoique le prophète fût convaincu que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu, il a pu cependant demander leur châtiment, car les Chaldéens étaient eux aussi coupables et avaient gravement péché. - 3. On prétend également que Lam., 11, 9°: « Il n'y a pas de loi, et ses prophètes (de la fille de Sion) n'ont pas reçu de visions du Seigneur, » est déplacé dans la bouche de Jérémie et ne peut convenir qu'à quelqu'un qui n'était pas lui-même prophète. - Mais on peut s'expliquer cette manière de parler. Après la ruine du Temple, les lois n'étaient plus observées; c'est ce que veut dire l'auteur des Lamentations lorsqu'il affirme qu'il n'y a plus de loi; quand il ajoute que les prophètes ne reçoivent plus de visions, il faut entendre cela de visions consolantes et de bon augure, qui étaient un signe de l'amour de Dieu; après la prise de Jérusalem, le Seigneur n'enverra plus des messages de consolation et d'espérance; le cycle de cés messages est désormais fermé. - 4. On ajoute que Lam., 1v, 17, est impossible dans la bouche de Jérémie; dans ce passage l'auteur se place parmi ceux qui attendent le secours de la part des Égyptiens; or Jérémie ne compte jamais sur le secours des Égyptiens, mais au contraire il fait tout son possible pour tirer le peuple de cette illusion, Jer., xxxvII, 5-10; si donc Jérémie était l'auteur des Lamentations, il aurait écrit, IV, 17, « eux » et « leur », au lieu de « nous » et « nôtre ». — On peut répondre qu'il n'y a là qu'une simple fiction ou figure de langage; l'auteur ne se met pas au nombre de ceux qui attendent la délivrance de l'Égypte, mais il traduit les impressions et les espérances des Israélites; il n'est qu'un écho, un rapporteur, pour ainsi dire ; il les sait parler par sa bouche, et c'est pourquoi il emploie la première personne. - 5. Enfin on affirme que Jérémie ne peut pas parler, Lam., IV, 20, en termes si élogieux de Sédécias, après ce qu'il en avait dit dans Jer., xxiv, 8-10. - Mais rien ne prouve que les mots : « le souffle de notre bouche, le Christ Seigneur (l'oint de Jéhovah), » dans Lam., IV, 20a, désignent le roi Sédécias; quelques auteurs pensent qu'il s'agit de Josias; d'autres croient qu'il est question du roi théocratique en général, du roi modèle; enfin d'autres et en plus grand nombre appliquent ces paroles au Messie lui-même.

2º Objection tirée de l'ordre alphabétique. — Jérémie, dit-on, dans ses Prophéties, suit toujours une marche vive, naturelle et spontanée; c'est là comme la

caractéristique de son style; au contraire, en employant l'ordre alphabétique, 1-14, l'auteur des Lamentations se soumet à une discipline rigoureuse; on ne reconnaît plus l'allure franche et libre de Jérémie. — On peut répondre en premier lieu avec Ed. Riehm: dans la 2º édit. de Hupfeld, Die Psalmen, 4 in-8º, Gotha, 1867-1871, t. 1, p. 31: « Dans la poésie lyrique, l'emploi de cette forme artificielle est justifié naturellement et intrinsèquement quand une idée unique remplit l'âme du poète: il revêt cette idée de normes différentes, et en compose ainsi une élégie. » En second lieu: « D'ailleurs le poète est libre d'employer la forme qui lui convient et le critique n'a pas le droit de lui reprocher le choix de son instrument. » Trochon, Jérémie, p. 338.

3º Objection tirée de la variation de l'ordre alphabétique. - Cette objection vise autant l'unité que l'authenticité des Lamentations. Dans le premier poème, I, l'ordre de l'alphabet hébreu, dont chaque lettre est le commencement d'un verset, est régulier, tandis que dans, 11, 111, Iv, l'ordre de deux lettres est renversé; la lettre phé précède toujours la lettre ain; ainsi : 11, 16 (phé), 17 (ain); III, 46, 47, 48 (phé), 49, 50, 51 (ain); IV, 16 (phé), 17 (ain); on en conclut que ces poèmes ne sont pas du même auteur. — L'interversion des lettres de l'alphabet ne prouve pas qu'on ait affaire à des auteurs différents; cette interversion peut s'expliquer et de tait on l'a expliquée de diverses manières : 1º Grotius pensa que les Chaldéens avaient dans leur alphabet un autre ordre que les Hébreux; dans Lam., I, Jérémie parlerait comme un Hébreu, et dans 11, 111, IV, comme sujet des Chaldéens; mais cette raison n'est pas sérieuse. - 2º Houbigant et Kennicott attribuèrent cette interversion à la négligence des copistes; il est vrai qu'un certain nombre de manuscrits, ci. De Rossi, Variæ lectiones V. Test., t. III, p. 242, et la Peschito conservent l'ordre naturel; toutefois cette hypothèse ne paraît pas probable, car cette interversion est suivie : 1. Par les Septante; la version grecque observe l'ordre naturel des lettres ain, phé, mais pour les versets, elle suit l'ordre du texte hébreu. - 2. Par la Vulgate latine. -3. Elle est exigée par le contexte : ainsi 11, 16, continue naturellement II, 15; cet ordre serait brisé si l'on mettait le y. 17 avant le y. 16; de plus le y. 17 sert de transition au v. 18; de même dans III, le v. 46 suit naturellement le y. 45, et le y. 48 sert de transition au y. 49; pareillement dans IV, le \*\*. 16 suit le \*\*. 15 et le \*\*. 17 prépare le \*\*. 18. — 3° J. D. Michaëlis, Bibliotheca orientalis, t. xx, p. 34, et notes à R. Lowth, De sacra poesi Hebræorum, prælect. xxII, 2e édit., 1770, p. 453-455, regarde comme probable que la lettre phé, ayant une double prononciation, une dure, p, l'autre douce, f, selon qu'elle est dagueschée ou non, occupait différentes places dans l'alphabet hébreu. — 4º L'opinion la plus probable est que les poètes hébreux jouissaient d'une certaine liberté dans l'arrangement des lettres de l'alphabet; cf Pareau cité par Rosenmüller, In Jer., t. II, 1826, p. 464; de cette liberté on constate bien des exemples dans la Bible; ainsi : Ps. 1x (hébreu) manque du daleth, et, au \*. 20, au lieu du caph il a qoph; Ps. xxv (hébreu), manquent beth et vav; qoph est omis; resch se trouve deux fois, y. 18, 19; après thav, le y. 22 commence par pė; Ps. xxxiv (hébreu), vav manque, et après thav, le y. 23 commence par pé; Ps. xxxvIII (hébreu), v. 25, ain est remplace par tsade, qui est répété à sa place naturelle, \*. 32, après pé; Ps. cxlv (hébreu), manque nun; Prov., xxxi, 24, 25 (texte grec), suit l'interversion des Lamentations : il met στόμα, « bouche » (hébreu pi), avant ἰσχὸν, « puissance » (hébreu, 'ôz). Cf. Trochon, Jérémie, p. 338, 339; Knabenbauer, In Dan., 365, 366.

4º Objection tirée de ce que l'auteur des Lamentations connaîtrait Ézéchiel. — À cet effet on cite: Lam., II, 4: kôl maḥāmmadê 'âîn, « tout ce qui est beau à voir; » cf. Ezech., XXIV, 16, 21, 25; mais cette expression se

trouve aussi dans III Reg., xx, 6; Lam., II, 14: hazah šave', « voir la vanité, » cf. Ezech., xIII, 6, 9, 23; xxI, 34; xxII, 28 (cf. aussi, avec légère variante, xII, 24: hăzôn šave', « vision vaine; » XIII, 7: mahăzêh šave', « vision vaine »); ces deux mots réunis ne se trouvent, il est vrai, que dans Lam. et Ezech., mais, séparés, ils se trouvent dans Jérémie, xxIII, 16 (hāzôn); II, 30; IV, 30; vi, 29; xviii, 15; xLvi, 11 (šave' avec le préfixe la); de plus, Jer., xiv, 14, nous fournit une locution équivalente: hazon šėqėr, « vision mensongère; » Lam., II, 14: tafêl, « insanité, folie, » cf. Ezech., XIII, 10, 11, 14, 15; xxII, 28; mais ce mot se trouve aussi dans Joh, vi, 6; Jer., xxiii, 13, a la même racine tiflâh; cf. aussi Job, 1, 22; xxiv, 12; Lam., 11, 15: kelîlat yofî, « parfaite en beauté, » cf. Ezech., xvi, 14, lègère variante : yôfi kâlîl, « beauté parfaite; » xxvII, 3, 4, 11; xxvIII, 12, même variante que xvi, 14: kelîl yôfî, « parfaite beauté; » mais cette expression se trouve aussi, avec une très légère variante, dans Ps. L, 2, appliquée à Sion, comme dans Lam., tandis qu'Ézéchiel l'applique à Tyr et à son roi; Lam., IV, 11 : killah Yehôvah 'éthămât, « Jéhovah a accompli [sa] fureur, » cf. Ezech., v, 13 avec variante; vi, 12; xiii, 15; cf. aussi xx, 8, 21, avec 'af; cette locution est très rare dans la Bible. -Au surplus: « Quand bien même il y aurait des emprunts faits par l'auteur des Lamentations à Ézéchiel, en quoi cela empêcherait-il Jérémie d'en être l'auteur? Pourquoi, ajoute Keil, quelques-unes des prophéties d'Ézéchiel n'auraient-elles pas été connues de Jérémie? Les rapports entre les exilés à Babylone et les habitants de Jérusalem et de la Judée étaient assez fréquents pour que les prophéties d'Ézéchiel aient pu être connues à Jérusalem, bien avant la prise de cette ville. » Trochon, Jérémie, p. 337.

5º Objections lexicographiques. - On prétend que les Lamentations contiennent un certain nombre de mots inconnus à Jérémie. Ces mots, relevés par Nägelsbach, sont, outre quelques-uns que nous avons déjà signalés, III, 20, col. 45, les suivants : Lam., I, 1 : rabbâțî, « pleine; » mais ce mot se trouve aussi dans Jer., LI, 13, sous la forme abrégée rabbat; Lam., I, 2: léhi, « joue; » mais ce mot, dit Driver, Introduction, p. 463, peut être un simple accident, ainsi que sêbét, « verge, » Lam., III, 1, et sippôr, « oiseau. » Lam., III, 52; Lam., I, 4 : sâbêl, « pleurant; » on trouve le susbtantif sêbél, « pleur, » dans Jer., vi, 26; xvi, 7; Lam., i, 7; iii, 19: mārūd, « pleur; » ce mot ne se trouve que dans Lam.; Lam., 1, 7: mahamûdîm, « choses désirables; » on lit le verbe hâmad, « désirer, » dans Jer., III, 19; XII, 10; XXV, 34; Lam. 1, 8: hêtte, « péché; » le verbe hâtâ, « pécher, » est dans Jer., xxxII, 35 (forme régulière); Lam., ı, 9: tumû'k, « impureté; » tâmê', « se souiller, souillés, » est dans Jer., 11, 7, 23; vii, 30; xix, 13; xxxii, 34; Lam., 1, 9: pelāh, « chose admirable; » Jer., XXI, 2; XXXII, 17, 27, emploie le verbe pâlâ', « être admirable. » Cf. Löhr, dans Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, 1894, p. 31; Driver, Introduction, p. 463, 464; Knabenbauer, In Dan., p. 372, 373.

V. ÉPOQUE DE LA COMPOSITION. — 1º H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 1º édit., Gættingue, 1843-1852, t. 1º, p. 25, soutient que les Lamentations turent composées en Égypte, à l'époque où Jérémie y résidait. Il s'appuie sur Lam., 1, 3. Mais ce passage ne prouve nullement la thèse qu'il soutient, car il peut très bien se rapporter au temps visé dans Jer., xli, 17, 18, et dont il est question dans Lam., v, 6, 9. — 2º Tout porte à croire que les Lamentations furent écrites peu de temps après la prise et la destruction de Jérusalem. En esset 1. La vivacité des descriptions, la véhémence de la tristesse et de la douleur du prophète indiquent que la terrible catastrophe était encore récente. — 2. La famine est décrite comme étant très grande, Lam., 1, 11, 19; 11, 19, 20; 1v, 3-5, ce qui convient au temps de détresse et de

désolation qui suivit immédiatement la ruine de Jérusalem. L'époque de la composition peut être, jusqu'à un certain point, déterminée en comparant Lam., 1, 3; v, 6, et Jer., xll, 1; lll, 6, 12; IV Reg., xxv, 8. Cf. Bleek, Einleitung in das Alte Testament, 1878, p. 503; Trochon, Jérémie, p. 340; Knabenbauer, In Dan., p. 374, 375.

VI. CANONICITÉ. — On n'a jamais soulevé de contestation sur la canonicité des Lamentations. Ce livre a toujours fait partie du canon juif, et du canon chrétien. Voir CANON, t. II, col. 137-162. Cf. Kaulen, Einleitung, 3° édit., p. 372.

VII. TEXTE. — Le texte original est l'hébreu; cependant ce n'est pas un hébreu pur et absolument classique; il présente parfois quelques formes irrégulières et chaldaïsantes. Les Lamentations se trouvent dans toutes les versions

VIII. STYLE. — Le style des Lamentations est d'une poésie et d'une beauté remarquables; il présente toutes les qualités qu'on peut désirer dans ce genre littéraire : vif, imagé, expressif, grave, en un mot en harmonie avec les idées qu'il exprime et les malheurs qu'il retrace. Aussi a-t-on toujours admiré les beautés littéraires des Lamentations. Pour les éloges qu'on a toujours faits des Lamentations, cf. Lowth, De sacra poesi Hebræorum, prælect. xxII, p. 458-460; Trochon, Jérémie, p. 341, 342, § vi.

IX. FORME LITTÉRAIRE DES LAMENTATIONS. - I. LE RYTHME. - Tout le monde admet que les cinq élégies des Lamentations sont en vers ; mais on n'est pas d'accord sur le caractère de la métrique ou la nature du vers. Cf. Maldonat, Comment. in Jer., Mayence, 1611, p. 248. Ainsi, d'après Bickell, Carmina hebraïca metrice, p. 112-120, les quatre premiers poèmes sont des vers de douze syllabes; Gietmann, De re metrica Hebræorum, p. 58, pense que les quatre premiers poèmes se composent de vers de neuf [= onze] syllabes; quant au cinquième poème, ils reconnaissent tous les deux qu'il se compose de vers de sept syllabes. Dans ces derniers temps, K. Budde, Das hebräische Klagelied, dans Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, 1882, p. 1-52, a fait une étude approfondie de la métrique des Lamentations. Il observe que le rythme de Lam., I-IV, se rencontre dans d'autres endroits de l'Ancien Testament, qui sont aussi des élégies; il en conclut que c'est le rythme propre aux élégies. Le vers se composerait d'un ou plusieurs membres; mais chaque membre, qui ne contient en moyenne pas plus de cinq ou six mots, serait divisé par une césure en deux parties inégales : la première ayant la longueur ordinaire d'un membre, la seconde étant plus courte, et très souvent sans parallélisme d'idées avec la première. On peut voir l'application de cette théorie dans les exemples suivants :

1, 1. Comment la ville est-elle assise solitaire, — elle qui était pleine de peuple? Elle est devenue comme une veuve, — elle qui était la maîtresse des nations : La reine des provinces, — elle est devenue tributaire.

n, 3. Il a brisé dans l'ardeur de sa fureur — toute la corne d'Israël : ll a ramené en arrière sa main droite — de devant l'ennemi : Il a allumé dans Jacob comme un feu brûlant — qui a dévoré tout autour.

III, 1-3. Je suis un homme qui voit son affliction — sous la verge de son indignation: Il m'a conduit et fait marcher — dans les ténèbres et non dans la lumière: Il a tourné et retourné sa main contre moi — tout le jour.

Le premier membre est quelquesois d'une longueur démesurée, par exemple : II, 13ª; III, 56; IV, 18ʰ, 20³; quelquesois il ne contient que deux mots, quand ces mots sont très longs, par exemple : I, 1ʰ, c, 4ɛ, 9ʰ; quelquesois, ce qui arrive plus rarement, il y a une légère collision entre le rythme et la pensée, par exemple : I, 10°, 13ª; II, 8ʰ. Cependant certains vers ne peuvent pas se ramener à ce type; Budde suppose, Zum hebräische Klagelied, dans Zeitschrift, 1892, p. 264, que dans ces cas le texte ne nous est pas parvenu intact. Les morceaux

de l'Ancien Testament qui se ramèneraient au type métrique des Lamentations seraient surtout : Is., xiv,  $4^{b}$ -21 (élégie sur le roi de Babylone); Ezech., xix; xxvi, 17 (à partir de 'èk, « comment »)-18; xxvii, 18, 19; Jer., ix,  $9^{b}$  (à partir de  $m\hat{e}$ -'ôj, « depuis l'oiseau »)-10, 18, 20-21 (dabbèr koh ne'um Yehôváh, « dis : ainsi parle Jéhovah, » étant omis [Septante] ou regardé comme une parenthèse); xxii, 6 (à partir de Gil'âd, « Galaad »)-7, 21-25; Am., v, 2.

II. LA STROPHIQUE. — Elle n'est pas partout uniforme. Dans les trois premières élégies (I-III), la strophe a trois vers; dans la quatrième et la cinquième (IV, V) elle se compose de quatre vers. Dans I, II, IV, le nombre des strophes est de vingt-deux selon le nombre même des lettres de l'alphabet hébreu; III a vingt-deux strophes et 66 versets (membres), chacun des trois vers d'une même strophe commençant par la même lettre de l'alphabet; v se compose aussi de vingt-deux strophes. En outre la cinquième élégie est un remarquable exemple d'assonance; sur les quarante-quatre vers et les vingt-deux versets dont elle se compose, la syllabe nû se rencontre trente-trois fois: 1a, b, 2a, b, 3a, b. 4a, b, 5a, b, 6a, 7a, b, 9a, 10a, 11a, 15a, b, 16a, b, 17a, b, 20a, b, 21a, b, 22a, b.

III. LE CARACTÈRE ACROSTICHE. - Les quatre premiers poèmes (I-IV) sont acrostiches ou alphabétiques. c'est-à-dire que chaque strophe commence par une lettre de l'alphabet hébreu, Aleph, Beth, etc. On a cherché la raison de cette forme alphabétique, et l'on a fait plusieurs hypothèses. 1º Les uns n'y ont vu qu'un expédient mnémonique, un moyen d'aider la mémoire. 2º Bickell pense que cette forme indique qu'on traite le même sujet depuis le commencement jusqu'à la fin. 3º On y voit plus généralement une simple disposition, propice à un genre particulier de poésie : c'est lorsque le sujet qu'on y traite est un, mais d'autre part non susceptible d'un développement logique et régulier; on supplée alors à ce défaut par la répétition qui donne de l'intensité à l'expression des sentiments et des émotions. Cf. Driver, Introduction, p. 459; Knabenbauer, In Dan., p. 366, 367.

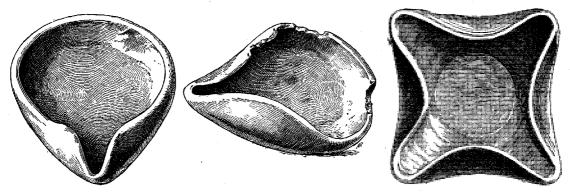
X. Usage liturgique des Lamentations. — La Synagogue et l'Église ont toujours fait le plus grand cas des Lamentations. Dans les circonstances les plus douloureuses, elles empruntent les accents du prophète pleurant les malheurs de sa patrie pour exprimer leurs émotions. Après la captivité, les Juifs rentrés dans leur patrie voulurent perpétuer la mémoire des maux qu'ils avaient soufierts. Chaque année, le neuf du mois d'Ab (juillet) ils jeûnèrent et lurent dans les synagogues les Lamentations de Jérémie. Cet usage se perpétua dans la suite. Cf. Rosenmüller, In Jeremiæ Threnos proœmium. L'Église catholique a emprunté aux Lamentations les leçons de l'office des trois derniers jours de la Semaine sainte.

XI. BIBLIOGRAPHIE. - Origène, Selecta in Threnos, t. XIII, col. 606-652; Théodoret de Cyr, In Threnos, t. LXXXI, col. 779-806; S. Éphrem, S. Ephræm Syri hymni et sermones, dans Lamy, t. 11, in-4°, Malines, 1886, p. 217-228; Olympiodore, In Jer. Lament., t. xCIII, col. 725-761; Raban Maur, Expositio super Jer., t. CXI, col. 1181-1272; Paschase Radbert, In Threnos, t. cxx, col. 1059-1256; Guibert, Tropologiæ in Lam. Jer., t. CLVI, col. 451-488; Rupert, In Jer., t. cxxvII, col. 1378-1420; Hugues de Saint-Victor, In Threnos Jer., t. CLXXV, col. 255-322; Albert le Grand, In Threnos Jer., t. VIII de ses œuvres, Lyon, 1651, p. 1-39; S. Bonaventure, Expositio in Lam. Jer., t. x de ses œuvres, Paris, 1867, p. 138-206; dans les œuvres de saint Thomas, t. xIII, se trouve un petit commentaire que les critiques attribuent à Thomas de Galles; del Rio, Com. litter. in Threnos, in-4°, Lyon, 1608; \*Tarnow, Comment. in Threnos, in-4°, Rostock, 1642, et Hambourg, 1707; \*Lessing, Observationes in tristitia Jer., in-80, Leipzig, 1770; \*Pareau, Threni Jer. philologice et critice illustrati, in-8°, Leyde, 1790; \*Neumann, Jeremias und Klagelieder, in-8°, Leipzig, 1858; L. A. Schneedorfer, Die

Klagelieder des Propheten Jeremia, in-8°, Prague, 1876; \* M. Löhr, Die Klagelieder Jeremias, 1891; et dans Hand Komment. de Nowack, 1894; S. Minocchi, Le Lamentazioni di Geremia, in-8°, Rome, 1897; \* K. Budde, dans Kurzer Handkomment., Abth. xvII, Fribourg-en-Brisgau, 1898. V. Ermont.

LAMIE, nom par lequel la Vulgate désigne deux animaux différents. — 1º Dans une description de l'Idumée réduite à l'état de désert, Isaïe, xxxiv, 14, dit: « La lilit y

mamelle et allaitent leurs petits. » Ces tannin ne sont pas les chacals, qui n'ont nul besoin d'extraire leur mamelle pour allaiter leurs petits, mais les grands cétacés, qui extraient de l'eau leur mamelle pour la donner à têter. Voir Cachalot, t. 11, col. 6. Les Septante traduisent par δράκοντες et la Vulgate par lannix. Il n'est pas vraisemblable que saint Jérôme ait eu en vue ici un monstre labuleux, comme dans le passage d'Isae. La λάμια est dans Aristote, Hist. anim., V, v, 3, une sorte de requin, et dans Pline, H. N., IX, xxiv, 40, une



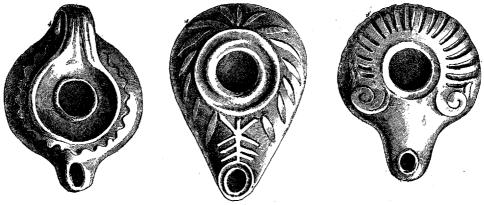
44. — Lampes primitives de Palestine: les deux premières d'après les originaux du Musée judaïque du Louvre; la troisième d'après Ch. Warren et Conder, The Survey of Western Palestine, Jerusalem, 1884, p. 535.

aura sa demeure, elle trouvera là son lieu de repos. » Le mot lilit, en assyrien lilitu, de lilaatuv, « soir, » Schrader, Die Keilinschriften und des A. T., Giessen, 1872, p. 11, veut dire la « nocturne ». On a cru que la lilit était une sorte de fantôme nocturne. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 409. Les Septante ont traduit par ὀνοκέντανρος et saint Jérôme par lamia. La λάμια, lamia, était pour les anciens une espèce de monstre féminin qui dévorait les hommes et les enfants. Aristophane, Pax, 757; Vesp., 1035; Plutarque, Curios.,

espèce de poisson plat. C'est plutôt au sens d'Aristote que se sera référé saint Jérôme. Ce sens est le plus conforme à l'hébreu. H. LESÈTRE.

**LAMPE** (hébreu : nêr; Septante : λύχνος; Vulgate : lucerna), appareil d'éclairage, composé d'un récipient à huile dans lequel trempe une mèche qu'on allume.

I. LES LAMPES DANS L'ANTIQUITÉ. — 1º Fabrication des lampes. — La lampe des anciens, tant en Orient que dans les pays grecs et romains, a toujours été essen-



15. — Lampes trouvées à Jérusalem. D'après The Survey of Western Palestine, Jerusalem, 1884, p. 539, 182.

Sur celle du milieu est représenté le chandelier à sept branches.

2; Diodore, xx, 41; Strabon, I, 49; Horace, Epod., v, 20; Ars poet., 340; Ovide, Fast., vI, 431. Cf. Rich, Dict. des ant. grecques et romaines, trad. Chéruel, Paris, 1873 p. 347. Comme le mot lilit n'apparaît que cette seule fois dans la Bible hébraïque, saint Jérôme a cru devoir le traduire, d'après le sens populaire qu'on lui prêtait, par un équivalent. Sur la traduction des Septante, voir Onocentaure. Il est plus probable que, dans Isaïe, la lilit est un oiseau nocturne. Voir Chat-huant, t. II, col. 627. — 2° On lit dans Jérémie, Lam., IV, 3: « Les tannîn même mettent dehors (hâlşû, « extraient ») leur

tiellement formée d'un récipient destiné à contenir une certaine quantité d'huile. A ce récipient étaient adaptés un ou plusieurs becs plus ou moins allongés, ordinairement dans le même plan horizontal que le récipient lui-même, et servant à conduire au dehors l'extrémité de la mèche imbibée d'huile. Les becs de lampe étaient ainsi disposés parce que l'expérience avait montré que l'huile, toujours imparfaitement épurée chez les anciens, montait très difficilement dans des mèches qui étaient elles-mêmes assez peu conductrices. Voir MÈCHE. Le récipient, primitivement à air libre, tut ensuite habi-

tuellement muni d'un couvercle adhérent, dans lequel on ménageait un ou plusieurs trous pour verser l'huile. De petits couvercles mobiles servaient parfois à fermer ces trous. Les premières lampes furent en terre cuite. Elles avaient la forme très rudimentaire de petites écuelles ou de coquilles contenant l'huile dans laquelle

tine, Samarie, Paris, 1875, t. II, p. 91; Survey, Jerusalem, pl. XLV-LXVI. Les lampes ont pris peu à peu des formes moins primitives (fig. 15 et 16). On les a couvertes, arrondies ou allongées, aplaties, munies de becsplus saillants, d'anses, de crochets ou d'appareils de suspension. On a multiplié les becs, de manière à obte-



55

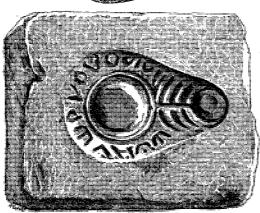




16. — Lampes juives chrétiennes de Jérusalem. Celle de droite a été trouvée dans la piscine de Béthesda. D'après The Survey of Western Palestine, Jerusalem, 1884, p. 539, 540.

trempait la mèche. Le bord avait été pincé pour ménager à cette dernière un passage fixe (fig. 14). On n'a point trouvé ce genre de lampes en Égypte, bien que Clément d'Alexandrie, Strom., 1, 16, t. viii, col. 809, dise que les Grecs ont emprunté la lampe aux Égyptiens. Hérodote, II, 62, 130, 133, parle des lampes égyptiennes.





Moule de lampes.
 Au-dessus, lampe fabriquée avec ce moule.
 D'après l'original. Musée judaïque du Louvre.

Mais en Phénicie, et dans les pays de fondation phénicienne, Cypre, Carthage, Sardaigne, on a rencontré une quantité de ces lampes à forme rudimentaire. Cf. Renan, Mission de Phénicie, Paris, 1874, p. 489-490; A. L. Delattre, Lampes antiques du musée de Saint-Louis de Carthage, Lille, 1889. La Palestine en a également fourni un grand nombre. Cf. Guérin, Description de la Pales-

nir une lumière plus intense. Puis on a donné au récipient toutes sortes de formes plus ou moins élégantes et commodes, comme celles du pied humain, de quadrupèdes accroupis, d'oiseaux, etc. On y a ajouté des ornements, des inscriptions, le nom du potier ou du destinataire. Les lampes primitives, en Égypte et dans l'Afrique du Nord, ont été faites au tour. Aristophane, Eccles., 1, les appelle à cause de cela τροχήλατοι, « tournées à la roue. » Plus tard, les potiers modelèrent les lampes à la main et les fabriquerent avec des moules. On a retrouvé de ces derniers, en terre cuite très dure (fig. 17). Le moule se composait de deux parties, sur le fond desquelles le potier étalait l'argile; il rapprochait ensuite les deux parties, l'argile se soudait par les bords, se détachait aisément du moule au bout de quelque temps et n'avait plus qu'à recevoir les derniers apprêts avant la cuisson. On faisait aussi des lampes en bronze, dont la façon réclamait naturellement plus de soins. La forme générale des lampes d'argile n'a guère varié. Des lampes de terre cuite, du genre le plus simple, sont encore en usage en Syrie et à Tyr. Cf. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 144. Les anciennes lampes égyptiennes (fig. 18) sont simples ou diversement ornées, suivant la fantaisie du potier. Les lampes chaldéennes (fig. 19), assyriennes (fig. 20) ont des formes plus lourdes et moins régulières. Les potiers israélites se sont inspirés des modèles égyptiens et phéniciens. Voir t. 11, fig. 186, col. 546. L'industrie phénicienne fournissait d'ailleurs à la Palestine une grande quantité de lampes, et on en a retrouvé un bon nombre que conservent les musées, spécialement celui du Louvre (fig. 21). Les lampes palestiniennes, postérieures à l'ère chrétienne, ne s'éloignent pas des types des anciens céramistes. Plusieurs sont décorées d'inscriptions grecques (fig. 22) ou arabes. Cf. Revue biblique, 1892, p. 260; 1893, p. 632; 1898, p. 486, 487. Des lampes analogues, à emblèmes chrétiens (fig. 23), ont souvent été découvertes en Occident et en Afrique. Cf. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, 3e èdit., Paris, 1889, p. 406, 408, 426, etc.; A. L. Delattre, Lampes chrétiennes de Carthage, 5 fasc., Lille, 1890-1893.

2º Úsage des lampes. — Les lampes servaient avant tout aux usages domestiques. Naturellement très basses, on aurait pu les placer sous un lit. Marc., IV, 21. Mais, pour qu'elles fussent utiles, on les posait à un endroit d'où elles pouvaient éclairer toute la demeure, dans une petite niche ménagée dans la muraille, sur une tablette,

sur un meuble et plus habituellement sur un support ou chandelier qui permettait à la lumière de se répandre dans toute la pièce. Matth., v, 17; Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16; XI, 33. Voir CHANDELIER, t. II, col. 546. On prenait la lampe à la main quand on voulait explorer des endroits obscurs et retrouver un objet. Luc., XV, 8. So-

crales. De Saulcy, Voyage autour de la mer Morte, Paris, 1853, t, 11, p. 223, a trouvé dans les tombeaux des rois, à Jérusalem, de petites niches triangulaires destinées à recevoir des lampes dont la trace est encore visible. Les catacombes chrétiennes furent éclairées de la même manière. Cf. Marucchi, Éléments d'archéologie





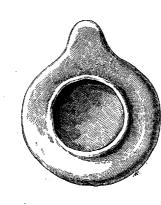


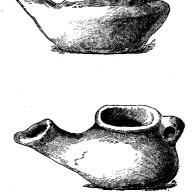
18. - Lampes égyptiennes. D'après les originaux du Musée du Louvre.

phonie, I, 12, parlant du jugement rigoureux que le Seigneur s'apprête à exercer contre Juda et Jérusalem, dit que Dieu « fouillera Jérusalem avec des lampes ».— Les lampes servaient encore, chez les anciens, dans certaines cérémonies publiques, Suétone, Cæsar, 37, dans

chrétienne, Paris, 1899, t. 1, p. 343-344. — Sur les lampes dans l'antiquité, voir Licetus, De lucernis antiquorum reconditis, Udine, 1652; Santi Bartoli et Bellori, Le antiche lucerne sepolcrali, Rome, 1691; Montfaucon, L'antiquité expliquée, Paris, 1722, t. v, 2me part.; Birch,







Lampe chaldéenne placée sur un porte-lampe.
 Figurée sur la pierre-borne de Nabuchodonosor l'a.
 D'après Brown, Researches on primitive Constellations,
 2 in-8, Londres, 1899-1900, t. II, p. 233.

20. — Lampes assyriennes. D'après les originaux du Musée du Louvre.

les jeux du cirque, Suétone, Domit., 4, dans les thermes, Lampride, Alex. Sever., xxiv, 6, et surtout dans le culte rendu aux dieux. Apulée, Metam., xI, etc. Baruch, vi, 18, parle des lampes nombreuses allumées devant des idoles qui ne voyaient rien. Josèphe, Cont.

History of ancient pottery, Londres, 1873; Blümmer, Technologie und Terminologie der Gewerbe, Leipzig, 1879, t. II; De Rossi, Roma sotterranea, Rome, 1877, t. III; Toutain, Lucerna, dans le Dict. des antiq. grecques et romaines de Daremberg et Saglio, t. III, p. 1320-1339.







21. - Lampes phéniciennes. D'après les originaux du Louvre.

Apion., II, 39, dit que la plupart des villes grecques et barbares avaient adopté l'usage juif des lampes dans les cérémonies religieuses. — Enfin on mettait des lampes dans les tombeaux. Les monuments égyptiens n'en renferment pas, il est vrai; mais elles se rencontrent abondamment dans ceux de la Phénicie, d'où l'usage passa dans les pays grecs et romains. En général, les becs de ces iampes ne portent aucune trace de combustion. Par contre, on éclairait avec des lampes les salles sépul-

II. LES LAMPES DANS LA BIBLE. — 1º Les lampes du chandelier du sanctuaire. — Il y avait sept lampes d'or sur le chandelier à sept branches. Il en est question souvent dans la Sainte Écriture. Exod., xxv, 37; xxx, 8; xxxv, 14; xxxvii, 23; xxxix, 37; xx., 4, 25; Lev., xxiv, 4; Num., iv, 9; viii, 2, 3; III Reg., vii., 49; I Par., xxviii, 15; II Par., iv, 20; xxix, 7; I Mach., iv, 50; II Mach., i, 8; x, 3. Cf. Zach., iv, 2. Voir Chandelier, t. II, col. 542-543. La beauté de la femme vertueuse est comparée à

l'éclat de la lampe placée sur le chandelier sacré. Eccli., xxvi, 22. On ignore quelle forme avaient ces lampes. Elles étaient mobiles, et le chandelier à sept branches de l'arc de Titus représente seulement les cavités dans lesquelles on les plaçait. Voir t. n, col. 544, fig. 184.

2º Les lampes dans l'usage ordinaire. — 1. On conservait une lampe allumée dans la maison ou sous la tente pendant la nuit, tant pour conserver du feu que pour être en mesure de parer à toute alerte. Cette contame est encore en vigueur. « S'il arrive au voyageur de traverser de nuit les campagnes de la Palestine ou de la Syrie, il est tout surpris de voir quantité de lumières sur les coteaux et dans les vallées. C'est que l'Oriental, pauvre ou riche, ne dort jamais dans sa maison sans lumière. Dire d'une personne qu'elle dort dans l'obscurité, c'est, en Syrie, une manière d'exprimer qu'elle est dans l'extrême pauvreté. Le domestique syrien ne resterait pas chez un maître qui lui refuserait



22. — Lampes chrétiennes trouvées en Palestine. D'après la Revue biblique, 1898, p. 485.

une lampe de nuit; ce serait lui refuser le sommeil et l'humilier. Le petit entant qui s'éveille et voit la lampe prête à s'éteindre, appelle sa mère pour qu'elle renouvelle la flamme. » Jullien, L'Égypte, Lille, 1891, p. 256. Aussi est-il noté, dans l'éloge de la femme forte, que « sa lampe ne s'éteint pas pendant la nuit », Prov., xxxi, 18, parce que cette femme diligente a pris le soin nécessaire pour que cette lampe fùt suffisamment alimentée pour la nuit. Si, au contraire, il s'agit du méchant, c'est une malédiction pour lui que sa lampe s'éteigne dans sa tente, Job, xvIII, 6, et au milieu des ténèbres. Prov., xx, 20. Pour annoncer la destruction de Babylone et des nations ennemies, les auteurs sacrés disent que la lumière de la lampe cessera d'y briller. Jer., xxv, 10; Apoc., xviii, 23. - 2. Le fidèle serviteur avait la lampe allumée à la main pour recevoir son maître, quand celui-ci rentrait tard à la maison. Luc., x11, 35. — 3. Ce sont encore des lampes que les jeunes filles ont avec elles pour attendre l'arrivée de l'époux qu'elles doivent accompagner, bien que saint Matthieu, xxv, 1-8, appelle ces lampes, non plus des λύχνοι, lucernæ, mais des λαμπάδες, lampades. Il est en effet question de vases dans lesquels on verse de l'huile qui doit alimenter la flamme de la mèche. — 4. Orner les lampes, Matth., xxv, 7, c'était les garnir d'huile et disposer la mèche de manière qu'elle fournit une lumière brillante. - 5. Les lampes nombreuses, λαμπάδες, lampades, qui éclairaient la salle dans

laquelle saint Paul parla à Troade, Act., xx, 8, étaient de même nature que les précédentes. — Plusieurs métaphores sont empruntées par les écrivains sacrés à la lampe. — a) La lampe est le symbole de la prospérité. Dieu la fait briller sur les bons, Job, xxix, 3; Ps. xviii (xvii), 29; cxxxii (cxxxi), 7; Prov., xiii, 9, tandis qu'il éteint la lampe des méchants. Job, xviii, 6; xxi, 47; Prov., xxiv, 20. — b) La lampe désigne le principe qui préside à la vie et à la conduite de l'honme, le souffle de Dieu, Prov., xx, 27; la parole de Dieu, Ps. xxi (xxiii), 105; II Pet., I, 19; sa loi, Prov., x, 23; le péché, pour le méchant. Prov., x, 23. L'œil est la lampe du corps, il en dirige les mouvements, Matth., x, 22; Luc., x, 34.



23. — Lampe chrétienne. D'après Bellori, Li antiche lucerne sepolerali, in-i-, Rome, 1691, part. III, pl. 29.

- c) Saint Jean-Baptiste a été la lumière, δ λύχνος, ardente et brillante, envoyée par Dieu devant son divin Fils, pour lui préparer la voie. Joa., v, 35. Dans le ciel, c'est le Seigneur qui est lui-même la lampe des élus. Apoc., xxi, 23; xxii, 5. — d) La lampe, alors appelée nîr, désigne spécialement la descendance royale, semblable à une lampe que Dieu ne peut laisser s'éteindre au sein de son peuple. III Reg., xi, 36; xv, 4; IV Reg., viii, 19; xxi, 47; II Par., xxi, 7.

III. LA LAMPE IMPROPREMENT DITE. — Elle prend le nom de lapīd, λαμπάς, lampas. C'est plutôt une sorte de flambeau ou de torche, consistant en une matière combustible imbibée d'huile ou de résine. Les Grecs donnaient le nom de λαμπάδες aux flambeaux que les coureurs se passaient les uns aux autres. Hérodote, vi, 105; Aristophane, Vesp., 1203, etc. Avec des lampes de ce genre, on allait au-devant d'Holoferne dans les villes de Syrie. Judith, III, 10. Ces réceptions aux flambeaux étaient analogues à certaines processions nocturnes qui se taisaient en Égypte. Hérodote, II, 62. Le mot lapīd sert à désigner, dans la Sainte Écriture, les flammes qui parurent au milleu des victimes immolées par Abraham, Gen., xv, 17; les feux qui brillaient sur le Sinaï, Exod., xx, 18; les lampes des soldats de Gédéon,

Jud., vII, 16, voir CRUCHE, t. II, col. 1138; les torches attachées par Samson à la queue des chacals, Jud., xv, 4-5, voir Chacal, t. II, col. 477, 478; la vapeur brillante qui s'échappe de la gueule du crocodile, Job, xll, 10, voir Crocodile, t. II, col. 1125; l'aurore de la délivrance qui apparaît comme un flambeau qui s'allume, Is., LXII, 1; le brillant aspect des chérubins d'Ézéchiel, I, 13, voir Chérubin, t. II, col. 668, et des yeux du personnage qui se montre à Daniel, x, 6; l'éclat des chars qui marchent contre Ninive, Nah., II, 4, et enfin l'ardeur victorieuse des chefs de Juda qui, aux jours de la grande restauration messianique, seront au milieu des gerbes ». Zach., xII, 6. Le mot lapid embrasse donc, dans sa signification, différentes sortes de lumière et même de simples apparences lumineuses. Voir Torche.

H. LESETRE.

**LAMPSAQUE** (grec: Σαμψάμη ου Σαμψάκη; Vulgate: *Lampsacos*), ville de Mysie (fig. 24). — Le nom de



24. -- Monnaie de Lampsaque.

Tête présumée d'Ulysse, coiffé du pileus lauré, à gauche. — R. Protomé de cheval ailé à droite.

Lampsaque a été introduit par conjecture dans la Vulgate, I Mach., xv, 23, à la place du nom grec  $\Sigma \alpha \mu \psi \acute{\alpha} \chi \eta$ , dans la liste des cités auxquelles est envoyée la lettre du consul Lucius. On ne connaît pas de ville du nom de Sampsaque ou Sampsame. Winer, dans son Realwörterbuch, au mot Sampsake, 3e édit., 1848, t. 11, p. 375, pense qu'il s'agit de Samsun, petit port situé entre Sinope et Trébizonde et qui porte maintenant le nom d'Abulféda. L'auteur de la Vulgate suppose au contraire qu'il est question de la ville de Mysie, très florissante à l'époque des Machabées. Lampsaque résista à l'attaque d'Antiochus le Grand et vota une couronne d'or aux Romains qui reçurent la ville au nombre des cités alliées. Polybe, xxi, 10; Tite Live, xxxii, 38; xxxv, 42; xiii, 6. Cette dernière circonstance rend très vraisemblable la conjecture de la Vulgate.

La ville de Lampsaque était située sur la côte de l'Hellespont, entre Parium et Abydos, en face de la ville de Callipolis, qui s'élevait sur le rivage opposé de la Chersonèse. Comme celle-ci, elle était bâtie à l'extrémité d'un cap, en sorte que la distance entre les deux n'était que d'environ 7 kilomètres. Lampsaque couvrait une superficie considérable et avait un port excellent. Cette ville conservait une fameuse statue de Lysippe, représentant un lion couché. Agrippa la fit transporter à Rome. Strabon, XIII, 1, 18-19. Lampsaque était une colonie de Milet; ses habitants honoraient tout spécialement Priape, c'est dire que leurs mœurs étaient très corrompues. Athénée, Deipnosoph., 1, 54; Pausanias, IX, xxx1, 2; Ovide, Fast., vi, 345; Virgile, Georg., IV, 110. Parmi les habitants illustres de la cité, on compte l'historien Charon, le rhéteur Anaximène, et le philosophe Métrodore, disciple d'Épicure. Strabon, XIII, I, 19. Le territoire voisin était célèbre par ses vignobles. Strabon, loc. cit. Aujourd'hui la ville ancienne a complètement disparu. Une petite localité du voisinage. Lapsaki, a conservé son nom, mais on n'y a trouvé aucune ruine ancienne. C'est une bourgade qui compte à peine deux cents maisons. Le voisinage est toujours couvert de vignes et d'oliviers. Cf. Choiseul-Gouffier, Voyage pittorèsque en Grèce, in-fo, Paris, 1809, t. 11, p. 449.

E. BEURLIER.

LAMUEL (hébreu: lemű'êl; Vulgate: Lamuel), nom d'un roi auquel sa mère donna des conseils qui furent ensuite consignés dans le livre des Proverbes, xxxi, 1-9. Ces conseils tendent à le détourner des femmes, qui perdent les rois, et du vin, qui les empêche de juger sainement et de prendre en main la cause des opprimés. Le mot lemû'el peut se décomposer en lemô, forme poétique de le, et 'êl, et il signifie « à Dieu », c'est-à-dire consacré ou dévoué à Dieu, comme Lael. Num., III, 24. Les Septante traduisent littéralement par ύπὸ Θεοῦ βασιλέως, paroles dites « par Dieu roi ». Dans les autres versions, le nom propre est conservé; Aquila: Λαμμοῦν, Symmaque: Ἰαμουήλ, Théodotion: 'Ρεβουήλ, Syriaque: Muel. Quel est ce roi? Son nom est inconnu dans l'histoire. D'après un certain nombre d'exégètes modernes, c'était un roi de Massa en Arabie. lls traduisent l'hébreu: « Paroles de Lamuel, roi de Massa, » Prov., xxxi, 1, prenant pour un nom de lieu le mot Massa, que la Vulgate a traduit comme substantif commun par « vision ». Voir AGUR, t. 1, col. 288. Le nom de Lamuel n'est vraisemblablement qu'un pseudonyme. Suivant les différents commentateurs, ce pseudonyme lui-même désignerait un roi connu, Salomon, Ézéchias, un roi arabe, etc. Rien ne permet de justifier ces identifications d'une manière satisfaisante. Il se peut que Lamuel et sa mère soient des personnages supposés, destinés à faire passer, sous le voile de l'anonyme, une leçon donnée aux rois par un sage d'Israël. H, Lesêtre.

LAMY Bernard, savant oratorien, né au Mans en juin 1640, et mort à Rouen, le 29 janvier 1715. Son père, Alain Lamy, sieur de la Fontaine, le fit entrer comme élève, à l'âge de douze ans, chez les Oratoriens du Mans: il y montra de remarquables dispositions, aussi bien pour les lettres que pour la philosophie et les sciences les plus diverses. En 1658, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Il étudia la philosophie à Paris, puis à Saumur; ensuite il enseigna dans les collèges de Vendôme, en 1661, et de Juilly, en 1664; ordonné prêtre en 1697, il fut pendant deux ans professeur au Mans; puis, après un nouveau séjour à Saumur, il alla enseigner à Angers. Là, comme ses doctrines philosophiques, jugées trop exclusivement cartésiennes, avaient suscité des discussions passionnées, le recteur de l'université d'Angers, nommé Rebous, s'en émut et obtint contre lui un arrêt du Conseil d'État, qui fut rendu le 2 août 1675. Ses supérieurs jugèrent à propos de l'envoyer à Grenoble, où, grâce à la protection du cardinal Le Camus, il put reprendre ses cours de philosophie. En 1686, il revint à Paris, où il fit un séjour au séminaire de Saint-Magloire. Enfin, en 1689, il se fixa a Rouen, où il passa ses dernières années. Les ouvrages du P. Lamy sont nombreux et très variés. Nous citerons seulement parmi eux : Apparatus ad Biblia sacra per tabulas dispositus, in quibus quæ ad illa intelligenda in genere necessaria sunt, oculis subjiciuntur ac dilucide expli-cantur, in-f°, Grenoble, 1687. Ce livre fut traduit en français, sur l'ordre de l'évêque de Châlons, par l'abbé Fr. Boyer, sous le titre de : Introduction à la lecture de l'Écriture Sainte, in-12, Lyon, 1689. - Harmonia, sive concordia quator Evangelistarum, in qua vera series actuum et sermonum Jesu Christi, hoc est vera vita ejus, historia restituitur, adjecta locis suis novi ordinis ratione, in-12, Paris, 1689. Dans ce livre, le P. Lamy soutient que saint Jean-Baptiste fut emprisonné deux fois, d'abord à Jérusalem, par ordre du grand Sanhédrin, ensuite en Galilée, par Hérode. Il y soutient également que Jésus-Christ ne mangea pas l'agneau pascal dans la dernière cène et qu'il fut crucifié le jour où les Juis célébraient la Paque; il y défend enfin l'identité de Marie-Magdeleine, de Marie, sœur de Lazare, et de la femme pêcheresse. Ces opinions furent la

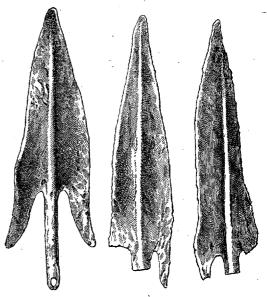
source de longues discussions, principalement avec Bulteau, curé de Rouen, Jean Piénud et Lenain de Tillemont, puis avec les PP. Hardouin, Mauduit, Rivière, Daniel. - Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs, in-12, Paris, 1693. - Apparatus biblicus, sive manuductio ad sacram Scripturam tum clarius tum facilius intelligendam, nova editio aucta et locupletata omnibus quæ in apparatu biblico desiderari possunt, in-8°, Lyon, 1696; in-12, Iéna, 1709; in-12, Amsterdam, 1710, etc. C'est le développement de l'Apparatus ad Biblia. Il fut traduit en français, par l'abbé de Bellegarde, in-12, Paris, 1697; in-40, Lyon, 1699, et par l'abbé Boyer, in-40, Lyon, 1709. Dans son Apparatus, Lamy attaque le caractère historique des livres de Tobie et de Judith. Il prétend aussi à tort que, même après le décret du Concile de Trente sur les livres canoniques, il existe entre les protocanoniques et les deutérocanoniques cette différence que ces derniers ont une autorité moindre. -Défense de l'ancien sentiment de l'Église latine touchant l'office de sainte Madeleine, in-12, Rouen et Paris, 1497. — Commentarius in harmoniam sive concordiam quatuor Evangelistarum, cum apparatu chronologico et geographico, 2 in-40, Paris, 1699. -De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus libri septem, in-fo, Paris, 1720 (avec planches), ouvrage posthume, publié par le P. Desmollets, qui mit en tête une vie de l'auteur. Voir A. M. P. Ingold, Essai de bibliographie oratorienne, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 64-70. A. REGNIER.

LANCE, arme offensive servant a transpercer l'ennemi (fig. 25).

I. LA LANCE CHEZ LES HÉBREUX. — 1º Noms. — Les Hébreux désignent par deux noms différents l'arme que nous appelons du nom générique de lance : 1. Hânit, I Sam. (Reg.), xm, 19, 22; xvii, 7, 45, 47; xviii, 10, 11; xix, 9, 10; xx, 33, etc.; II Sam. (Reg.), i, 6; ii, 23, etc.; I Par., xi, 25; xii, 34, etc. Ce mot est traduit ordinairement dans les Septante par δόρυ. Cependant on trouve quelquefois le mot ὅπλον, « arme, » Ps. LVI (LVII), 6; Nahum, III, 3; ζιδύνη, Is., II, 4; ailleurs, par suite de la confusion qu'on rencontre souvent entre les différentes armes, le mot lance est remplacé par σειρομάστης, sorte de pique, IV (II) Reg., xI, 10; ρομφαΐα, glaive, I Par., xI, 11, 20; Ps. xxxIV (hébreu, xxxV), 3; μάχαιρα, « sabre, » II Par., xxιιι, 9; Job, xxxix, 23. La Vulgate se sert habituellement du mot hasta, I Reg., xvii, 7, 45; xxi, 8; xxii, 6, etc., ou du mot lancea, I Reg., xIII, 19, 22; xVIII, 10, etc. En comparant ces passages, on voit que les deux mots sont employés indifféremment. Elle rétablit la traduction exacte là où les Septante avaient substitué le mot vague d'arme ou le nom d'une autre arme. - 2, Rômah, Num., xxv, 7; Jud., v, 8; I (III) Reg., xvIII, 28; II Par., xi, 12, etc. Les Septante traduisent par δόρυ, II Par., xi, 12, xiv, 8; xxv, 5; Jer., xlvi, 4; ou par λόγχη, II Esd., iv, 13, 16, 21; Ezech., xxxix, 9. Dans quelques passages, ils traduisent par σειρομάστης, Num., xxv, 7; Jud., v, 8; III (I) Reg., xvIII, 28; Joel, III, 10. La Vulgate traduit par hasta, Jud., v, 8; II Par., xI, 12; xIV, 8; etc.; par lancea, II Esd., IV, 13, 16, 21; mais aussi par pugio, « poignard, » Num., xxv, 7; culter et lanceolus, III (I) Reg., xviii, 28.

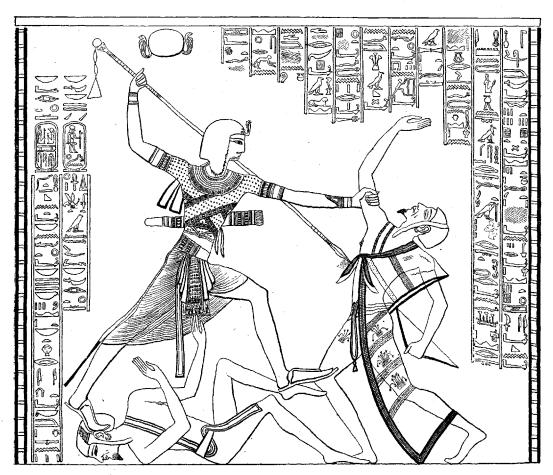
2º Description et usage. — La Bible ne donne aucune description de la rômah. Dans le récit du combat de David contre Goliath, nous trouvons au contraire une description assez minutieuse de la hânit. Il s'agit, il est vrai, de l'arme du Philistin, mais celle des Hébreux devait être pareille. La hânit se composait d'une hampe de bois, hêş; grec, χοντός, ζύλον; Vulgate, hastile, lignum; cette hampe est comparée à l'ensouple ou rouleau du tisserand. I Sam. (Reg.), xvii, 7; Il Sam. (Reg.), xxii, 19; xxiii, 7; I Par., xx, 5. Au

bois était fixée une pointe de fer, que le texte hébreu appelle lahébét, « flamme, » pointe brillante du fer, ou barzel, « fer; » grec : λόγχη, σιδήρος; Vulgate : ferrum. I Sam. (Reg.), xvii, 7; II Sam. (Reg.), xxiii, 7. Lorsque les guerriers dormaient dans leur tente, ils fichaient leur lance en terre, à leur chevet. I Reg. (Sam.), xxvi, 7, 11. La lance a figuré dès le temps de Moïse dans l'armement des Hébreux· Num., xxv, 7. Aussi, dans son cantique, Débora, pour marquer qu'à l'époque de Jaël Israël était désarmé, dit-elle : « On ne voyait ni bouclier ni lance chez quarante milliers en Israël. » Jud., v, 8. Pour empêcher les Israélites de fabriquer des épées et des lances, les Philistins leur avaient interdit le métier de forgeron. I Reg. (Sam.), xiii, 19. Quand Saül souleva le peuple de Dieu contre ses oppresseurs, lui-même et son fils Jonathas étaient les seuls à possé-



25. — Têtes de lances, en bronze, trouvées dans les fouilles de Tell el-Hésy. — D'après Bliss, A Mound of many Cities, p. 36, 37.

der une épée et une lance. I Reg. (Sam.), XIII, 22. Dans l'énumération des troupes de David, les guerriers de la tribu de Juda et ceux de la tribu de Nephthali sont indiqués comme armés du bouclier et de la lance. I Par., XII, 24, 34. Ceux de Juda ont la hânit et ceux de Nephthali la rômah. Les Septante traduisent l'expression hébraïque nasa' rômah par δορατόφορος. I Par., xII, 34. Les chefs combattaient avec la lance comme les simples soldats; la Bible mentionne les lances de Saül, d'Abner, de Jesbaam. I Reg. (Sam.), xviii, 10; xix, 9, 10; xx, 33; xxvi, 7, etc.; II Reg. (Sam.), ii, 23; I Par., xi, 11. C'est en se précipitant sur le fer de sa lance que Saul se donna la mort. II Reg. (Sam.), 1, 6. Roboam établit dans les villes qu'il fortifia des arsenaux où il déposa des lances et des boucliers. II Par., xi, 12. Asa avait dans son armée trois cent mille hommes de Juda portant le bouclier et la lance, tandis que les deux cent quatre-vingt mille de Benjamin portaient le bouclier et l'arc. Il Par., XIV, 8. Amasias trouve le même nombre de lanciers. Il Par., XXV, 5. La lance figure également dans l'armement des troupes d'Ozias. Il Par., xxvi, 14. Il en est de même après le retour de la captivité. Néhémie, pour défendre les ouvriers qui reconstruisirent les murs de Jérusalem, place dans des enfoncements, derrière la muraille, des guerriers armés de lances, d'épées et d'arcs. II Esd., IV, 13, 16, 21. A l'époque des Machabées, les lances figuren toujours dans l'armement des Juiss. II Mach., xv, 11. Les cavaliers qui apparaissent dans le ciel à Jérusalem, au temps de la seconde expédition d'Antiochus IV Épiphane en Égypte, portent des lances. II Mach., v, 2. La lance jouait un tel rôle dans les batailles, que s'emparer de vive force d'une ville se dit λαμβάνειν πόλιν δορυάλωτον. II Mach., v, 11; x, 24. Lorsque les prophètes veulent exciter à la guerre ils disent : « De vos serpes faites des lances. » Joël, III, 10. Au contraire le temps de la paix est celui où avec les fers de lances on fabrique des serpes. Michée, Iv, 3.



26. — Le pharaon Ramsès II armé de la lance. D'après Champollion, Monuments de l'Égypte, pl. xvil.

II. LA LANCE CHEZ LES PEUPLES EN RAPPORTS AVEC LES IIÉBREUX. — 1º Philistins et Moabites. — Nous avons signalé plus haut la description de la lance du Philistin Goliath. Le fer de cette arme pesait six cents sicles de fer, soit 8 kil. 250. C'était, il est vrai, l'arme d'un géant. I Reg. (Sam.), xvii, 7, 45; II Reg. (Sam.), xxii, 19; I Par., xx, 5. Il n'est pas question dans la Sainte Écriture de la lance des Moabites, mais un bas-relief conservé au musée du Louvre qui représente un guerrier de cette nation armé de la lance est le monument qui peut le plus exactement nous donner l'idée de la forme de cette arme chez les Hébreux et chez les peuples voisins. Voir t. n, fig. 125, col. 390.

2º Égyptiens. — La Bible mentionne plusieurs fois la lance parmi les armes des Égyptiens. Banaïas, fils de Joiada, au temps de David, attaqua un géant égyptien qui venait à lui, la lance à la main. Banaïas n'avait

anc., t. I, p. 457; t. II, p. 213, 391. Les rois eux-mêmes portaient cette arme. Ramsès II est représenté perçant de sa lance un che' libyen (fig. 26). Maspero, Hist. anc., t. II, p. 414; Rosellini, Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici, in-fe, Florence, 1833-1838, pl. LXXXII. L'arme est munie à la base d'une pomme ornée d'un gland. Voir ARMÉES ÉTRANGÈRES, 2, III, Armée égyptienne, t. I, fig. 267, 268, 270, col. 991-993; BOUCLIER, t. I, fig. 581, col. 1882.

3º Assyriens et Babyloniens. — Fantassins et cavaliers, les Assyriens se servaient de lances. Celle des fantassins avait un peu moins de deux mètres de long, celle des cavaliers était longue de trois mètres à trois mètres vingt centimètres. La hampe était en bois, la pointe en métal, d'abord en bronze, puis en fer. Sa forme était celle d'un triangle, d'un losange allongé ou d'une seuille. G. Rawlinson, The five great monar-

chies of the ancient Eastern World, 4º édit., Londres, 1879, t. 11, p. 456; cf. p. 425, 426. L'extrémité inférieure était ornée d'un cône ou d'une grenade. L'arme était trop lourde pour pouvoir être utilisée comme javelot,



27. - Lance assyrienne. D'après Layard, Monuments of Nineveh, t. II, pl. 20.

on ne pouvait s'en servir que pour transpercer l'ennemi. Les fantassins armés de la lance portaient en même temps un bouclier rond (fig. 27). G. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 627; t. 111, p. 47. Cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, in-4°, Paris, 1884, t. 11, pl. xiv. Voir d'autres lances, t. 1, fig. 224, 261, 262, col. 902, 982, 985; t. 11, fig. 91, 430, 431, 540, col. 313, 1151, 1153, 1635. Ceux qui combattaient dans des chars portaient leur lance attachée à l'arrière du char. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 626. La lance servait à la chasse aussi bien qu'à la guerre. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 621, 623. 4° Armées de Gog. — Ézéchiel, xxxix, 9, nomme la

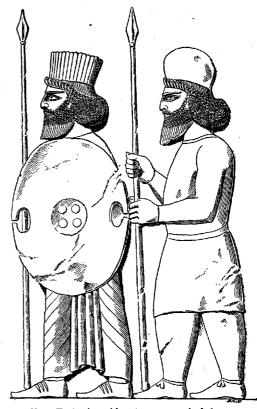


Scythes armés de lances.
 D'après le vase de Koul-Oba.

lance parmi les armes des soldats de l'armée de Gog. On pense généralement que l'invasion décrite par le prophète est celle des Scythes qui eut lieu en Asie, dans les dernières années du VII siecle avant J.-C. Un vase du musée de l'Hermitage nous représente les Scythes armés de lances (fig. 28). Voir Gog 2, t. III, col. 265; G. Maspero, Hist. anc., t. III, p. 342.

5º Mèdes et Perses. - Les lances des Mèdes étaient

semblables à celles des Assyriens, le fer avait la forme d'un losange ou d'une feuille et l'extrémité inférieure se terminait par une pomme ou une grenade, t. II, fig. 93. Hérodote, vII, 41; C. Rawlinson, The five great monarchies, t. II, p. 314. Celles des Perses étaient relativement courtes, Hérodote, v, 49; vII, 61, et terminées aussi par une pomme à l'extrémité inférieure. Hérodote, vII, 41. Les piquiers mèdes et perses sont représentés sur les monuments figurés. G. Maspero, Hist. anc., t. III, p. 466. Les Mèdes sont reconnaissables à leurs longues robes et portent des boucliers; les Perses sont vêtus de tuniques courtes et n'ont pas de bouclier (fig. 29). Voir DARIUS 1,



29. — Fantassins mèdes et perses armés de lances, D'après Coste et Flandin, *La Perse ancienne*, pl. CI.

t. II, fig. 479, col. 1303. Les gardes placés derrière Darius sur le bas-relief de Behistoun sont armés de lances, G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 681; ses archers sont de même porteurs d'une lance sur la fameuse frise de Suse qui est au musée du Louvre. Cl. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 694. Lui-même est représenté perçant un prisonnier de sa lance sur une intaille de Saint-Pétersbourg. G. Maspero, *Hist anc.*, t. III, p. 677.

6º Grecs. — Les soldats qui accompagnent Héliodore sont appelés δορυτόροι, c'est-à-dire lanciers. II Mach., III, 23, 28. La Vulgate traduit ce mot par satellites, gardes du corps; le mot grec indique l'arme que portaient ces gardes. Voir t. I, fig. 588, col. 1887.

III. LA SAINTE LANCE. — Après la mort de Notre-

III. La SAINTE LANCE. — Après la mort de Notre-Seigneur, un des soldats qui gardaient les crucifiés lui perça le côté de sa lance. Joa., XIX, 34. Cette arme, que le grec appelle λόγχη et la Vulgate lancea, se composait d'une longue hampe de bois, munie d'un fer terminé en haut par une pointe et en bas par une douille dans laquelle entrait le bois. Voir t. I, fig. 594, col. 1898. A. Baumeister, Denkmåler des klassischen Altertums,

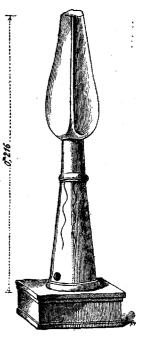
in-4°, Leipzig, t. 111, 1888, p. 2077, fig. 2308-2311. Voir CROIX, t. II, fig. 414, col. 1133. D'après saint André de Crète, Orat., x, t. xcvii, col. 1025, la Lance (λόγχη) fut enterrée avec les autres instruments de la passion. C'est une pure conjecture et l'on ne conçoit pas bien pourquoi on aurait enterré l'arme d'un soldat. Aucun auteur ne fait mention de la découverte de la sainte Lance. Cassiodore, In Is., LXXXVI, concl., t. LXX, col. 621, dit qu'elle était conservée à Jérusalem. En 570, Antoine le Martyr la vit dans la basilique de Sion. T. Tobler, Itinera hierosolymitana, in-8°, Genève, 1877, t. 1, p. 103. Saint Grégoire de Tours, De gloria martyrum, IX, t. LXXI, col. 712, la cite parmi les reliques de la passion vénérées à Jérusalem; il annonce qu'il en parlera plus au long, mais il n'en dit rien ailleurs. En 614, nous apprend la Chronique Pascale, Patr. Gr., t. xcII, col. 990, après la prise de Jérusalem par les Perses, la pointe de la Lance fut donnée par eux au patriarche de Constantinople, Nicétas. Celui-ci la plaça à Sainte-Sophie. Cf. Th. Nældeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus arabischen Chronik des Tabari, in-8°, Leyde, 1879, p. 290. D'autre part, en 670, Arculfe, visitant Jérusalem, vit le reste de la Lance dans la basilique Constantinienne. Adamannus, De locis sanctis, 1, 9, t. LXXXVIII, col. 785. Après cette date il n'est plus question de la sainte Lance à Jérusalem. Au contraire, elle est honorée à Constantinople. Constantin Porphyrogénète, Cérémonial, II, 34, Patr. Gr., t. cxII, col. 11-32; Riant, Exuvix sacræ Constantinopolitanæ, in-8°, Paris, 1878, t. 11, p. 212, 213, 216, 231. La pointe, qui avait été insérée dans l'Ycona de Mursuphle, fut prise par Pierre de Bracieux, lorsque les croisés pillèrent Constantinople en 1204, mais elle fut restituée à l'empereur latin Beaudouin II, qui la céda à saint Louis en 1241; Chronica Alberici mo-

 Reliquaire de la sainte Lance, à la Sainte-Chapelle de Paris.
 D'après Morand. Voir la Revue de l'art chrétien, 1897, p. 9.

nachi, dans Pertz, Script. rerum German., t. xxIII, p. 883, cf. E. Miller, dans le Journal des Savants, 1878, p. 299-302. Le roi de France la fit déposer à la Sainte-Chapelle (fig. 30). En 1793, cette relique fut transportée à la Bibliothèque nationale où l'abbé Coterel la vit en 1796. Gosselin, Notice historique sur la sainte Couronne, in-8°, Paris, 1828, p. 161. Cette relique a disparu depuis lors. Le reste de la sainte Lance demeura à Constantinople. Elle est mentionnée dans les itinéraires russes et on peut la suivre jusqu'en 1422. B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient, in-80, Genève, 1889, p. 162, 205; Ph. Brunn, Constantinople; ses

sanctuaires, ses reliques, fragments de l'Itinéraire de Clavijo, in-8°, Odessa, 1883, p. 17; Bucoléon, Patr. Gr., t. CXXXIII, col. 701. En 1492, Bajazet II envoya la relique au pape Innocent VIII qui, après quelques hésitations, provenant de ce que parmi les cardinaux, quelques-uns soutenaient que la vraie lance était à Nuremberg, tandis que d'autres la croyaient à Paris, le pape la sit porter solennellement à Saint-Pierre. J. Burchard, Diarium,

1483-1506, in-4°, Paris, 1883, t. 1, p. 472-486. Il existe à la Bibliothèque ambrosienne de Milan un dessin de la sainte Lance de Rome fait en 1599, par G. Grimaldi, clerc de la Basilique Vaticane. Le fer est représenté (fig. 31) privé de sa pointe. Il a été reproduit par F. de Mély, dans la Revue de l'art chrétien, t. XLVI, 1897, p. 8. L'histoire de la lance soi disant découverte à Antioche par les croisés est très sujette à caution. F. de Mély, Revue, ibid., p. 120-126. La lance d'Estchmiazin, celle de Nuremberg, aujourd'hui à Vienne, en Autriche, celle de Cracovie, les fragments de Cologne, d'Ancône, et celui que conservent les dominicains à Smyrne ont tous les caractères de reliques apocryphes. Cf. F. de Mély, Revue, *ibid.*, p. 122-127, 287-302; J. H. Friedlieb, Archéologie de la Passion de Notre-Seigneur Jé-



31. — La sainte Lance.D'après le manuscrit A. 168 de l'Ambrosienne de Milan.

sus-Christ, trad. franç., in-8°, Paris, 1895, p. 343-359; Rohaut de Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion, in-4°, Paris, 1865, p. 272. E. BEURLIER.

LANGE Joachim, grammairien et théologien protestant allemand, né à Gardelegen, le 26 octobre 1670, mort à Halle, le 7 mai 1744. Il fit ses premières études avec son frère Nicolas, puis fréquenta les écoles d'Osterwick en 1685, de Quedlinbourg en 1687, de Magdebourg en 1789. Ensuite, sous la direction d'Aug. Herm. Francke, il étudia à Leipzig, puis à Erfurt et à Halle. A partir de 1693, il fut quelque temps précepteur à Berlin et exerça diverses fonctions à différents endroits. Enfin, en 1709, il fut créé professeur de théologie à l'université de Halle et il demeura dans cette place jusqu'à sa mort. Il fut l'un des adversaires de la philosophie de Wolf. Ses ouvrages, tant philologiques que théologiques, sont nombreux; mentionnons seulement : Sciographia sacra, quæ in memoriæ subsidium librorum utriusque Testamenti historicorum structuram et analysin succincte exhibet, in-8°, Halle, 1712; Isagoge exegetica generalis in primam sancti apostoli Joannis Epistolam, generalia totius Epistolæ momenta ejusdemque analysin continens, Halle, 1712; Exegesis Epistolarum apostoli Petri, in-40, Halle, 1712; Exegesis Épistolarum Joannis, Halle, 1713; Commentatio historico-hermeneutica de vita et Epistolis Pauli, isagogen generalem et specialem historico-exegeticam præbens in Acta Apostolorum et Pauli Epistolas, una cum compendio hermeneuticæ sacræ, in-4°, Halle, 1718; Historia ecclesiastica Novi Testamenti, Halle, 1722; Epitome historiæ ecclesiasticæ Veteris et Novi Testamenti; Apokalyptisches Licht und Recht, das ist Erklärung der Offenbarung Johannis, in-f., Halle, 1730; Mosaisches Licht und Recht, das ist Erklärung der

sämmtlichen historischen Bücher des alten Testaments, vom Buch Josua bis Hiob, in-f<sup>o</sup>, Halle, 1734; Evangelisches Licht und Recht, in-f<sup>o</sup>, Halle, 1735; Erklärung der Apostelgeschichte, Halle, 1735; Davidisches und Salomonisches Licht und Recht, in-f<sup>o</sup>, Halle, 1737; Prophetisches Licht und Recht; Hermeneutica sacra, in-8°, Halle, 1733; Urim et Thummim, seu exegesis Epistolarum Petri et Joannis cum appendice dissertationum anti Poiretianarum, in-f<sup>o</sup>, Halle, 1734; Hermeneutische Einleitung in die Offenbahrung Johannis, und dadurch in die Propheten, in-8°, Halle, 1738; Biblia parenthetica, oder Hausbibel, in-f<sup>o</sup>, Leipzig, 1743.

A. REGNIER.

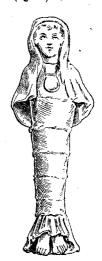
LANGES (hébreu: ḥāṭullāh; Septante: σπάργανον; Vulgate: panni, involumenta), linges dans lesquels on enveloppait les enfants nouveau-nés. — L'auteur de Job, xxxviii, 9, compare le brouillard qui entoure la



D'après un bas-relief romain représentant probablement la naissance de Télèphe.

mer aux langes qui enveloppent les enfants. Le personnage royal qui est censé parler dans la Sagesse, vII, 4, dit qu'il a été élevé dans les langes, comme tous les autres enfants. L'enfant Jésus fut enveloppé de langes par sa mère à sa naissance, et les anges annoncèrent aux bergers qu'ils trouveraient un enfant « enveloppé de langes et couché dans une crèche ». Luc., II, 7, 12. - Chez les anciens Égyptiens, on n'emmaillotait pas les enfants; on les laissait grandir, comme aujourd'hui encore, sans leur faire porter de vêtements. Cf. Maspero, Lectures historiques, Paris, 1890, p. 15; Lady Gordon, Lettres d'Egypte, trad. Ross, Paris, 1869, p. 37. En Chaldée, le climat réclamait plus de précautions dans le soin des jeunes enfants. Les monuments y représentent d'ailleurs les personnages de tout âge beaucoup plus vêtus qu'en Égypte. Chez les Spartiates, on couvrait légèrement le corps de l'enfant, mais sans le serrer dans un maillot. A Athènes, on traitait l'enfant avec plus de délicatesse. Le σπάργανον est ordinairement nommé au pluriel, ce qui le suppose composé de plusieurs pièces. Cf. Hymn. homeric., Merc., 237; Eschyle, Choeph., 755, etc. Les Romains enveloppaient le nouveau-né dans la fascia, cf. Plaute, Truc., v, 13, longue et étroite bande d'étoffe qu'on repliait autour du corps, de la tête aux pieds, et qui ne laissait à découvert que la figure. Un bas-relief romain (fig. 32) représente un enfant ainsi emmailloté. Dans une autre figure (fig. 33) l'enfant est

enveloppé dans un linge étroit qui fait plusieurs tours et assujettit les membres dans une position droite et raide, de peur qu'ils se déforment. Dans les anciens monuments chrétiens, le divin Enfant apparaît emmailloté de la même façon que l'enfant du bas-relief (fig. 34). Voir t. 1, fig. 146, col. 573. C'est par exception que l'enfant Jésus du cimetière de Priscille, cf. t. 1, fig. 102, col. 394, est représenté sans vêtement, au moins dans ce qui reste de la peinture. Les Juiss n'admettaient pas qu'un enfant fût dépouillé de tout vêtement pour être porté, ni même pour être mis au berceau ou en être retiré. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 516. De petits enfants juifs de Lachis sont cependant représentés nus. Voir t. 11, fig. 637, 638, col. 2189. C'était du reste une malédiction, à leurs yeux, que de naître sans les soins ordinaires et d'être privé de langes. Ezech., xvi, 4. Saint Jérôme, In Ezech., t. xxv, col. 128, dit que les langes sont mis aux petits enfants pour empê-



33. — Enfant romain dans les langes. D'après Auvard et Pingat, Hygiène infantile ancienne et moderne, in-18, Paris, 1889, fig. 3, p. 9.

cher leurs membres de se déformer, et qu'ils y restaient jusqu'à l'âge de deux ou trois ans. Actuellement, les petits enfants de Palestine ont des langes. Les femmes du Liban placent les leurs dans des berceaux spéciaux, dont les langes ne sont changés que toutes les vingtquatre heures, et dans lesquels les enfants demeurent jusqu'à l'âge de deux ans. Les femmes de Bethléhem couchent les leurs dans des espèces de filets de laine à longues franges, qu'elles peuvent porter sur leur dos et accrocher n'importe où. Cf. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 84, 347. L'enfant Jésus fut donc enveloppé de langes et sa mère fut elle-même en état de prendre ce soin. Quand l'ange donne comme signe aux bergers qu'ils trouveront un enfant emmailloté et couché dans une crèche, Luc., 11, 12, ce n'est pas l'emmaillotement qui singularisait l'Enfant, c'est bien plutôt la



34. — L'Enfant Jésus enveloppé de langes. D'après le sarcophage d'Adelphia. Musée de Syracuse.

nature de son berceau. La Sainte Vierge avait, selon toute apparence, apporté avec elle ces langes de Nazarcth, où ses mains virginales les avaient préparés. Ils servirent à Jésus pendant ses premiers jours, à sa présentation au Temple et durant son voyage et son séjour en Égypte.

H. LESETRE.

1. LANGUE (hébreu: lāšān, mot commun aux lengues sémitiques sous la forme lišān, assyrien: lišānu; Septante: γλωσσα; Vulgate: lingua), corps charnu et

mobile, qui est fixé par sa base au fond de la bouche, et est l'organe principal du goût et, chez l'homme, de la parole.

I. LANGUE DES ANIMAUX. — La langue des chiens a sa part des ennemis vaincus. Ps. LxvIII (LxvII), 24. La langue des chiens lèche le sang de Naboth, III Reg., xxI, 19, d'Achab, III Reg., xxII, 38, et de Jézabel que ces animaux ont dévorée. IV Reg., 1x, 36. Elle lèche également les ulcères du pauvre Lazare. Luc., xvI, 21. Pendant la dixième plaie d'Égypte, pas même un chien ne devait remuer la langue au milieu des Hébreux. Exod., xI, 7. Sur ces deux derniers passages, voir CHIEN, t. II, col. 702. La langue de la vipère donne la mort. Job, xx, 46. Voir VIPÈRE. Il est impossible de prendre le crocodile avec une corde par la langue. Job. xI. 20.

une corde par la langue. Job, xl, 20. II. Langue de l'homme. — 1° Au sens littéral. — 1. La langue sert à laper l'eau, à la manière des chiens, c'està-dire à boire non plus en taisant couler l'eau dans la bouche, mais en l'aspirant avec la langue. C'est ce que firent les soldats de Gédéon. Jud., vii, 5-7. - Dans la soif ardente, la langue se déssèche et s'attache au palais. Ps. XXII (XXI), 16; Is., XLI, 17; Lam., IV, 4. C'est pourquoi le mauvais riche, torturé dans l'enfer, demande que Lazare vienne humecter sa langue avec l'extrémité de son doigt trempée dans l'eau. Luc., xvi, 24. — L'exilé proteste que sa langue s'attachera à son palais avant qu'il oublie Jérusalem. Ps. cxxxvi (cxxxv), 6. - On dit aussi que la langue s'attache au palais pour signifier que l'on est silencieux et attentif. Job, xxix, 10. - Moïse avait la langue embarrassée, il était kebad lášôn, βραδύγλωσσος, tardioris linguæ, et le Seigneur lui substitua son frère Aaron pour prendre la parole. Exod., IV, 10. Notre-Seigneur guérit un muet en lui touchant la langue, qui alors se déliait, c'est-à-dire devenait capable de parler. Marc., vII, 33, 35; ct. Luc., I, 64. C'est une des merveilles messianiques qu'Isaïe, xxxII, 4; xxxv, 6, avait annoncées. — 2. Parmi les plaies qui frapperont les ennemis de Jérusalem, Zacharie, xiv, 12, mentionne la langue tombant en pourriture. Saint Jean, Apoc., xvi, 10, parle des hommes que Dieu trappe et qui se mâchent (έμασῶντο, commanducaverunt) la langue de douleur. Antiochus fit couper la langue à l'ainé et au troisième des sept frères Machabées. II Mach., vii, 4, 10. - Après la mort de Nicanor, sa langue tut coupée en morceaux et livrée en pâture aux oiseaux. II Mach., xv, 33. La ba:barie des anciens peuples prenait plaisir à couper la langue des prisonniers et des vaincus. Ct. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Paris, 1890, t. III, p. 423, 545. Une scène chaldéenne, voir t. I, fig. 266, col. 989, représente des prisonniers que l'on torture et auxquels on arrache la langue.

2º Dans le sens métaphorique. - La langue désigne très fréquemment la parole elle-même et la manière bonne ou mauvaise de s'en servir. Les livres des Psaumes, des Proverbes et de l'Ecclésiastique renterment un très grand nombre de sentences qui se rapportent à ce sujet. - 1. La langue est l'instrument de la parole. Job, xxxiii, 2; Ps. xxxix (xxxviii), 5; xlv (xliv), 2; CXXXIX (CXXXVIII), 4; II Reg., XXIII, 2; Is., XLV, 24, etc. La parole est tantôt bi-lesônî, « sur ma langue, » Joh, vi, 30; Ps. xv (xiv), 3; Prov., xxxi, 26, etc.; tantôt tahat lasôn, « sous la langue, » Ps. x, 7; Lxvi (LXV), 17, les deux expressions ayant d'ailleurs le même sens. L'épouse a sous la langue du miel et du lait, Cant., IV, 11, c'est-à-dire de douces et aimables paroles. · 2. Selon les paroles qu'elle profère, la langue est douce ou perverse, Prov., xv, 4; arrogante, Ps. xii (xi), 4; mensongère, Ps. cix (cviii), 3; Prov., vi 17; trompeuse, Ps. LII (LI), 6; méchante. Prov., x, 31. C'est pourquoi il est dit que « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue ». Prov., xvIII, 21. — 3. La langue, sans qualificatif, est ordinairement prise en mauvaise part. Le « fléau de la langue » désigne la médisance et la

calomnie, ce que nous appelons des « coups de langue ». Job, v, 21; Eccli., xxvi, 9. Les ennemis de Jérémie veulent le tuer « avec la langue ». Jer., xvIII, 18; cf. Ezech., xxxvi, 3. Aussi la langue est-elle comparée au serpent, Ps. CXL (CXXXIX), 4; à l'arc, Jer., IX, 3; à la flèche. Jer., IX, 8. – 4. L' « homme de langue », 'iš lāšôn, γ) ωσσώδης, linguosus, Ps. CXL (CXXXIX), 12; Eccli., IX, 25, ou linguatus, Éccli., VIII 4, et la temme γλωσσώδης, linguata, Eccli., XXV, 27, sont des personnes de mauvaise langue. Les versions appellent δίγλωσσος, bilinguis, « double langue, » celui qui parle mal, disant le pour et le contre et blessant la vérité et la charité. Prov., viii, 13; xviii, 8; Eccli., v, 17; vi, 1; xxviii, 15. Saint Paul ne veut point de diacres qui soient διλόγοι, bilingues. I Tim., III, 8. La troisième langue ou triple langue, γλώσσα τρίτη, lingua tertia, est quelque chose de pire encore. Eccli., xxviii, 16, 19. « Donner de la langue, » losen, c'est calomnier, καταλαλοῦν, detrahere. Ps. ci (c), 5. - 5. Saint Pierre recommande d'empêcher sa langue de mal parler, I Pet., III, 10, et saint Jacques, 1, 26, taxe d'irréligion celui dont la langue est sans frein. Ce même apôtre compare la langue au gouvernail qui, malgré sa petitesse, imprime la direction au vaisseau, au petit feu qui peut incendier une grande forêt, aux bêtes sauvages qui sont moins indomptables qu'elle. Il rappelle les biens et les maux dont elle peut être la cause et veut qu'elle ne soit pas autre chose qu'une source de biens. Jacob., III, 4-12. - Sur les péchés de la langue, voir Médisance, Mensonce.

III. Langue au sens figuré. — 1. Le nom de « langue d'or », leson záháb, γλώσσα χρυσέα, est donné à une barre d'or, regula aurea, ayant la forme de langue. Jos., vII, 21, 24. — 2. La pointe que tait la mer Morte tant au sud qu'au nord est appelée « langue ». Jos., xv, 2, 5; xviii, 19. C'est de la langue du sud que partait la trontière de Juda, pour rejoindre au nord l'autre langue de la mer. Celle-ci s'avançait comme une langue au milieu des terres; elle y formait des golfes. Aujourd'hui le nom d'El-Lisan est donné au contraire à la langue de terre qui se rattache à la rive orientale de la mer Morte et s'avance vers le nord en forme de langue. Voir Morte (Mer). Isaïe, x1, 15, appelle aussi « langue de la mer d'Égypte » soit l'embouchure du Nil, soit la pointe septentrionale de la mer Rouge. Les géographes arabes donnent également le nom de « langues » aux golfes. Cf. Rosenmüller, Jesaiæ vaticin., Leipzig, 1811, t. 1, p. 450. — 3. Isaïe, v, 24, dit que « la langue de teu dévore le chaume ». Ailleurs, xxx, 27, il compare la langue de Jéhovah à un feu dévorant. La flamme affecte en effet la forme d'une langue, elle en a la mobilité et semble lécher les objets qu'elle atteint. Quand le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, il apparut sous forme de « langues séparées, comme de teu », διαμεριζόμεναι γλώσσαι ώσει πυρός, dispertitæ linguæ tanquam ignis. Act., 11, 3. Ces langues, ayant l'apparence du feu, symbolisaient la prédication évangélique, et ce teu représentait la grâce qui purifie et qui embrase. Cf. Deut., IV, 24; Is., vi, 6-7; Matth., iii, 11; Luc., iii, 16; xii, 49.

2. LANGUES (CONFUSION DES) à Babel. Voir CONFUSION DES LANGUES, t. II, col. 920.

H. Lesêtre.

3. LANGUES (DON DES), faculté surnaturelle de parler des langues étrangères sans les avoir apprises. Notre-Seigneur avait mentionné, parmi les signes qui devaient accompagner ceux qui croiraient en lui, le don de « parler des langues nouvelles », Marc., xvi, 17, c'est-à-dire inconnues de ceux qui s'en serviraient. On appelle quelquefois ce don « glossolalie ».

1º A la Pentecote. — 1. Quinze peuples de langues diverses sont représentés à Jérusalem au moment de la descente du Saint-Esprit. Act., 11, 9-11. A peine ont-ils reçu cet Esprit, que les Apôtres et les disciples, au

nombre d'environ cent vingt, Act., 1, 15, se mettent à parler des langues étrangères, ετέραις γλώσσαις, variis linguis, selon que l'Esprit-Saint leur donnait de le taire. La multitude rassemblée autour du Cénacle était stupéfaite, car chacun les entendait parler sa propre langue, τη ίδια διαλέχτω λαλούντων αὐτῶν, lingua sua illos loquentes. Ils parlaient tous ensemble ou un grand nombre à la fois, si bien qu'aux veux des malveillants ils ressemblaient à des homnies ivres. Leurs paroles ne s'adressaient pourtant pas directement aux auditeurs, mais à Dieu dont ils célébraient les louanges dans des langues différentes que comprenaient ceux qui les entouraient. C'est ce qu'exprime la réflexion de ces derniers : « Nous les entendons dire dans nos langues les grandeurs de Dieu. » Act., II, 4-13. Saint Pierre prend alors la parole, non plus en langue étrangère, mais en araméen, compris également par les Juifs de Judée, et par la majeure partie de ceux de la dispersion et des prosélytes; il leur montre, dans ce phénomène surnaturel, l'accomplissement d'une prophétie de Joel, leur prêche Jésus-Christ et convertit trois mille Juifs. Act., 11, 15-41. - 12. Il résulte de ces textes, que le don de parler les langues étrangères venait aux Apôtres et aux disciples du Saint-Esprit lui-même, de qui dépendaient exclusivement le choix de la langue que chacun devait parler, le moment où il devait parler et les choses qu'il avait à dire. Il faut en conclure encore que le don résidait objectivement dans ceux qui parlaient et non dans ceux qui écoutaient. Saint Grégoire de Nazianze, Orat., XLI, 15, t. xxxvi, col. 449, cite et rejette avec raison l'opinion de ceux qui pensaient que les Apôtres parlaient leur langue naturelle, mais étaient miraculeusement compris par des hommes qui n'entendaient pas cette langue. Enfin le texte restreint l'usage des langues diverses à la louange de Dieu et ne l'étend pas à la prédication elle-même. Saint Thomas, Sum. theol, Ila ÎI», q. cLxxvı, a. 1, dit que les Apôtres ont reçu le don des langues pour pouvoir prêcher l'Évangile aux diverses nations. L'opinion qu'il en a été ainsi est même assez répandue. Elle ne s'appuie pourtant sur aucune donnée scripturaire. A l'aide de l'araméen, les Apôtres ont pu communiquer aisément avec la plupart des Juifs répandus dans le monde, et le grec a servi à saint Paul pour convertir les Gentils. Les Apôtres ont-ils appris et parlé d'autres langues, ou ont-ils été favorisés, comme saint François-Xavier, du don de prêcher l'Évangile en des langues inconnues d'eux? Ou bien étaient-ils compris de tous, même quand ils ne parlaient que leur langue habituelle, comme il arrivait pour saint Vincent Ferrier? Cf. Fages, Histoire de S. Vincent Ferrier, Paris, 1901, t. 1, p. 161. Il est possible qu'il en ait été ainsi: mais les textes se taisent à ce sujet, et, toutes les fois qu'il est parlé du don des langues, dans les Actes et les Épitres, c'est dans le sens restreint que nous venons de voir. Le don des langues, en rapport avec la forme que le Saint-Esprit choisit pour manifester sa présence, Act., II, 3, symbolise l'universalité de la prédication apostolique, par l'effet de laquelle Dieu sera loué dans toutes les langues de l'univers. Rom., xiv, 11; Phil., ii, 11. -3. On s'est demandé quelles langues avaient parlées les cent vingt personnes, apôtres et disciples, qui reçurent le Saint-Esprit au Cénacle. Différentes réponses ont été données : chaque disciple parlait toutes les langues (S. Augustin), chacun parlait la langue du pays qu'il était appelé à évangéliser plus tard (S. Jean-Chrysostome), chacun parlait une langue différente, etc. La question n'est pas de haute importance; on manque d'ailleurs d'éléments pour la résoudre. Toujours est-il qu'il y eut au moins quinze langues parlées, puisque quinze peuples divers comprenaient ce qui était dit. Act., 11, 8-11. Il y avait là comme une contre-partie de la confusion des langues à Babel; autretois des hommes parlant la même langue avaient cessé de se

comprendre; maintenant des hommes parlant des langues diverses comprenaient ce qui était dit à la gloire de Dieu. C'était le symbole de la prochaine conversion des hommes à la même foi, malgré la diversité de leurs nationalités et de leurs langages. Dans son discours, saint Pierre signale ce phénomène de glossolalie comme l'accomplissement de la prophétie de Joel, II, 28 (III, 1), disant qu'aux jours du Messie les fils et les filles d'Israël prophétiseront, nibb'ou, προφητεύσουσι, prophetabunt. Saint Paul, comme nous allons le voir plus loin, fait de la prophétie et du don des langues deux choses nettement distinctes. I Cor., xiv, 5. Mais ce n'est pas dans le même sens que saint Pierre prend le mot prophétie. Il s'agit, dans son discours, de la prophétie telle qu'on l'entendait dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire de la manifestation extérieure d'une action extraordinaire exercée par Dieu à l'intérieur de l'âme. L'exercice du don des langues était une prophétie dans le même sens que les actes inspirés par l'Esprit de Dieu à Saül et aux prophètes de Béthel, I Reg., x, 5-43, aux envoyés de Saül à Ramatha, I Reg., xix, 20-24, a Asaph et à Idithun dans le Temple. I Par., xxv, 2, 3.

2º Dans la primitive Église. — Le don des langues per fut pas accordé and accommendation de la langues.

ne fut pas accordé exclusivement à ceux qui se trouvaient dans le Cénacle, le jour de la Pentecôte. Il devint fréquent et presque coutumier dans la primitive Église. A Joppé, où il était venu sur l'ordre de Dieu, saint Pierre instruisait le centurion Corneille et ceux de sa maison, quand tout d'un coup le Saint-Esprit descendit sur eux, avant même qu'ils fussent baptisés, et on les entendit parler les langues, λαλούντων γλώσσαις, loquentes linguis. Act., x, 46. A Éphèse, saint Paul baptisa des disciples de Jean et il leur imposait les mains quand, à la venue du Saint-Esprit en eux, ils se mirent à parler les langues, ἐλάλουν γλώσσαις, loquebantur linguis. Act., xix, 6. A Corinthe, le don des langues était communiqué à beaucoup de fidèles. Saint Paul appelle ce don de différents noms : γένη γλωσσών, genera linguarum, « diversité des langues, » I Cor., XII, 10, 28; XIV, 10, ou simplement γλώσσα, lingua, « langue, » I Cor., xiv, 2, ou γλώσσαι, linguæ, « les langues. » I Cor., xiii, 8; xIV, 5, 22. Il exprime le désir que tous puissent recevoir ce don, et λαλείν γλώσσαις ou γλώσση, linguis ou lingua loqui, parler « en langues » ou « en langue ». I Cor., xiv, 2, 5, etc. Il ne reproduit pas complètement l'expression de saint Marc, xvi, 67 : λαλεῖν καιναῖς γλώσσαις, novis linguis loqui, « parler en langues nouvelles, » ni celle des Actes, π, 4, ἐτέραις γλώσσαις λαλοΐν, aliis linguis loqui, « parler en d'autres langues. » Mais toutes ces formules paraissent équivalentes. Saint Paul emploie le mot langue tantôt au singulier, quand il s'agit d'un seul fidèle ne parlant qu'une seule langue, I Cor., xiv, 4, tantôt au pluriel, quand il s'agit de plusieurs fidèles parlant plusieurs langues différentes. I Cor., xiv, 5, 22. Dans les deux cas, il s'agit du même don spirituel. Ce don fut accordé, sans nul doute, à bien d'autres chrétientés. Saint Irénée, Adv. hæres., V, vI, 1, t. VII, col. 1137, atteste qu'il avait encore vu de son temps des chrétiens qui, par la grâce du Saint-Esprit, parlaient toutes sortes de langues, παντοδαπαϊς γλώσσαις. Cf. Eusèbe, H. E., v, 7, t. xx, col. 448. La glossolalie disparut peu à peu, quand l'effet qu'elle était destinée à produire put être suppléé par des moyens moins extraordinaires. Dans tous les cas précédents, le don des langues apparaît comme une aptitude d'ordre spirituel, χάρισμα, I Cor., XII, 31, mais nullement comme moyen de prédication. Il n'est pas la spécialité de ceux qui enseignent; il est accorde à tous les fidèles indistinctement.

3º Nature du don des langues. — Le mot « langue » peut désigner soit l'organe de la parole, soit le langage particulier à chaque peuple, soit la manière de parler propre à chacun des individus qui se servent de la même

langue. Ces trois sens du mot ont donné lieu à diverses interprétations du don des langues. - 1. Plusieurs auteurs se sont arrêtés au premier sens. D'après eux, le don consistait à parler de la langue, λαλείν γλώσση, à émettre au moyen de la langue des sons confus et inarticulés, comme ceux des enfants qui commencent à parler (Eichhorn, Néander, Schmidt, etc.), ou bien des exclamations incohérentes et des mots sans suite (Meyer, etc.), ce qui faisait ressembler la glossolalie à l'inspiration des pythonisses, ou enfin des sons imperceptibles, à voix basse, qu'il fallait ensuite interpréter, c'est-à-dire traduire à haute voix (Wiseler). On ne voit pas la nécessité d'une grâce spéciale pour obtenir un pareil résultat, qui est une déformation et non un perfectionnement du langage humain. D'autres ont voulu s'appuyer sur certaines expressions de saint Paul pour identifier plus ou moins la glossolalie avec les langues des anges, I Cor., xiii, 1, les paroles qu'on entend dans le ciel, II Cor., xII, 4, les discours accompagnés d'instruments, I Cor., xiv, 7, 8, comme le kinnor dont se servaient les anciens prophètes, I Reg., x, 5, les chants en esprit, I Cor., xiv, 15; Eph., v, 19, les cris inspirés par l'Esprit-Saint, Rom., vui, 15; Gal., 1v, 6, les soupirs inexprimables de l'Esprit. Rom., vui, 26, etc. Toutes ces explications se heurtent à ce fait que l'Apôtre parle de langues, et qu'il est inadmissible qu'il se soit servi de ce mot dans un autre sens que son sens habituel sans en avertir ses lecteurs. Le mot « langue » a ici sous sa plume la même signification que dans les passages de saint Marc, xvi, 67, et des Actes, II, 4, où il est question de « langues nouvelles » et d' « autres langues ». D'autre part, saint Paul avait trop présent à l'esprit le phénomène du don des langues à la Pentecôte, pour parler dans les mêmes termes et avec le même mot « langue » d'un don qui eût été différent, Saint Luc fut d'ailleurs longtemps son compagnon d'apostolat, et l'on ne conçoit pas le disciple et l'Apôtre se servant l'un et l'autre d'expressions identiques pour faire connaître des faits extraordinaires dont la nature n'eût pas été la même. Du reste, saint Paul établit clairement l'identité du don des langues dont parle saint Marc avec ce qui se passa à la Pentecôte et à Corinthe, quand lui-même, I Cor. xiv, 21, cite le texte d'Isaïe, xxviii, 11, dans lequel Dieu promet de parler à son peuple en langues étrangères, èv έτερογλώσσοις et qu'il applique cette prophétie à la glos-solalie corinthienne. — 2. D'autres préférent le troisième sens du mot langue et font consister le don dans l'usage d'un langage archaïque, poétique, métaphorique à l'excès, semblable à celui qui rendait si obscurs les oracles du paganisme (Bleek, Heinrici, etc.). C'est ce qu'ils appellent parler en « gloses ». On a dit aussi que « parler en langue », c'était parler avec franchise, à découvert, ce que les disciples ne firent qu'à dater de la Pentecôte (Van Hengel). Les textes s'opposent encore à ces inter-prétations; il y est question de langues parlées et de diverses langues et nullement d'idiotismes de langage ou de publicité de la parole. — 3. Reste le troisième sens du mot « langue », celui qu'imposent les textes et que tous reconnaissent, à l'exception de quelques commentateurs non catholiques. Il en est cependant, parmi les catholiques (Bisping, etc.), qui croient que le don portait seulement sur l'usage de la langue primitive de l'humanité, que les Apôtres auraient parlée à la Pentecôte, et qui, par miracle, aurait été comprise de chaque auditeur, comme si elle était sa langue propre. Pour expliquer l'intelligibilité de cette langue primitive, on suppose qu'elle renfermait toutes les racines des langues postérieures. D'autres (Billroth, etc.) ont imaginé que dans la glossolalie on parlait une langue composée de mots empruntés à toutes les autres langues. Les expressions du texte sacré ne permettent pas d'admettre ces explications: il y est question non d'une seule langue, mais de langues variées; non d'un assemblage quelconque de

mots divers, mais d'un ensemble formant ce qu'on appelle une langue; non d'une langue primitive, mais de langues que les contemporains peuvent comprendre. Act., 11, 11. Il n'y a donc qu'une manière d'entendre les textes: ceux qui étaient favorisés du don spirituel parlaient soit une, soit plusieurs langues étrangères. -4. A part quelques Pères grecs (saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, etc.) qui ont pensé que celui qui parlait une langue étrangère, en vertu du don spirituel, la comprenait lui-même, la plupart des anciens ont cru au contraire qu'on recevait le don de parler une langue étrangère sans recevoir en même temps celui de la comprendre. C'est ce qui ressort des explications de saint Paul. I Cor., xiv, 1-25. Celui qui parle les langues a besoin qu'on interpréte ses paroles; il doit prier pour qu'un interprète lui soit donné. S'il se comprenait complètement lui-même, il lui serait aisé de traduire ses paroles en langage ordinaire. — 5. Il est assez difficile de savoir quel était l'état psychologique de celui qui était favorisé du don des langues. L'Apôtre dit que celui qui parle en langue s'édisie lui-même, I Cor., xiv, 4, par conséquent travaille à son propre bien spirituel et à son union avec Dieu. Mais dans quelle proportion la grâce divine et l'activité humaine concouraient-elles à la production de cet heureux résultat? D'après Döllinger, Le christianisme et l'Église, trad. Bayle, Paris, 1861, p. 444, « l'état de ceux qui parlaient sous l'influence du don des langues était complètement un état d'enthousiasme et d'extase, qui interrompait la réflexion, la pensée discursive. Ils éclataient en témoignages d'actions de grâces, en hymnes, en prières. Mais ils ne restaient pas libres de choisir la langue dans laquelle ils voulaient se faire entendre; une force intérieure les obligeait à parler dans une langue déterminée, qui pouvait leur être entièrement étrangère. Ils avaient bien conscience, dans une certaine mesure, du contenu de leurs discours; il en avaient une idée générale; mais d'ordinaire ils éprouvaient une grande difficulté ou une incapacité absolue pour les répéter dans leur langue habituelle. » Saint Paul dit formellement que l'intelligence, vous, ne tirait pas de profit de la glossolalie, I Cor., xiv, 14, sans nul doute parce qu'elle ne comprenait rien ou du moins ne saisissait que très peu de chose dans ce qui était dit. La même inintelligence se produisait d'ailleurs assez souvent chez les prophètes, cf. S. Thomas, Sum. theol., IIa IIa, q. cixxiii, a. 4; il n'est donc pas étonnant qu'elle se retrouvât chez ceux qui ne recevaient qu'un don inférieur. Ces derniers cependant avaient certainement conscience de leur état et de l'impulsion divine dont ils étaient l'objet. Il taut même conclure des paroles de saint Paul, I Cor., xIV,27, 28, qu'ils pouvaient soit régler, soit arrêter les effets de cette impulsion. Il est d'ailleurs possible que, dans le don des langues, l'action surnaturelle variât selon les sujets, et que dans ces derniers l'état d'intelligence et de conscience fût assez différent, suivant les circonstances, les aptitudes naturelles, etc. Les textes ne permettent pas de conclure d'une manière plus précise au sujet d'un phénomène transitoire et depuis si longtemps disparu. On ne peut dire non plus si le don était permanent dans celui qui l'avait reçu, ou s'il n'était que momentané. Cette seconde hypothèse paraît plus vraisemblable. Act., II, 4. - 6. Enfin il est hors de conteste que le don des langues était accordé non pour l'enseignement, mais pour la célébration des louanges divines. Les Apôtres, le centurion Corneille, les disciples de Jean ne recoivent le don des langues que pour glorisier Dieu. Act., II, 4-13; x, 46; xIX, 6. Les auditeurs s'instruisent si peu en les écoutant qu'ils les prennent pour des fous. Act., 11, 13; I Cor., xiv, 23. C'est en vertu d'un don tout différent que saint Pierre parla aux Juiss dans la langue qu'ils comprenaient et les convertit. Act., II, 14-37.

4º Usage du don des langues. — Saint Paul s'étend avec détail sur l'usage qui doit être fait dans l'Église du don des langues et en même temps il en complète la notion. - 1. Le don des langues est inférieur à la prophétie, par laquelle on parle aux hommes au nom de Dieu pour les instruire et les encourager. Par la glossolalie on parle à Dieu, non aux hommes. On n'édifie que soi, ce qui suppose que, même en ne comprenant pas ce qu'on dit, on recoit cependant, en même temps que le don, une grâce intérieure qui unit l'âme à Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre souhaite ce don à tous; mais il préfère la prophètie, à moins que quelqu'un ne soit là pour expliquer ce qui a été dit en langue étrangère et ainsi édifier l'Église. I Cor., xiv, 1-6; cf. S. Thomas, Sum theol., IIa IIa, q. CLXXVI, a. 2. - 2. S'il est isolé, le don des langues n'a donc pas grande utilité. Ceux qui désirent les dons spirituels doivent aspirer à de plus utiles. I Cor., xiv, 7-12. Pratiquement, celui qui a la glossolalie doit prier pour qu'un autre auprès de lui obtienne le don de l'interprétation. Saint Paul a dit plus haut que le possesseur de ce don s'édifie lui-même. Ici, il distingue: c'est le πνεῦμα, spiritus, qui prie, c'està-dire que la taculté affective de l'âme, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, s'élève utilement à Dieu et s'unit à lui; pendant ce temps, le vous, mens, la faculté intellectuelle de l'âme, ne comprenant à peu près rien à ce qui est dit en langue étrangère, demeure sans profit, ακαρπος, sine fructu. Ainsi en est-il, par exemple, de celui qui récite un psaume en latin sans comprendre cette langue; son âme tend vers Dieu par des sentiments affectifs, mais son intelligence ne trouve aucun aliment dans les paroles latines. Le mot πνεύμα ne saurait avoir ici un autre sens. Le πνεῦμα de l'homme est, dans ce passage, le siège du sentiment et de l'intuition de l'amour divin, sous l'action du πνεύμα άγιον, par opposition au voos, qui est le siège de la connaissance consciente et réfléchie. Le νοῦς et le πνεῦμα représentent ainsi dans l'homme une image de ce que sont en Dieu le Fils, νοῦς ou λόγος, et le Saint-Esprit, πνεύμα. Cf. Frz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig, 1861, p. 184-186. Dans son Épitre aux Éphésiens, 1v, 23, l'Apôtre réunit les deux mots, quand il dit qu'il faut se renouveler τῷ πνεύματι τοῦ νοός, spiritu mentis. Ces deux mots désignent l'âme elle-même, mais en deux de ses facultés, et c'est par le πνεῦμα, en communication par la grâce avec l'Esprit-Saint, que doit se renouveler le vou, l'intelligence, qui autrement ne recevrait ses inspirations que de la chair et serait un νοῦς τῆς σαρκός. Eph., 11, 18. Cf. S. Augustin, De Trinitate, XIV, xvi, 22, t. xlii, col. 1053. Le πνεῦμα dont parle saint Paul n'est donc ni l'essence intime de l'âme (Bisping), ni la partie la plus protonde de l'intelligence (Bengel), Meyer, etc.), ni la faculté imaginative, ni la raison inspiratrice, ni le souffle physique qui fait proférer la parole, ni l'Esprit-Saint lui-même qui pousse à la prière. Saint Paul veut qu'on prie et qu'on chante à la lois avec le πνεῦμα et avec le νοῦς, par conséquent avec tout ce qui doit rendre l'acte religieux affectif et intelligent. Il conclut en disant qu'il préfère cinq paroles dites avec le vous, de manière à înstruire les autres, que dix mille avec le πνεῦμα, qui intervient seul dans la glossolalie. I Cor., xiv. 13-19. — 3. Même en présence des infidèles, le don des langues ne peut être utilisé qu'impartaitement. Ce don est un signe pour les infidèles, signe qui peut les édifier en les étonnant, lorsqu'ils comprennent ces langues étrangères, comme à la Pentecôte, Act., 11, 11, mais signe qui d'ordinaire n'attire leur attention qu'en les déconcertant. Ainsi arrivet-il que si, dans une assemblée où s'exerce la glossolalie, entrent des infidèles ou même une personne qui ignore ce genre de manifestations spirituelles, un ίδιώτης, idiota, ils prendront pour des fous, pour des agités du démon, μαίνεσθε, ceux qui ont le don des langues. Ces

infidèles seront, au contraire, touchés et convertis si le fidèle qui a le don de prophétie et qui parle au nom de Dieu leur tient des discours qui vont au fond du cœur et y portent la conviction. I Cor., xiv, 20-25. -4. Il faut donc régler l'exercice du don des langues, aussi bien que celui des autres dons spirituels, afin que tout se passe à l'édification générale. Quand des fidèles reçoivent le don des langues, deux seulement et trois au plus peuvent prendre la parole, et encore ils ne doivent le faire que tour à tour. Mais comme cette parole a besoin d'être interprétée, si l'interprète sait défaut, que le fidèle qui a le don des langues garde le silence. Toutefois, la glossolalie comporte une grâce d'édification personnelle, I Cor., xiv, 4; il ne convient donc pas d'en priver le fidèle. Celui-ci parle alors en langue étrangère, mais en silence et seulement pour deux auditeurs, lui-même et Dieu. En terminant ce qu'il a à dire sur ce sujet, l'Apôtre résume tout en deux mots: « Souhaitons le don de prophétie, » parce que c'est un don des plus utiles à l'Église; mais « n'empêchez pas de parler en langues », parce que, malgré son infériorité, ce don profite à tous quand l'interprétation accompagne la glossolalie, et il profite au fidèle qui le possède, même quand celui-ci ne peut l'exercer publiquement. I Cor., 26-28, 39. - 5. De ces remarques de l'Apôtre, il suit que le don des langues ne différait pas à Corinthe de ce qu'il avait été à Jérusalem, à Joppé et à Éphèse. Il ne s'agissait pas de langues créées de toutes pièces, ni de cris inarticulés, ni d'exclamations extatiques, ni même seulement d'expressions figurées et enthousiastes, mais de langues connues et parlées par d'autres hommes, dont le Saint-Esprit communiquait l'usage momentané à certains sidèles, dans l'unique but de louer Dieu. Cette louange de Dieu en langue étrangère ne pouvait être comprise et ne devenait utile que si on la traduisait à l'usage des auditeurs. C'est pourquoi le don des langues avait à être complété par un autre, que l'Apôtre appelle έρμενεία γλωσσών, interpretatio sermonum, « interprétation des langues, » I Cor., xII, 10, et ce don d'interprétation dépendait du Saint-Esprit, I Cor., xII, 11, mais n'était pas toujours accordé en même temps que le premier. I Cor., xiv, 28. Il est à noter que, dans l'énumération des dons spirituels, la glossolalie et l'interprétation viennent en dernière ligne, à raison sans doute de leur moindre importance. I Cor., xii, 8-10. Le don d'interprétation était même beaucoup plus rare que le don des langues. Le Saint-Esprit ne devait pas communiquer le don d'interprétation quand il n'y avait rien à interpréter, et, de plus, ce don faisait assez souvent détaut, alors que le premier s'exerçait. I Cor., xiv, 28.

5º Caractère surnaturel du don des langues. — En plusieurs circonstances, on a vu des personnes parler des langues qu'elles n'avaient jamais apprises. Le fait se constate fréquemment dans les cas de possession diabolique, si bien que le Rituel romain, De exorcizandis obsessis a dæmonio, range parmi les signes de la possession la faculté de parler une langue inconnue ou de comprendre celui qui la parle. Il est de toute évidence que le don des langues accordé aux Apôtres et aux premiers fidèles ne provient pas d'une pareille source. Les textes l'attribuent formellement à l'action du Saint-Esprit, Act., II, 4; x, 44, 46; xIX, 6; I Cor., XIV, 2, et saint Paul n'aurait pas pris pour la manitestation de la puissance divine une faculté due à la présence du démon. On a également constaté chez certaines personnes soumises à l'influence hypnotique cette même faculté de parler ou de comprendre des langues qui leur étaient étrangères. Mais on a remarqué aussi que les hypnotisés, ou les esprits qui sont censés agir en eux, ne pouvaient parler ou comprendre que des langues connues du médium ou des assistants, ce qui paraît ramener cette faculté à un simple phénomène naturel

de suggestion ou de lucidité. Cf. A. Arcelin, La dissociation psychologique, dans la Revue des questions scientifiques, Bruxelles, avril 1901, p. 452. Le don des langues était certainement de tout autre nature chez les premiers chrétiens, puisqu'il se manifestait d'ordinaire dans des milieux où les langues parlées étaient si bien ignorées qu'on ne trouvait pas toujours d'interprètes, tels que le Saint-Esprit pouvait seul en susciter, pour traduire ce qui avait été dit. I Cor., xiv, 13, 28. Ce qui prouve encore le caractère surnaturel du don des langues, tel qu'il s'exerçait à Corinthe, c'est la facilité qu'il avait d'être réglé par l'obéissance. I Cor., xiv, 27. Or, en théologie mystique, on a toujours regardé l'obéissance du sujet comme la garantie la plus sûre de l'action divine. Cf. Ribet, La Mystique divine, Paris, 1883, t. III, p. 66. Voir Dons surnaturels, t. 11, col. 1484-1486; J. Frd. Melville, Observationes theologico-exegeticæ de dono linguarum in Novo Testamento commemorato, in-40, Bâle, 1816; Bleek, Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλείν in der ersten christlichen Kirche, dans les Theologische Studien und Kritiken, t. II, 1829, p. 379; Ad. Hilgenfeld. Die Glossolalie in der alten Kirche, in-8°, Leipzig, 1850; Ed. Reuss, La Glossolalie, dans la Revue de théologie de Strasbourg, t. 111, 1851, p. 65-97; Döllinger, Le christianisme et l'Eglise, trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 442-446; Corluy, Langues (dans la primitive Église), dans le Dictionnaire apologétique de Jaugey, Paris, 1889, col. 1785-1800; Cornely, In S. Pauli prior. Epist. ad Corinthios, Paris, 1890, p. 410-447; Le Camus, L'œuvre des Apôtres, Paris, 1891, p. 16-23; Fouard, Saint Paul, ses missions, Paris, 1892, p. 241-247.

H. Lesetre.

Lanterne (grec : φανός; Vulgate : laterna), sorte de boite, dont les parois de vessie, de corne ou de verre, protègent une lumière portative contre le vent tout en la laissant transparaître. La Bible n'en parle qu'une fois, dans le Nouveau Testament. Quand Judas marche vers Gethsémani, il est accompagné d'une cohorte et de serviteurs du Temple, μετὰ φανῶν καί λαμπάδων, « avec des lanternes et des torches. » Joa., χνιπ, 3. Il était en esset nécessaire, bien qu'on su l'époque de la pleine lune, d'avoir des lumières pour éclairer l'ombre épaisse des oliviers du jardin. Le φανός, qui désigne ordinairement un stambeau ou une torche, est aussi le nom de



35. — Lanterne égyptienne. D'après Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians, édit. Birch, t. II, fig. 385.

la lanterne, bien qu'assez tard, dans Áthénée, Deipnosoph., 700. La mention des torches, λαμπάδες, dans ce passage de l'Évangile, permet d'affirmer qu'ici les φαvoi sont bien des lanternes, conformément à la traduction de la Vulgate. Les lanternes paraissent avoir été en usage chez les Égyptiens (fig. 35). En tout cas, elles étaient bien connues à l'époque romaine. Cf. Rich, Dict. des Antiq. romaines et grecques, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 352. Les lanternes étaient employées à bord des navires. Cf. Xénophon, Hellen., V, I, 6; Diodore de Sicile, xx, 75; Tite Live, xxix, 25. On a retrouvé, à Herculanum et à Pompéi, des lan-

ternes de bronze, cylindriques, avec des parois de corne, ouvrant seulement par le haut (fig. 36, col. 83). Les soldats romains de l'Antonia avaient certainement des lanternes à leur usage. Les Juis de l'époque évangélique se servaient aussi très probablement de lanternes, au moins dans le Temple et dans les demeures importantes. Il

n'est donc pas étonnant d'en trouver dans l'escorte nocturne de Judas. H. LESETRE.

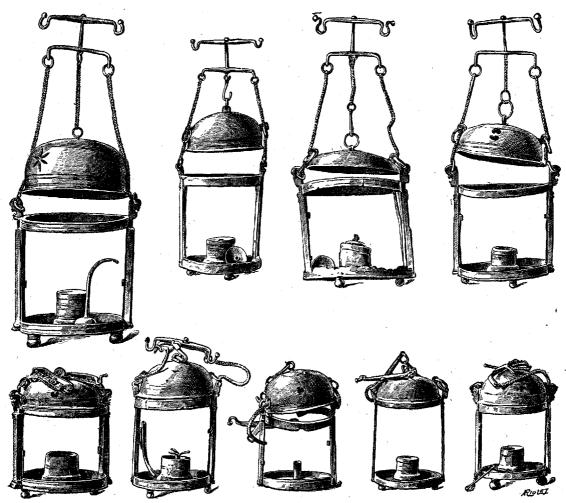
LAODICÉE (grec: Λαοδικεία; Vulgate: Laodicia), ville de Phrygie, située sur la rive gauche du Lycus (fig. 37).

1º Laodicée dans le Nouveau Testament. - 1. Une Église chrétienne fut créée dans cette ville dès le temps des Apôtres. Saint Paul, Col., 11, 1, la mentionne comme étant étroitement unie à celle de Colosses. Comme celle-ci, elle n'avait pas été établie directement par l'Apôtre; elle était de celles qui « n'avaient pas encore vu son visage de chair », mais pour lesquelles il soutenait « un grand combat ». Col., 11, 1. La chrétienté de Laodicée avait été très probablement fondée, comme celles de Colosses et d'Hiérapolis, par le Colossien Épaphras. Saint Paul nous montre en effet, celui-ci qui avait été son disciple, probablement à Éphèse dans l'école de Tyrannus, s'occupant avec grande sollicitude des fidèles de Laodicée et d'Hiérapolis. Col., IV, 13. Voir ÉPAPHRAS, t. II, col. 1819. Il avait eu pour collaborateur Nymphas dans la maison de qui était le lieu de réunion des fidèles de Laodicée. Col., IV, 15. Voir NYMPHAS. En même temps qu'il demandait aux Colossiens de communiquer à l'Église de Laodicée la lettre qu'il leur envoyait, il leur recommandait de lire eux-mêmes publiquement celle qui leur parviendrait de Laodicée, c'est-à-dire, selon toutes les vraisemblances, une lettre que lui-même avait écrite ou devait écrire aux Laodicéens. Col., 1v, 16. Voir LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). - 2. L'Église de Laodicée est une des sept aux évêques desquelles sont adressées les lettres par lesquellés débute l'Apocalypse. Apoc., 1, 11. La lettre à l'Ânge de Laodicée (voir Ange, 8, t. I, col. 591) contient des reproches sur sa tiédeur. Son amour des richesses l'a aveuglé. Il ne voit pas qu'en réalité devant Dieu il est misérable, pauvre, aveugle et nu. Il doit acheter du Seigneur : de l'or éprouvé par le feu, pour être riche; des vêtements blancs, pour que la honte de sa nudité ne paraisse pas et un collyre (voir COLLYRE, t. 11, col. 842) pour oindre ses yeux asin de voir. En d'autres termes, il faut qu'il ait du zèle et se repente. Apoc., III, 14-21. La première Épître à Timothée se termine sur un certain nombre de manuscrits grecs par ces mots : « écrite à Laodicée, métropole de la Phrygie Pacatienne. » La Vulgate n'a pas inséré cette mention.

2º Histoire. - La ville de Laodicée portait originairement le nom de Diospolis ou de Rhoas. Pline, H. N., V, xxix, 105. Sur le même emplacement, Antiochus II Théos établit entre 266 et 246 une des colonies que les rois syriens multiplièrent dans leur royaume pour assurer leur domination. Il lui donna le nom de sa temme Laodicé. Étienne de Byzance, 1825, t. 1, p. 272. La population grecque fut toujours très peu nombreuse et ne consista guère que dans les tonctionnaires et la garnison; les habitants restèrent en immense majorité syriens. La principale divinité de la ville est désignée sous le nom de Ζεύς 'Ασεῖς. Le mot Aseis ne paraît être autre chose que la transcription grecque d'un mot sémitique, Aziz, qui signifie puissant et qui est traduit dans les inscriptions de Laodicée par υψιστος. C. Waddington, Voyage en Asie Mineure au point de vue numismatique, in-4°, Paris, 1853, p. 25-26; W. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia, in-4°, Oxford, 1895, p. 78, insc. 14. La ville de Laodicée était située sur un des contreforts des monts Salbacus, sur la rive gauche du Lycus, entre l'Asopus et le mont Cadmus. Le territoire de la cité s'étendait entre le Lycus et le Caprus. Laodicée était donc sur la frontière de la Carie donl le Caprus formait la limite. Pline, H. N., V, xxix, 118; Strabon, XII, viii, 16. La ville fit partie des États d'Eumène, roi de Pergame; elle souffrit beaucoup durant la guerre de Mithridate contre les Romains. Appien, Bell. Mithr., 20;

Strabon, XII, viii, 16; mais elle recouvra bien vite, sous la domination romaine, une prospérité qui alla se développant. Strabon tait dater sa splendeur de son propre temps, c'est-à-dire de la fin du premier siècle avant J.-C. A cette époque, en esset, Laodicée devint une des villes les plus importantes de l'Asie mineure

également renommées. Talmud, Kelim, XXIX, 1; Nidda, VIII, 1. Cf. Buchenschütz, Die Haupstätten des Gewerbfleisses im klassichen Alterthum, Leipzig, in-8°, 1869, p. 61, 65; Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Greichen und Römern. in-8°, Leipzig, 1875-1884, p. 26-28. Il est encore



26. - Lanternes romaines trouvées à Herculanum et à Pompéi. D'après une photographie.

par ses richesses et son commerce. Les environs produisaient une race de moutons dont la laine était très



37. — Monnaie de Laodicée de Phrygie. NEPON KAIDAP. Tête de Néron jeune, à droite. Grénetis au pourtour. — À PAIOE HOETOMOY AAOAIKEON. Jupiter debout à gauche. Dans le champ, la lettre B dans une couronne.

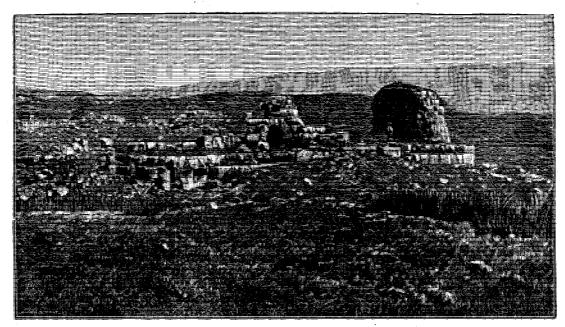
recherchée à cause de sa finesse et de leur belle teinte noire qu'on appelait *coraxine*, ou noir de corbeau. Strabon, XII, VIII, 46. Les sandales de Laodicée étaient question de ces produits dans l'édit de Dioclétien sur le maximum. Le Bas et Waddington, Voyage archéologique en Asie Mineure, in-f<sup>o</sup>, Paris, 1847-1863, t. 111, p. 164, 174.

Un certain nombre d'habitants de Laodicée étaient parvenus à une très grande richesse, avaient embelli leur ville et lui avaient légué des sommes considérables. Parmi ces citoyens opulents et généreux, Strabon cite Hieron, Zénon et son fils Polémon qu'Antoine et Auguste élevèrent à la dignité royale et à qui furent attribués le Pont qui porta le nom de Polémoniaque, l'Arménie et la côte autour de Trébizonde. Voir Dion Cassius, XLIX, 25, 33, 34; cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, Manuel des Antiquités romaines, t. IX (J. Marquardt, Organisation de l'Empire romain, t. II), trad. franç., in-89, Paris, 1892. p. 279. De nombreux banquiers étaient tablis à Laodicée. Cicéron, Ad. fam., III, 5; cf. II, 17. Cette prospérité de la ville explique la nature des reproches que saint Jean adresse à l'évêque de Laodicée

et des conseils qu'il lui donne : « Achète-moi l'or éprouvé par le feu, » par opposition à l'or qu'on trouve chez les banquiers. Apoc., III, 17, 18.

Laodicée avait reçu de Rome le privilège de ville libre. Corpus inscript. latin., t. 1, n. 587. Le district judiciaire ou conventus dont elle faisait partie, quoique appartenant à la province d'Asie, en avait été détaché du temps de Cicéron et soumis au gouverneur de Cilicie. Cicéron, Ad. fam., x11, 67, 1. Les vingt-cinq cités du conventus se réunissaient à Laodicée où se tenaient les assises judiciaires. Pline, H. N., V, xxIV, 105; Cicéron, Ad. Attic., V., 21, 9; Ad famil., III, VIII, 5; XV, IV, 2. Toute cette région était fréquemment bouleversée par des tremblements de terre. Celui qui eut lieu en 60 après J.-C., sous le règne de Néron, fut

the East and some others countries, Londres, 1745, t. 11, part. 11, p. 71; Chandler. Travels in Asia Minor, in-8°, Oxford, 1775, p. 224; F. V. Arundell, A visit to the seven Churches in Asia, in-8°, Londres, 1828, p. 84; Id., Discoveries in Asia Minor, in-8°, Londres, 1834, t. 11, p. 180; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor, in-8°, Londres, 1842, t. 1, p. 514; W. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia, in-4°, Oxford, 1895, t. 1, p. 32-84; J. B. Lightfoot, Epistles to the Colossians and to Philemon, 3° édit., in-8°, Londres, 1879, p. 5-9, 42-43; E. Le Camus, Voyage aux Sept Églises de l'Apocalypse, in-4°, Paris, 1896, p. 196-202; Anderson, dans le Journal of Hellenic Studies, 1897, p. 404; Weber, dans le Jarhrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts, t. XIII, 1898, p. 1.



38. - Ruines de Laodicée. D'après une photographie de M. H. Cambournac.

l'un des plus terribles; mais les désastres qu'il produisit turent vite réparés. Strabon, ibid.; Tacite, Ann.,

Il y avait à Laodicée une colonie juive considérable. Josèphe, Ant. jud., XIV, x, 20, publia une lettre des autorités de Laodicée à un magistrat romain, probablement le proconsul d'Asie, dans laquelle ils s'engagent à ne pas troubler les Juifs dans l'observance du sabbat et de leurs usages religieux. Les Juifs de Laodicée envoyaient régulièrement leur tribut au temple de Jérusalem. Le proconsul Flaccus, durant son administration en 62 avant J.-C., confisqua ce tribut qui pour Laodicée s'élevait à vingt livres d'or. Cicéron, Pro Flacco, XXVIII. — Certains auteurs font d'Archippe, dont il est question dans Col., IV, 17, et de Nymphas, Col., IV, 15, les premiers évêques de Laodicée. Voir ARCHIPPE, t. III, col. 932, et NYMPHAS. Diotrèphe, III Joa., 9, aurait été le troisième, mais cela n'est pas prouvé.

3º Site. — Le site de Laodicée a été souvent décrit par les voyageurs. Ils signalent parmi les ruines qui subsistent celles d'un stade, d'un gymnase, d'un aqueduc, de théâtres, d'odéons, de temples, et enfin celles des murailles de la ville (fig. 38). La plus ancienne description est celle de Smith, Survey of seven churches of Asia, in-8°, 1678, p. 250. Cf. Pococke, Description of

LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). A la fin de l'Épître aux Colossiens, saint Paul exhorte ceux-ci à envoyer aux Laodicéens la lettre qu'il leur adresse et à lire celle qui leur viendra de Laodicée. Col., IV, 16. S'agit-il d'une lettre de l'Apôtre aux Laodicéens ou d'une lettre des Laodicéens à l'Apôtre? il est difficile de le dire. Winer, Grammatik des Neutestamentlich Sprachidioms, in-8°. Leipzig, 1830, p. 434, pense qu'il s'agit d'une lettre écrite aux Laodicéens et envoyée de Laodicée à Colosses. En esset s'il agit d'une lettre des Laodicéens à saint Paul, il auraît fallu que celui-ci l'envoyât aux Colossiens. De plus, on se demande à quoi eût pu servir cette lettre aux Colossiens? A cette question ceux qui prétendent qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul répondent qu'elle pouvait contenir des renseignements qui auraient amené l'Apôtre à écrire certains passages de son Epître aux Colossiens et qu'à cause de cela il leur dit de la lire après qu'ils auront lu celle qu'il leur adresse. Ce sont là de pures hypothèses, et le plus vraisemblable est qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul aux Laodicéens. Un grand nombre d'auteurs pensent que l'Épitre aux Laodicéens était la même que l'Épître aux Éphésiens. Celle-ci, en effet, est une sorte d'encyclique et, si elle porte dans le recueil canonique le nom d'Éphèse, c'est qu'elle a été copiée d'après l'exemplaire conservé dans cette ville, métropole de l'Asie. Marcion pr'tendait qu'il iallait lire en tête de la lettre : Ad Laodiceros. Il est possible que ce fût une simple conjecture de sa part. Tertullien, Adv. Marcionem, v, 11, 17, P. L., t. II, col. 500-502. Cf. S. Épiphane, Hær., xliii, 9, t. xli, col. 708, et t. xlviii, col. 721; E. Jacquier, Histoire des Livrcs du Nouveau Testament, in-18, Paris, 1903, t. I, p. 286, 289; Éphésiens (Épitre Aux), t. II, col. 1849-1851. — Il existe une épître apocryphe qui porte le nom d'Épître aux Laodicéens et dont on n'a qu'une version latine et une version arabe faite d'après le latin. C'est un centon de passages empruntés à l'Epître aux Galates et à l'Epître aux Éphésiens. Le texte arabe a été publié dans la Revue biblique, 1896, p. 221. Voir Épitres apocryphers, 7, t. II, col. 1899. Cf. R. Anger, Ueber den Laodicenserbrief, in-8°, Leipzig, 1843; A. Sartori, Ueber den Laodicenserbrief, in-8°, Lübeck, 1853.

E. BEURLIER. LAOMIM (hébreu: Le'ummîm, « peuples; » Septante: Λαωμείμ), nom ethnique du troisième fils de Dadan. Il était petit-fils de Jecsan et arrière-petit-fils d'Abraham et de Cétura. La Vulgate écrit son nom Loomim dans Gen., xxv, 3, et Laomim dans I Par., 1, 32. L'hébreu et l'édition sixtine des Septante omettent Laomim et ses deux frères dans I Par. La forme plurielle du nom semble désigner la tribu ou les tribus dont Laomim a été la souche. Laomim, dit saint Jérôme, Quæst. heb. in Gen., xxv, t. xxIII, col. 976, φύλαρχοι, id est, principes multarum tribuum et populorum. - Les Laomim n'ont pas été jusqu'ici identifiés. Voir Arabie, t. 1, col. 860. On à rapproché hypothétiquement leur nom de divers noms géographiques, tels que celui des 'Αλλουμιῶτάι de Ptolémée, vi, 7, 24, qui étaient voisins des Gerrhéens (Gesenius, Thesaurus, p. 737), en supposant Le'ummîm précédé de l'article arabe al. On l'a rapproché aussi de Λουμά, ville de l'Arabie déserte mentionnée dans Ptolémée, v, 19. Voir Ch. Forster, The historical Geography of Arabia, 2 in-8°, Londres, 1844, t. 1, p. 335-336. D'après Fresnel, les *Le'ummîm* ne sont pas autres que les Oumayyîm, leur nom étant précédé de l'article dans la forme hébraïque. Les Oumayyim sont une des plus anciennes tribus arabes, dont la généalogie est inconnue aux plus anciens écrivains du pays. Sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, dans le Journal asiatique, 3e série, t. vi, 1838, p. 217-218. On

a trouvé dans une inscription sabéenne un nom qui

ressemble à celui des Le'ummim. D. S. Margoliouth

dans Hastings, Dictionary of the Bible, t. III, p. 99. Ed. Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,

t. 11, 1890, p. 460, place les Laomim dans la péninsule du

Sinai, et il fait, p. 461, la remarque qu'un certain Ahiyababa, dont il est question dans une inscription d'Assur-

nasirhabal, 1, 75, pouvait appartenir à la tribu des Lao-

mim, car il est appelé mârla am-man, « homme de

Laamman. » Steiner, dans Schenkel, Bibel-Lexicon,

t. IV, 1872, p. 29, émet l'hypothèse que le mot Le'ummim

est un nom d'artisans et signifie « soudeurs de métaux ». Frd. Keil, Genesis, 2º édit., 1866, p. 174, identifie les

Le'unımım avec les Banu Lâm qui s'étendaient jusqu'à

Babylone et à la Mésopotamie. Une telle diversité d'opi-

nions montre que la question n'est pas résolue.

F. VIGOUROUX.

LA PEYRIÈRE (Isaac de), érudit français, né à Bordeaux eu 1594, mort à Paris le 30 janvier 1676. Il suivit d'abord la carrière des armes et s'attacha à la fortune du prince de Condé qui le chargea d'une mission particulière en Espagne; il l'accompagna ensuite dans les Pays-Bas. Ce fut en Hollande que Isaac de la Peyrière fit paraltre sans nom d'auteur son fameux livre: Præadamitæ sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis v Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus indicantur primi homines ante Adamum conditi, in-4°, s. l., 1655; in-12, s. l., 1656. D'après l'auteur, il y eut deux créa-

tions, l'une du monde physique, l'autre pour le peuple juif dont Adam fut le chef. Certaines nations sont plus anciennes qu'Adam. Le déluge ne submergea que la Judée et n'engloutit pas tous les hommes à l'exception de Noé et de sa famille. Le parlement de Paris condamna le livre au feu et l'archevêque de Malines fit arrêter l'auteur à Bruxelles. Mis en liberté, il se rendit à Rome, rétracta ses erreurs et abjura le calvinisme. Il rejoignit ensuite le prince de Condé dans les Pays-Bas, rentra en France avec lui et devint son bibliothécaire en 1659. Il se retira au séminaire de Notre-Dame-des-Vertus, près de Paris, où il mourut. Nous citerons encore les ouvrages suivants d'Isaac de la Peyrière : Traité du rappel des Juifs, in-8°, Paris, 1643: tous les Juis finiront par se convertir et un roi de France les rétablira en Terre-Sainte; Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi, in-4°, s. 1., 1655; Epistola ad Philotimum qua exponit rationes propter quas ejuravit sectam Calvini quam profitebatur et librum de Præadamitis quem ediderat, in-40, Rome, 1657: une traduction française en a été publiée sous le titre: Apologie de la Peyrière faite par lui-même. in-12, Paris, 1663. Il était en outre l'auteur des notes de la Bible française de l'abbé de Marolles dont l'impression fut arrêtée par ordre du chancelier Pierre Séguier. -Voir Lelong, Biblioth. sacra, p. 332; Walch, Biblioth. theologica, t. 1, p. 755, 756.

B. HEURTEBIZE.

LAPIDATION, supplice infligé à certains coupables que l'on tuait à coups de pierres. Le nom de la lapidation ne se lit pas dans la Sainte Écriture; on n'y rencontre que les verbes qui signifient « lapider », sâqal et râgam, auxquels s'ajoute quelquefois le complément bâ'ébén, « avec la pierre, » ou bâ'ābânîm, « avec des pierres. » Septante : λιθοδολεῖν, λιθάζειν; Vulgate : lapidare.

I. LA LAPIDATION POPULAIRE. — Quand le peuple enfre en fureur contre quelqu'un qui l'offense ou le contrarie, il cherche à le frapper. Chacun saisit alors ce qui se rencontre le plus facilement sous la main : des pierres; il les jette de loin ou de près contre celui qui a excité sa colère, et souvent arrive ainsi à le mettre à mort. Cf. Thucydide, v, 60; Pausanias, vIII, 5, 8; Elien, Var. hist., v, 19; Strabon, III, 155; Ctésias, Persic., 43; Quinte-Curce, vi, 11, 38. La Sainte Écriture fournit un certain nombre d'exemples de ce genre d'exécutions : 1º Quand le Pharaon d'Égypte permet à Moïse et à Aaron d'offrir des sacrifices à leur Dieu, mais dans le pays même et non dans le désert, Moïse objecte que les Égyptiens seront tentés de lapider les sacrificateurs en les voyant immoler des animaux que l'on vénère sur les bords du Nil. Exod., viii, 26. Dans les monuments et les textes égyptiens jusqu'ici connus, il n'est jamais question de lapidation. Il est donc probable que dans ce passage, sâqal signifie simplement « tuer, faire mourir de mort violente ». - A Raphidim, quand le peuple se révolte contre Moïse, celui-ci dit au Seigneur : « Encore un peu et ils me lapideront. » Exod., xvii, 4. De fait, dans une nouvelle révolte au désert, les Hébreux parlèrent de lapider Moïse et Aaron. Num., xiv, 10. - 2º Les habitants de Siceleg songèrent à lapider David, auquel ils attribuaient la responsabilité des ravages exercés dans leur pays par les Amalécites. I Reg., xxx, 6. Pendant sa fuite devant Absalom, David fut poursuivi par Séméi, qui l'injuriait et lui jetait des pierres. Il Reg., xvi, 6, 13. Adoniram (Aduram), intendant des impôts sous David et sous Salomon, fut lapidé par les hommes des dix tribus révoltées, auxquelles Roboam l'avait envoyé. III Reg., XII, 18; II Par., x, 18. Voir Adoniram, t. I, col. 227. -3º La lapidation était encore familière aux Juiss à l'époque évangélique. Josèphe, Ant. jud., XIV, 11, 1, raconte que quelques années auparavant, sous Aristobule II, un saint homme, du nom d'Onias, avait été lapidé à Jérusalem par des Juiss révoltés, dont il ne voulait pas épouser la cause. Les contemporains du Sauveur tentèrent plusieurs fois de le lapider dans le Temple. Joa., viii, 59; x, 31, 33; x1, 8. Les docteurs eux-mêmes craignirent d'être lapidés dans le Temple par le peuple, s'ils disaient que le baptême de Jean venait des hommes et non de Dieu. Luc., xx, 6. Ce Temple, dont Hérode avait commencé la restauration en l'an 19 avant Jésus-Christ, ne fut complètement achevé que sous Agrippa II, l'an 64 après Jésus-Christ. Cet achèvement, au dire de Josèphe, Ant. jud., XX, IX, 7, laissa plus de dix-huit mille ouvriers inoccupés. On comprend que les déchets d'appareillage et de sculpture aient mis longtemps aux mains des Juits toutes les pierres qu'ils pouvaient désirer pour lapider quelqu'un dans le Temple même. Sous Archélaus, au cours d'une émeute qui avait eu lieu dans l'édifice sacré contre la garnison de l'Antonia, un grand nombre de soldats avaient été lapidés. Josèphe, Ant. jud., XVII, IX, 3; Bell. jud., II, 1, 3. - 40 Quand les Apôtres, délivrés de prison par un ange, se remirent à prêcher dans le Temple, le chef des gardes vint les reprendre, mais sans violence, parce qu'il avait peur d'être lapide par le peuple. Act., v, 26. — 5º La lapidation de saint Étienne fut une exécution populaire à laquelle les Juifs s'efforcèrent de donner des apparences légales. Act., vii, 57, 58. Voir Étienne, t. II, col. 2035. 6º Paul et Barnabé faillirent être lapidés à Iconium. Act., xiv, 5. Paul le fut réellement à Lystres par des Juifs, qui le crurent mort. Act., xiv, 18; II Cor., xı, 25.

II. LA LAPIDATION JUDICIAIRE. - I. LA LÉGISLATION. -La lapidation était la peine capitale la plus ordinairement appliquée chez les Hébreux. On croit que quand la loi portait la peine de mort, il s'agissait toujours de la mort par lapidation, si quelque autre supplice n'était indiqué. Lev., xx, 2-27. La loi indique les différents crimes qui la méritaient : 1º L'idolâtrie. Deut., XIII, 10; xVII, 5. -2º La consécration des enfants à Moloch. Lev., xx, 2. -3º Le blasphème. Lev., xxiv, 14. - 4º La divination. Lev., xx, 27. - 50 La fausse prophétie, c'est-à-dire la prétention injustifiée de parler au nom de Dieu. Deut., XIII, 5. - 6º La transgression du sabbat. Num., xv, 35. - 7º L'indocilité opiniatre d'un enfant à l'égard de ses parents. Deut., xxi, 21. - 8º L'adultère. Deut., xxii, 22-24. - 9º La fornication de la jeune fille. Deut., xxII, 21. Les Juifs comptaient dix-huit cas passibles de la lapidation : trois cas d'inceste, la sodomie, deux cas de bestialité, l'adultère, le blasphème, l'idolâtrie, l'offrande des enfants à Moloch, la pythomancie, la divination, la magie, la propagande publique et la propagande privée en faveur de l'apostasie, la profanation du sabbat, la malédiction contre les parents et, enfin, l'indocilité opiniâtre envers eux. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 424. Ces dix-huit cas ne font que reproduire ou appliquer les prescriptions de la loi mosaïque. -En dehors de ces cas généraux, la lapidation dut être infligée à tout homme et à tout animal qui toucherait le Sinai, au dela des limites marquées, pendant que Moïse y était en colloque avec Dieu. Exod., xix, 12, 13; Heb., XII, 20. Quand un bœuf tuait quelqu'un à coups de cornes, il tallait le lapider et il était défendu de manger sa chair. Exod., xxi, 28.

II. APPLICATION DE LA LOI. — 1º Au désert, le fils d'une Israélite et d'un Égyptien blasphéma et maudit le nom de Dieu. Sur l'ordre de Moïse, on le fit sortir du camp, les témoins posèrent la main sur sa tête et ensuite toute l'assemblée le lapida. Lev., xxiv, 10-14. — 2º Un Israélite fut surpris à ramasser du bois le jour du sabbat; toute l'assemblée le lapida encore hors du camp. Num., xv, 32-36. — 3º Après la prise de Jéricho, Achan, de la tribu de Juda, se permit de prendre pour lui quelques objets de valeur, alors que la ville, avec tout ce qu'elle renfermait, avait été vouée à l'anathème. Sur l'ordre de Josué, il 1ut lapidé, et tout ce qui lui appartenait dut

être consumé par le feu. Jos., vii, 24, 25. Voir ACHAN, t. I, col. 128-130. - 4º Pour se débarrasser de Naboth, Jézabel le fit accuser par deux faux témoins d'avoir maudit Dieu et le roi. En conséquence, le malheureux fut condamné, conduit hors de la ville et lapidé. III Reg., xxi, 10-14. — 5º Après la mort du grand-prêtre Joïada, son fils, Zacharie, reprocha au peuple ses transgressions et le menaça de la colère divine. Le roi Joas, circonvenu par des conseillers impies, fit lapider Zacharie dans le parvis même du Temple. II Par., xxiv, 21. Cette odieuse exécution laissa de profondes traces dans les souvenirs du peuple de Dieu. Notre-Seigneur la rappela dans sa parabole des vignerons homicides, Matth., xxi, 35, et dans ses reproches à Jérusalem infidèle à toutes les grâces de Dieu. Matth., xxIII, 37; Luc., xIII, 34; cf. Heb., xi, 37. - 60 Un jour, des scribes et des pharisiens amenèrent à Notre-Seigneur une femme surprise en adultère et lui demandèrent s'il tallait la lapider, conformément à la loi de Moïse. Joa., vIII, 4, 5. Cette demande, à elle seule, prouvait déjà que la loi invoquée n'était plus appliquée; d'ailleurs, depuis l'occupation romaine, les Juifs ne pouvaient plus exécuter aucune sentence de mort, le procurateur ayant seul le droit de condamner à la peine capitale et de la faire exécuter. Ézéchiel vise la loi contre l'adultère, quand il dit que Jérusalem et Samarie seront lapidées l'une et l'autre, c'est-à-dire ruinées par les ennemis du dehors, à cause de leur idolâtrie qui constitue une infidélité, semblable à l'adultère, à l'égard du Seigneur. Ezech., xvi, 40; xxiii, 47. - 7º D'après la Vulgate, Eccli., xxII, 1, 2, le paresseux est lapidé avec une pierre souillée et de la bouse de bœufs, pour marquer tout le dégoût qu'inspire sa paresse. Dans les Septante, il est dit seulement qu'il est semblable à ces deux objets. Il est probable que le traducteur latin a lu dans le texte primitif un verbe comme māšal, « assimiler, » au lieu de sāgal, « lapider, » ou dans le texte grec, κατεβλήθη, « il a été jeté à bas, » au lieu de συνεβλήθη, « il a été comparé. »

III. LE MODE D'EXÉCUTION. - 1º La Sainte Écriture n'indique que quelques-unes des conditions dans lesquelles on lapidait les coupables. L'exécution se faisait hors du camp ou de la ville. Lev., xxıv, 14, 25; Num., xv, 36; III Reg., xxı, 10, 13; Act., vıı, 57. Les témoins devaient jeter les premières pierres, puis le peuple achevait le supplice. Lev., xxiv, 14; Deut., xiii, 9; xvii, 7; Joa., VIII, 7. On pouvait ensuite suspendre le cadavre à un poteau, mais il fallait l'en détacher et l'inhumer avant la nuit. Deut., xxi, 23; cf. Jos., x, 26. - 20 La tradition juive est plus explicite. Quand le condamné était arrivé à quatre coudées du lieu du supplice, on le dépouillait de ses vêtements, ne laissant aux hommes qu'un caleçon et aux femmes que le vêtement de dessous. On choisissait, pour l'exécution, un endroit au bas duquel il y eût à pic une dépression ayant deux fois la hauteur d'un homme; au besoin, on construisait un échafaud dans ces conditions. Le condamné y montait, accompagné des deux principaux témoins du crime. Là, on lui liait les mains, de manière qu'il ne pût s'en servir pour atténuer l'effet de sa chute, et le premier témoin le poussait par le milieu du corps. Le malheureux tombait ainsi sur la tête ou sur le dos. Si cette chute amenait la mort, on s'en tenait là. S'il en était autrement, le second témoin saisissait, avec l'aide du premier quand c'était nécessaire, une grosse pierre constituant à peu près la charge de deux hommes, et la laissait tomber sur la poitrine ou sur la tête du coupable. Si ce dernier survivait, le peuple intervenait alors pour l'achever à coups de pierres. Voilà pourquoi on profitait, pour procéder à ces exécutions, des fêtes à l'occasion desquelles le peuple se rassemblait. Quand ensuite il avait été ordonné d'attacher le cadavre au poteau, « pour qu'il fût vu de tous, » Josèphe, Ant. jud., IV, VIII, 24, on l'y suspendait par les mains, le visage tourné en avant pour les

hommes et du côté du poteau pour les femmes. Le cadavre ne pouvait être inhumé dans le sépulcre de famille, mais dans un lieu ordinairement désigné par le sanhédrin. On enterrait près de lui la pierre qui lui avait donné le coup fatal et qui ne pouvait plus désormais servir convenablement à un autre usage. Enfin, il était défendu de porter le deuil du supplicié. Cf. Sanhedrin, 1v, 4; vi, 1-5; Iken, Antiq. hebraic., p. 423; Fr. Baringius, De παραδειγματισμώ sponsæ adulteræ, 24, 25, dans le Thesaurus de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. 11, p. 103, 104; F. S. Ring, De lapidatione Hebræorum, Francfort, 1716. Dans la lapidation de saint Étienne, il semble que l'on ait suivi au moins l'essentiel de ces règles; dans les lapidations populaires, les assistants, sous l'empire de la colère, se contentaient d'atteindre leur victime avec les traits qu'ils avaient sous la main. Comme la précipitation était le prélude ordinaire de la lapidation, il ne serait pas impossible que les gens de Nazareth, en cherchant à précipiter Notre-Seigneur du haut d'un rocher, aient eu l'intention de le lapider ensuite comme blasphémateur. Luc., IV, 29.

H. LESÈTRE.

LAPIDE (CORNÉLIUS A). Voir CORNÉLIUS A LAPIDE, t. 11, col. 1014.

LAPIDOTH (hébreu: Lappidôt, « torches; » Septante: Λαφιδώθ), époux de la prophétesse Débora. Jud., IV, 4. On ne connaît que son nom, mais c'est sans raison qu'on a contesté son existence et qu'on a voulu l'entendre, soit d'un nom de lieu, soit d'un qualificatif de Débora qui aurait été « une femme d'éclat », d'après les uns, une marchande de lampes ou de torches, ou bien chargée de l'entretien des lampes du sanctuaire, d'après les autres. Voir Fr. de Hummelauer, Comm. in Jud., 1888, p. 93.

LAPIN, quadrupède du genre lièvre, dont il se distingue par une taillé plus petite et par son habitude de creuser des terriers pour s'y abriter. Plusieurs auteurs ont cru que le lapin est désigné dans la Bible par le mot sâfân. Lev., xi, 5; Deut., xiv, 7. Cette identification est inexacte. Le sâfân est le daman ou chœrogrylle. Voir Chœrogrylle, t. II, col. 712-714. Le daman ressemble extérieurement au lapin, il est vrai, mais il appartient à un genre différent et, au lieu de se terrer, il habite dans des trous de rochers. Il n'existe aucune espèce de lapins en Arabie et en Palestine, ou du moins on ne rencontre que très rarement cet animal dans ce dernier pays. Le silence de la Bible indique qu'il en était de même autrefois. Tristram, The naturat History of the Bible, Londres, 1889, p. 75; Chauvet et Isambert, Syrie, Palestine, Paris, 1882, p. 94. H. Lesetree.

LARCIN. Voir Vol., VOLEUR.

LARDNER Nathaniel, théologien anglais, né le 6 juin 1684 à Hawkhurst dans le comté de Kent, mort dans la même ville le 24 juillet 1768. Il fit ses premières études à Londres et alla les terminer dans les universités étrangères. En 1703, il était de retour en Angleterre et se consacra entièrement aux travaux théologiques qui lui valurent la réputation d'être un des meilleurs théologiens de son temps. Son principal ouvrage est: Credibility of the Gospel History, 5 in-8°, Londres, 1727-1743, réfutation des objections soulevées contre l'authenticité des Évangiles. Toutefois ses doctrines le rapprochent beaucoup des sociniens. Ses œuvres ont été réunies et publiées en 11 in-8°, Londres, 1788, par Kippis, qui les a fait précéder d'une vie de N. Lardner. — Voir Kippis, Life of Nat. Lardner, in-8, Londres, 1788; Memoirs of the Life and Writings of the late Rev. N. Lardner, in-8°, Londres, 1769; Walch, Biblioth. theolog., t. I, р. 797, 841; t. и, р. 492. B. HEURTEBIZE.

LARGEUR (Vulgate: Latitudo), nom d'un puits. Gen., XXVI, 22. La Vulgate traduit ainsi le nom d'un puits, appelé en hébreu Rehoboth, et creusé par les gens d'Isaac. Voir REHOBOTH.

1. LARME (hébreu: bākût, bekît, bekêh, bekî, dim'āh, marzēah; Septante: δάχρυ, δάχρυον; Vulgate: lacryma, stetus, ploratus), goutte limpide et transparente, de saveur amère, sécrétée par la glande lacrymale et s'échappant de l'œil sous l'action d'excitations diverses. Quelquefois, l'excitation est purement physique, comme un coup donné sur l'œil, Eccli., xxII, 24, le contact de la fumée. Prov., x, 26, etc. Le plus souvent, cette excitation provient du système nerveux ébranlé plus ou moins fortement par une sensation ou uu sentiment. Les larmes coulent ordinairement avec quelque abondance. Verser des larmes ou pleurer s'exprime par les verbes suivants: hébreu: bākâh, dālaf, dāma'; Septante: δαχρύω, χλαίω, στάζω; Vulgate: lacrymari,

flere, plorare.

I. CAUSES DES LARMES. - Il est très souvent parlé dans la Sainte Écriture de personnes qui pleurent. Leurs larmes sont excitées par des causes assez différentes. Voici les principales. 1º La mort de quelqu'un qu'on aime. On pleure la mort de Sara, Gen., xxIII, 2, de Joseph qui passe pour avoir été dévoré, Gen., xxxvII, 35, de Jacob, Gen., L, 11, 17, de Moïse, Deut., xxxiv, 8, de Saül, II Reg., 1, 24, d'Amnon, II Reg., xIII, 36, d'Absalom, II Reg., xix, 1, du jeune homme de Naïm, Luc., VII, 13, de la fille de Jaïre, Luc., VIII, 52, etc. Les disciples, Marc., xVI, 10, et Marie-Madeleine, Joa., xx, 11, 13, 15, pleurent la mort du Sauveur. Rachel pleure ses enfants qui ne sont plus. Jer., xxxi, 15; Matih., II, 18. En beaucoup d'autres passages, il est parlé des larmes que la douleur fait verser au sujet des morts. Deut., xxi, 13; Job, xxvii, 15; Ps. Lxxviii (Lxxvii), 64; Jer., xvi, 5, 6; xxii, 10; Ezech., xxiv, 16; Eccli., xxii, 10; xxxviii, 16; II Mach., iv, 37; Act., ix, 39, etc. Voir Deul., t. ii, col. 1397. Il y avait même des personnes qui faisaient métier de pleurer aux funérailles. Marc., v, 38. Voir Pleureuses. - 2° Les malheurs publics. Les malheurs futurs ou passés d'Israël excitent les pleurs des prophètes ou du peuple lui-même. Lev., x, 6; Num., xxv, 6; Is., xxii, 4; Jer., iii, 21; ix, 1, 18; xiii, 17; xiv, 17; Lam., i, 2, 16; ii, 18; Joel, ii, 12; Mich., i, 10; Zach., vii, 3; I Reg., xi, 5; Judith, vi, 14, 16; vii, 18, 22; xiv, 14; I Esd., iii, 13; x, 1, etc. Ces larmes seront séchées quand Dieu restaurera son peuple. Is., xxv, 8; xxx, 19, Jer., xxxx, 16. Les peuples étrangers ont aussi à pleurer leurs malheurs. Sap., xviii, 10; Is., xv, 3; xvi, 9; Ezech., xxvii, 31. Aux derniers jours, on pleurera sur la ruine de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 9, 11, 19. — 3º Les épreuves particulières. Agar pleure à la vue de son enfant qui va mourir. Gen., xxi, 16. La fille de Jephté pleure sa jeunesse qui va être sacrifiée. Jud., xi, 37. Job, xvi, 17, verse des larmes à cause des maux qui le frappent. Les crimes d'Absalom font pleurer ceux qui en sont les témoins ou les victimes. II Reg., XIII, 36; XV, 23, 30. Ézéchias pleure dans sa maladie à cause de l'issue fatale qu'il redoute. IV Reg., xx, 3, 5; Is., xxxvIII, 3, 5. La mère de Tobie ne cesse de verser des larmes en attendant le retour de son fils. Tob., x, 4. Esther et les Juiss du royaume de Perse pleurent en songeant aux epreuves qui les menacent. Esth., IV, 3; XIV, 2. Les pleurs sont le lot de tous les affligés. Eccle., tv, 1; Ps. cxxxvii (cxxxvi), 1. Les larmes inondent leur couche, Ps. vi, 7, et sont parfois tellement abondantes que Dieu pourrait les recueillir dans une outre. Ps. Lvi (Lv), 9. Elles se mêlent au breuvage du malheureux, Ps. CII (CI), 10, et deviennent comme un pain dont il se nourrit. Ps. xLII (xLI), 4; LXXX (LXXIX), 6. C'est Dieu qui essuie ces larmes en écartant l'épreuve. Ps. cxvi (cxiv), 8 -

4º Les peines de l'enfance. L'enfant pleure en naissant. Sap., vii, 3. Le petit Moise pleurait dans son berceau sur le Nil. Exod., II, 6. Notre-Seigneur parle des enfants qui, dans leurs jeux, disent à leurs compagnons: « Nous nous sommes lamentés et vous n'avez pas pleuré. » Luc., vii, 32. Ces enfants jouent à imiter des tunérailles et se plaignent de leurs compagnons qui n'entrent pas dans leur rôle. Voir Mgr Le Camus, Les enfants de Nazareth, in-8°, Paris, 1900, p. 63, 101. — 5° Les ardents désirs. Ésaü pleure en demandant à son père une bénédiction comme celle qu'a obtenue Jacob. Gen., xxvII, 38. Les Israélites pleurent dans le désert en demandant de la viande à manger. Num., x1, 4, 10, 13. Saint Jean pleure, dans sa vision, parce qu'il ne se trouve personne pour ouvrir le livre scellé. Apoc., v., 4, 5. 6º L'attendrissement affectueux. Des larmes sont versées dans les rencontres de Jacob et de Rachel. Gen., xxix, 11, d'Esaü et de Jacob, Gen., xxxiii, 4, de Joseph et de ses frères, Gen., xLII, 24; XLIII, 30; XLV, 2, 14, 15, de Jacob et de Joseph. Gen., XLVI, 29, etc. Job, xxx, 25, a des larmes pour l'infortune. Raguel, Anne et Sara versent des larmes en voyant le jeune Tobie. Tob., vii, 6, 8, 19. Les femmes de Jérusalem pleurent en voyant Jésus conduit à la mort. Luc., xxIII, 28. Les disciples de saint Paul pleurent en le retrouvant. Act., xx, 37; xx1, 13; II Tim., 1, 4, et lui-même verse des larmes en les rencontrant ou en leur écrivant. Act., xx, 31; II Cor., II, 4; Phil., III, 18. C'est encore un attendrissement mêlé d'amour et de regrets qui excite les pleurs des disciples, Marc., xvi, 10, et de Marie-Madeleine, Joa., xx, 11, 13, 15, après la mort du Sauveur. -7º Le repentir. Quand il est profond, il est accompagné d'une douleur qui se traduit souvent par des larmes. Les prêtres doivent pleurer dans le sanctuaire pour demander le pardon des péchés du peuple. Joel, II, 17. La pécheresse, Luc., vII, 38, 44, et saint Pierre, Matth., xxvi, 75; Marc., xiv, 72; Luc., xxii, 62, se repentent de leurs péchés avec larmes. Saint Paul sert Dieu avec humilité et avec larmes, à cause de sa faiblesse et de ses fautes. Act., xx, 19. - 8º La prière. La prière instante s'adresse à Dieu avec des larmes, qui marquent à la fois l'ardeur du désir, la confiance, l'amour et le sentiment que le suppliant a de son indignité. Jud., xx, 26; Job, xvi, 21; Ps. vi, 9; xxxix (xxxviii), 13; xcv (xciv), 6; Bar., i, 5; Mal., ii, 13; Tob., 111, 1, 22; vii, 13; xii, 12; Judith, vii, 22, 23; viii, 14; xiii, 6; I Esd., x, 1; II Mach., xi, 6; xiii, 12; Eccli., xxxv, 18, etc. Le père qui demande à Notre-Seigneur la guérison de son fils épileptique supplie avec larmes. Marc., IX, 23. (Ces larmes ne sont pas mentionnées dans quelques manuscrits grecs.) Le don des larmes, signes de douleur, de désir et d'amour, a été accordé à plusieurs saints pour accompagner leurs prières, et probablement à sainte Madeleine, à saint Paul, peut-être aussi à d'autres personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Cf. Ribet, La mystique divine, Paris, 1879, t. 11, p. 432-433. — 9º L'hypocrisie. Le méchant semble pleurer, mais c'est pour mieux tromper et frapper sa victime. Eccli., XII, 16, 18. Par pratique idolâtrique, les temmes de Jérusalem pleurent Adonis (Thammouz). Ezech., VIII, 14. Voir THAMMUZ. - 100 Le châtiment éternel. Il est accompagné de pleurs et de grincements de dents. Matth., viii, 12; xiii, 42, 50; xxii, 13; xxiv, 51; xxv, 30; Luc., xiii, 28.

II. Les larmes de Notre-Seigneur. — Les Évangélistes ne disent pas que le Sauveur ait jamais ri; mais ils racontent qu'en plusieurs circonstances il a pleuré. Auprès du tombeau de Lazare, pendant que Madeleine pleurait, Joa., XI, 33, Jésus pleura, Joa., XI, 35, et les juis en conclurent qu'il aimait beaucoup Lazare. Il pleura encore, le jour de son entrée triomphale à Jérusalem, lorsqu'en face des murs de la ville il pensa à son infidélité et à sa ruine prochaine. Luc., XIX, 41. Enfin, dans l'Épitre aux Hébreux, v, 7, il est dit qu'aux jours de sa chair il présenta des prières et des supplications à grands cris et avec larmes, et mérita ainsi d'être exaucé.

III. REMARQUES SUR LES LARMES. - 1º Les larmes ne coulent pas toujours. Il y a « un temps pour pleurer et un temps pour rire ». Eccle., III, 4. « On sème dans les larmes, et on moissonne dans l'allégresse. » Ps. cxxvi (CXXV), 5. Notre-Seigneur proclame « bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils riront », c'est-à-dire seront consolés par la grâce et la récompense éternelle, si leurs larmes ont été versées pour Dieu. Luc., vi, 21; cf. Matth., v, 5. tandis que « ceux qui rient maintenant seront dans le deuil et les larmes ». Luc., vi, 25. Les disciples pleureront sur la mort du Sauveur, puis se réjouiront de le revoir. Joa., xvi, 20. - 2º C'est seulement dans l'éternité que Dieu essuiera à jamais les larmes de ses enfants. Apoe., vii, 17; xxi, 4. En vue de cet avenir, saint Paul recommande aux fidèles de « pleurer comme ne pleurant pas », c'est-à-dire de mêler l'espérance et la joie à leurs larmes. I Cor., VII, 30. En attendant, les enfants de Dieu doivent « pleurer avec ceux qui pleurent », en compatissant aux maux des autres. Eccli., vII, 38; Rom., xII, 15. — 3° Les larmes versées ont déterminé le nom de certaines localités. Le lieu où Débora, nourrice de Rébecca, fut inhumée sous un chêne, près de Bethel, fut appelé 'allon bakôt, βάλαιος πένθους, quercus fletus, le « chêne des pleurs ». Gen., XXXV, 8. Voir Bethel, t. I, col. 1678. — Le mot « larmes » entre dans deux noms de lieu. Voir l'article suivant.

H. LESÈTRE.

2. LARMES (LIEU ET VALLÉE DES). 1º Dans la Vulgate: Locus flentium sive lacrymarum, « le Lieu des pleurants ou des Larmes, » traduit l'hébreu Bokim, dans Jud., 11, 5. Voir Bokim, t. 1, col. 1843. — 2º Vallis lacrymorum, « Vallée des Larmes, » Ps. LXXXIII (LXXXIV), 7, traduit Éméq hab-bâkâ. Voir Baca, t. 1, col. 1372.

LARRON (Matth., Marc. : ληστής; Luc. : κακούργος; Vulgate : latro), malfaiteur qui exerce le brigandage et vole les passants à main armée. Voir Voleur. En français, le nom de « larrons » est réservé aux deux criminels qui furent crucifiés avec Notre-Seigneur. - 1º Ces criminels étaient probablement du même genre que Barabbas, bien que moins coupables que ce dernier, qui fut mis en parallèle avec le Sauveur pour que le contraste fût plus saisissant, indignât le peuple et le déterminât à réclamer la grâce de Jésus. Voir BARABBAS, t. I, col. 1443. Les deux malfaiteurs furent conduits au supplice en même temps que le Sauveur, et dans les mêmes conditions que lui, puis crucifiés l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, pour signifier que celui qui occupait le milieu méritait la même réprobation que ses deux compagnons. Les trois croix étaient probablement semblables, comme le suppose le récit légendaire de l'invention de la Croix du Sauveur. Voir CROIX, t. II, col. 1130. Les deux larrons devaient, eux aussi, être attachés par des clous. Matth., xxvII, 38; Marc., xv, 27, 28; Luc., xxIII, 33. D'après les deux premiers évangélistes, les larrons se mirent l'un et l'autre à insulter le Sauveur, à l'exemple des princes des prêtres et de la foule qui entourait le Calvaire. Matth., xxvII, 44; Marc., xv, 32. Saint Luc, qui raconte avec plus de détail l'épisode des voleurs, rapporte seulement que l'un des deux blasphémait et disait : « Si tu es le Christ, sauve-toi toi-même et nous » avec toi. Luc., xxIII, 39. Pour rendre compte de cette divergence apparente, saint Augustin, De consens. Evangelist., III, 53, t. XXXIV, col. 1190, dit que saint Matthieu et saint Marc parlent des voleurs d'une manière générale, comme dans l'Épître aux Hébreux, xi, 33, 37, îl est marqué que les saints ont fermé la gueule des lions, ont été lapidés, etc., quand il ne s'agit que de Daniel, de Zacharie, etc. Toutefois, dans l'Évangile, il n'y a pas

une narration oratoire, mais un récit très circonstancié. Aussi pourrait-on dire que les deux larrons ont commencé par blasphémer, mais qu'à un moment l'un d'eux est rentré en lui-même. C'est à ce moment que prend le récit de saint Luc. Le bon larron interpelle son compagnon et lui dit : « Tu ne crains donc pas Dieu, alors que tu es dans la même condamnation (χρίματι) » que moi, et que le même supplice va nous conduire l'un et l'autre au tribunal de Dieu. « Pour nous, c'est justice, car nous recevons ce que nous avons mérité. Mais celui-ci n'a rien fait de repréhensible. » Le grec οὐδὲν ἄτοπον, « rien qui ne soit à sa place, » rien d'inconvenant, est plus respectueux que le latin nihil mali, « rien de mal, » car un acte peut être fait mal à propos sans être mauvais. Cette remarque du bon larron témoigne en lui d'une foi éclairée en Notre-Seigneur, et d'une connaissance de sa mission divine qui suffit à lui inspirer consiance. Les Juiss croyaient qu'un homme pieux pouvait introduire avec lui en paradis celui qui assistait à son dernier soupir. Ketuboth, f. 103. Peutêtre le larron partageait-il cette croyance. Toujours estil que, convaincu de la puissance et de la sainteté du Sauveur qu'il voyait sur le point d'expirer, il lui dit : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous arriverez dans votre royaume. » Une telle prière suppose que le larron reconnaît en Jésus le Messie, celui qui vient fonder le grand royaume attendu de tout Israël. Il va mourir lui-même, comme celui qu'il implore; mais il est manifeste que, pour lui, la mort n'est un obstacle ni à l'établissement de ce royaume par Jésus, ni au biensait qu'il espère retirer personnellement de cet établissement. Il va de soi que cette foi du bon larron a pour cause principale la grâce qui émane du divin crucifié. Jésus lui répondit : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., xxIII, 40-43. Le corps du Sauveur et celui du larron vont bientôt rester inanimés sur leurs croix; c'est donc l'âme du larron qui suivra dans le paradis l'âme du Sauveur. Ce paradis, c'est le séjour dans lequel les âmes des justes attendent les effets de la rédemption. Voir Enfer, t. II, col. 1795; Paradis; S. Augustin, Ep. cxxxvii, ad Dardan., 6-9, t. xxxIII, col. 834. C'est ainsi que « le larron échange sa croix pour le paradis et du châtiment de son homicide fait un martyre ». S. Jérôme, Ep. LVIII, 1, t. XXII, col. 580. Cf., dans les Sermons attribués à S. Augustin, Serm. CLV, De cruce et latrone, t. XXXIX, col. 2047-2053. — 2° Comme, d'après la loi juive, Deut., xxi, 23, un corps ne pouvait demeurer sur la croix après le coucher du soleil, les Juiss demandèrent à Pilate d'infliger aux trois crucifiés un nouveau supplice, le crurifragium ou brisement des os des jambes, qui devait les achever cruellement. Ce supplice était en usage chez les Romains. Sénèque, De ira, III, 18, 32; Suétone, Octav., 67; Tiber., 44; Ammien Marcellin, XIV, 9. Le brisement s'exécutait à coups de massue. Les deux larrons, qui n'étaient pas encore morts quand arrivèrent les soldats, eurent à le subir. Joa., xix, 31, 32. 3º Comme les Évangélistes ne donnent aucun détail sur le passé des deux larrons, la légende a cherché à compléter leurs récits à ce sujet. Les deux larrons se seraient appelés Desmas et Gismas, ou Dimas et Gesmas, d'après les Acta Pilati, IX, Genas et Gestas, d'après l'Évangile de Nicodème, Titus et Dumachus, d'après l'Évangile de l'Enfance, xxIII. Cf. Le Camus, La vie de N.-S. J.-C., 6º édit., Paris, 1901, t. III, p. 376. Le bon larron aurait été le fils d'un chef de brigands qui arrêta la Sainte Famille au cours de son voyage en Égypte. Émerveillé de la splendeur qui illuminait le visage de l'Enfant, le fils du chef délivra la Sainte Famille. C'est lui qui, plus tard, serait devenu le bon larron. Cf. S. Aelredus Rhievallensis, De vita eremitica, 48, dans les Œuvres de S. Augustin, t, xxxII, col. 1466. Au moven âge, les pèlerins latins ont cru que la localité appelée Latrûn, près

d'Emmaus (voir la carte, t. 11, col. 1757), n'était autre que le village du bon larron, Castrum boni latronis. Reland, Palæstina illustrata, Utrecht, 1714, p. 429. Cf. Liévin, Guide de la Terre-Sainte, Jérusalem, 1887, t. 1, p. 123; Chauvet et Isambert, Syrie, Palestine, Paris, 1900, p. 237. Mais l'étymologie qui fait venir Latrûn de latro est absolument inacceptable. Si des souvenirs de brigands se rattachaient primitivement à cette localité, peut-être faudrait-il les faire remonter jusqu'à un certain berger nommé Athronges, 'Αθρόγγης, qui se proclama roi après la mort d'Hérode, et qui, aidé de ses quatre frères, arrêta une cohorte romaine près d'Emmaüs, et fit périr son chef, Arius, avec quarante de ses soldats. Varus vengea cette aggression en brûlant Emmaüs. Josèphe, Ant. jud., XVII, x, 7, 9; Bell. jud., II, IV, 3. Voir Emmaüs, t. II, col. 1746. Il se pourrait alors que le nom de el-Latrûn ou el-Atrûn dérivât de celui d'Athronges. Cf. Le Camus, Notre voyage aux pays bibliques, Paris, 1894, t. 1, p. 185. Cette seconde étymologie n'est que probable; il lui manque d'être appuyée par d'anciens documents. H. LESÊTRE.

LASTHÈNE (Λασθήνης), ministre de Démétrius II Nicator, roi de Syrie. Ce roi, dans une lettre qu'il écrit à Jonathas Machabée, appelle Lasthène « notre parent », συγγενής ήμων, I Mach., xi, 31 (Vulgate: parens noster), et dans une lettre qu'il lui avait adressée à lui-même, il le qualifie de « père », πατήρ (Vulgate, parens, I Mach., xI, 32). C'était donc un grand personnage de la cour d'Antioche, comme l'indiquent ces titres. D'après Josèphe, Ant. jud., XIII, IV, 3, il était Crétois d'origine et s'était concilié la faveur de Démétrius en lui fournissant un contingent de troupes mercenaires considérable, lorsque ce prince se rendit de Crète en Syrie, cf. I Mach., x, 67, pour arracher le pouvoir royal à Alexandre Ier Balas. Voir t. 11, col. 1362. Lasthène était probablement à leur tête (148 ou 147 avant J.-C.). Quand Démétrius II fut devenu roi, il fit de lui son principal ministre, et lorsqu'il accorda à Jonathas Machabée diverses faveurs que celui-ci lui avait demandées, il notifia ses concessions à Lasthène, dans une lettre qu'il lui écrivit et dont il envoya à Jonathas lui-même une copie que nous a conservée l'auteur du premier livre des Machabées, x1, 30-37, ainsi que Josephe avec quelques légères variantes. Lasthène fut ainsi chargé de diminuer les charges des Juis envers la Syrie, mais il est sim-plement nommé à cette occasion dans l'Écriture. Quand Démétrius eut triomphé de ses ennemis, ce fut lui sans doute qui le poussa à renvoyer son armée, à l'exception des forces étrangères « qui lui venaient des îles des Gentils ». Mach., xI, 38; Josephe, Ant. jud., XIV, tv, 9. Ce renvoi suscita un tel mécontentement qu'il fut une des causes de la révolte qui éclata contre Démétrius II et qui eut pour résultat l'avènement de Tryphon au trône. Cf. Diodore, Reliq., xxxIII, 4, édit. Didot, t. II, p. 522. On ne sait plus rien de l'histoire de Lasthène. F. VIGOUROUX.

LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE. On peut distinguer, en suivant l'ordre même des temps, trois classes de versions latines. - 1º La première en date comprend tous les textes antérieurs à saint Jèrôme, que l'on appelait autrefois d'un nom commode, bien qu'inexact, la version italique. A cette classe se rattache cette partie des anciens textes qui furent soumis à revision, tels, par exemple, les Évangiles et les Psaumes de notre Vulgate que saint Jérôme corrigea d'après le grec. - 2º La seconde, c'est la version que le même saint docteur fit directement soit sur l'hébreu soit sur le chaldéen et qui est connue sous le nom de Vulgate. 3º Il a paru, à partir de la Renaissance, un certain nombre de versions latines, faites les unes sur les Septante, les autres sur les textes originaux. Elles forment une troisième classe.

1. LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE ANTÉ-RIEURES A SAINT JÉROME. — I. LA LANGUE DES ANCIENNES VERSIONS LATINES. - Ces versions sont écrites en une langue particulière. Ce n'est pas le latin des classiques de la belle époque, mais le bas latin, qui a cours dans l'usage populaire, à Rome, en Italie, dans les Gaules, en Afrique et partout où l'on trouve quelque colonie romaine. - Les particularités linguistiques de ce latin biblique concernent tantôt l'orthographe, tantôt le vocabulaire et tantôt la syntaxe. Les mots en effet ne s'écrivent pas et sans doute ne se prononçaient pas toujours comme à l'époque classique : on trouvera, par exemple, vinis, que, dispargam, fobeas, scribsit, locuntur, sepellierunt, etc., pour venis, quæ, dispergam, foveas, scripsit, loquuntur, sepelierunt. Le vocabulaire s'est surchargé de mots composés, ou bien de mots portant soit des préfixes soit des suffixes jusqu'alors inusités; d'autres fois, il acceptera des expressions populaires ou des vocables d'importation étrangère : longanimitas, multiloquium, gaudimonium, capillatura, superextollo, particulatim, æruginare, amaricare, anathematizare, agonizare, sabbatum, etc. Je ne dis rien des sens nouveaux que l'on donne même aux expressions classiques; car c'est un phénomène linguistique général que les mots prennent à l'usage des significations nouvelles. Mais ce qui est sans doute le plus surprenant dans ce latin de décadence, c'est trop souvent le parfait dédain des conventions grammaticales concernant es genres, les cas, les conjugaisons, et ce que l'on appelle les règles d'accord ou de compléments. On dira, par exemple, cubilis tuus, fodire, odire, misereor super, posuistis in carcerem, dico vobis quod, cognovit quia, etc. Inutile de faire remarquer que toutes ces particularités sont restées dans notre latin de moyen âge.

Cette langue déplaisait fort aux anciens rhéteurs, quand pour la première fois ils entraient en contact avec nos Écritures. Arnobe de Sicca († 327), Advers. nat., 1, 45, t. v, col. 775, avouait, non seulement que le Christ parlait un langage simple, avec « des termes populaires et de tous les jours », popularibus et quotidianis verbis; que les Apôtres avaient écrit « dans une langue triviale et sordide » : trivialis et sordidus sermo est. 1, 58, t. v, col. 796; mais encore, ce qui semble bien cette fois viser les versions usuelles, que la langue des Écritures est remplie « de barbarismes, de solécismes et des vices les plus difformes »: barbarismis, solæcismis obsitæ sunt, inquit, res vestræ et vitiorum pollutæ. Ibid., 1, 59, t. v, col. 797. A cela, Arnobe répond qu'il faut préférer l'utilité à l'agrément. Ibid., col. 797-798. Saint Augustin, de son côté, fut longtemps choqué par le style incorrect et la langue triviale de la Bible latine. Confess., III, 5, t. XXXII, col. 686. Mais, dans la suite, il jugea que la simplicité de l'Écriture était une raison de plus de la trouver vénérable. Confess., vi, 5, t. xxxII, col. 723. Il savait du reste, comme Arnobe, que l'utilité prime l'agrément, quand il s'agit de rendre exactement une idée, de la faire entendre à ses auditeurs, De doctr. Christ., III, 3, t. xxxIV, col. 68; et luimême, un jour, il préféra le barbarisme à la correction (fenerat à feneratur), afin de se faire mieux comprendre. Enarr. in Ps. xxxvi, serm. III, 6, t. xxxvi, col. 386. Voir sur le latin biblique : Huré, Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte, 2 in-fo, Reims, 1715; réédité par Migne sous le titre de Dictionnaire universel de philologie sacrée, 4 in-4°, Paris, 1846 (c'est un dictionnaire complet de la Vulgate; et quoiqu'il ne s'occupe directement que de la Vulgate, comme plusieurs des ouvrages suivants, il est utile pour l'étude du latin post-classique); Weitenauer, Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases quæcumque propter linguæ græcæque peregrinitatem injicere moram legenti possunt, in-12, Augsbourg et Fribourg-en-Brisgau, 1758; Venise, 1760; in-12, Rome, 1846; Kaulen, Handbuch zur

Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters, in-12, Mainz, 1870; Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme, in-8º, Paris, 1884; C. Paucker, De latinitate B. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes, 2º édit. in-8º, Berlin, 1880 (travail de pure philologie lexicographique); Hagen, Sprachliche Erörterungen zur Vulgata, Fribourg-en-Brisgau, 1863; Cavedoni, Saggio della latinità biblica dell'antica Volgata Itala, Modène, 1869; G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, tome I: Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins bis Augustinus-Hieronymus, in-8°, Breslau, fasc. 1, 1879; fasc. 11, 1881; Rönsch, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volksprache erläutert, Marbourg, 1869; 2º édit., 1875; Id., Studien zur Itala, dans la Zeitschrift für wissenschaftl, Theologie, 1875, p. 128, 425; 1876, p. 287, 397; 1881, p. 198; Id., Zur vulgären und biblischen Latinität, dans la Zeitschrift für die österreichischen Gymnasium, Vienne, t. xxx, p. 806-811, 1879 (reproduit dans la collection posthume Collectanea, philologa, p. 212-216, in-8°, Brême, 1891); Id., Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft, dans les Collectanea, p. 1-20; Id., Grammatisches und Lexicalisches aus dem Urkunden der Itala, dans les Collectanea, p. 20-32; Ph. Thielmann, Ueber die Benutzung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen, dans le Philologus; t xLII, 1884, p. 319-378; P. Monceaux, Le latin vulgaire d'après les dernières publications, dans la Revue des deux mondes, 15 juillet 1891, p. 429-448; Id., Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique, Paris, 1894; Gaston Boissier, Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique par Paul Monceaux, dans le Journal des savants, 1895, p. 35-46; P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, t. 1, Tertullien et les origines; t. 11, S. Cyprien et son temps, Paris, 1901; Sittl, Die localen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins, in-80, Erlangen, 1882; Hauschild, Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Lateins, Francfort, 1889; Ehrlich, Beiträge zur Latinität der Itala. Programm d. Realschule Rochlitz, in-4°, 1895; P. Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, dans Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft, XXVII ter Jahrgang, 1899, t. ci, i Heft, p. 1-83, Leipzig, 1900 (la quatrième partie de cet ouvrage concerne la langue de la Bible latine). Dans Archiv für lateinischen Lexikographie und Grammatik publié à Leipzig par Wölfslin, on trouvera aussi nombre de travaux concernant le latin post-classique. Nous signalerons notamment les articles suivants: 1. Thielmann, Lexicographisches aus dem Bibellatein. Archiv, t. 1, 1884, p. 68-81. - 2. Hartel, Lucifer von Cagliari und sein Latein, t. III, 1886, p. 1-58; — 3. Schepss, Die Sprache Priscillian's, t. III, 1886, p. 309-328. — 4. Wölfflin, Die ersten Spuren des african. Lateins, t. VI, 1889, p. 1-8. 5. Sittl, Die Heimath der Appendix Probi, t. vi, 1889, p. 557-562. - 6. Wölfflin, Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des african. Lateins, t. VII, 1892, p. 467-484. - 7. Kübler: Die lateinische Sprache auf africanischen Inschriften, t. viii, 1893. p. 161-202. 8. Thielmann, Die europäischen Bestandtheile des latein Sirach., t. 1x, 1894, p. 247-284. — 9. Geyer, Spuren Gallischen Lateins bei Marcellus Empiricus, t. VIII, 1893, p. 469-481. Dans Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft de Bursian et Iwan Müller, voir aussi : 1. K. Sittl, Jahresbericht über Vulgar- und Spätlatein, t. IXVIII, 1891. - 2. C. Weyman, Die christlich lateinische Literatur von 1886-1887 bis ende 1894, ibid., 1896. — 3. L. Bayard, Le latin de saint Cyprien, in-8°, Paris, 1902.

II. ÉNUMÉRATION DES TEXTES DE NOS ANCIENNES VER-SIONS. — Nous sommes encore loin de posséder toute la Bible dans son vieux texte latin, s'il s'agit du moins de l'Ancien Testament. Nous allons énumérer ici les textes connus jusqu'à ce jour. On en trouve dans la Vulgate, dans les œuvres des premiers Pères latins et surtout dans les manuscrits bibliques qui ont échappé aux ravages du temps.

I. DANS LA VULGATE. - Saint Jérôme a inséré dans sa propre version, et sans en faire la revision, un certain nombre de livres et fragments de l'ancienne version, à savoir tous les livres et fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de Tobie et de Judith traduits par lui. La Vulgate contient donc, tels qu'ils étaient avant saint Jérôme, les textes suivants : la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, I et II des Machabées, dans Esther le fragment x, 4-xvi, dans Daniel III, 24-100, et xIII-XIV. M. Ph. Thielmann, sur l'invitation de l'Académie royale de Munich, prépare une édition critique des deutérocanoniques du Vieux Testament selon l'ancienne version. Il a dans ce but exploré déjà les manuscrits, les éditions, les citations des Pères et tous les documents qui peuvent éclairer sa route. Il a exposé le résultat de ses premières recherches dans un travail que l'Académie royale a publié dans ses Comptes rendus (Section de phil. et d'hist., t. xIII, Heft II, p. 205-243), et dont il a paru un tirage à part : Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischer Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes, Munich, 1900.

Outre les textes non revisés de l'ancienne version, on trouve encore dans la Vulgate un certain nombre de livres que saint Jérôme a revus et corrigés sur le grec, à savoir : les Psaumes (2° revision faite à Bethléhem) et le Nouveau Testament, peut-être revu en entier. Ces textes revisés appartiennent plutôt à l'histoire de la Vulgate; il n'en sera pas autrement question ici.

11. DANS LES ŒUVRES DES PÈRES LATINS. — Tous les Pères latins antérieurs à la version de saint Jérôme, et même un certain nombre de ceux qui vécurent après lui, ont utilisé dans leurs œuvres les anciennes versions latines. C'est pourquoi l'on doit avoir recours à leurs écrits, soit pour retrouver la teneur de ces versions, soit surtout pour juger de leur origine et de leur diversité. Les principaux parmi les écrivains ecclésiastiques qui ont été étudiés au point de vue de nos anciens textes, ou qui mériteraient de l'être, sont les suivants:

1º En Italie et au nord de la Péninsule. - L'auteur de la version latine de I Cor. de saint Clément de Rome, version retrouvée par dom Morin et publiée par lui dans les Anecdota Maredsolana, t. 11, Maredsous, 1894; l'auteur de la plus ancienne des deux versions du Pasteur d'Hermas, dite Vulgate, et remontant peut-être au IIe siècle (dans Migne, Patr. Gr., t. II); — Novatien, qui écrivait en 252 (t. III); — Victorin de Pettau, en Pannonie, + vers 303 (t. v); Firmicus Maternus, écrivait vers 347 (t. xII); — Lucifer de Cagliari, † 371 (t. XIII); — Eusèbe de Verceil, † 371 (t. XII); — Philastre de Brescia, écrivait en 380 (t. xII); - l'auteur de la traduction latine des Deux Voies, c'est-à-dire de la première partie de la Didachè, Διδαχή των δώδεκα 'Αποστόλων, Doctrina XII Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de Duabus Viis, primum edidit J. Schlecht. Fribourg-en-Brisgau, 1900. Cette traduction latine « a été faite par un Africain, avant l'an 200 », dit le Bulletin critique, 1902, p. 425. Si cette dernière remarque était vraie, il faudrait classer la présente version parmi les ouvrages africains (voir plus bas); nous la laissons ici à cause du lien qui la rattache à la Didascalie; — l'auteur de la version latine de la Didascalia sive Doctrina XII Apostolorum, Cette version est peut-être du Ive siècle et d'origine milanaise. Cf. Batissol, Anciennes littératures chrétiennes. Littérature grecque, in-12, Paris, 1897, p. 74. Découverte dans un palimpseste de Vérone, elle a été publiée par E. Hauler, Eine lateinische Palimpsestübersetzung der Didasc. Apost., Vienne, 1896; - soint Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, t. xivxvii; Ambrosiaster ou Pseudo-Ambroise, vers la fin du Ive siècle (identifié à tort avec Hilaire, diacre de Rome; Bardenhewer, Patrologie, Fribourg-en-Br., 1894, p. 386; c'était un Juif converti, appelé Isaac et contemporain du pape Damase, d'après D. Morin, dans la Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1899, p. 97, t. XXI); - saint Jérôme lui-même, dans ses œuvres, utilise l'ancien texte ou le discute, t. xxII-xxx; - l'auteur du livre De promissionibus attribué par erreur à Prosper d'Aquitaine. Le véritable auteur écrivait peut-être en Campanie vers le milieu du ve siècle, pense Kennedy, Dictionary of the Bible, 1900, t. 111, p. 53. Mais Bardenhewer, Patrologie, p. 485, en fait un Africain; - l'auteur de la version latine de l'Épître dite de Barnabé, version qui peut être de la fin du ve siècle. Il est douteux que l'auteur appartienne à l'Italie. Le texte de cette version a été publié par Gebhardt et Harnack dans Patr. apost. Opera, Leipzig, 1875, fasc. 1, part. 2; 2º édit., 1878. Voir aussi Patr. Gr., t. 11.

2º En Gaule. — Saint Irénée, †202, dans la version latine de ses œuvres qui est peut-être de la fin du 11º siècle (voir Batisfol, Littérature, p. 106), t. vII; — Lactance, né probablement en Afrique, mort à Trèves, vers 260-340, t. vI-vII; — saint Hilaire de Poitiers, †368, t. IX-X; — saint Victrice, évêque de Rouen vers 408, t. XX; — Cassien, †435, t. XLIX; — Salvien; florissait vers 450, t. LII; — saint Avit de Vienne, vers 450-517, t. LIX; — Gildas le Sage, vers la fin du viº siècle (voir Bardenhewer, Patrologie, p. 593), t. LXIX.

3º En Espagne. - Juvencus, écrivait en 330, t. xix; - Priscillien, évêque d'Avila, fin du Ive siècle. Ses œuvres ont été découvertes et publiées par Schepss: Priscilliani quæ supersunt, maximam partem nuper detexit adjectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepss, Vienne, 1889 (Corpus script. eccl. lat., t. xvIII); - Bachiarius, moine, vers l'an 400, t. xx; l'auteur du Liber de divinis Scripturis ou Speculum, du vine-ixe siècle. C'est un recueil de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'est pas dans Migne. Il a été publié: 1. par l'oratorien Viguier en 1654 (voir Bardenhewer, Patrologie, trad. française, Paris, 1898-1899, t. п. р. 426); 2. par Mai, partiellement dans le Spicilegium Romanum, Rome, 1843, t. ix, append. 2, p. 61-75 et 75-86; 3. par le même, au complet dans Patrum nova collectio, t. 1, part. 2, Rome, 1852; 4. par Weihrich, en 1887, t. xII du Corpus script. de Vienne. On l'avait attribué à tort à saint Augustin, trompé par ce fait que saint Augustin a publié en effet un ouvrage analogue, appelé aussi Speculum, qui se trouve dans Migne, t. xxxiv, p. 887-1040. Malheureusement, dans cet ouvrage d'Augustin, on a substitué le texte de la Vulgate à l'ancienne version que portait l'ouvrage primitif. Notre Speculum anonyme, au contraire, porte bien toujours l'ancienne version. Parlant du Codex Sessorianus, qui est le principal manuscrit de cet ouvrage, Gregory estime que le texte biblique du Speculum est parent du texte de Priscillien, et confirme son opinion en mentionnant l'avis de Hort qui rangeait cet ouvrage parmi les textes de recension espagnole. Gregory, Prolegomena à l'édit. 8ª major du Nouv. Test. grec de Tischendorf, p. 961, et Textkritik, Leipzig, 1900-1902, p. 606.

4º En Afrique. — Tertullien, 150-240, t. 1-11; — saint Cyprien, †258, t. 111-1v; — l'auteur du De Pascha Computus, en 243. Inter opera S. Cypriani, t. 1v; — l'auteur du De Aleatoribus, vers le temps de saint Cyprien. Inter opera S. Cypr., t. 1v; — l'auteur de l'Exhortatio ad panitentiam, attribuée à tort à saint Cyprien. Inter opera S.

Cypr., t. IV; - Commodien, vers le milieu du IIIe siècle, t. v. Mais il est douteux que Commodien soit Africain; - Arnobe de Sicca, commencement du Ive siècle, t. v; - Optat de Milève, écrivait en 368, t. x1; - Tyconius, donatiste; écrivait en 390, t. xvIII; — saint Augustin, 354—430, t. xxxII-xLvII; — Capreolus, évêque de Carthage; écrivait en 431, t. LIII; — Vigile de Thapse; écrivait en 484, t. LXII; — Fulgence, évêque de Ruspe, vers 458-533, t. 1xv; - Primasius d'Adrumète, milieu du vie siècle, t. LXVIII; - Victor de Tunis, milieu du vie siècle, t. LXVIII. 5º Auteurs qui ont étudié les Pères du point de vue des anciennes versions latines. - Les citations bibliques des premiers écrivains latins ont été étudiées, dans ces derniers temps, avec beaucoup d'attention. Sans doute, les Pères ne citent pas toujours leurs textes mot à mot, comme nous le taisons aujourd'hui, et c'est pourquoi il est assez difficile de retrouver avec certitude chez la plupart d'entre eux le texte fixe des versions latines de leur époque. Il n'en est pas moins vrai que pour arriver à démêler l'écheveau des versions ou recensions latines, à connaître parfaitement leurs origines, leur mode de propagation, il est indispensable de tenir le plus grand compte des citations des Pères. Les travaux faits dans ce sens méritent donc d'être signalés. Dès le xvie siècle, Flavius Nobilius, dans sa traduction latine des Septante, Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum, in-fo, Rome, 1588, avait donné l'exemple. Dans des notes placées en renvoi à la fin de chaque chapitre, on trouve semés çà et là quelques passages des anciennes versions, simples extraits des œuvres des Pères. Au xviiie siècle, P. Sabatier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, publiait en 3 in-fo une collection de textes et de fragments embrassant toute la Bible, pris non seulement des manuscrits, mais encore des écrits des Pères: Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ seu vetus Italica et cæteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata latina et cum textu græco comparantur, Reims, 1743-1749. Le même ouvrage se rencontre avec un simple changement dans le titre: Paris, François Didot, 1751. On a dit avec raison que cet immense travail est « un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition française ». Revue critique, 28 mai 1870, p. 342. Cf. Mangenot, Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, sur les anciennes versions latines de la Bible, Amiens, 1888. Au xixe siècle et dans ces premières années du xxe, de nombreuses publications ont paru dans ce genre d'études. Citons les suivantes: 1852, Mai, Patrum nova collectio, Rome, t. 1, part. 2, où il publia en entier, comme nous l'avons dit plus haut, le Speculum composé d'extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament. - 1860-1864, Vercellone, Variæ lectiones Vulgatæ latinæ, Rome, où l'auteur a inséré divers fragments dont quelques-uns sont tirés des Pères. - 1871, Rönsch, Das Neue Testament Tertullian's, Leipzig. — 1875, le même, Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben, dans la Zeitschrift für historische Theologie, p. 86-161. Dans cette même revue, Rænsch avait déjà publié: Beiträge zur patristichen Bezeugung der biblischen Texgestalt und Latinität. I. Aus Ambrosius, 1869, p. 433-479, et 1870, p. 91-150. II. Aus Lactantius, 1871, p. 531-629. 1885, P. de Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des A. T., Gættingue. L'auteur apporte sur les psaumes I-xvII les citations bibliques de vingt-deux Pères de l'Église. — 1887, Zingerle, Kleine philologische Abhandlungen, Inspruck, IV Heft, p. 75-89, où il étudie les citations bibliques de saint Hilaire. 1889, Wunderer, Bruchstücke einer africanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de pænitentia, Erlangen. - 1890, J. M. Bebb. The Evidence of the early Versions and patristic Quo-

tations on the text of the Books of the New Testament. dans Studia biblica et ecclesiastica d'Oxford, t. II, p. 195-240. - 1892, P. Corssen, Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum, Berlin. - 1893, J. B. Ullrich, De Salviani Scripturæ Sacræ versionibus. Programm der kgl. Studienanstalt zu Neustadt, Neustadt. - 1893, Franz Weihrich, Die Bibelexcerpte de divinis Scripturis und die Itala des Augustinus, dans Sitz-Ber. d. Wien. Akad., t. CXXIX, philos. histor. Klasse (tirage à part). - 1894. F. C. Burkitt, The book of Rules of Tyconius edited from the Mss. with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations, dans Texts and Studies, t. III, n. 1, Cambridge. 1895, Tougard, Saint Victrice. Son livre De laude Sanctorum, Paris. On trouve dans cet ouvrage des fragments ou citations d'une ancienne version latine. - Voir pour d'autres travaux du même genre, parus dans des revues françaises ou étrangères, Nestle, Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Leipzig, 1897, p. 90-91, 94-95.

III. DANS LES MANUSCRITS BIBLIQUES. - Les manuscrits bibliques ont sur les citations des Pères cet avantage de nous offrir un texte fixé, arrêté, des versions latines. C'est pourquoi, quand on se propose de déterminer le véritable texte suivi communément dans l'antiquité, ce sont les manuscrits qu'il faut mettre en œuvre les premiers, comme fournissant les matériaux les plus sûrs. - Depuis l'époque où Sabatier rassemblait dans son grand ouvrage tous les vieux textes latins connus de son temps, on a fait de nombreuses et précieuses découvertes de manuscrits. Nous sommes encore relativement pauvres pour l'Ancien Testament; mais pour le Nouveau nous avons le droit d'être satisfaits de nos richesses. Dans l'énumération que nous allons donner, nous suivrons l'ordre canonique des livres de la Bible, indiquant pour chaque livre ou groupe de livres les manuscrits qui les renferment au complet ou en partie: et les éditions qui en ont été publiées. Pour plus de détails, voir Samuel Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris, 1893; - Gregory, Prolegomena du Novum Test. græce de Tischendorf, edit. 8ª major, t. 111, 1894, p. 948-971. et Textkritik des neuen Testamentes, t. 11, Leipzig, 1902, p. 594-613 (textes du Nouveau Testament); - Scrivener, A plain Introduction to the criticism of the New Testament, 3e édit., par Miller, London, 1894, t. 11, p. 41-56. Le chapitre où il est question des versions latines n'est pas de Scrivener, mais de H. J. White; - Corssen: Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, dans Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft fondé par Conrad Bursian, Leipzig, 1899, t. ci, fasc. i, p. 1-83; — Ph. Thielmann, Ber richt über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes. Extrait des Comptes rendus de l'Académie royale de Bavière, sect. de phil. et d'hist., t. xIII, fasc. II, p. 205-243. Malgré son titre général, cet ouvrage ne s'occupe que des deutérocanoniques de l'Anc. Test.; - Nestle, Lateinische Bibelübersetzungen, dans Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Leipzig, 1897, p. 86-95 (tirage à part d'articles parus dans la 3º édit. de la Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche); - Kennedy, Latin Versions (The Old), dans le t. III du Dictionary of the Bible, de Hastings, Edimbourg, 1900, p. 47-62.

1º Manuscrits complets ou fragmentaires de l'Ancien Testament; leurs éditions diverses. — 1. Pentateuque: Lugdunensis (codex), ve-vie siècle, à Lyon, ms. 54. Contient le Pentateuque à partir de Genèse, Xvi, 9, et aussi Josué et les Juges. Lord Ashburnham a publié de ce manuscrit le Lévitique et les Nombres, qui faisaient alors partie de sa bibliothèque: Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala, e codice Ashburnhamiense, in-1º, Londres, 1868. A son tour, M. U. Robert a pu-

blié, en 1881, les parties suivantes du Pentateuque: Genèse de xvi, 9 à la fin; Deut., depuis i, 1 jusqu'à xi, 4b; après quoi, il a ajouté comme complément les deux livres déjà édités par Ashburnham: Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Paris, 1881. Enfin, en 1900, le même auteur nous a donné la fin du Pentateuque à partir de Deut., XI, 4b, avec Josué et Juges du même manuscrit qui formait donc un Heptateuque: Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Lyon, 1900; - Ottobonianus, viiie siècle, au Vatican, n. 66. Fragments de la Genèse et de l'Exode, publiés par Vercellone, Variæ lectiones Vulgatæ latinæ, Rome, 2 in-4°, 1860-1864, au t. 1, p. 183 et 307. Cf. Apparatus, p. LXXXVI; - Wirceburgensis (palimpseste), vre siècle, à Wurzbourg, ms. 64a. Fragments de Gen., Exod., Lévit., Deut., publiés par Ranke, Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissima Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta, Vienne, 1871. Cet ouvrage contient aussi les fragments renfermés dans le même manuscrit des prophètes suivants: Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel et Daniel. Voir ci-dessous Prophètes; - Monacensis (palimpseste), ve-vie siècle, à Munich, lat. 6225. Fragments d'Exode, Lévit., Nombres et Deut., publiés par Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der Bibliothek zu München, Munich, 1883; - Vindobonensis (palimpseste), ve siècle, à Vienne (Autriche). Fragment de Genèse, publié par Belsheim, Palimpsestus Vindobonensis. Antiquissimæ Veteris Testamenti translationis latinæ tragmenta e codice rescripto, Christiania, 1885; — Mediolanensis (palimpseste), à Milan, c. 73. Fragments du Pentateuque. Peyron en a publié quelques versets seulement: M. Tulli fragmenta ex membranis palimpsestis, Stuttgart et Tubingue, 1824, p. 131. Cf. Corssen, Bericht, p. 36.

2. Josué. — Lugdunensis. Voir ci-dessus, Pentateuque; — Ottobonianus, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone. Variæ lect., t. 11, passim; — Gothicus, x° siècle, en Espagne, à Léon, dans les archives de la collégiale de San-Isidro. Quelques fragments des anciennes versions dans les marges du manuscrit. Voir S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 18-19. Publiés par Vercellone, Variæ lect., t. 11, passim.

3. Juges. — Lugdunensis. Voir ci-dessus, Pentateuque; — Ottobonianus, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone, Variæ lect., t. 11, passim; — Gothicus. Voir ci-dessus, Josué. Fragments dans les marges du manuscrit. Publiés d'après une copie qui est à la Vaticane par Vercellone, ibid.; — Fritzschiana fragmenta. Publiés par Fritzsche, Fragmenta libri Judicum post Petrum Sabatier paullo auctiora, Zurich, 1867.

4. Ruth. — Complutensis, IXº siècle, à Madrid, bibliothèque de l'Université, ms. 31. Publié par S. Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament. Paris, 1893. Tiré des Notices et extraits des nss. de la Bibliothèque Nationale, t. XXXIV, 2º partie. Cf. du même sur ce ms. : Hist. de la Vulgate, p. 22.

5. Rois. — Gothicus. Voir ci-dessus Josué. Fragments des quatre livres, aux marges du manuscrit. Publiés par Vercellone d'après la copie du Vatican, Variæ lect., t. II, passim; — Vindobonensis (palimpseste). Voir ci-dessus, Pentateuque, Fragments de I et II Reg. Publiés par Belsheim en 1885 (op. laud., ibid.); — Fragments de I, II et IV Reg., publiés d'après quelques anciens mss. de Corbie et de Saint-Germain par Sabatier, Bibliorum latinæ versiones, Reims, 1743-1749, t. I; — Fragments de I, II et III Reg. sur deux teuillets de Magdebourg et de Quedlinbourg. Les fragments du I Reg. ont été publiés par Schum, Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala, dans Theologische Studien und Kritiken, 1876, p. 121-134; le tout par Weissbrodt, Index

lectionum Brunsburgensis, 1887. — Autre fragment de Quedlinbourg, fragment du III Reg., publié par A. Düning, Ein neues Fragm. d. Quedl. Italacodex, 1888; — Fragments du I Reg. dans le ms. n. 2 d'Einsiedeln, xve siècle. Publiés par S. Berger, Notice, etc. Voir ci-dessus, Ruth; — Fragments du II Reg. dans un ms. de Vienne, publiés par Haupt, Veteris versionis antehieronymianæ libri II Reg. sive Samuelis fragmenta, Vindobonensia, Vienne, 1877.

 Paralipomènes. — Gothicus. Fragments aux marges du ms. Voir ci-dessus, Josué.

7. Esdras. — Deux mss. d'après lesquels Volkmar a publié le texte : Esdras propheta, ex duobus manuscriptis Italæ, Tubingue, 1863.

8. [111 Esdræ, apocryphe.] — On trouve le texte latin de cet apocryphe: 1° dans la Vulgate; 2° à la Bibl. Nat., à Paris, latin 111 (publié par Sabatier); 3° à la Mazarine, à Paris, 29; 4° à Douai, n. 7; 5° à Vienne, n. 1191; 6° à Madrid, E. R. 8.

9. [IV Esdræ, apocryphe.] — Le texte est dans la Vulgate. Un fragment perdu, qui est à placer entre y. 35 et 36 du c. III, a été retrouvé, puis publié en 1875, par Bensly. Depuis, le livre complet a paru dans Texts and Studies de Cambridge, t. III, n. 2: The fourth Book of Erra. The latin version edited from the mss., Cambridge, 1895.

10. Tobie. - Se trouve dans beaucoup de manuscrits : 1º A Paris, Bibl. Nat., latin 6 (dit Bible de Rosas. Voir S. Berger, Hist. de la Vulg., p. 24-25); 93, publié par Sabatier; 161; 11505 et 11553, ces deux derniers encore dans Sabatier. Cf. S. Berger, Hist. de la Vulg., p. 65. -2º A Metz, ms. 7. — 3º En Espagne, à Léon, codex Gothicus (voir ci-dessus, Josué); à Madrid, Complutensis (voir cidessus, Ruth); de nouveau, à Madrid, musée archéologique, Bible de Huesca. Voir Berger, Hist. de la Vulg., p. 20. - 4º A Munich, ms. 6239 du IXº siècle, publié par Belsheim, Libros Tobiæ, Judith, Ester ... ex codice Monacensi, Trondhjem, 1893. Cf. S. Berger, ibid., p. 67-68, 95-96, 101. - 5º A Milan, bibliothèque Ambrosienne, ms. E 26 inferior. Ct. S. Berger, *ibid.*, p. 138. — 6° Au Vatican, codex *Regio-Vaticanus*, n. 7, dans Sabatier. Sur Tobie et les autres deutérocanoniques on consultera surtout l'ouvrage de Thielmann indiqué en tête de notre énumération des manuscrits : Bericht, etc.

11. Judith. — Se trouve: 1º A Paris, Bibl. Nat., n. 6, 93, 11505, 11553, comme Tobie (voir ci-dessus), et de plus n. 11549 aussi utilisé par Sabatier. — 2º A Metz, 7. — 3º En Espagne, dans les mêmes manuscrits que Tobie (ci-dessus). — 4º A Munich, n. 6239 même manuscrit que Tobie (ci-dessus). — 5º En Angleterre, Oxtord, Bibl. Bodléienne, Auctarium, E infra 2.

12. Esther. - Se trouve: 1º dans la Vulgate, pour le fragment deutérocanonique non revisé par saint Jérôme, x, 4-xvi. - 2º A Paris, Bibl. Nat., latin 11549, utilisé par Sabatier. — 3º A Lyon, n. 356, qui contient le commencement et la fin d'Esther. Publié en partie par S. Berger, Notice, etc. (ci-dessus, Ruth). Cf. Hist. de la Vulgate, p. 62. - 40 Dans le codex Pechianus, ainsi nommé du nom du chanoine de Narbonne, Pech, auquel il appartenait. Ce manuscrit aujourd'hui perdu contenait des fragments d'Esther, de III à la fin. Sabatier s'en est servi dans sa grande publication. — 5º A Madrid, Codex Complutensis (voir ci-dessus, Ruth). - 60 A Munich, n. 6239, même manuscrit que Tobie (voir ci-dessus); n. 6225. Voir Thielmann, Bericht, etc., p. 217. — 7° A Rome, Biblioth. Vallicellane, B 7. Contient c. 1-11. Publié par J. M. Carus (nom que prenait par dévotion pour la Vierge le cardinal Tommasi), Sacrorum Bibliorum... veteres tituli sive capitula, sectiones et stichometriæ, in-4°, Rome, 1688, p. 92-93. Utilisé aussi par Sabatier; par Bianchini, Vindiciæ, 1740.

13. Job. — Fragment de Fleury. Contient KLIII, 3-9. Dans Sabatier, t. 1, p. 904. Cf. S. Berger, Hist, de la

Vulg., p. 86; - Gothicus. Fragments dans les marges du manuscrit. Publies par S. Berger, Notice, etc. (voir ci-dessus, Ruth), p. 20-23. Cf. Hist. de la Vulg., p. 18 sq.

14. Psaumes. - Veronensis, à Vérone. Publié par Bianchini, Psalterium duplex, dans ses Vindiciæ, 1740. Sangermanensis, à Paris, Bibl. Nat., latin n. 11947. Publié par Sabatier, t. n. - Fragments dans des palimpsestes de Carsiruhe, sur lesquels voir F. Mone: Lateinische und griechische Messen, Francfort-sur-le-Main, 1850, p. 40; et du même auteur : De libris palimpsestis tam latinis quam græcis, Carslruhe, 1855, p. 48. - Sur les trois psautiers du Codex Cavensis, voir S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 14-15.

15. Proverbes. — Fragments, à Vienne, Biblioth. Impériale, palimpseste, n. 954. Publiés par Vogel: Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiel und aus Sprichwörten Salomos zum ersten Male herausgegeben, Vienne, 1868. -Fragments sur deux feuillets palimpsestes conservés au monastère de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie. Publiés par Mone, De libris palimpsestis, Carlsruhe, 1855. -Codex 11 de Saint-Gall., viii siècle. Extraits de l'ancienne version, publiés par S. Berger, Notice, etc. (voir cidessus, Ruth); du même, cf. Hist. de la Vulg., p. 121-122. — Quelques lecons marginales dans le manuscrit latin 11553, Paris, Biblioth. Nat. Cf. S. Berger, Hist. de la Vulg., p. 65-66.

16. Ecclésiaste. - Leçons marginales dans le manuscrit latin 11553, Bibl. Nat., Paris. Voir ci-dessus, Proverbes. - Codex 11 de Saint-Gall. Extraits de l'anc. version, publiés par S. Berger, Notice, etc., comme cidessus, Ruth. Du même, voir Hist. de la Vulg., p. 121-

17. Cantique des Cantiques. - Mêmes manuscrits que pour l'Ecclésiaste, mêmes publications de M. S.

18. Sagesse. - Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Paul de Lagarde a donné une édition du texte de la Sagesse, dans ses Mittheilungen, Gættingue, 1884, p. 241-282.

19. Ecclésiastique. - Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Voir ici encore l'édition de Lagarde, ibid., p. 283-378. - Fragment de Toulouse. Publié par M<sup>gr</sup> Douais, Une ancienne version latine de l'Ecclesiastique, Paris, 1895, gr. in-8º de 36 p. Cf. Herkenne, De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII una cum notis ex ejusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, copticis, latina altera, syro-hexaplari

depromptis, Leipzig, 1899.

20. Prophètes divers. - Wirceburgensis (palimpseste), vie siècle, à Wurzbourg, bibliothèque de l'Université, ms. 64ª. Contient des fragments des prophètes Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel, Daniel (où l'on trouve Oratio Azariæ, Bel et Draco). Publies en partie par Münter, Fragmenta versionis antiquæ latinæ antehieronymianæ Prophetarum Jeremiæ, Ezechielis, Danielis et Hoseæ, e codice rescripto Wirceburgensi, Copenhague, 1819. Publiés au complet par Ranke, Par palinipsestorum Wirceburgensium. Antiquissimæ Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta, Vienne, 1871. Cf. ci-dessus, Pentateuque, Wirceburgensis. - Ms. de Weingarten, dont on a les divers tragments à Fulda, Darmstadt, Stuttgart et au monastère de Saint-Paul en Carinthie, Lavantthal. Ils contiennent des passages des prophètes suivants : Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ézéchiel, Daniel. M. Ranke a publié: Fragmenta versionis sacrarum Scripturarum latinæ antehieronymianæ e codice manuscripto, 2 in-4°, Marbourg, 1860 (fragments d'Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ezéchiel et Daniel), 2° édit., Vienne, 1868, avec un appendice de Vogel, contenant les fragments d'Ézéchiel, du même manuscrit, retrouvés par Sickel, au monastère des bénédictins de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie: Beiträge zur Herstellung, etc. (voir Proverbes), Vienne, 1868. Ranke retrouva plus tard, à Stuttgart d'autres fragments des prophètes Amos, Ezechiel et Daniel: Ernesti Ranke, Antiquis simæ Veteris Testamenti Versionis Latinæ fragmenta Stuttgardiana, in-40, Marbourg, 1888. Enfin, en 1897, M. Corssen avant découvert à Darmstadt d'autres fragments du manuscrit, les a publiés sous ce titre : Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift, in-4°, Berlin, 1899. Ce sont encore des fragments d'Ézéchiel et de Daniel. - Lectionarium Bobbiense, à Turin. Contient des fragments d'Isaie et de Jérémie, découverts par Amelli. Non publiés. Voir Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen, Munich, 1879, p. 105, n. 2.

21. Cantiques de divers prophètes. - Sous ce titre groupons les publications de cantiques faites par les auteurs suivants: Sabatier, t. 11. - Bianchini, dans ses Vindiciæ, où il publie 7 cantiques d'après un manuscrit des Psaumes de Vérone. - Fleck, Fragmenta Italæ vetustissimæ V. T. e codice reg. Armamentarii parisiensis (Cantica: Deut., XXXII; Habac., III; I Reg., II; Isaias, xxvi; Daniel, III). Dans Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, t. 11, part. 3, p. 337, Leipzig, 1837. — Hamann, Canticum Moysi, Iena, 1874.

22. Jerémie. - Sangallensis, à Saint-Gall, n. 912. Fragments, publiés par Tischendorf, Anecdota sacra et profana, 2ª edit., 1861, p. 231; et plus complètement par Burkitt dans son ouvrage: The Old latin and the Itala, Cambridge, 1896, dans Texts and Studies, t. Iv, n. 3.

23. Baruch. — On le trouve : 1º dans la Vulgate, texte non revisé; - 2º à Paris, Bibl. Nat., latin 11, 161, 11951, ce dernier publié par Sabatier; — 3º de nouveau à Paris, Bibl. de l'Arsenal, n. 65 et 70; - 4º à Reims, n. 1, voir encore Sabatier; - 50 à Rome, Vallicellane, B 7. Publié par Sabatier; par Bianchini, Vindiciæ; par Carus, op. laud. (voir ci-dessus, Esther), p. 147-150; -6º Cassinensis, 35; - 7º à Léon, en Espagne, codex Gothicus. Voir Hoberg, Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch, 2º édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 22. Cf. ci-dessus, Josué. 24. Daniel. — Dans la Vulgate, fragments deutéroca-

noniques non revisés, III, 24-100 et xIII-xIV.

25. 1 Machabées. - 1º Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2º Complutensis, 1xº siècle, à la bibliothèque de l'Université de Madrid, n. 31. Des fragments en ont été publiés par S. Berger, Notice (comme ci-dessus, Ruth). Cf. Histoire de la Vulgate, p. 22. — 3° Fragments dans le codex 356 de Lyon. S. Berger en a donné quelques-uns dans Notice. - Fragments, I-XIII, à Paris, Bibl. Nat., latin, n. 11553. Publié par Sabatier.

26. Il Machabées. - 1º Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2º A Milan, Bibl. Ambrosienne, ms. E 26 infer. Publié par A. Peyron, M. Tullii Ciceronis Orationum fragmenta inedita, Stuttgart, 1824, p. 70. Voir S. Berger, Hist. de la Vulg., p. 138. – 3º Complutensis, et 4º Codex 356 de Lyon. Des fragments de ces deux manuscrits ont été publiés par S. Berger, Notice (ci-dessus I Mach.). -5° Fragments à Rome, Vaticane, lat. 474. Publiés par G. Mercati, Fragmenti Urbinati d'un' antica versione latina del libro II de' Maccabei editi ed illustrati, dans la Revue biblique, 1er avril 1902, p. 184-211.

2º Manuscrits complets ou fragmentaires du Nouveau Testament; leurs éditions diverses. - 1. Évangiles. - a. Vercellensis, IVe siècle, à l'église cathédrale de Verceil. Contient les quatre Évangiles presque en entier. Publié par J. Irico, Sacrosanctus Evangeliorum codex S. Eusebii Magni, Milan, 1748; par Bianchini, Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ, Rome, 2 in-fol., 1749; réimprimé par Migne, Patr. Lat., t. XII; de nouveau édité par Belsheim, Codex Vercellensis, Quattuor Evangelia, Christiania, 1894. — a2. Curiensia fragmenta, vevie siècle, en Suisse, à Coire, Rætisches Museum. Fragments de Luc. Publiés par Ranke, Curiensia Evangelii Lucani fragmenta latina, Vienne, 1874; par Wordsworth, Sanday et White dans Old latin biblical Texts, n. II, Oxford, 1886. - a2 (autrefois n). Sangallensia fragmenta, ve-vie siècle, en Suisse, au monastère de Saint-Gall, ms. 1394, vol. 1; ms. 172, fol. 256; item, à la bibliothèque de la ville ou Vadiana bibliotheca, 70. Publié par Batiffol, Fragmenta Sangallensia, Contribution à l'histoire de la Vetus Itala, Paris, 1885. Voir du même auteur : Note sur un évangéliaire de Saint-Gall, Paris, 1884. Publié aussi comme le précédent dans les Old latin biblical Texts, ibid. Les feuillets de ces fragments appartenaient autrefois au même manuscrit que les Curiensia fragmenta ci-dessus. - a2 (autrefois o). Sangallense fragmentum, viie siècle, encore dans le ms. 1394, t. i. Édité par Batisfol avec le précédent (ancien n) et de même dans les Old latin biblical Texts, ibid. - a2 (autrefois p). Sangallense fragmentum, VII-VIIIe siècle, toujours dans le manuscrit 1394, mais cette fois t. II. Publié par Forbes dans Arbuthnott Missal, préface, p. XLVIII, Burntisland, 1864; par Haddan et Stubbs dans Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, t. 1, appendix G, p. 197, Oxford, 1869; et de nouveau avec les précédents dans Old latin bibl. Texts, ibid.; enfin, par Batisfol dans Note sur un évan-géliaire de Saint-Gall, Paris, 1884. — b. Veronensis, IVe-ve siècle, à Vérone, bibliothèque du chapitre de la cathédrale. Les quatre Évangiles. Publié par Bianchini, Evangelium quadruplex. — c. Colbertinus, XI-XIIIe siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 254. Les quatre Évangiles; le reste du manuscrit est de la Vulgate. Publié par Sabatier, Bibliorum sacrorum latinæ versiones; par Belsheim, Codex Colbertinus Parisiensis. Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam denuo edidit J. B., Christiania, 1888. - d. Cantabrigiensis, græco-latinus (appelé autrefois Claromontanus, et plus connu aujourd'hui sous le nom de Codex Bezæ = D grec des Évangiles; ne pas le confondre avec le Claromontanus Parisiensis, autre gréco-latin, qui est le D grec des Épîtres paulines et le d. latin de ces mêmes Épîtres), viº siècle, à Cambridge, Bibl. de l'Université, n. 2.41. Contient Évangiles et Actes. Publié par Kipling, Godex Theodori Bezæ Cantabrigiensis, 2 in-fol., 1793; par Scrivener, Bezæ Codex Cantabrigiensis, being an exact copy, in ordinary type, of the celebrated uncial græco-latin manuscript of the four Gospels and Acts of the Apostles, written early in the sixth century, and presented to the university of Cambridge, by Theodore Beza. A. D. 1581, in-4°, Cambridge, 1864. - e. Palatinus, Ive-ve siècle, à Vienne, latin 1185. Quatre Évangiles. Publié par Tischendorf, Evangelium palatinum ineditum sive reliquiæ textus Evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex codice Palatino purpureo quarti vel quinti post Christum seculi, Leipzig, 1847. — Fragment de e. Matth., XIII, 13-23, à Dublin, Trinity College, n. 4-18. Publié par Abbot, Par palimpsestorum Dublinensium, Londres, 1880. – Autres fragments de e, à Rome, Bibliothèque Vallicellane, U. 66, mais cette fois simple copie faite en 1762 pour Bianchini. Publies d'après cette copie par H. Linke, Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum, dans Sitzungsberichte der bayerischen Akademie, Munich, 1893, t. 1, p. 281-287. Belsheim a réédité le tout, c'est-à-dire le codex Palatinus et les fragments, Evangelium Palatinum, Christiania, 1896. - f. Brixianus, vre siècle, à Brescia, bibliothèque du chapitre. Quatre Évangiles. Publiés par Bianchini (voir a); par Migne, Patr. Lat., t. XII; par Wordsworth et White dans leur édition du Nouveau Testament selon saint Jérôme:

Novum Testamentum D. N. Jesu Christi latine, secundum editionem sancti Hieronymi, Oxford, fasc. 1, 1889; fasc. 2, 1891; fasc. 3, 1893; fasc. 4, 1895; fasc. 5, 1891. — ff<sup>1</sup>. Corbeiensis primus, VIIIe-Xe siècle, autresois au monastère de Corbie en Picardie, maintenant à Pétersbourg, Bibl. Impériale, D 326. Contient saint Matthieu. Publié par Martianay, Vulgata antiqua latina et Itala versio evangelii secundum Matthæum, Paris, 1695; par Sabatier; par Bianchini; par Migne d'après Bianchini, P. L., t. x11; par Belsheim, Das Evangelium des Matthus nach dem lateinischen Codex ff1 Corbeiensis auf der kaiserlichen Bibliothek zu Sanct Petersburg von neuem in verbesserter Gestalt herausgegeben. Nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe von 1695, Christiania, 1881. ff2. Corbeiensis secundus, VIº-VIIº siccle, à Paris, Bibl. Nationale, lat. 17225. Les quatre Évangiles. Les lecons de ce manuscrit ont été données par Aug. Calmet, Nouvelles dissertations importantes et curieuses sur plusieurs questions qui n'ont point été touchées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Paris, 1720; item, par Sabatier; par Bianchini. Le texte a été publié au complet par Belsheim: Codex ff2 Corbeiensis sive Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata, Christiania, 1888. - g1. Sangermanensis primus, VIIIº-Ixe siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 11553, ancienne version latine seulement pour Matthieu et texte mêlé d'anciennes leçons pour les autres Evangiles. Cité par Robert Estienne dans sa Bible latine de 1538-1540 et dans celle de 1546; collationné et utilisé par Martianay dans son édition de ff1 (ci-dessus); utilisé d'après Martianay par Bianchini; publié par Wordsworth dans Old latin biblical Texts, n.1: The Gospel according to saint Matthew from the Saint Germain ms. g1, Oxford, 1883. - g2. Sangermanensis secundus, xe siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 13169. Cf. S. Berger, Histoire de la Vulgate, p. 48. — h. Claromontanus, IV-VII siècle, à Rome, au Vatican, latin 7223. Ancienne version latine seulement pour Matthieu. Utilisé par Sabatier; publié par Mai, Scriptorum veterum nova collectio, t. III, p. 257, Rome, 1828; et de nouveau par Belsheim, Evangelium secundum Matthæum e codice olim Claromontano nunc Vaticano, Christiania, 1892. - i. Vindobonensis, ve-viie siècle, à Vienne, lat. 1235. Contient en grande partie Marc et Luc. Utilisé par Bianchini; publié pour la partie de Marc, par Alter dans Neues Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur, Iena, t. 111, p. 415-170, 1791; et, pour la partie de Luc, dans les Memorabilia de Paulus, t. vii, p. 58-95, Leipzig, 1795; au complet, par Belsheim, Codex Vindobonensis membranaceus purpureus. Antiquissimæ Evange-liorum Lucæ et Marci translationis latinæ fragmenta, Leipzig, 1885. - j. Voir plus loin z. - k. Bobbiensis, ve-vie siècle, à Turin, Bibl. de l'Université, G. VII, 15. Grands fragments de Marc et de Matthieu. Publié par Fleck, Anecdota sacra, Wissenschaftliche Reise, Leipzig, 1837, t. 11, part. 3, p. 1-109; par Tischendorf, dans Jahrbücher der Literatur, Anzeige-Blatt, Vienne, 1847-1849, vol. 120, 121, 123, 124 et 126; par Wordsworth, Sanday et White, dans Old latin biblical Texts, n. II : Portions of the Gospels according to saint Mark and saint Matthew, from the Bobbio ms. k, Oxtord, 1883. — I. Rehdigerianus (non Rhed.), VII° siècle, à Breslau, église Sainte-Élisabeth. Quatre Évangiles. Publié partiellement par Scheibel, Codex quatuor evangeliorum latinus Rehdigerianus, Matthæus et Marcus, Breslau, 1763. Leçons du manuscrit insérées par David Schulz dans sa troisième édit. du Nov. Tes. gr. de Griesbach, Berlin, 1827, t. 1. Publié par Haase, Evangeliorum quattuor vetus latina interpretatio ex codice Rehdigerano nunc primum edita, Breslau, 1865-1866. - m. Sessorianus, viiie-ixe siècle, à Rome, Bibliothèque

dite Sessorienne du monastère de Sainte-Croix de Jérusalem, manuscrit principal du Liber de divinis Scripturis, ou Speculum dit de saint Augustin, contenant des extraits de presque toute l'Ecriture. Peut-être eût-il été préférable de ne point classer ce codex parmi les manuscrits bibliques à texte continu. Voir ci-dessus ce qui a été dit du Speculum, quand nous avons énuméré les Pères d'Espagne. - n, o, p, devenus a2. Voir cidessus — q. Monacensis (autrefois Frisingensis), vie-viie siècle, à Munich, Bibl. Royale, latin 6224. Quatre Évangiles. Publié par White dans Old latin bibl. Texts, n. III, Oxford, 1888. - r1. Usserianus primus, vi-VIIe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 15. Quatre Evangiles. Publié par Abbot, Evangeliorum versio antehieronymiana, ex codice Usseriano (Dublinensi), adjecta collatione codicis Usseriani alterius, Dublin, 1884. — r<sup>2</sup>. Usserianus secundus, IXe-Xe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 6. Quatre Evangiles. Lecons publiees par Abbot, avec r1. - s. Ambrosiana fragmenta, vie siècle, à Milan, Bibl. Ambrosienne, C 73 int. Publié par Ceriani, Monumenta sacra et profana, t. 1, fasc. 1, Milan, 1861, p. 1-8; Fragmentum Evangelii sancti Lucæ ex vetere latina versione seu recensione; par Wordsworth, Sanday et White dans Old latin bibl. Texts, n. II, Oxford, 1886. - t. Bernensia fragmenta, palimpseste du ve-vie siècle, à Berne, bibliothèque de l'Université, ms. 611, foll. 143 et 144. Publiés par Hagen, Ein Italafragment aus einem Berner Palimpsest des VI Jahrhunderts, dans la Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig, a. 1884, p. 470-484; par Wordsworth, Sanday et White dans Old latin bibl. Texts, n. II, Oxford, 1886. - v. Vindobonense fragmentum, vii siècle, à Vienne, au commencement du latin 502, qui est intitulé: Pactus legis ripuariæ. Publié par White, Old latin Texts, n. III, Oxford, 1888. z (j chez plusieurs auteurs). Sarzannensis Saretianus, vº siècle, découvert à Sarezzano, près de Tortone, par Amelli. Voir G. Amelli, Un antichissimo codice biblico latino purpureo conservato nella Chiesa di Sarezzano presso Tortona, Milan, 1872; 2º édit., 1885, où l'auteur ne donnait qu'un passage des longs fragments de Jean contenus dans ce manuscrit. Le manuscrit est maintenant au Mont-Cassin et a été publié par le même éditeur: Un antichissimo codice biblico latino purpureo, Mont-Cassin, 1893. Voir Archiv für latein. Lexikogr. und Grammatik, Leipzig ,1894, p. 323, et Kennedy, article cité, p. 51, contrairement à Corssen, Bericht, p. 23, et Gregory, Textkritik, p. 608, où il se réfère à Corssen.

2. Actes des Apôtres. — d. Cantabrigiensis. Le même que pour les Évangiles. Voir ci-dessus. - e. Laudianus. Manuscrit gréco-latin (= E des mss. grecs pour les Actes), vie siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne. 35. Publié par Thomas Hearne, Acta Apostolorum græcolatine e codice Laudiano, Oxford, 1715; par Sabatier (op. cit.), d'après Hearne; par Andr. Christian Hwiid, Libellus criticus, Copenhague, 1785, probablement d'après Hearne; par Tischendorf, dans Monumenta sacra inedita. Nova collectio, t. IX, 1870, après deux collations distinctes faites en 1854 et 1865; par J. Belsheim, Acta Apostolorum ante Hieronymum latine translata, ex codice latino-graco Laudiano Oxoniensi, Christiania, 1893. – g. Gigas Holmiensis, XIIIº siècle, à Stockholm. Only trouve une ancienne version pour les Actes et l'Apocalypse, la Vulgate pour le reste. Publié par Belsheim, Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Uebersetzung, Christiania, 1879. Voir GIGAS LIBRORUM, t. III, col. 238. — g2. Mediolanense fragmentum, xe-xie siècle, à l'Ambrosienne de Milan. Publié par Ceriani, Monumenta sacra et profana, t. 1, fasc. 2, p. 127-128, Milan, 1866. - h. Floriacus codex. Palimpseste de Fleury-sur-Loire, vie-viie siècle, aujourd'hui à Paris, Bibl. Nat., lat. 6400 G. Publié

en partie par Sabatier (op. cit.); par Vansittart, dans Journal of Philology, Londres, t. II, 1869, p. 240-246; t. IV, 1872, p. 219-222; par Omont, Bibliothèque de l'École des Chartes, 1883, t. XLIV. Publié au complet par Belsheim, Appendix epistularum Paulinarum ex codice Sangermanensi Petropolitano in quo continetur I Collatio Ep. Paulinarum cum codice Claromontano Parisiensi ; II Palimpsestus Parisiensis, fragmenta Act. Apost., Ep. Petri, Ep. Joh. primæ, Apocalypseos Joh., ex codice rescripto Parisiensi, Christiania, 1887; enfin par S. Berger, Le palimpseste de Fleury, Paris, 1889. - m. Sessorius ou Speculum. Voir m. des Evangiles. - p. Parisiense fragmentum, XIIIe siècle. Comprend i-xiii, 6 et xxviii, 16-31. A la Bibl. Nat., latin 321. Découvert et publié par S. Berger, Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan. Tiré des Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat., Paris, t. xxxv, 1re partie, 1895. Le même auteur a également publié xxvIII, 16-31, dans les Mélanges Julien Havet, Paris, 1895, p. 9-14: De quelques anciens textes des Actes des Apôtres. Cf. du même, Hist. de la Vulgate, p. 77. — s. Bobbiensis palimpsestus, ve-vie siècle, à Vienne, latin 16. Publié par Tischendorf, Jahrbücher der Literatur, Anzeige Blatt, Vienne, t. cxx, 1847, p. 36-44; par Belsheim, Fragmenter af apostlernes Gjerninger, Jakobs Brev og 1 st Petri Brev i den ældste latinske Bibeloversættelse efter en Palimpsest i det keiserlige Hofbibliothek i Wien, dans Theol. Tidskrift for den evang. luth. Kirke i Norge, 3 Reihe, Christiania, 1886, t. 1, fasc. 3, p. 307-326; par White dans Old lat. bibl. Texts, n. IV, Oxford, 1897; w. Au château de Wernigerode, dans le Harz (Bohême), chez le comte de Stolberg, manuscritt Za 81, xve siècle. Blass en a publié les leçons : Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte, dans Theologische Studien und Kritiken, année 1896, p. 436-471. — x. Bodleianensis, fonds Selden 30, vue-vue siècle, à Oxford. Voir S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 44 et 398; - Bibl. de Rosas, à Paris, Bibl. Nat., latin 6. Leçons et passages de l'ancien texte. Voir S. Berger, Hist., p. 24-25.

3. Épîtres catholiques. — ff. Corbeiensis, xº siècle, à Pétersbourg, Q. v, 1, 39. Épître de saint Jacques. Publié par Martianay, en 1695 avec ff¹. des Évangiles (voir plus haut); par Sabatier (Op. laud.); par Belsheim, une première fois d'après Martianay : Das Evangelium des Matthæus nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe, Christiania, 1881; par le même, une seconde tois, d'après le manuscrit : Der Brief des Jakobus in alter lateinischen Uebersetzung, Christiania, 1883; par Wordsworth, dans les Studia biblica et ecclesiastica, t. I, Oxford, 1885. — h. Le même que pour les Actes. Voir ci-dessus. - m. Le même que pour les Évangiles et les Actes. Voir ci-dessus. — q (g dans Nestle). Monacense fragmentum, vie-viie siècle, à Munich, Clm. 6436. Fragments de I Petri, II Petri, I Joan. Ziegler a publié les fragments de Pierre dans Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung der Petrusbriefe, Munich, 1877; et ceux de Jean dans Italafragmente, Marbourg, 1876. - s. Contient fragments de Epist. Jacobi et de I Petri. Le même que pour les Actes. Voir ei-dessus. Voir aussi S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 8-10, sur un texte de I Joa., dans un palimpseste conservé aux archives de la cathédrale de Léon (Espagne).

4. Épîtres de saint Paul. — d. Claromontanus, grœco-latinus (= D paul.; ne pas confondre avec le Codex Bezæ, D evang.), vi siècle, à Paris, Bibl. Nat., gr. n. 107. Publié par Sabatier; par Tischendorf, Codex Claromontanus, Leipzig, 1852. — e (=E paul.). Sangermanensis, græco-latinus, ix siècle, maintenant à Pétersbourg. Publié par Sabatier; par Belsheim, Epistulæ Paulinæ ante Hieronymum latine translatæ ex codice Sangermanensi. gr.-lat.; olim Parisiensi, nunc Petro-

politano, Christiania, 1885. - f (= F paul.). Augiensis, græco-latinus, IXº siècle, à Cambridge, Trinity college, B, 17, 1. Publié par Scrivener, An exact transcript of the codex Augiensis, Cambridge, 1859. - g (= G paul.). Bærnerianus, græco-latinus, Ixe siècle, à Dresde, A. 145<sup>b</sup>. Publié par Matthæi, Tredecim Epistolarum Pauli Codex græcus Bærnerianus, Misniæ (Meissen), 1791. Une seconde édition a paru en 1818. - gue. Guelferbytanus palimpsestus, VIº siècle. Fragments de l'Ép. aux Romains, à Wolfenbüttel, Weissemburg, 64. Publié par Knittel avec des fragments de la version gothique, Ulphilæ versio Gothica nonnullorum capitum Ep. Pauli ad Rom., Brunswick, 1762; par Tischendorf, Anecdota sacra et projana, Leipzig, 1835, p. 153-158. r. Frisingensis, ve-vie siècle. Fragments de diverses Epîtres, à Munich, Clm. 6436. Publié par Ziegler, Italafragmente der Paulinischen Briefe, Marbourg, 1876. - Deux autres fragments du même manuscrit trouvés par Schnorr von Karolsfeld en 1892, ont été publiés par Wölfflin, Neue Bruchstücke der Freisinger Itala, dans Sitzungsberichte der Münchener Akademie, I Band, p. 253-280. - r2. Fragments de Philipp. et I Thess., vii siècle, à Munich, Člm. 6436. Publiés par Ziegler avec r, Italafragmente comme ci-dessus. r3. Fragments de Rom., Gal., vie-viie siècle, au monastère de Göttweig sur le Danube. Publiés par Rönsch, dans la Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig, 1879, p. 224-234. - x2. Oxoniensis, ixe siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne, Laud, lat. 108, E, 67. Texte corrigé trois fois.

5. Apocalypse. — g. Gigas Holmiensis. Voir g des Actes. — m. Sessorianus ou Speculum. Voir m des Évangiles et des Actes. Cf. H. Linke, Studien zur Itala, I. Die vorhieronymische Ueberlieferung der Offenbarung Johannis. II. Zum Codex Sessorianus. III. Mænianum, Breslau, 1889. — h (reg chez Gregory). Floriacum fragmentum. Voir h des Actes. C'est le latin 6400 G, Bibl. Nat., Paris. Il contient, aux folios 115 v° et 118 v°, les fragments suivants: 1, 1-II, 1; VIII, 7-IX, 12. Publiés par Omont dans la Bibliothèque de l'École des Chartes, t. XLIV, 1883, p. 445-451; par Vansittart, Journal of Philology, London et Cambridge, t. IV, 1872, p. 219-222; par Belsheim et S. Berger (op. cit.). Voir ci-des-

sus, h des Actes.

II. A QUELLE ÉPOQUE SE FIT LA TRADUCTION DES ÉCRI-TURES EN LATIN. - Les textes que nous venons d'énumérer donnent lieu à un certain nombre de questions que nous allons maintenant examiner. La première concerne l'époque où fut faite la traduction en latin de nos textes sacrés. Les plus anciens manuscrits que nous ayons rencontrés sur notre route sont des Ive et ve siècles seulement. Mais grâce aux écrits des Pères, il nous est possible de remonter beaucoup plus haut. Saint Cyprien, dont la vie s'étend du commencement du IIIe siècle à l'an 258, avait certainement sous la main, quand il écrivait, une Bible latine, on peut dire complète; car il cite à chaque instant et dans les mêmes termes, des textes pris de presque toute l'Écriture; il a même publié des ouvrages, comme l'Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii et les Testimoniorum contra Judæos libri tres (Patr. Lat., t. IV), qui ne sont autre chose que des collections de textes sacrés en latin. Aussi peuton parler en toute rigueur de la Bible latine de Cyprien. Voir P. Monceaux, La Bible latine en Afrique, parue dans la Revue des Études juives, 1901, surtout p. 152-172. - Avant saint Cyprien, Tertullien, qui naît en plein 11º siècle pour prolonger sa longue carrière jusque vers l'an 240, cite également presque tous les livres de l'Écriture et plusieurs même de ceux que nous ne rencontrons pas sous la plume de Cyprien. A peine s'il en est quatre ou cinq que Tertullien n'ait employés. Il est vrai que ses citations ne se reproduisent pas toujours dans les mêmes termes, ce qui a fait penser à plusieurs

que peut-être il traduisait directement le texte grec qu'il avait certainement en sa possession et auquel plusieurs fois il se réfère. Mais comme précisément il se réfère au grec pour discuter certaines interprétations admises dans l'Église de Carthage, il est donc évident que ces interprétations ou versions latines existent, Voir De monog., 11, t. II, col. 946; Advers. Marc., II, 9, col. 294. C'est aussi des versions latines, croyons-nous, malgré la nouvelle explication que l'on a essayé de donner à ce passage (Voir Corssen, Bericht, p. 13) que parle Tertullien quand il dit : Hæc sunt enim duo Testamenta, sive dux ostensiones, sicut invenimus interpretatum (Adv. Marc., v, 4, t. II, col. 478). Cf. P. Monceaux sur Tertullien, loc. cit., p. 138-151. - Bien antérieurement à Tertullien, nous trouvons encore un témoignage formel que l'on avait traduit des livres de l'Écriture en latin des le milieu, sinon des le début du II° siècle. Les Acta Martyrum Scillitanorum, qui sont le plus ancien document chrétien de l'Église d'Afrique (voir Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 1, tasc. 2, Leipzig, 1893, p. 817-819; Bardenhewer, Les Pères de l'Église, trad. franç., t. 1, Paris, 1898, p. 234-235), nous rapportent qu'en l'an 180, douze martyrs furent décapités à Scillium, en Numidie, par ordre du proconsul Saturninus. Or dans l'interrogatoire des saints martyrs, nous lisons ceci, d'après le texte original latin (British Museum, n. 11880) [publié par Armitage Robinson : « Le proconsul Saturninus dit: Qu'y a-t-il dans votre boîte? - Speratus (l'un des martyrs) dit : Les livres et les Épîtres de Paul, homme juste: Libri et Epistulæ Pauli, viri justi. » Voir A. Robinson, Texts and Studies, t. I, n. 2, Cambridge, 1891, p. 114. Selon la version grecque du manuscrit de la Bibl. Nat. daté de 890 (Fonds grec, n. 1470, Martyrium S. Sperati), la réponse du martyr serait : « Les livres en usage chez nous et les Épîtres de Paul, homme saint : Αὶ καθ' ήμᾶς βίβλοι, καὶ αὶ προσεπὶ τού-τοις Ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός. Cité dans Robinson, ibid., p. 115. Plus clairement selon un texte latin de Baronius, reproduit par Ruinart et Robinson: Quatuor Evangelia Domini Nostri Jesu Christi, et Epistolas sancti Pauli apostoli, et omnem divinitus inspiratam Scripturam. Ruinart, Acta martyrum, édit. de Ratisbonne, 1859, p. 132; Robinson, ibid., p. 120. Et enfin un autre texte latin (Bibl. Nat., fonds latin, nouvelles acquisitions, n. 2179) fait dire plus simplement au martyr : Libri Evangeliorum et Epistolæ Pauli viri sanctissimi apostoli. Texte reproduit aussi par Ruinart, ibid., p. 133, et par Robinson, ibid., p. 119. Comme on le voit, quant au fond, l'accord est complet, les martyrs de Scillium possédaient les Épitres de Paul et d'autres livres sacrés, qu'il est plus difficile de déterminer. Or ces martyrs étaient des gens du peuple et des esclaves, qui ne pouvaient évidemment comprendre les Écritures que dans leur propre langue. Il n'est donc pas douteux que dès cette époque, en l'an 180, « les livres et les Épîtres de Paul » ne fussent traduits et même répandus parmi le peuple chrétien d'Atrique. Cf. P. Monceaux, loc. cit., p. 137-138. Faut-il, avec saint Augustin, remonter plus haut encore et parler « des premiers temps de la foi », comme étant ceux où l'on commença à traduire les saintes Lettres en latin? En vérité, il n'est guère possible d'en douter, si l'on veut bien, à détaut de textes plus anciens que les précédents, examiner cette question en dehors de tout esprit de parti. Chacun sait que l'Écriture en langue vulgaire est pour l'évangélisation d'un peuple un objet de première nécessité. Les premiers apôtres de l'empire romain durent traduire ou faire traduire de bonne heure les Livres saints, dans cette langue latine que parlait le peuple romain, en Italie, dans les Gaules, en Espagne ou en Afrique.

On a dit, il est vrai, qu'à cette époque le grec était

partout connu dans la société romaine, et qu'à Rome même les premiers monuments de la civilisation chrétienne, la liturgie, l'épigraphie, les documents émanés des apôtres Pierre et Paul, et de tous les papes jusqu'au milieu du 1ve siècle, sont écrits en grec. Il est vrai que les premiers apôtres prêchèrent tout d'abord dans le milieu hellène de la diaspora, et c'est ce qui explique qu'ils écrivirent en grec et que la liturgie, à l'origine, fut grecque. Mais le 11e siècle n'était pas commencé que déjà l'Église avait brisé les premiers cadres de son action devenus trop étroits, débordé le cercle restreint des synagogues, pénétré enfin dans la société romaine où l'hellénisme juif n'était qu'un point perdu dans l'espace. On parlait grec, dit-on, dans la société romaine et à Rome surtout. La vérité est que le peuple parlait latin. On sait, à n'en pas douter, par le témoignage de Tertullien, Apolog., xxxvII, t. I, col. 462-463, que de son temps déjà les masses populaires chrétiennes inondaient toute la société romaine et que, par conséquent, l'évangélisation du bas peuple, parlant uniquement le latin, devait remonter jusqu'aux origines. On peut donc conclure que vers la fin du 1er siècle, à Rome comme en plusieurs autres contrées de la péninsule ou de l'empire, on devait posséder déjà quelque traduction de l'un ou de l'autre des trois premiers Évangiles. Peu à peu, les autres documents, Évangile de saint Jean, Épitres de saint Paul ou des autres apôtres, arrivent à la connaissance du monde d'Occident et sont pareillement traduits en latin pour l'usage soit du peuple, soit des prêtres et des évêques eux-mêmes. L'Ancien Testament, lui aussi, dut être bientôt traduit, non pas de l'hébreu, mais, comme le prouvent nos anciens textes, du grec des Septante que les Juifs hellènes avaient déjà semé sur tous les rivages de la Méditerranée, alors que le christianisme était encore à son berceau. C'est dans la première moitié du 11e siècle, de l'an 100 à 150 environ, que se fit la plus grande partie de ce travail, et sur la fin du même siècle que le reste s'acheva. Cf. Kaulen, Einleitung, 1899, § 145-146; Westcott, dans le Dictionary of the Bible de Smith. article Vulgate, n. 5, t. III, p. 1690.

IV. DE LA PLURALITÉ DES VERSIONS LATINES ANTÉ-RIEURES A SAINT JÉRÔME. — Dans la question présente nous n'avons pas à nous demander si la Bible latine antérieure à saint Jérôme est l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs; la pluralité des traducteurs de nos textes n'est contestée par personne. Il ne s'agit pas non plus de rechercher si la Bible fut traduite plusieurs fois en entier; les renseignements et les textes qui nous restent ne sont pas assez nombreux pour qu'on puisse trancher cette question. Nous nous demandons simplement si pour un certain nombre de livres, et en particulier pour ceux dont nous possédons des textes divers, il taut reconnaître une seule version fondamentale avec des recensions subséquentes qui expliqueraient la diversité de ces textes, ou bien au contraire s'il y eut des versions multiples des l'origine, entreprises par des traducteurs différents. A la question ainsi posée tous ne répondent pas de la même manière. Des auteurs éminents, tels que Sabatier et Bianchini au XVIIIe siècle, Vercellone et Tischendorf de nos temps, plus près de nous encore Kennedy, Scrivener, Gregory (bien que ce dernier fasse une grave concession dans son récent ouvrage Textkritik, t. 11, 1902, p. 597), sont pour l'unité de version. Voir Sabatier, Bibliorum sacr. lat. versiones antiquæ, t. 1, p. v1; Bianchini, Evangelium quadr., proleg., p. 29; Vercellone, Dissertazioni accadentiche, Roma, 1864, p. 21; Tischendorf, Novum Test. triglottum, Leipzig, 1854, proleg., col. XLVII-LI; Kennedy, dans Dictionary of the Bible, art. Latin Versions [The old], t. III, p. 48-49; Scrivener, A plain Introduction, 4 edit., t. II, p. 41-43; Gregory, Proleg., p. 949-952, et Textkritik, loc. cit. D'autres,

au contraire, surtout depuis les derniers travaux qui ont été faits, admettent la thèse de la pluralité. De ce nombre sont, chez les Allemands Gams, Rönsch, Ziegler, Nestle, Kaulen, et chez nous, L. Delisle, U. Robert, Gaston Paris, P. Monceaux. Voir Gams, Kirchengeschichte Spaniens, 1879, t. 11, p. 501; Rönsch, Itala und Vulgata, p. 2; Ziegler, Die latein. Bibelübersetzunge vor Hieron., p. 1; Nestle, Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Leipzig, 1897, p. 85-86; Kaulen, Einleitung, 1899, § 146; L. Delisle, Notice sur un manuscrit de Lyon, dans la Biblioth. de l'École des Chartes, 1878, t. xxxix, p. 428; U. Robert, Pentat. versio, introd., p. cxxxii, et Heptateuchi versio latina, p. xxv; G. Paris, dans le Journal des savants, 1883, p. 387; P. Monceaux, La Bible latine en Afrique, dans la Revue des Études juives, 1901, p. 15-17. Cette seconde opinion nous paraît l'emporter en probabilité; nous allons en donner nos raisons.

Il est à propos de remarquer tout d'abord qu'aux époques reculées où remonte la traduction latine, 1er et Ile siècles, avons-nous dit, il n'y eut pas évidemment de version pour ainsi dire officielle, élaborée par autorité ecclésiastique pour être ensuite communiquée identiquement aux différentes communautés chrétiennes. Les premiers pasteurs des églises n'avaient ni le temps ni les moyens de constituer une sorte de commission savante, chargée de préparer pour tous les peuples de langue latine une traduction officielle et unique de nos livres sacrés. Saint Augustin a dit en peu de mots comment l'Écriture parvint aux Églises latines : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec et qu'il crût avoir quelque connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » De doct. christ., 11, 11, t. xxxiv, col. 43. Donc pas de texte officiellement élaboré, arrêté pour tous, mais une serie de travaux privés, entrepris sans aucune entente préalable par des écrivains que séparent de longues distances et que sollicitent les mêmes besoins. Dès lors il est probable qu'un certain nombre de livres ont dû être traduits par plusieurs travailleurs.

Les premiers Pères, en effet, qui se sont servis des textes antérieurs à la Vulgate, semblent tous d'accord pour nous attester l'existence, non pas seulement de variantes dans les manuscrits d'un même texte, mais encore de traducteurs multiples pour les mêmes livres. Tertullien paraît déjà avoir eu connaissance de plusieurs versions : Quidam de græco interpretantes... pro afstatu spiritum ponunt. Adv. Marc., 11, 9, t. 11, col. 294. - Saint Hilaire, à dissérentes reprises, nous parle aussi de traducteurs multiples d'un même passage: Aliqui translatores nostri; latini quidem interpretes transtulerunt. In Ps. LIV, 1, t. IX, col. 347; in Ps. cxvIII, littera XII, 3, t. IX, col. 577. Ct. De Trinit., l. VI, 45, t. x, col. 194. — Saint Ambroise se sert bien souvent d'expressions du même genre, et il n'est pas rare de le voir discuter les traductions discordantes. In Ps. xxxv1, 56, t. xIV, col. 994; In Ps. cxvIII, Serm., x11, 7, t. xv, col. 1362; Serm., xv, 3, col. 1410; Serm., xx. 10, col. 1486. Ct. Ambrosiaster, Comm. in Rom., v, 14, t, xvII, col. 96. — Le langage de saint Jérôme suppose aussi notre thèse, notamment dans sa Préface aux quatre Évangiles, t. xxix, col. 525, et dans la lettre xvIII, 21, au pape Damase. Præf. in quatuor Evang., t. xxix, col. 525; t. xxii, col. 376.

Mais de tous les Pères aucun n'a parlé plus clairement que le grand évêque d'Hippone, saint Augustin. C'est au livre second de son traité De doctrina christiana surtout (t. xxxiv), qu'il a dit sa pensée sur ce sujet. Après avoir énuméré les livres canoniques (c. vIII), et indiqué ce que l'on doit chercher avant tout dans les Écritures, il signale au travailleur les difficultés d'ordre philologique qu'il rencontrera sur sa route (c. IX-X).

puis (c. x1) arrive aussitôt aux moyens de les vaincre : « Les hommes de langue latine, dit-il, ont besoin pour la connaissance des Écritures du secours de deux autres langues : la langue hébraique et la langue grecque, afin que, si l'infinie variété des interprètes latins les jette dans le doute, ils puissent recourir aux deux autres textes. » Ce secours, poursuit-il, leur sera utile, non seulement pour entendre certains mots hébreux restés dans le latin, tels que : « Amen, Alleluia. Racha, Hosanna..., mais encore et surtout, comme je l'ai dit, à cause des divergences des interprétes. Car on peut bien compter ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec, mais non ceux qui les ont traduites en latin. » Le cardinal Wiseman, qui était partisan de l'unité, a essayé d'éluder la force de ces dernières paroles, en disant que saint Augustin opposait ici aux traducteurs grecs les recenseurs et non les traducteurs de la version latine. Lettres au Catholic Magazine, dans Migne, Démonstrations évangéliques, t. xvi, p. 272. Mais n'est-ce pas là solliciter les textes à plaisir, pour en obtenir ce qu'ils se refusent d'eux-mêmes à donner? Du reste, pour couper court à toute hésitation, saint Augustin lui-même précise sa pensée, en expliquant comment il s'est fait que l'on ait pu avoir des versions multiples. Car c'est à cet endroit qu'il écrit les célèbres paroles citées plus haut : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec, et qu'il crût avoir quelques connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » Très évidemment le sens de ces dernières paroles n'est pas « se permettait d'en faire la recension », mais bien « d'en faire la version ». Et ce n'est pas tout encore. Au chapitre suivant (XII), il nous dit que cette multiplicité de traductions a d'ailleurs un avantage, celui de nous faire connaître de combien de manières on a compris les Écritures avant nous, ce qui permet au travailleur d'étudier, de comparer les opinions diverses et de faire ainsi un choix éclairé. Après quoi (c. XIII), il ajoute les paroles suivantes qui sont bien significatives dans la question : « Mais parce que la pensée que plusieurs interprètes se sont efforcés de rendre, chacun selon sa capacité et sa manière de voir, ne se montre bien que dans la langue même de laquelle ils traduisent, et aussi, parce que le traducteur, à moins d'être très docte, trahit souvent le sens de l'auteur, il faut, ou bien apprendre les langues d'où l'Écriture a passé en latin, ou bien consulter les traductions les plus littérales; non qu'elles suffisent, mais parce qu'elles serviront à découvrir l'exactitude ou l'erreur de ceux qui se sont attachés à traduire le sens plutôt que les mots. » Enfin, pour rendre ses conseils plus pratiques, le grand docteur (c. xiv-xv), après avoir une fois de plus recommandé comme très utile le recours aux textes des nombreux traducteurs latins : Juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa, indique lui-même parmi tant de versions celle qu'il croit préférable aux autres, parce qu'il la juge à la fois plus littérale et plus claire. Cette version, il lui donne un nom, par lequel il la distingue nettement des autres, c'est l'Italique: In ipsis autem interpretationibus, Itala cæteris præferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ. Ces dernières paroles sont si manifestement en taveur de la pluralité des versions latines, que les partisans de l'unité n'ont cru pouvoir les expliquer qu'en accusant les copistes d'avoir altéré le texte. Ce n'est pas Itala qu'il faudrait lire, mais illa, ou bien encore usitata, le copiste ayant par distraction combiné le commencement de ce mot avec la fin du précédent : interpretationibusitata. En vérité, la critique est souvent contrainte de s'en prendre aux copistes pour défendre ses propres droits et ceux du simple bon sens; mais du moins faut-il, quand on a recours à ce procédé, pouvoir le justifier par quelque raison plausible, et le seul désir de faire triompher une opinion contestable n'en est pas une. Qu'était-ce en somme que la version italique? Si le mot Itala est authentiquement d'Augustin, comme nous le croyons, il est évident que l'Italique était pour le docteur d'Hippone une version en usage en Italie, ou, si l'on tient à donner à ce dernier mot plus de précision, une version répandue dans la circonscription politique appelée diocèse d'Italie, qui comprenait le nord de la péninsule, et dont Milan était la capitale. Cf. Gaston Paris, dans le Journal des savants, 1883, p. 287 et 388; S. Berger, Histoire de la Vulgate, p. 6; P. Monceaux, dans la Revue des Études juives, juillet 1901, p. 16. Et ainsi l'on est induit à penser que l'Italique devait être la version latine qu'Augustin avait sous les yeux, quand, à Milan, il allait entendre les commentaires d'Ambroise ou qu'il se rendait à l'église pour y pleurer au chant des Psaumes. Nous essaierons de dire plus loin quels textes représentent l'Italique; pour le moment il nous suffit de bien constater que, dans la pensée d'Augustin, l'Italique n'est pas l'unique version latine, mais parmi les diverses versions dont il a connaissance, celle qu'il recommande de préférence. On voit du même coup que c'est par erreur que l'usage a prévalu durant quelque temps de se servir de cette dénomination pour désigner toutes les traductions latines antérieures à saint Jérôme.

Après avoir montré par le témoignage des Pères combien est plus vraisemblable la thèse de la pluralité des versions, il nous resterait à établir la même thèse par l'étude directe des textes que nous avons encore entre les mains. Mais pour être démonstrative, cette preuve nécessiterait de longues citations; il faudrait mettre en regard sous les yeux du lecteur nombre de passages des Écritures puisés aux disférentes sources, les comparer les uns avec les autres, relever leurs divergences et alors montrer que ces divergences trouvent leur explication, leur raison suffisante dans la multiplicité des traductions et non pas dans la multiplicité des recensions, comme le voudraient les défenseurs de l'opinion contraire. Comme il n'est pas possible de transcrire ici toutes les pièces du procès, ce qui demanderait des volumes, nous renverrons d'abord le lecteur aux auteurs qui, de notre temps, ont démontré la pluralité des versions latines par les plus larges citations : M. Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus, in-4., Munich, 1879 (antidaté), p. 102-123; M. U. Robert, Pentateuchi versio latina, in-40, Paris, 1881, p. cxxxII-CXLI; M. P. Monceaux, dans les deux articles déjà cités de la Revue des Études juives, avril 1901, p. 129-172; juillet, p. 15-49. Sur le premier ouvrage, celui de M. Ziegler, et à l'appui de la même thèse, on peut aussi voir Desjacques: Les versions latines de la Bible avant saint Jérôme, dans les Études, décembre 1878, p. 721-744. Cela fait, nous allons dire cependant ici le nécessaire dans la question, en appuyant particulièrement sur la méthode à suivre pour donner à l'argument toute la force qu'il peut et doit avoir, mais sans rien exagérer de sa valeur. Car, on le comprend bien, si la preuve était absolument péremptoire, nous n'aurions pas contre nous tant d'hommes éminents.

Plusieurs parmi ceux-ci réclament d'abord contre l'emploi de textes empruntés aux ouvrages des anciens Pères pour prouver notre thèse, et en cela ils n'ont pas tout à ait tort. Il est, en esset, très délicat d'argumenter ci d'après les citations des Écritures que l'on rencontre chez les premiers écrivains ecclésiastiques. Que Tertulien, saint Hilaire ou quelque autre raconte une des touchantes histoires de l'Évangile, il est tout aussitôt manifeste qu'à cette époque le fait évangélique se rencontrait dans le texte; mais la teneur même du récit, qui se trouve dans Hilaire ou Tertullien, est-ce bien celle des Évangiles d'alors? En d'autres termes, a-t-on assaire à une citation littérale des Évangiles, tels qu'on les

avait alors en manuscrit, ou bien n'est-ce qu'un récit fait de mémoire et en gros, peut-être une traduction nouvelle de ce passage improvisée sur le texte grec qu'on a sous les yeux? On le voit, les citations scripturaires des anciens doivent être examinées de près et jusque dans les détails, si l'on veut être sûr que l'on tient entre les mains une version dont le texte était à l'avance fixé, une version enfin que l'écrivain rapporte fidèlement, littéralement, sans commentaire comme sans omission. En négligeant cette précaution, on s'exposerait à trouver chez un même Père plus de versions qu'on n'en voudrait. D'autre part, et pour ne rien perdre des avantages auxquels ils ont droit, les partisans de la pluralité doivent surveiller les éditions des Peres dont ils se servent à défaut de manuscrits, parce que trop souvent il arrive que l'éditeur maladroit remanie les citations scripturaires pour les rendre conformes à quelque texte reçu,

Mais, si nous sommes relativement pauvres en manuscrits du Vieux Testament, il n'en est plus tout à fait de même pour les livres du Nouveau. C'est pourquoi nosadversaires ont ici le droit d'exiger que nous leur prouvions, d'après les textes qui nous restent des Évangiles, des Actes ou des Épitres de saint Paul, la pluralité des anciennes versions latines. Cette preuve, on peut la faire, et, à notre avis, elle est à tout le moins suffisante pour établir solidement notre thèse, encore qu'elle ne force pas la conviction de tous les critiques.

Nous donnerons un exemple qui permettra au lecteur de voir à peu près dans quelle mesure nos textes s'éloignent ou se rapprochent les uns des autres. Voici en quels termes les trois manuscrits a. Vercellensis, b. Veronensis et s. Brixianus racontent la visite des saintes femmes au sépulcre, le matin de la résurrection, d'aprèssaint Luc, xxiv, 1-11:

# a. VERCELLENSIS.

- 1. prima autem die sabbatorum
- 2. venerunt ante lucem valde ad monumentum
- 3. adferentes quæ paraverunt
- 4.
- 5. invenerunt autem lapidem revolutum a monumento
- 6. ingressæ autem non invenerunt cor-
- 7. et factum est dum stuperent de hoc
- 8. ecce viri duo adstiterunt juxta illas in veste fulgenti
- 9. timere autem adprehensæ inclinantes taciem ad terram
- 10. dixerunt ad illas quid quæritis vivum cum mortuis
  - 11.
  - 12. memoramini sicut locutus est vobis
  - 43. dum adhuc esset in galilæa
- 14. dicens quoniam filium hominis oportet tradi
  - 15.
  - 16. et tertia die resurgere
- 17. et memoratæ sunt verborum horum
- 18. et reversæ renuntiaverunt hæc omnia illis omnibus et ceteris omnibus
  - 19. erat autem magdalena
  - 20. et maria iacobi et iohanna
- 21. et reliquæ cum eis quæ dicehant ad apostolos hecc
- 22. et visa sunt illis tanquam delira verba hæc
  - 23. et non credebant eis

#### b. VERONENSIS.

- 1. una autem sabbati
- 2. venerunt valde tempore ad monumentum
  - 3. portantes quæ paraverant
- 5. et invenerunt lapidem revolutum
- 6. ingressæ autem non invenerunt cor-
- 7. et factum est dum mente consternatæ essent de facto
- 8. et ecce duo viri steterunt secus illas in veste fulgente
- 9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram
- 10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis
- 11.
- 12. rememoramini qualiter locutus est vobiscum
- 13. cum adhuc in galilæa esset
- 14. dicens quia oportet filium hominis tradi
- 15. in manus hominum et crucifigi
- 16. et die tertia resurgere
- 17. et rememoratæ sunt verborum ho-
- 18. et regressæ renuntiaverunt hæc omnia illis XI et ceteris omnibus
- 19. erat autem maria magdalenæ
- 20. et iohanna et maria iacobi
- 21. et ceteræ quæ cum ipsis fuerant hæc dicebant ad apostolos
- 22. et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista
  - 23. et non credebant illis

### f. BRIXIANUS.

- 1. una autem sabbati
- 2. valde diluculo venerunt ad monumentum
- 3. portantes quæ paraverant aromata
- 4. et aliæ simul cum eis
- 5. et invenerunt lapidem revolutum a monumento
- 6. et ingressæ non invenerunt corpus
- 7. et factum est dum hæsitarent de hoc
- 8 ecce duo viri adstiterunt juxta illasin veste fulgenti
- 9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram
- 10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis
  - 11, non est hic sed surrexit
- 12. recordamini qualiter locutus est vobis
- 13. cum adhuc in galilæam esset
- 14. dicens quia oportet filium hoministradi
- 15. in manus hominum peccatorum et crucifigi
  - 16. et tertia die resurgere
  - 17. et recordatæ sunt verborum ejus
- 18. et regressæ a monumento nuntiaverunt hæc omnia illis undecim et ceterisomnibus
  - erat autem maria magdalena
  - 20. et iohanna et maria iacobi
- 21, et ceteræ quæ cum eis erant quæ dicebant ad apostolos hæc
- 22. et visa sunt coram illos quasi deliramentum verba illarum
  - 23. et non credebant illis

et fait ainsi disparaître toutes les divergencee Au total, l'emploi de textes pris dans les ouvrages des Pères est parfaitement légitime, mais le maniement en est fort délicat, si l'on ne veut ni exagérer ni affaiblir la valeur des arguments puisés à cette source, et il est préférable, quand on en a la facilité, de recourir directement aux textes continus des Écritures, que l'on rencontre dans les manuscrits ou dans les éditions qui en ont été publiées.

Mais est-il possible d'établir d'après les seuls manuscrits la pluralité des anciennes versions latines pour chacun des livres de l'Écriture? Évidemment non; car nous sommes loin de posséder, en particulier pour l'Ancien Testament, le nombre de textes qui seraient requis pour faire une telle démonstration. Aussi bien, selon ce quia été dit en commençant, n'est-il pas nécessaire de prétendre que l'antiquité ait possédé plusieurs versions latines de tous les Livres saints sans exception.

Les trois récits qu'on vient de lire sont-ils l'œuvre de différents traducteurs, ou bien n'étaient-ils à l'origine qu'une seule et même version qui s'est modifiée dans la suite entre les mains de divers recenseurs? Telle est exactement la question qui se pose en face de ces textes et tant d'autres semblables. Pour nous, il nous paraît que les variantes de nos manuscrits sont trop nombreuses pour qu'on puisse les expliquer autrement que par l'existence de plusieurs versions. De plus, si nous n'avions affaire qu'à des recensions, les divergences trahiraient la préoccupation qu'a toujours un recenseur de rendre son texte ou plus exact ou plus littéraire. Ornous ne voyons aucun souci de ce genre se trahir dans nos trois rédactions.

Une difficulté reste toutefois. On nous dit : Si nous admettons que ces textes viennent d'auteurs dissérents, comment expliquer qu'il s'y rencontre encore tant d'expressions semblables, absolument les mêmes? Nous

pourrions d'abord répondre que ce sont les recenseurs peut-être qui ont ainsi rapproché les textes, car enfin, quand on a plusieurs textes d'un même ouvrage entre les mains, une recension a pour conséquence tout aussi bien de les rapprocher que de les éloigner les uns des autres. Mais n'insistons pas sur cet argument, qui n'est après tout qu'un argument ad hominem, et venons à la réponse directe. Or, nous disons que la rencontre des mêmes mots sous la plume des divers traducteurs était inévitable. Les Livres saints ont été pensés, puis écrits par des Sémites qui ont toujours suivi la syntaxe de leur propre langue, même quand ils ont écrit en grec. De là cette perpétuelle succession de petites phrases courtes, sans aucun lien qui les réunisse pour former quelque chose qui ressemble à nos périodes latines. Saint Luc lui-même, le meilleur écrivain grec du Nouveau Testament, n'a pas d'ordinaire échappé à cette loi. Or, un livre ainsi composé ne peut être traduit fidèlement que si l'on coule presque constamment sa propre phrase dans le moule de la phrase sémitique; autrement, on ne semble pas traduire, mais paraphraser. Ajoutons à cela que le principal souci, et, pour ainsi dire, l'unique souci du traducteur des saints Livres a toujours été l'exactitude, la fidélité stricte. Il devait en être ainsi; ce qui importe par-dessus tout dans l'étude des Écritures, c'est de savoir d'une manière précise ce que Dieu a dit. Car il s'agit d'une parole révélée et faisant loi, à laquelle on ne peut donc rien ajouter, rien retrancher, sans forfaire aussi bien à la science qu'au respect de la foi. C'est ce qui nous explique pourquoi toutes les versions approuvées dans les Églises sont des versions en somme littérales. Une version de la Bible doit pouvoir faire autorité comme un texte juridique; or, elle ne le peut que si elle est littérale et rend l'affirmation divine telle quelle, rien de moins rien de plus. Dans ces conditions, il est absolument inévitable que les traducteurs se rencontrent souvent. Le lecteur est à même d'en faire l'expérience. Qu'il prenne un chapitre des Évangiles grecs, ou simplement le passage de saint Luc donné plus haut d'après nos trois manuscrits, et qu'il se mette lui-même à le traduire fidèlement, littéralement en latin; il constatera que sa traduction se rapproche ou s'éloigne des anciennes versions qui datent de dix-sept à dix-huit cents ans, dans la mesure même où celles-ci s'éloignent ou se rapprochent les unes des autres. Et ainsi, l'examen intrinsèque de nos textes, comme aussi les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques, nous amènent à cette conclusion que partout où l'on rencontre des textes aussi divergents que le sont ceux de nos trois manuscrits, on a affaire, non pas à de simples recensions, mais bien à des traductions dissérentes.

VI. DU CLASSEMENT DES TEXTES PAR GROUPES DE VER-SIONS OU RECENSIONS DIVERSES. - Les anciens textes latins ont été classés, mais pour la partie du Nouveau Testament seulement, par les deux célèbres critiques anglais Westcott et Hort, The New Testament in the original Greek, Introduction, p. 78-84, Cambridge, 1881, et l'on peut dire que leur système a été universellement accepté. Voir par exemple Scrivener, A plain Introd., p. 55-56; Gregory, Prolegomena, p. 948-949, et Textkritik, p. 598; Kenyon, Our Bible, London, 1895, p. 78; P. Monceaux, Revue des Études juives, avril 1901, p. 130-131; S. Berger, Histoire de la Vulgate, p. 5; Nestle, dans Urtext und Uebersetzungen, p. 87-88; Kennedy, Dictionary of the Bible, t. m. p. 55-60. Se plaçant au point de vue de la diversité des versions ou recensions, Westcott et Hort en ont distingué trois groupes: groupe africain, groupe européen, groupe italien. Il va sans dire que cette classification ne comprend ni les textes alors insuffisamment étudiés ou même inconnus, ni les textes par trop mêlés pour qu'on puisse discerner leur groupe originel. Mais que faut-il

entendre par textes africains, européens, italiens, si l'on veut rester dans le vrai, sans préjuger la question d'origine première de chaque version ou recension, et quels sont les textes à ranger dans chaque groupe?

I. TEXTES AFRICAINS. - Par textes africains il faut entendre tous les textes, d'où qu'ils viennent, principalement apparentés avec ceux dont se servirent les Pères d'Afrique, Tertullien et surtout saint Cyprien. Car, nous l'avons dit, Cyprien a pour nous cet avantage qu'il cite souvent la Bible et la cite dans les mêmes termes; c'est évidemment qu'il possédait une collection de textes déterminés, fixés, une véritable Bible latine qui peut par conséquent servir de point de départ ou de terme de comparaison pour retrouver la teneur des textes usités en Afrique à l'origine des Églises. Or on regarde comme se rapprochant particulièrement des citations de Tertullien et de Cyprien, pour les Évangiles: le Codex Bobbiensis (k), le Palatinus (e); pour les Actes et pour l'Apocalypse : le palimpseste de Fleurysur-Loire (h).

II. TEXTES EUROPÉENS. — Par textes européens on entend ceux qui ont été en usage dans les anciennes Églises latines d'Occident et sont restés en dehors des textes revisés par saint Jérôme. Les textes de cette catégorie sont fort nombreux. On cite, par exemple, pour les Évangiles les manuscrits suivants: Vercellensis (a), Curiensia fragmenta (a²), Sangallensia fragmenta (anciens n, o, p, qui ont fait retour au a²), Veronensis (b), Golbertinus (c), Corbeiensis (ff²), Claromontanus (h) Vindobonensis (i), Usserianus primus (r¹); pour les Actes: Gigas Holmiensis (g), fragmentum Mediolanense (g²), Bobbiensis palimpsestus (s); pour les Épitres catholiques: le Corbeiensis (ff) de Pétersbourg, contenant l'Épitre de saint Jacques; enfin, pour l'Apocalypse: le Gigas Holmiensis (g).

III. TEXTES ITALIENS. - Les textes italiens sont, comme nous l'avons expliqué plus haut, en parlant de l'opinion de saint Augustin sur la pluralité des versions, les textes ainsi dénommés par ce Père, et qui, avonsnous dit encore, devaient être en usage, sinon dans toute l'Italie, au moins dans la partie nord du pays, appelée « diocèse d'Italie », comprenant entre autres les villes de Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan. Cf. S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 6. Les textes italiens sont donc eux aussi des textes d'Europe; on les a mis pourtant dans une classe à part, à cause du mot célèbre d'Augustin. Comme le grand docteur les préférait aux autres et s'en servait dans ses propres écrits, que d'autre part il apprit vraisemblablement à les connaître quand il était à Milan, on les retrouvera facilement en voyant s'ils sont apparentés avec les citations bibliques d'Augustin, avec celles d'Ambroise ou des autres écrivains du nord de l'Italie.

Il faut cependant noter ici une opinion spéciale qui vient de se produire. Jusqu'à ces derniers temps, presque tous les auteurs avaient considéré l'Italique ou les textes italiens comme absolument différents des textes hiéronymiens. On citait pourtant saint Isidore de Séville, qui avait appliqué aux travaux de saint Jérôme l'éloge donné par Augustin à l'Itala. Presbyter quoque Hieronymus, trium linguarum peritus, ex Hebræo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit, cujus interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiæ clarior atque utpote a Christiano interprete verior. Etym., 6. 4, t. LXXXIII, col. 236. Dans les Prolégomènes à la Glose ordinaire de Walafrid Strabon (Patr. Lat., t. CXIII, col. 26), on lisait aussi quelque chose de semblable. Plus récemment, C. A. Breyther, Diss. de vi quam antiquissimæ versiones, quæ extant latinæ, in crisin Evang. IV habeant, Mersebourg, 1824, 8º, cité par Nestle, Urtext, p. 87, avait parlé dans le même sens, et de même enfin Ed. Reuss, dans la 2º et la 3e édition de sa Geschichte der heil. Schrifte des N. T., au § 452, en entendant cela pourtant de la recension hexaplaire faite par saint Jérôme. Or voici que tout dernièrement M. Burkitt, The Old Latin and the Itala, Cambridge, 1896, p. 55-65, Texts and Studies, t. IV, n. 3, a tenté à son tour de démontrer que l'Italique pour Augustin serait la Vulgate et la traduction même de saint Jérôme. Plusieurs graves auteurs inclinent à donner raison à Burkitt, entre autres Th. Zahn, dans le Theologisches Literaturblatt, 1896, t. xvii, n. 31; S. Berger, dans le Bulletin critique, 1896, 5 sept., p. 481-485; Corssen, Bericht über die latein. Bibelübersetzugen, Leipzig, 1899, p. 5. Mais cette opinion trouve aussi des opposants d'autorité: Mercati, dans la Revue biblique, 1897, p. 474-478, ou Rivista bibliografica italiana, 10 nov. 1896, p. 257; P. Monceaux, dans la Revue des Études juives, juillet 1901, p. 16; Kennedy, Dictionary, p. 57; P. Lejay, dans la Rev. d'hist. et de litt. religieuses, 1900, p. 175-176. L'opinion de ces derniers auteurs nous paraît seule vraisemblable et voici pourquoi : Dans le célèbre passage d'Augustin sur l'Itala, De doctr. christ., II, 15, il ne peut s'agir tout d'abord de la version de Jérôme sur l'hébreu. Le livre II du De doct. christ. est de 397. Or, à cette époque, la version de Jérôme était loin d'être achevée et, de plus, Augustin la combattit jusque vers l'an 405, comme nous l'avons raconté dans les Études, nov. 1895, p. 386-392. — Il ne s'agit pas non plus de la recension de l'Ancien Testament faite par Jérôme sur les Septante. Car, de tout l'Ancien Testament, Jérôme ne fit en Italie que la première revision du Psautier (Psautier romain), qu'il recommença plus tard à Bethléhem (Psautier gallican) d'après les Hexaples d'Origène. C'est aussi à Bethléhem qu'il continua et acheva sa recension sur les Septante. Pourquoi des lors Augustin eût-il appelé version italienne cette recension de Bethléhem? De plus, Augustin ne connaissait guère, en 397 du moins, quand il parlait de l'Itala, qu'une très minime partie de la recension achevée à Bethléhem en 390. En effet, en 394, il ne possède encore que le livre de Job, et en 397, quand il parle de l'Itala, à peine en a-t-il fait l'éloge qu'immédiatement après il recommande aux Latins de corriger leurs textes sur les Septante : Et latinis quibuslibet emendandis græci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas. De doctr. christ., 'II, 15, t. xxxiv, col. 46. Pourquoi cette recommandation, si l'Itala est pour lui précisément un texte déjà revu sur les Septante par saint Jérôme, dont les recensions étaient si appréciées d'Augustin? — Enfin l'Itala n'est pas non plus, semble-t-il, la recension du Nouveau Testament faite à Rome par saint Jérôme de 383 à 385. Augustin, en effet, dans le célèbre passage sur l'Italique, paraît viser surtout l'Ancien Testament, puisqu'il recommande, comme nous le voyions à l'instant, de corriger le latin sur les Septante. Mais quand il viserait aussi bien le Nouveau Testament, quelle raison de croire qu'il entendait par Itala la recension de Jérôme? On ne le voit pas. M. Burkitt appuie son opinion sur l'accord frappant que les citations d'Augustin dans le De Consensu Evangelistarum et dans le livre Contra Felicem ont avec le texte de la Vulgate. Mais d'abord on remarque un accord à peu près semblable entre la Vulgate du Nouveau Testament et certains manuscrits (ft²) qui sont pourtant indépendants de la recension hiéronymienne. S'il est vrai d'autre part, comme le croient Kaulen, Einleitung, § 146, et M. P. Monceaux, Revue des Études juives, juillet 1901, p. 48, que Jérôme ait pris pour base de sa recension du Nouveau Testament précisément un texte italien, l'accord des citations d'Augustin avec le texte hiéronymien s'explique très bien, sans qu'il soit nécessaire de supposer que la célèbre Italique soit la recension même de Jérôme. Enfin, on l'a dit et répété, c'est à Milan, dans le « diocèse d'Italie », qu'Augustin a dû faire connaissance avec son texte préféré. Selon toute probabilité, c'est donc celui-là qu'il a nommé texte italique, et non point la recension romaine de Jérôme, qui était du reste encore peu répandue. Telles sont les raisons pour lesquelles on ne doit pas, croyons-nous, identifier la recension romaine de Jérôme avec les textes italiques ou milanais.

Il nous reste à dire quels sont les textes classés parmi les italiques. On cite comme étant de ce nombre, pour les Évangiles : le Brixianus (f), le Monacensis, ancien Frisingensis (q); pour les Épîtres catholiques, le fragmentum Monacense (q); pour les Épîtres paulines, le fragmentum Monacense (q); pour les Épîtres paulines, le fragments de Göttweig (r²). — Sur tous ces classements, voir en ce qui concerne le Nouveau Testament, après Westcott et Hort (op. cit., n. 113-116), principalement S. Berger, Hist. de la Vulgate, p. 5; Kennedy, Dictionary, p. 55-56; P. Monceaux, Revue des Études juives, avril 1902, p. 130; juillet, p. 42. — Pour l'Ancien Testament, nous n'avons cité aucun manuscrit. Cette partie ayant été jusqu'à présent fort peu étudiée, il est assez difficile de donner des exemples assurés. Kennedy a cependant essayé un premier classement, Dictionary, p. 58-60.

VII. LIEU D'ORIGINE DE L'ANCIENNE BIBLE LATINE. Dans quel pays se fit la première traduction des Écritures en latin? Presque tous les défenseurs de l'unité de version placent en Afrique l'origine de cette version unique, surtout depuis les lettres célèbres du cardinal Wiseman, Two letters on some parts of the controversy concerning 1 Joh., v, 7, etc., parues dans le Catholic Magazine, 1832-1833, reproduites dans Migne, Démonstr. évang., t. xvi, p. 287-299. Cette opinion fut partagée par des critiques du plus haut mérite, tels que Lachmann, Tischendorf, Davidson, Tregelles, et aujourd'hui encore elle est suivie par un certain nombre d'écrivains, tels que Cornely, Introductio generalis, t. 1, p. 363; Gregory, Prolegomena, p. 949-950, et Textkritik, p. 596-597. Scrivener soutenait aussi cette thèse; mais le continuateur de son œuvre, M. White, ne semble pas partager son avis. A plain Introd., 4º édit., Londres, 1894, t. II, p. 44, note 1.

On tait valoir tout d'abord en faveur de cette opinion des raisons externes. C'est en Afrique en effet, comme on l'a vu, que nous trouvons les premières traces certaines et positives d'une version latine, dans les œuvres de Cyprien, de Tertullien et jusque dans les Actes des martyrs de Scillium. A Rome, au contraire, tout est grec, liturgie, épigraphie, épistolographie, et cela durant plus de trois siècles. - Que l'Afrique ait possédé de très bonne heure une version latine même complète de la Bible, on ne peut songer à le nier, mais qu'il n'y en ait pas eu au même temps dans les pays d'Occident, et spécialement en Italie, et à Rome même, c'est ce qui n'est aucunement démontré. Nous avons dit plus haut, en traitant de l'antiquité de la traduction latine, pourquoi nous pensions qu'à Rome aussi bien qu'en Afrique il dut y avoir de très bonne heure une version latine. Scrivener lui-même, qui croit à la seule origine africaine, ne craint pas de dire que l'argument apporté d'ordinaire à la suite de Wiseman, et qui conclut de l'usage du grec dans l'Église de Rome durant les trois premiers siècles contre l'origine romaine d'une version latine, n'est pas un argument convaincant pour un lecteur réfléchi. A plain Introd., p. 43.

Mais il est une autre preuve en faveur de l'origine africaine, et, ajoute-t-on encore, contre l'origine romaine ou occidentale de nos versions latines, c'est la preuve tirée des africanismes de nos textes. On nous dit que nos anciennes versions regorgent de locutions populaires et rustiques, qui sont propres aux écrivains latins d'Afrique des 11º et 111º siècles et ne se rencontrent pas dans les écrivains romains. C'est l'argument qu'a fait valoir de nouveau avec science et talent le cardinal

Wiseman, et que Rönsch lui-même a accepté pour l'Itala dans laquelle il croit retrouver des africanismes caractérisés. Itala und Vulgata, Marbourg, 2e édit., 1875, p. 5. - Encore ici cet argument est loin de satisfaire tous les esprits; et des savants tels que White, dans Scrivener, op. cit., t. 11, p. 44, note 1; Kennedy, Dictionary, p. 54; Corssen, Bericht, p. 82, ne craignent même pas de dire que la preuve tirée des africanismes est de moins en moins goûtée dans le monde de la science. Il est vrai que des mots, des locutions, des phrases de notre vieille Bible latine se retrouvent chez les écrivains d'Afrique et ne se recontrent guère que chez eux. Seulement l'on doit observer que durant cette époque, 11e et IIIe siècles, presque tous les représentants de la littérature latine chrétienne sont Africains. Il n'est donc pas étonnant que le vocabulaire des textes bibliques ne se rencontre guère que chez eux. C'est la réponse de White et de Kennedy (loc. cit.). En outre, on a fait remarquer que certains mots souvent donnés pour exclusivement africains sont des composés ou des dérivés formés par des procédés en usage chez tous les auteurs latins de la décadence. M. Misset; U. Robert, Heptat., p. xxII-xxIV. Mais il y a plus; pendant que, au nom de la philologie, tel savant conclut à l'africanisme d'un document, au nom de cette même philologie un autre savant conclura à l'origine gauloise ou peut-être lyonnaise de ce même document. « Les grammairiens anciens, dit M. Gaston Boissier, ne paraissent pas avoir réussi à découvrir bien sûrement quels étaient les signes distinctifs de la latinité d'Afrique. Ceux d'aujourd'hui ont-ils été plus heureux? Je ne le pense pas. » Journal des savants, 1895, p. 38-39.

D'autres auteurs, parmi ceux surtout qui sont partisans de la pluralité des versions latines, placent en Italie les tout premiers commencements d'une traduction latine. Tel est, par exemple, l'avis de Gams, dans sa Kirchengeschichte von Spanien, Ratisbonne, 1862-1879, t. I, p. 86-102. Ct. t. III, 210 Abth., p. 501. Kaulen va plus loin. C'est à Rome même qu'il fait apparaître la plus ancienne, d'après lui, de toutes les versions, à savoir la célebre Italique. Einleitung, § 146. - Nous ne voyons pas, quant à nous, la nécessité de décider en quel pays parut le premier essai d'une version latine de la Bible. Convaincu, comme on peut l'être en matière probable, de la thèse que nous avons défendue plus haut, de la pluralité des versions, nous disons simplement que la Bible fut traduite, partiellement au moins, dans différents pays et d'une façon indépendante, sans que nous voyions clairement quel pays commença le premier. L'Afrique avait déjà son texte complet ou à peu près dès le 11º siècle; c'est ce qui résulte des témoignages historiques que nous avons apportés, en traitant de l'antiquité des versions latines. Nous ne doutons pas qu'il ne faille en dire autant de Rome ou de l'Italie, et peut-être aussi de plusieurs autres Églises d'Occident, en Espagne, dans les Gaules. Le lecteur n'a qu'à se rappeler, en effet, ce qui a été dit précédemment sur la pluralité des versions, et même sur le classement des textes. Car il y a tout lieu de croire que si nous avons des textes d'Afrique, d'Europe, d'Italie, ce n'est pas seulement parce qu'ils étaient usités dans ces pays, mais bien encore parce que beaucoup d'entre eux y avaient pris naissance. - Kennedy, Dictionary, p. 54-55, à la suite de Sanday, place dans la province de Syrie l'origine première de nos versions latines. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance.

L. Méchineau.

2. LATINE (VERSION) DE SAINT JÉROME. Voir VULGATE.

## 3. LATINES (VERSIONS) NON DÉRIVÉES DE LA VULGATE.

I. CATHOLIQUES. — 1º La Polyglotte de Ximénès, Alcala

de Hénarès, 1522, contient la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec. Mais on y trouve aussi une version latine interlinéaire du texte grec alexandrin et une version latine de la paraphrase chaldaïque d'Onkélos. Une traduction latine interlinéaire accompagne tous les textes grecs, protocanoniques ou deutérocanoniques, sauf pour le Psautier, où il n'y a que la Vulgate et la version de saint Jérôme. Voir Polyglotte.

2º Santes Pagnino a fait une traduction latine du texte hébreu, *Nova Translatio*, Lyon, 1527. On reproche à cette traduction d'être trop servilement littérale, parfois inexacte et trop habituellement dans la dépendance des

interpretations rabbiniques. Voir PAGNINO.

3º Cajetan professait que ce n'était point entendre l'Écriture qu'entendre l'interprète latin, et qu'il fallait en conséquence recourir au texte hébreu pour l'Ancien Testament et au grec pour le Nouveau. Cf. P. Sarpi, Hist. du concile de Trente, trad. Amelot, Amsterdam, 1683, p. 142. Dans ses différents commentaires, il s'appliqua donc à donner une version latine des textes primitifs. Mais comme il n'avait de l'hébreu et du grec qu'une connaissance fort imparfaite, il fit appel à la collaboration d'un juif, expert en langue hébraïque, et d'un chrétien possédant à fond le grec. Une telle méthode était trop aventureuse pour donner de bons résultats, et les libertés que l'auteur prenait si volontiers à l'égard de la tradition scripturaire ne donnèrent pas grand crédit à son œuvre. Voir Cajetan, t. II, col. 47.

4º Isidore Clario, dans sa Vulgata editio Novi ac Veteris Testamenti, Venise, 1542, 1557, sous prétexte de corriger le Vulgate, se permit d'en changer arbitrairerement le texte, et en parla en tels termes dans sa prétace, que son ouvrage fut mis à l'Index. Ses corrections sont d'ailleurs en général assez peu judicieuses. Voir

CLARIO, t. 11, col. 793.

5º Arias Montano revit la traduction de Pagnino et l'inséra dans la Polyglotte d'Anvers, Hebraicorum Bibliorum V. T. latina interpretatio, Anvers, 1572. Il y exagère encore la littéralité de Pagnino, au point de rendre inexactement le sens d'un bon nombre de passages. Voir ARIAS MONTANO, t. I, col. 954.

6º Thomas Malvenda, pour défendre la Vulgate, entreprit une version latine du texte hébreu, mais fut interrompu par la mort pendant qu'il traduisait Ezéchiel. Thomas Turcus a publié l'ouvrage: Commentaria in S. S. una cum nova de verbo ad verbum ex hebræo translatione, Lyon, 1650. Malvenda se sert des versions antérieures et des travaux de différents auteurs, mais sans jamais indiquer de références. De plus, sous prétexte de rendre plus littéralement l'hébreu, il forge de nouveaux mots latins, ce qui donne à son œuvre un air barbare.

7º Houbigant, dans sa Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta, Paris, 1743-4754, n'a donné qu'une œuvre imparfaite, parce qu'il n'a pu avoir sous la main tous les manuscrits hébreux qu'on a recueillis depuis, et parce que trop souvent il pousse la hardiesse jusqu'à la témérité dans ses corrections du texte massorétique. Voir HOUBIGANT, t. III, col. 765.

8° J. de la Haye a réuni dans sa Biblia maxima, Paris, 1660, les traductions latines d'une foule de versions anciennes. Elles sont au nombre de vingt ou trente pour certains passages, ce qui produit une confusion inutile et une accumulation indigeste de documents qui se répètent sans profit appréciable.

ÎI. Protestants. — 1º S. Munster, cordelier devenu luthérien, publia à Bâle, 1534 et 1546, une traduction latine de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu. Il s'y inspire des explications des rabbins et ne tient pas assez compte des anciennes versions. Il est cependant littéral et ordinairement exact. Sa traduction est préférée à celles de Pagnino et d'Arias Montano.

2º Léon de Juda, du parti de Zwingle, a traduit l'Ancien Testament sur l'hébreu, Zurich, 1543; Paris, 1545. Comme il mourut avant la fin de son travail, Bibliander acheva Ezéchiel et traduisit Daniel, Job, l'Ecclésiaste, le Cantique et les quarante-huit derniers Psaumes; P. Cholin traduisit du grec les livres que les protestants nomment apocryphes. Ces traductions sont assez bonnes; elles évitent la littéralité excessive et la paraphrase; on y signale cependant certaines inexactitudes et quelques passages peu intelligibles.

3º La traduction de Castalion, Biblia V. et N. Testam., Bâle, 1551, d'après l'hébreu et le grec, vise à l'élégance et ne l'atteint qu'aux dépens de la fidélité. Bien des passages sont ainsi affaiblis, modifiés ou rendus par des équivalents oratoires qui dénaturent plus ou moins l'original. Voir CASTALION, t. II, col. 340.

4º Emm. Tremellius et F. Junius ou du Jon sont les auteurs d'une autre version latine de la Bible: Bibliorum, i. e. libri latini recens ex hebræo facti, pars I-IV, Francfort-sur-le-Main, 1575-1579, et Apocryphi, 1579, par Junius. Convaincus d'inexactitude en beaucoup d'endroits, ils ont donné une autre édition, Londres, 1581. Ils prennent bon nombre de libertés avec le texte sacré, quelquefois paraphrasent et ajoutent des mots qui ne sont pas dans l'original. Voir Jon, t. III, col. 1602.

5º Le Polyglotte de Walton contient aussi des traductions latines des textes et des versions orientales, Londres, 1657. Ces traductions sont dues à différents auteurs.

6º Luc Osiander et son fils André, mort en 1552, donnèrent chacun une édition de la Vulgate, mais en la corrigeant d'après le texte hébreu. Dans ses traductions de Léon de Juda, et en 1557, celle de Pagnino. — Cf. Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament, Rotterdam, 1685, p. 313-329, 416-418; Mariana, Pro editione Vulgata dissertatio, xxv, dans le Scripturæ Sacræ Cursus completus de Migne, t. 1, col. 685-691; Cornely, Introduct. general. in N. T. libros sacros, Paris, 1885, t. 1, p. 505, 508, 668, 669, 682, 688, 696. H. LESÈTRE.

LATRINES (hébreu : mahara'ah; Septante : huτρῶναι; Vulgate: latrinæ), endroit destiné à recevoir les déjections humaines. La Loi prescrivait qu'un emplacement particulier, hors du camp, fût réservé à cet usage pendant le séjour du peuple dans le désert; elle imposait certaines précautions intéressant à la fois la décence et l'hygiène, en vertu de ce principe supérieur que rien d'impur ne doit offenser la sainteté divine. Deut., xxIII, 12-14. Le contact d'une souillure humaine, quelle qu'elle fût, produisait une impureté légale. Lev., v, 5. Les précautions imposées par la Loi avaient l'avantage de préserver la population contre bien des germes de maladies meurtrières, le sol étant le meilleur désinfectant des matières putrides. Cf. Guéneau de Mussy, Étude sur l'hygiène de Moïse et des anciens Israélites, Paris, 1885, p. 12. Une fois établis dans la terre de Chanaan, les Hébreux durent demourer fidèles aux usages que leurs pères avaient appris à suivre dans le désert. Pour obéir à l'esprit de la Loi, ils ne manquaient pas, quand ils étaient obligés de s'arrêter dans la campagne, de se couvrir entièrement de leur manteau. De là l'expression hébraïque hêsêk raglâi, « couvrir ses pieds. » (Vulgate: purgare alvum, ventrem.) Jud., III, 24; I Reg., xxiv, 4. Cf. Josephe, Ant. jud., VI, XIII, 4. Le Talmud interprète de même ces passages. Cf. Gesenius, Thesaurus, p. 951. On s'explique ainsi comment David put aisément couper un pan du manteau traînant de Saül, dans la caverne d'Engaddi. I Reg., xxiv, 5. Dans les villes et les agglomérations de quelque importance, la nécessité dut obliger les habitants à se réserver certains endroits, soit publics, soit privés. Toujours est-il qu'à Samarie, Jéhu, pour souiller et déshonorer à jamais le temple de Baal, en fit des latrines publiques. IV Reg., x, 27. De même plus tard, à Rome, on fit une latrine publique de la salle de la curie de Pompée, dans laquelle César avait été frappé à mort. Dion, XLVII, 19. Le mot que le texte sacré emploie pour nommer cet édifice, mahard'ah, parut inconvenant à partir d'une certaine époque, et on le remplaça par le mot môṣâ'âh (voir le qerî), de yâṣâ, « sortir, » l'endroit où l'on sort. Le mot dont se servent les Septante, λυτρώναι, n'est pas grec et ne semble qu'une reproduction du mot latin latrinæ, qu'on lit ici dans la Vulgate. Le mot latin n'est qu'une contraction de lavatrina, parce que la salle qui servait au bain passa peu à peu à un autre usage hygiénique. Il est question de ces endroits dans les auteurs latins. Plaute, Curcul., IV. 4, 24; Suétone, Tib., 58; Columelle, x, 85, etc. Il y avait, chez les anciens Grecs et Romains, des latrines publiques, en hémicycle, ou rectangulaires, comme on peut en voir dans les ruines de Timgad, en Afrique; les maisons particulières en étaient pourvues. Élagabale fut tué dans l'un de ces endroits. Lampride, Elag., XVII. Cf. Rich, Dict. des antiq. rom. et grecq., trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 353; H. Thédenat, dans le Dict. des antiq. grecques et romaines de Daremberg et Saglio, t. III, p. 987-991. Ils existaient certainement chez les Israélites de l'époque évangélique. Ils sont désignés par saint Matthieu, xv, 17, et saint Marc, vII, 19, sous le nom de ἀφεδρών, secessus. Ce mot, qui n'appartient pas au grec classique, a peut-être été suggéré par le mot ἄφεδρος, dont les Septante, Lev., xv, 19, et le médecin Diosco-ride, 11, 85, se servent pour désigner un certain genre d'impureté. - Les latrines étaient d'ordinaire ménagées hors de la maison et en plein air; on les établissait de telle façon que, pour s'en servir, on eût toujours le visage tourné vers le midi. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 539. H. LESÈTRE.

LATUSIM (hébreu: Letuším; Codex Samaritanus: Lotša'îm; Septante: Λατουσιείμ), nom ethnique du second fils de Dadan.Il était petit-fils de Jecsan et arrièrepetit-fils d'Abraham et de Cétura. Gen., xxv, 3; I Par., i, 32 (dans la Vulgate seulement, où leur nom est écrit Latussim). On s'accorde à reconnaître dans ce nom celui d'une tribu arabe, mais sans pouvoir la déterminer avec précision. Steiner, dans Schenkel, Bibel-Lexicon, t. IV, 1872, p. 28, explique le nom comme dérivant de lâtas, « marteler, » et signifiant « forgerons », de même que Le'ummîm signifierait « soudeurs de métaux ». Cf. S. Jérôme, Quæst. hebr. in Genes., xxv, 3, t. xxiii, col. 976, æris ferrique metalla cudentes. Voir LAOMIM. On a cru retrouver des traces des Latusim dans quelques inscriptions nabatéennes. M. A. Levy, Ueber die nabatäischen Inschriften, dans la Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. xiv, 1860, p. 403-404. Cf. Ed. Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens, 1890, t. 11, p. 460-461. Frd. Keil, Genesis, 2º édit., 1866, p. 194, les identifie avec les Banu Leis habitant le Hedjaz. Ch. Forster, The historical Geography of Arabia, 2 in-8°, Londres, 1844, t. 1, p. 334, suppose que les Latusim sont compris, dans les écrits des prophètes, sous la désignation générale de Dadan, leur père (voir DADAN 2, t. II, col. 1203), et qu'ils habitaient dans le désert à l'est du pays d'Édom. F. Fresnel, dans le Journal asiatique, IIIe série, t. VI, 1838, p. 217-218, identifie les Latusim avec les Tasm, ancienne tribu éteinte de l'Arabie. Ce sont là tout autant d'hypothèses qu'on n'a pu prouver jusqu'à présent. F. VIGOUROUX.

LATUSSIM, orthographe de Latusim dans la Vulgate, I Par., 1, 32. Voir LATUSIM.

LAUDIANUS (CODEX). — I. DESCRIPTION. — Le Laudianus est un manuscrit grec-latin des Actes, écrit

vers la tin du vie siècle, en lettres onciales, sur un parchemin fort et grossier. Il comprend 226 feuillets hauts de 0m27, larges de 0m22; il est à deux colonnes, de 23 à 26 lignes chacune. L'encre blanchie et presque effacée par le temps a été renouvelée par endroits. L'écriture est plus grosse et moins élégante que dans les grands codex Sinaiticus, Vaticanus et Alexandrinus. En général, les mots ne sont pas séparés. Pas d'accents ni d'esprits, sauf l'esprit rude, la barre horizontale ou le tréma sur l'u initial (5, v, v) et le tréma sur l'e inîtial (ε). Ponctuation très rare; un point de temps en temps : les deux points servent à séparer le grec du latin quand les deux textes arrivent presque à se toucher. Par-ci par-là une lettre plus grande, placée en vedette, indique un alinéa. - Point d'iota souscrit ou adscrit. On remarque le changement fréquent de si en i, de ai en s, plus rarement de oι en υ, quelquefois de o en ω, et réciproquement. Dans les composés, l'assimilation des consonnes est souvent négligée. - Les abréviations sont :  $\overline{\Theta\Sigma}$ ,  $\overline{I\Sigma}$ .  $\overline{X\Sigma}$ ,  $\overline{K\Sigma}$ ,  $\overline{OYNO\Sigma}$ ,  $\overline{\Pi NA}$ ,  $\overline{ANO\Sigma}$ ,  $\overline{\Pi P\Omega N}$ ,  $\overline{\Pi PA}$ ,  $\overline{MPI}$ , ΔΑΔ, ΙΛΜ, ΙΗΛ, Μ (pour μου); at final est souvent contracté, v final remplacé par une ligne horizontale placée à l'extrémité supérieure de la lettre précédente. En latin, pas d'abréviations. Jesus est écrit Jhesus. -Dansson état actuel le codex a une lacune de Act., xxvi, 29 (εὐξαίμην), à Act., xxvIII, 26 (λέγων). — Il est désigné en critique, par la lettre E ou Eact pour le distinguer du Basiliensis (E. des Évangiles) et du Sangermanensis (E. de Paul).

II. HISTOIRE. - Tout porte à croire que le Laudianus fut copié en Occident, probablement en Sardaigne, par un scribe plus familier avec le grec qu'avec le latin. En tout cas, le manuscrit est passé par la Sardaigne, car il contient à la fin, d'une écriture plus récente, un décret d'un duc de Sardaigne, Flavius Pancratius : Φλ[αυιος] πανκρατιος συν θεω απο επαρχων δουξ σαρδινιας κ. τ. λ. Des ducs gouvernèrent la Sardaigne de 534 à 749. Nous y lisons encore d'autres noms propres, mais qui ne nous apprennent rien sur l'âge ni sur l'histoire du manuscrit. On ignore à quelle époque il a été apporté en Angleterre; il est seulement très probable, comme nous le verrons plus bas, que le vénérable Bède (673-735) s'en est servi pour ses derniers travaux d'exégèse. A cette époque, il était complet, car Bède cite trois passages compris dans la lacune actuelle. En 1636, il appartenait à l'archevêque Laud et était déjà mutilé. Laud en fit présent à l'Université d'Oxford, dont il était alors chancelier. Fell l'utilisa en 1675 pour son édition du Nouveau Testament. Le manuscrit se trouve maintenant à la Bodléienne (Oxford) où il est conservé sous la cote Laud, 35.

III. Particularités. - 1º Une des singularités de ce codex c'est que le latin occupe la place d'honneur, à la gauche du lecteur, tandis que le grec est à la droite. Comme il est écrit stichométriquement et que les stiques sont très courts (un ou deux mots, rarement trois ou quatre), le latin répond au grec presque mot pour mot. On a pensé que le grec était adapté au latin, pris pour base. Mais cette hypothèse a priori ne résiste pas à l'examen des faits. Au contraire, c'est le latin qui est adapté au grec sans en être toutefois une traduction nouvelle. La version préhiéronymienne, représentée par le Laudianus, se rapproche plus dé la Vulgate que celle du codex de Bèze. Le texte grec se distingue par des leçons excellentes, qu'on retrouve en partie dans le codex 218 des Actes (minuscule du xive siècle). 2º Un autre fait curieux, c'est que le vénérable Bède s'est servi de ce manuscrit ou d'un autre tout semblable. Il en prit occasion pour composer son Liber Retractationis in Actus Apost., t. xcII, col. 995-1032, où il complète et modifie son Exposition des Actes, publiée plusieurs années auparavant, par les leçons du texte

grec qu'il a remarquées depuis. Plus de soixante-dix lecons qu'il mentionne sont conformes au Laudianus et souvent lui sont spéciales. Mill, Nov. Test. græcum, Rotterdam, 1710, Prolegom., p. 98, conclut de cette comparaison que le codex employè par Bede aut illum ipsum esse aut ejus plane gemellum. Woide, Notitia Cod. Alexandr., Leipzig, 1788, p. 160, s'exprime de même après une comparaison plus complète. — 3º On peut remarquer dans le fac-similé (fig. 38) la forme des lettres déjà en décadence par rapport à la pureté et à l'harmonie de l'écriture onciale du Ive siècle. En grec : B ouvert par le haut ressemble parfois au ß minuscule, avec un trait oblique pour remplacer la boucle supérieure ; A a quelquefois les barres prolongées hors du triangle et terminées par des crochets; M est trop large; la barre supérieure du II est amincie et ne dépasse pas les montants; Ф est très aplati; ∑ contourné a l'aspect de ξ minuscule; P, Y, Φ, Ψ, descendent audessous de la ligne; la partie supérieure de E et de  $\Sigma$ est formée par un trait distinct. En latin : b et h sont minuscules; d a le bout crochu; l se termine par un trait exagéré; m a le premier trait recourbé; p a la boucle petite; dans le t, la barre perpendiculaire est courbe au fond, la barre transversale se termine par deux crochets; f, p, q, r descendent au-dessous de la ligne (fig. 39). — 4º Quelques mots sont grattés au couteau ou effacés à l'éponge; plus fréquemment des points, placés au-dessus d'une lettre ou d'un mot, équivalent à une rature. D'après Gregory, il y a eu trois correcteurs : l'un est probablement le scribe lui-même; le second est un contemporain, qui inscrivit en outre le Symbole des Apôtres, en latin, sur le feuillet 226; le troisième, qui paraît avoir vécu au viie siècle, ajouta le titre des chapitres, lesquels ne coïncident ni avec la capitulation de l'Amiatinus ni avec celle du Fuldensis. En effet, le chap. LVIII (commençant Act., XXVI, 24) correspond au chap. LXVI de l'Amiatinus et au

chap. LXXI du Fuldensis.

1V. BIBLIOGRAPHIE. — 1º Éditions: T. Hearne, Acta Apost... e Codice Laudiano, Oxford, 1715; Hansell, Nov. Test. græce, Oxford, 1864, t. II, p. 2-227 (donne en quatre colonnes parallèles l'Alexandrinus, le Vaticanus, le Codex rescr. Ephræmi, le Codex Bezæ et, au fond des pages, le Laudianus), édition médiocre; Tischendorf, Monumenta sacra inedita, t. IX, Leipzig, 1870 (fruit de deux collations, en 1854 et en 1863). - Pour le latin, Sabatier, Biblior. sacr. Lat. version. antiquæ, Paris, 1751, t. III, part. I, p. 493-588. — 2º Fac-similés: Astley, Origin and progress of writing, Londres, 1784, pl. IV; Copinger, The Bible and its transmission, Londres, 1897, p. 126; The Palæographical Society, Facsimiles of Manuscr. and Inscript., Londres, 1873-1883, t. 1, tacsim. nº 80 (c'est celui que nous reproduisons). - Voir encore : Gregory, Prolegomena (de la VIIIe édit. crit. de Tischendorf), Leipzig, 1894, p. 410-413; Textkritik des N. T., Leipzig, 1900, t. 1, p. 97-99; Scrivener, Introduction, 4 édit., Cambridge, 1894, t. 1, p. 169-171; de plus, Mill et Woide cités plus haut. F. Prat.

LAUGOIS Benoît, de Paris, mort le 18 juin 1689. Voir Franciscains (Travaux des) sur les Saintes Écritures, t. II, col. 2385.

LAUNAY (Pierre de), sieur de la Motte et de Vauferlan, théologien protestant, né à Blois en 1573, mort à Paris le 27 juin 1661. Contrôleur général des guerres en Picardie, il abandonna cette charge, en 1613, pour se livrer entièrement à l'étude, ne conservant que le titre honorifique de conseiller-secrétaire du roi. Il fut un des membres les plus importants du parti protestant à cette époque. Il assista à plusieurs synodes régionaux et pendant quarante ans fut membre du consistoire de Charenton. Pendant quelque temps il enseigna le grec

INFRATRIBUS SCRIBENTES PERMANUM GORUM haec ETSENIOKES ETFRATKES HISQUISUNTANT FRATRIbus quisuntexcentilus Toicezeenwn Salurem MONIAM Ludiulanus quia: quidam EXHODIS CATHUR'S TURBAUGRUHT UOS UERDIS EUERTENTES

HLONMENOAC ENTOICALE MOIC **TPAYANTEC** Alaxelpoc NUTWH ) I A LI O C' LO YO ! KAIOITIPECKYTEPOI KAIOIAAGADO ETSVPIAG. ETCILICIZE: KAICYPIAH: KAIKINIKIK MENDUIC XYIDEIN GILAH HKOVCAMEN TINEC EZHMWN 626AOON TEG 6TYX1 VMAC YOLOIC

ANACKEVAZONIEC



à l'Académie de Saumur. Il a publié : Paraphrase et Exposition du prophète Daniel, in-8°, Sedan, 1624; Paraphrase et claire Exposition du livre de Salomon, vulgairement appele l'Ecclésiaste, in-8°, Saint-Maurice, 1624; Paraphrase et Exposition de l'Épitre de saint Paul aux Romains, in-8, Saumur, 1647; Paraphrase et Exposition des Proverbes de Salomon et du premier chapitre du Cantique des Cantiques, 2 in-8°, Charenton, 1650; Paraphrase sur les Epîtres de saint Paul, 2 in-40, Charenton, 1650; Paraphrase et Exposition de l'Apocalypse, in-4, Genève, 1650, sous le pseudonyme de Jonas le Buy de la Prie : les opinions de l'auteur sur le règne de mille ans furent combattues par Amyraut, ce qui donna lieu à Launay de publier : Examen de la Réplique de M. Amyraut, in-8°, Charenton, 1658; Traité de la Sainte Cène du Seigneur avec l'explication de quelques passages difficiles du Vieux et du Nouveau Testament, in-12, Saumur, 1659; Remarques sur le texte de la Bible ou Explication des mots, des phrases et des figures difficiles de la Sainte Écriture, in-8°, Genève, 1667. — Voir Walch, Bibliotheca theologica, t. IV, p. 770. B. HEURTEBIZE.

# LAURELLE. Voir LAURIER-ROSE.

LAURIER. Quelques interprètes ont voulu voir le laurier dans le mot 'ézrâh du Ps. xxxvii (Vulg., xxxvi), 35, qui en réalité signifie indigène. On y compare l'impie au comble de la puissance à un arbre vert, ra'anan, qui se dresse dans le sol qui l'a vu naître, 'exrah. C'est un arbre qui croit dans son sol natal, qui n'a pas été transplanté et par conséquent n'en tient que plus fermement à la terre. Le même mot s'emploie des hommes, pour signifier « un indigène ». Exod., xII, 19; Lev., xVI, 29, etc. Il s'agit donc en général d'arbres verts et non pas spécialement du laurier. Les Septante, suivis par la Vulgate et les versions arabe et éthiopienne, ont lu une autre leçon dans leurs manuscrits hébreux : ils traduisent : « comme les cèdres du Liban, » ce qui suppose la lecture ארזי לבנן, 'arzê Lebânôn, au lieu de אדרה רענן, 'ézrâḥ E. LEVESOUE,

LAURIER-ROSE (grec: φυτὰ ῥόδου, ῥόδου; Vulgate: plantatio rosæ, rosa, Eccli., xxiv, 14 [Vulgate, 18]; xxix, 13 [Vulgate, 16]), arbuste aux belles fleurs roses.

1. Description. — C'est l'espèce typique du genre Nerium, de la famille des Apocynées, qui abonde sur



40. - Nerium Oleander.

le bord des eaux dans toute la partie chaude de la région méditerranéenne. Le Nerium Oleander de Linné (fig. 40) est un arbrisseau à suc laiteux, à feuilles coriaces et persistantes, dont le limbe lancéolé est porté par un court pétiole, verticillées par trois, sauf les inférieures de chaque rameau qui sont opposées, légérement pubescentes sur les deux faces, avec des nervures latérales très rapprochées et presque à angle droit avec la côte médiane. L'inflorescence terminale et ramifiée en cymes a ses pédoncules un peu veloutés, comme les sépales; les cinq pétales d'un beau rose, à limbe étalé, portent à la gorge des appendices liguliformes, dentés; les cinq étamines ont le filet velu et l'anthère garnie de poils sur le dos. A la fleur succède un fruit formé de deux follicules rapprochées et laissant échapper à maturité de nombreuses graines soyeuses. F. Hy.

II. Execese. — Le laurier-rose est tellement répandu en Palestine, qu'il y a lieu de s'étonner de ne point trouver dans la Sainte Écriture le nom d'un arbuste qui attire autant les regards. Et en effet aucun nom hébreu des plantes mentionnées dans la Bible hébraïque ne paraît s'y appliquer. Mais peut-être dans les livres deutérocanoniques, serait-il désigné quelquesois sous le nom de ó600, qui comprendrait et le rosier proprement dit et le laurier-rose. On lit dans l'éloge de la sagesse, Eccli, xxiv, 13, 4:

Je me suis élevée comme le cèdre sur le Lihan Comme le cyprès sur la montagne d'Hermon. Je me suis élevée comme le palmier à Engaddi Et comme les ອຸນາລ ວໍດ້ອນ à Jéricho, Comme un bel olivier dans la plaine Et j'ai grandi comme un platane.

Le parallélisme demande ici un arbuste dont le port est bien plus celui du laurier-rose que du rosier. Et il faut remarquer que le laurier-rose est très abondant à Jéricho: ce qui n'a pas lieu pour le rosier. — Au chapitre xxxix, 13, du même livre, il est dit:

Ecoutez-moi, fils pieux, Et croissez comme le jobos sur le bord d'une eau courante.

Cette situation sur le bord de l'eau convient mieux encore au laurier-rose qu'au rosier. « Du site de Jéricho, et de la situation au bord des eaux, dit, au sujet de ces deux passages, H. B. Tristram, The Natural History of the Bible, in-12, Londres, 1889, p. 477, ce bobov est plus probablement l'Oleander, le laurier-rose, une des plus belles et charmantes plantes de la Palestine, qui abonde dans toutes les parties plus chaudes de la contrée, sur le bord des lacs ou des cours d'eau, et fleurit specialement à Jéricho, où je n'ai point vu notre rose. » J. Kitto, Cyclopædia of Biblical Literature, Édimbourg, 1866, t. III, p. 681, et plusieurs exégètes sont de cet avis. On ne pourra décider la question que par la comparaison avec l'original hébreu de ces passages, qui malheureusement n'a pas encore été découvert. On peut cependant fortifier les raisons données par cette remarque que le mot grec pobov designait plusieurs espèces de plantes et s'appliquait au ροδοδάφνη, appelé aussi ροδοδένδρον. Dans les écrivains arabes, in materia medica, rodyon est donné comme le nom syrien de l'Oleander. Le nom syriaque du pododapvy est 20000. harduf. Quant à Eccli., L, 8, dans l'éloge où Simon, fils d'Onias, est comparé « à la fleur des rosiers aux jours du printemps », l'hébreu découvert présente un tout autre sens; il s'agit de la floraison des arbres en général au printemps, « comme la fleur aux branches à l'époque du printemps. » Et dans la Sagesse, x1, 8, il s'agit de vraies roses. Voir Rose. E. LEVESQUE.

LAVAGE, nettoyage d'un objet au moyen de l'éau. L'action de laver est exprimée par les verbes râhas, virteu, lavare. — On peut laver le corps tout entier, voir Bain, t. i, col. 1386-1388, les mains, voir Laver (SE) LES MAINS, les pieds, voir Lavement des Pieds. On employait dans les lavages une sorte de savon végétal

le borit, voir Borith, t. i, col. 1852, et un savon minéral le nétér, voir NATRON. Jer., II, 22. Différents objets sont mentionnés par la Sainte Écriture comme soumis au lavage. -- 1º Le visage. Après avoir pleuré, Joseph se lave le visage pour que ses frères ne s'aperçoivent de rien. Gen., xliii, 31. Notre-Seigneur recommande à ceux qui jeûnent de se laver le visage, pour que les hommes ne sachent rien de leur pénitence. Matth., vi, 17. - 2º Les yeux. Notre-Seigneur met de la boue sur les yeux de l'aveugle-né et l'envoie se laver à la piscine de Siloé; sitôt qu'il se lave, l'aveugle recouvre la vue. Joa., IX, 7-15. La lotion ne fut pour rien dans le miracle, pas plus que les bains de Naaman dans la guérison de sa lèpre. IV Reg., v, 14. Mais, de part et d'autre, il y avait acte d'obéissance et confiance en Dieu qui guérit. - 3º Des plaies. A Philippes, le geôlier de la prison lave les plaies que saint Paul et Silas ont reçues dans leur flagellation. Act., xvi, 33. - 40 Un mort. Quand Tabitha fut morte à Joppé, on lava son corps avant de l'ensevelir. Act., IX, 37. - 5º Différents objets qui ont besoin d'être purifiés ou nettoyés, le vase d'airain dans lequel a été cuite une victime d'expiation, Lev., vi, 28, le vase ou ustensile de bois touché par une personne impure, Lev., xv, 12, un char souillé du sang d'un blessé, III Reg., xxII, 38, des filets de pêcheurs, qu'il faut débarrasser de la vase, des herbes et des détritus restés dans les mailles. Luc., v, 2, etc. - 6° Les victimes des sacrifices. On lave les entrailles et les jambes du bélier offert en holocauste pour la consécration des prêtres, afin de purifier les unes et les autres du sang et de toute souillure, Exod., xxix, 17; les entrailles et les jambes des victimes de tous les holocaustes. Lev., I, 9, 13; vIII, 21; IX, 14; II Par., IV, 6. Ézéchiel, XL, 38, parle d'une chambre spéciale dans laquelle s'exécutaient ces lavages. Dans le second Temple, cette chambre était située au nord du grand parvis. Middoth, v, 2; Tamid, IV, 2. Les entrailles étaient lavées au moins trois fois dans la chambre du parvis, puis on les rapportait sur des tables de marbre placées au nord de l'autel et là, on les lavait encore avec un plus grand soin, ainsi que les autres parties de la victime. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 181. – 7º Les vêtements. Le peuple dut laver ses vêtements avant l'apparition du Seigneur sur le Sinaï. Exod., x1x, 10, 14. Il fallait laver le vêtement taché par le sang d'une victime expiatoire, Lev., vi, 27, les vêtements de ceux qui portaient les cadavres de bêtes impures, Lev., xi, 25, 28, ou qui mangeaient de la chair des animaux purs morts naturellement, Lev., x1, 40, ceux des dartreux, Lev., x111, 6, des teigneux, Lev., xIII, 34; les vêtements ayant apparence de lèpre, Lev., XIII, 54, 56, 58, voir Lèpre, IV; ceux des lépreux guéris de leur mal, Lev., xiv, 8, 9, des personnes qui avaient couché dans une maison atteinte de la lèpre, voir Lèpre, v, qui avaient été atteintes d'une impureté quelconque ou qui avaient touché quelqu'un ou quelque chose d'impur. Lev., xv, 5, 8, 10, 11, 13, 17, 21, 22, 27. Celui qui menait dans le désert le bouc émissaire et celui qui brûlait les restes des deux victimes immolées au jour de l'Expiation, devaient ensuite laver leurs vêtements. Lev., xvi, 26, 28. Les lévites étaient tenus de faire la même chose avant leur consécration. Num., VIII, 7, 21. La même précaution était prescrite dans l'accomplissement des rites de la vache rousse et de l'eau de purification. Num., xix, 7, 8, 10, 19, 21. — Au retour de la bataille contre les Madianites idolâtres, les soldats eurent l'ordre de laver leurs vêtements. Num., xxxi, 24. — En signe de deuil, on ne lavait pas ses vêtements. II Reg., xix, 24. Comme on le voit, le lavage des vêtements était prescrit soit pour assurer la pureté physique, soit pour symboliser la pureté morale nécessaire à l'accomplissement des rites sacrés. — Dans sa prophétie sur Juda, Jacob dit qu'il lave son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang des raisins, Gen., xlix, 11, pour marquer la fertilité des vignobles

qui occuperont les coteaux de la tribu de Juda. — Saint Jean dit des saints qu'ils ont lavé leur robe et l'ont blanchie dans le sang de l'Agneau, Apoc., vii, 14; xxii, 14, parce que c'est le sang du Sauveur qui purific l'âme des souillures du péché. Apoc., 1, 5. H. LESETRE.

LAVAL Antoine, sieur de Belair, littérateur français, né dans le Bourbonnais le 24 octobre 1550, mort en 1631, en son château de Belair, près de Moulins. Il fut capitaine du parc et du château de Beaumanoir-lez-Moulins et, en 1583, reçut le titre de géographe du roi. Ardent catholique, il prit part à diverses controverses, pour essayer de ramener les protestants à l'Église romaine. Parmi ses écrits, nous remarquons : Paraphrase des cl. Psaumes de David, tant littérale que mystique, avec annotations nécessaires, in-4°, Paris, 1612; 2° édition, in-4°, Paris, 1614.

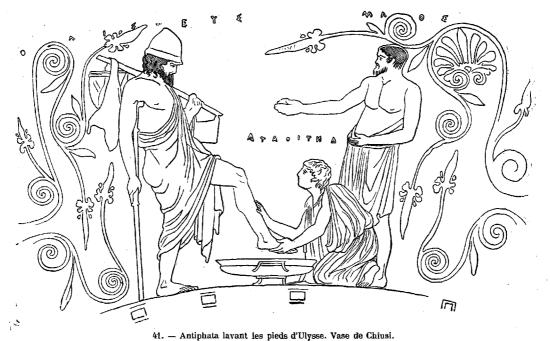
B. HEURTEBIZE.

LAVATER Louis, théologien calviniste, né le 1er mars 1527, mort le 15 juillet 1586. Il étudia à Strasbourg, puis à Paris et devint archidiacre, puis premier pasteur de Zurich. Nous avons de lui plusieurs commentaires : Commentarius in librum Proverbiorum sive sententiarum Salomonis. Accessit et concio Salomonis quam Ecclesiasten vocant de summo bono, in-40, Zurich, 1562; Homiliæ LXIII in librum Josue, in-4°, Zurich, 1565; Homiliæ in Ezechielem, in-f°, Zurich, 1571; Homiliæ in librum Judicum, in-4°, Zurich, 1576; Homiliæ in Ruth, in-80, Zurich, 1578; Homiliæ in Hieremiam et Threnos, in-fo, Genève, 1580; Commentarius in Ecclesiasten, in-8°, Zurich, 1584; Homiliæ in Job, in f°, Zurich, 1585; Homiliæ in Esdram, Nehemiam et Estheram, in-4°, Zurich, 1586; Commentarius in libros Paralipomenon sive Chronicorum cum tabulis de Genealogia Christi, de Summis Pontificibus Hebræorum, in-fo, Zurich, 1599; Commentarius in octo postrema capita Geneseos, in-fo, Zurich. Ce dernier ouvrage a été publié pour compléter les commentaires de Pierre Vermigli sur les premiers chapitres de la Genèse. - Voir Walch, Biblioth. theolog., t. IV, p. 455, 479, 514, etc. B. HEURTEBIZE.

LAVEMENT DES PIEDS (hébreu: rāhas raglaim; Septante: νίπτειν τοὺς πόδας; Vulgate: lavare pedes), action de laver ses pieds ou les pieds d'un autre. Le substantif rahas n'est employé qu'une fois dans le texte hébreu: Ps. Lx (Lix), 10, répété Ps. cviii (cvii), 10: « Moab est le bassin de mon lavage, » c'est-à-dire dans lequel je me lave les pieds, expression par laquelle David veut marquer qu'il a réduit les Moabites à une humble servitude. II Reg., viii, 2; I Par., xviii, 2. Les Septante et la Vulgate traduisent: « Moab est le bassin de mon espérance, » ce qui n'a guère de sens. Le mot rahas ne signifie « espérance » qu'en chaldéen. La version syriaque traduit plus justement: « Moab est le lavage de mes pieds. »

1º Dans l'usage ordinaire. - Si l'on marche habituellement nu-pieds ou avec de simples sandales sur un sol desséché et naturellement poudreux, il devient nécessaire de se laver souvent les pieds. C'est le cas en Palestine et dans les pays voisins. Voir CHAUSSURE, t. I, col. 633. Aussi le premier devoir de l'hospitalité était-il de procurer au nouveau venu le moyen de se laver les pieds, pour les débarrasser de la poussière, les rafraîchir et les délasser. Nous trouvons cet usage fidélement suivi par Abraham à l'égard de ses trois visiteurs à Mambré, Gen., xvIII, 4, par Lot à Sodome à l'égard des deux anges, Gen., xix, 2, par Laban à Haran à l'égard d'Éliézer, Gen., xxiv, 32, par l'intendant égyptien à l'égard des frères de Joseph, Gen., XIII, 24, par le vieillard de Gabaa à l'égard du lévite d'Éphraïm, Jud., xix, 21, etc. Le fils de Tobie se lavait lui-même les pieds dans le Tigre au cours de son voyage. Tob., vi, 2. Quand David veut persuader à Urie de passer la nuit dans sa maison et d'y coucher, il lui dit : « Descends dans ta maison et lave tes pieds, » c'est-à-dire prends-y la précaution par laquelle commence tout hôte qui veut être reçu quelque part. Il Reg., xi, 8. Aussi, lorsque l'Épouse endormie dans sa maison entend l'Époux frapper à la porte, elle lui répond : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre? J'ai lavé mes pieds, comment les salir? » Cant., v, 3. Le devoir de présenter à l'hôte de quoi se laver les pieds, encore en vigueur dans les pays d'Orient, cf. Shaw, Reisen, Leipzig, 1765, p. 208; ltosenmüller, Schol. in Genes., Leipzig, 1795, p. 196, l'était aussi au temps du divin Maître. Invité par le pharisien Simon, Notre-Seigneur put lui adresser ce reproche : « Je suis entré dans ta maison et tu ne m'as pas donné d'eau pour

présenter qu'avec une pureté parfaite. Cette pureté devait surtout paraître aux pieds et aux mains, parce que les pieds les conduisaient dans le sanctuaire, où les prêtres ne pouvaient pénétrer et servir que pieds mus, et les mains leur servaient à offrir les sacrifices. Cf. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1837, t. 1, p. 491-492. Les prêtres avaient à se soumettre à ces lotions liturgiques alors même qu'ils étaient en état de pureté légale. Yoma, 111, 3. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre était astreint par le cérémonial traditionnel à cinq ablutions completes et à seize changements de costume, ce qu'il ne pouvait faire sans se laver autant de fois les pieds et les mains. Voir Expration (Fête de L'), t. 11, col. 2137; Reland, Antiquisates sacræ, Utrecht, 1741, p. 249. Les prêtres se lavaient les



41. — Antipiata lavant les pieus d'Orysse. Vase de Chiusi.

D'après Monumenti inediti dell' Instituto di Correspondenza archeologica, t. 1x, 1869-1873, pl. 42.

laver mes pieds. » Luc., vII, 44. C'était l'office des esclaves de laver les pieds de leurs maîtres (fig. 41). Demandée pour épouse par David, Abigaïl répond, en témoignage de son entière soumission : « Ta servante sera une esclave pour laver les pieds des serviteurs de mon seigneur. » I Reg., xxv, 41. Madeleine remplit cette fonction auprès de Notre-Seigneur; elle baigne ses pieds de ses larmes et les essuie avec ses cheveux. Le Seigneur fait ressortir le contraste qui existe entre cet acte et la négligence du pharisien, qui a manqué au premier devoir de l'hospitalité. Luc., vii, 38, 44. Saint Paul veut qu'une veuve, pour être admise par l'Église, ait exercé l'hospitalité et lavé les pieds des saints ». I Tim., v, 10. — « Se laver les pieds dans le beurre, » Job, xxix, 6, marque l'abondance de tous les biens. Les « baigner dans le sang des méchants », Ps. LVIII (LVII), 11, c'est voir ces derniers subir le châtiment de leurs

2º Dans la liturgie mosaïque. — Avant d'entrer dans le Tabernacle, Moïse, Aaron et ses fils devaient se laver les mains et les pieds. Exod., xxx, 19, 20; xL, 29. Cette loi fut suivie plus tard par tous les prêtres. En entrant dans le sanctuaire, ils devenaient comme les hôtes du Seigneur, devant lequel ils ne pouvaient d'ailleurs se

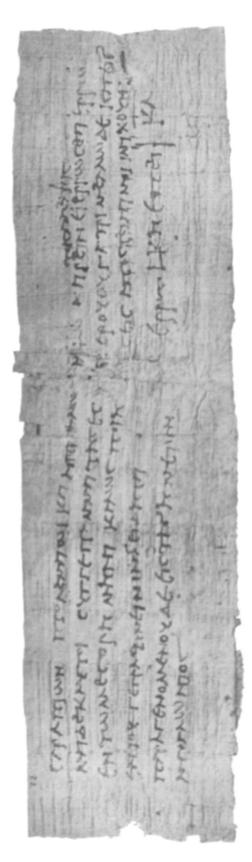
pieds et les mains avec l'eau d'une grande cuve d'airsin qui était placée entre le Tabernacle et l'autel, Exod., xxx, 47, et qui, dans le temple de Salomon, prit le nom de mer d'airain. III Reg., vii, 23-26. Voir MER'D'AI-RAIN.

3º A la dernière Cène. - Avant d'instituer la sainte Eucharistie, Notre-Seigneur veut bien exercer lui-même l'office de l'esclave en lavant les pieds à ses Apôtres. Il ôte son vêtement de dessus, se ceint d'un linge, met de l'eau dans un bassin, lave les pieds des Apôtres et lés essuie avec le linge dont il est ceint. Il ajouté cette remarque, à l'adresse de Pierre, que celui qui a pris un bain, ὁ λελουμένος, qui lotus est, n'a plus besoin que de se laver les pieds, τούς πόδας νίψασθαι, ut pedes lavet, s'il vient du dehors. Joa., XIII, 4-10. Notre-Seigneur indique lui-même la triple leçon qu'il entend donner: leçon d'humilité, probablement pour répondre à la compétition sur la préséance qui a eu lieu ayant le repas, Luc., xxII, 24-30; cf. Luc., xxII, 26, 27, et Joa., xIII, 13-15; leçon de charité, Joa., XIII, 14, et leçon de pureté. Joa., XIII, 8-10. Ces trois dispositions conviennent très spécialement avant la participation au banquet eucharistique.

4º Dans la liturgie chrétienne. - Il était d'usage, dans

les églises des Gaules et de Milan, de laver les pieds des néophytes, avant ou après la cérémonie du baptême. Ce lavement des pieds se faisait le jeudi-saint, en souvenir de l'exemple donné par Notre-Seigneur. Saint Augustin, Ep. LIV, ad Januar., 7, 10, t. xxxIII, col. 204, attribue à ce rite un but purement physique. Comme le bain était incompatible avec le jeûne du carême, il convenait que le catéchumène eût les pieds lavés avant de descendre dans le baptistère. Saint Ambroise, De myster., 6, t. xvi, col, 398, fait au contraire du lavement des pieds un rite complémentaire du baptême, et il ajoute même que le baptême remet les péchés personnels, et le lavement des pieds les péchés héréditaires, ce qu'on entend de la concupiscence qui provient du péché originel et qui est atténuée par ce rite religieux. Cf. Franzelin, De sacrament. in gen., Rome, 1873, p. 290-293. La coutume de laver les pieds avant ou après le baptême n'existait guère en dehors des Gaules et de Milan. On ne la suivait certainement pas à Rome. Cf. De sacrament., III, 1, 4, 5, dans les œuvres de saint Ambroise, t. xvi, col. 432-433. Les Grecs tentèrent d'imposer le lavement des pieds comme rite obligatoire et même lui attribuerent une efficacité sacramentelle. En 306, le concile d'Elvire, can. 48, mit l'Occident en garde contre cette exagération en prohibant le rite lui-même. Saint Augustin, Ep. Lv, ad Januar., 18, 33, t. xxxiii, col. 220, atteste que, de son temps, beaucoup s'abstenaient du lavement des pieds liturgique et le combattaient, pour bien marquer qu'il ne tenait en rien au sacrement de baptême. Cf. Kraus, *Hist. de l'Église*, trad. Godet-Verschaffel, Paris, 1891, t. I, p. 366. Néanmoins, le rite persista dans l'Église et même s'étendit partout comme mémorial de ce que le Sauveur avait accompli le jeudi-saint et comme leçon de charité envers le prochain et surtout l'étranger. Dans le passage de sa lettre LIV Ad Januar., citée plus haut, saint Augustin dit que le lavement des pieds du jeudi-saint était aussi considéré comme préparation à la communion qui allait suivre, et que, cet acte emportant la rupture du jeûne, beaucoup communiaient dès le matin de ce jour. L'évêque lui-même faisait le lavement des pieds et rappelait la leçon de charité fraternelle qui ressort de cette cérémonie. L'auteur du Sermo CXLIX, 1, attribué à tort à saint Augustin, t. xXXIX, col. 2035, dit que le lavement des pieds peut effacer, chez celui qui l'accomplit avec humilité et charité, même les péchés graves. En 694, un concile de Tolède, can. 3, constatant que le lavement des pieds le jeudi-saint tombait en désuétude, ordonna de le rétablir partout. Cf. Chardon, Histoire des sacrements, Paris, 1874, p. 60, 61, 140; Martigny, Diction. des antiq. chrétiennes, Paris, 1877, p. 3-4; Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris, 1899, p. 314. Dans la liturgie romaine, cet acte liturgique prit le nom de Mandatum, premier mot d'une phrase qui résume la pensée de Notre-Seigneur à ce sujet. Joa., XIII, 34. Dans le Liber responsalis attribué à saint Grégoire le Grand, t. LXXVIII, col. 848, les répons à chanter pendant la cérémonie commencent, comme dans la liturgie actuelle, par les mots: Mandatum novum do vobis. On y rappelle même le lavement des pieds du Sauveur par les larmes de Marie-Madeleine, la veille des Rameaux. Ce dernier souvenir était plus spécialement célébré, dans la province ecclésiastique de Rouen, par un lavement des pieds qui se faisait solennellement le samedi d'avant les Rameaux. Cf. t. LXXVIII, col. 887. Les Ordines romani, X, 12; XI, 41; XII, 25; XIV, 84; XV, 69, t. LXXVIII, col. 1013, 1041, 1074, 1207, 1311, parlent souvent du lavement des pieds fait par le pape à douze sous-diacres. A l'exemple du pape, l'empereur de Constantinople lavait les pieds à douze pauvres le jeudi-saint. Beaucoup de princes chrétiens ont depuis agi de même. Le Mandatum se célèbre actuellement dans toutes les églises catholiques. Ce qui se chante pendant cette cérémonie rappelle d'abord l'acte accompli par le Sauveur la veille de sa mort, et ensuite fait ressortir d'une manière très instante la leçon de charité et d'union fraternelle qui en découle. Cf. Missal. roman., In Cœn. Dom. H. LESETRE.

LAVER (SE) LES MAINS (hébreu: šátaf yádáv; Septante: τὰς χεῖρας νίπτειν; Vulgate: lavare manus suas), se passer les mains à l'eau pour les nettoyer. -1º Dans l'Ancien Testament, cet acte est prescrit en quelques circonstances. Aaron et ses fils, par conséquent les prêtres leurs successeurs, doivent se laver les mains avant de remplir leur office dans le sanctuaire. Exod., xxx, 19, 21. Ce soin leur est même prescrit sous peine de mort. Le Seigneur y attachait donc grande importance, moins sans doute à raison de la pureté extérieure que de la pureté intérieure signifiée par la première. Exod., xL, 29. Cf. I Tim., II, 8. Tout homme touché par un autre homme atteint d'impureté devait se laver les mains, sous peine d'avoir à laver ses vêtements, à se laver lui-même et à rester impur jusqu'au soir. Lev., xv, 11. De ses mains non lavées la souillure pouvait en effet passer à ses vêtements et à toute sa personne. Dans le cas où un homicide avait été commis par un inconnu, les anciens de la localité la plus voisine devaient immoler une génisse dans des conditions déterminées, et se laver les mains au-dessus d'elle en disant: « Nos mains n'ont point répandu ce sang. » Deut., XXI, 6,7. Voir HOMICIDE, t. III, col. 742. C'était une manière de se déclarer pur du meurtre. Cette action symbolique entra dans les usages du peuple hébreu. Se laver les mains constituait en certains cas une protestation d'innocence. Ps. xxvi (xxv), 6; Lxxiii (LxII), 43. Bien que la signification d'un tel acte soit naturelle et que d'autres peuples l'aient employé parfois dans des circonstances analogues, c'est très vraisemblablement à l'usage juif que Pilate se réfère, quand il se lave les mains devant le peuplé et dit: « Je suis innocent du sang de ce juste. » Matth., xxvII, 24. La formule dont il se sert ressemble trop à celle du Deutéronome pour que le procurateur n'ait pas eu l'intention de suivre ici le rite mosaïque, qu'il avait dû voir souvent pratiqué par ses administrés. - 2º Dans le Nouveau Testament, l'usage de se laver les mains avant le repas apparaît revêtu d'une importance extraordinaire aux yeux des Juiss. Un jour, des pharisiens et des scribes s'aperçoivent que les disciples de Notre-Seigneur s'abstiennent de se laver les mains avant de prendre leur nourriture. « Car les pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les mains, conformément à la tradition des anciens; et, quand ils viennent du dehors, ils ne mangent qu'après des ablutions, » Ils s'adressent donc à Notre-Seigneur et lui disent: « Pourquoi vos disciples transgressentils la tradition des anciens? En esset, ils ne lavent pas leurs mains pour manger leur pain. » Matth., xv, 1, 2; Marc., VII, 1-4. Une autre fois, un pharisien qui reçoit chez lui le Sauveur s'étonne qu'il ne se soumette à aucune ablution avant le repas. Luc., XI, 38. Pour prescrire cette formalité, les docteurs juis s'appuyaient sur le texte du Lévitique, xv, 11, qui vise un cas tout particulier. Tout le traité talmudique Yadaim est consacré à expliquer la manière de se laver les mains. Le Talmud comprend plus de six cents ordonnances à ce sujet. Négliger l'ablution des mains, c'était encourir l'excommunication et la lapidation. Babyl. Beruchoth, 46, 2. Si peu qu'on eût d'eau pour se désaltérer, il fallait en garder une partie pour se laver les mains. Le rabbin Akiba aima mieux mourir de soif que de se dispenser de l'ablution traditionnelle. Des démons particuliers nuisaient aux transgresseurs de ce devoir, etc. Cf. Yadaim, 1, 1-5; 11, 3; Berachoth, VIII, 2-4; Chagiga, II, 5-6; Eduioth, III, 2; Taanith, xx, 2; Schurer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalt. J. C., Leipzig, t. II, 1898, p. 482-483. On comprend qu'il soit bon de se laver



Verso (adresse)



LETTRE DE SERAPION A PTOLEMEE ET APOLLONIUS (154 avant J.-C.) No. du Lourre Nº 2366

les mains avant le repas dans un pays où les convives ont l'habitude de manger avec les doigts en prenant au même plat. Cf. de la Roque, Voyage dans la Palestine, Amsterdam, 1718, p. 202-203; Jullien, L'Égypte, Lille, 1891, p. 258. Cette coutume avait dû être en vigueur des les anciens temps. IV Reg., III, 11. Aussi voyons-nous, à la porte de la maison de Cana, des urnes destinées à contenir de l'eau pour les ablutions. Joa., II, 6. Mais contrevenir à cet usage n'était en soi qu'une infraction aux règles de l'hygiène et du savoir-vivre, pour le cas où l'on avait à prendre son repas en compagnie. Cf. Cicéron, De orat., 11, 60. Malgré la prétention des docteurs, cette négligence n'impliquait aucune faute morale. Notre-Seigneur réagit donc énergiquement contre leur enseignement. Il déclara que la vraie souillure est celle qui atteint l'âme, quand le mal procède d'elle en pensées ou en actions. « Mais manger sans se laver les mains ne souille pas l'homme. » Matth., xv, 3-20; Marc., vii, 8-23; Luc., xi, 39, 40, 46. Dans le texte de saint Marc, vii, 3, la Vulgate dit que les Juifs ne prennent leur repas qu'après s'être fréquemment lavé les mains, nisi crebro laverint. Cette traduction répond à la leçon πυχνὰ νίψωνται de quelques manuscrits grecs. Ce multiple lavage des mains avant le repas n'est mentionné nulle part. Le texte grec porte dans la plupart des manuscrits, πύγμη νίψωνται, « ils se lavent avec le poing, » ce qui doit signifier tout simplement qu'avec le poing d'une main on frotte le creux de l'autre main. Cf. Knabenbauer, Evang. sec. Marc., Paris, 1894, p. 187, 188. Peut-être même faudraitil voir là l'indice de ces prescriptions méticuleuses des docteurs, qui réglaient jusque dans les moindres détails les actions les plus simples. Les versions copte et syriaque traduisent πυγμή par « soigneusement », et la version éthiopienne par « intensivement ». C'est tout ce que semble vouloir dire le texte grec.

H. Lesètre.

LAVOIR (hébreu: rahsâh; Septante: λοῦτρον; Vulgate: lavacrum), « lieu où l'on se lave. » On lit deux fois dans le Cantique des Cantiques, IV, 2, et VI, 5: « Tes dents sont comme un troupeau de brebis (tondues, IV, 2), qui remontent du lavoir. » Pour exprimer que les dents de l'Épouse sont blanches et bien rangées, l'Époux les compare à des brebis qui sont éclatantes de blancheur au sortir du lavoir et qui se pressent les unes contre les autres, selon leur coutume, pour se réchausser.

LAWSONIA, arbrisseau dont les Orientaux tirent la poudre colorante du henné. Voir HENNÉ, t. III, col. 590.

LAZARE (Λὰζαρος; dans le Talmud, L'azar, forme abrégée de 'El'azar, « Dieu aide; » Vulgate: Lazarus). Voir ÉLÉAZAR, t. II, col. 1649. La forme Λάζαρος se lit dans Josèphe, Bell. jud., V, XIII, 7. Nom du frère de Marthe et de Marie et du pauvre de la parabole de Notre-Seigneur.

1. LAZARE de la parabole, Luc., xvi, 19-31, nom du pauvre dont la misère est mise en opposition avec la fortune et l'insensibilité au mauvais riche, comme sa glorieuse récompense après cette vie est opposée au châtiment de son contempteur; le riche sans entrailles est précipité dans l'enfer et Lazare est reçu dans le « sein d'Abraham » (t. 1, col. 83). C'est le seul exemple d'un nom propre dans une parabole, et peut-être a-t-il été choisi parce qu'il était très répandu à cette époque dans la classe des pauvres. D'après l'opinion commune, ce nom aurait été pris par Jésus comme personnification de la misère, pour graver plus vivement dans l'esprit de ses auditeurs sa doctrine sur la conduite de Dieu à l'égard des élus méprisés en ce monde. Il en est qui croient que le nom du Lazare de la parabole n'est pas une contraction d'Éléazar, mais un composé de לא עזר, lô 'ézér, « sans secours, » ἀβοήθητος. Cf. J. Stockmeyer, Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter

Gleichnisse Jesu, in-8°, Bâle, 189′, p. 365; A. Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1888-1899, t. II, p. 622. Suivant quelques autres, Lazare serait un personnage réel et Jésus raconterait une histoire véritable. On ne peut nier que cette opinion a pour elle une très ancienne tradition. Cf. S. Irénée, Cont. hær., IV, II, 4, t. vII, col. 977; II, xxxiv, 1, col. 834-835; Tertullien, De anim., 7, t. II, col. 697. Plusieurs commentateurs affirment que Lazare était un mendiant très connu dans Jérusalem, assertion peu fondée en autorité. Quelques-uns ont été jusqu'à prétendre spécifier, d'après le texte, la nature de sa maladie. Luc., xvi, 20, 21. C'est là une entreprise vaine. Cette parabole met en lumière la réalité



42. — Lazare de la parabole.
 D'après les Heures de Pigouchet, 1497.

des récompenses et des châtiments de l'autre vie et la justice rémunératrice de Dieu, 7. 25. Elle insinue l'éternité des peines, v. 26, et la résurrection des morts, v. 31. Il est digne de remarque que Lazare, dans le récit de la parabole, ne prononce pas un seul mot. On peut conclure, de son silence, que, le mauvais riche n'est pas puni à cause de ses richesses, mais parce qu'il n'en a pas fait bon usage, Lazare n'est pas récompensé à cause de sa pauvreté, mais à cause de la patience et de la résignation avec lesquelles il a supporté son état. - Au moyen âge, la désignation latine du mauvais riche, Dives, était devenue comme un nom propre. D'après Euthymius Zigabène, In Luc., xvi, 20, t. cxxix, col. 1037, le mauvais riche se serait appelé Ninevis. D'après d'autres, il s'appelait Phinées. A. Jülicher, Gleichnissreden, t. п, p. 621. On prétend montrer à Jérusalem la maison qu'il habitait.

Le Lazare de la parabole a toujours été très populaire (fig. 42). Il fut au moven âge le patron des mendiants et des pauvres, qui furent désignés par le mot ladre, dérivé de lazre, contraction de Lazare, plus spécialement il devint le patron des lépreux et de tous les affligés de maladies infectieuses, à cause des ulcères dont son corps était couvert. Luc., xvi, 20, 21. De là aussi les noms de ladrerie donné autrefois aux hôpitaux et de lazaret donné aux établissements de désinfection. L'ordre hospitalier de Saint-Lazare se réclamait du même patronage d'après Ch. Cahier, Caractéristiques des saints, Paris, 1867, t. 11, p. 503, 621. Il est certain qu'il soignait les lépreux, mais ses origines ne sont pas bien connues et l'on ne sait pas exactement pourquoi ses fondateurs lui avaient donné ce nom.

thanie. Du récit évangélique on conclut que Lazare mourut le jour même où l'envoyé de Marthe et de Marie rejoignit le Sauveur, car après ce message, Jésus demeura deux jours en Pérée, †. 6; il consacra le jour suivant à parcourir les 16 milles qui le séparaient de Béthanie, où il arriva probablement le soir. Alors il fut vrai de dire que Lazare était mort depuis quatre jours, †. 39. Le miracle de la résurrection de Lazare est raconté en détail dans saint Jean, xi. Les synoptiques l'ont omis à dessein, comme ils ont omis toutes les œuvres de Jésus en Judée, à l'exception de celles de la der-



43. — Tombeau de Lazare à Béthanie. Extérieur et porte d'entrée. D'après une photographic.

Voir P. Hélyot, Dictionnaire des ordres religieux, édit. Migne, 1848, t. II, col. 742; Stork, dans Wetzer et Welte, Kirchenlexicon, 2° édit., t. vII, col. 1559. P. RENARD.

2. LAZARE de Béthanie, frère de Marthe et de Marie, Juif de haute condition que Jésus honora de son amitié et de ses visites. La maison de Lazare à Béthanie était la résidence habituelle du Sauveur, quand il venait à Jérusalem. Matth., xxi, 17; Marc., xi, 11; Luc., x, 38; Joa., xi. Pour obtenir la guérison de Lazare, atteint d'une grave maladie, que l'Écriture ne détermine pas, Marthe et Marie envoyèrent vers Jésus, qui se trouvait alors dans la Pérée, lui faisant dire que « celui qu'il aimait » était malade. Joa., xi, 1-6. Par un dessein secret qui devait merveilleusement manifester la gloire de Dieu, Joa., xi, 4, Jésus ne se rendit que trois jours après à Bé-

nière semaine de sa vie, se bornant à raconter le ministère du Sauveur en Galilée et au delà du Jourdain. Ils mentionnent d'autres résurrections. Matth., ix, 25; Marc., v, 41; Luc., vii, 14; viii, 54. Nul doute qu'ils n'eussent mentionné celle-ci, si ce récit fût entré dans leur dessein. La haute situation et les nombreuses relations de Lazare, Joa., xi, 19, contribuèrent à donner à ce miracle un grand retentissement. La mission du Sauveur en fut accréditée auprès d'un grand nombre, qui des lors crurent en lui, y. 45. La haine des Sanhédrites, qui d'ailleurs ne contestaient pas le miracle, redoubla à cette occasion, Joa., xI, 47, d'autant plus que la présence de Lazare était une preuve indéniable et permanente de la puissance de Jésus. L'Évangile mentionne spécialement la présence de Lazare ressuscité au festin qui eut lieu à Béthanie, six jours avant la Pâque, chez Simon le lepreux, Joa., XII, 1, 2; cf. Matth., XXVI, 6; Marc., XIV, 3, où une grande foule vint constater que Lazare était bien vivant. Joa., XII, 9. Et comme de cette constatation résultaient de nombreuses adhésions à la doctrine de Jésus, les Sanhédrites cherchèrent tous les moyens de faire mourir Lazare. Joa., XII, 10, 11. Rien n'indique que ce projet ait été exécuté; il semble plus probable que leur haine étant satisfaite par la mort du Sauveur, les Sanhédrites laissèrent Lazare vivre en paix.

Le tombeau où avait été enseveli Lazare a toujours été fixé par la tradition au même endroit (voir S. Jérôme. De situ et nominibus, t. XXIII, col. 884), sur le flanc sud-est du mont des Oliviers, au haut d'un village qui porte maintenant le nom d'El-Azariéh, « village de Lazare. » Voir Bethanie 1, t. 1, col. 1655. Le tombeau (fig. 43) a subi, dans la suite des temps, divers changements qui en ont modifié l'aspect, mais dont la plupart ont été nécessités par le besoin de consolider l'édifice. C'est une grotte souterraine creusée dans un rocher friable qui a l'apparence d'une terre argileuse, excepté dans la partie avoisinant l'entrée où il a conservé sa dureté primitive. Le monnment est revêtu d'une maçonnerie, dont la voûte est en ogive; cette maçonnerie fut sans doute destinée à soutenir l'oratoire qu'on éleva au-dessus et qui, sans cet appui, aurait été exposé à s'effondrer. La porte d'entrée actuelle regarde le nord, on descend par un escalier de 24 marches construit en 1337. On arrive ainsi à une chambre carrée, ayant à peu près 3 mètres de long sur autant de large et revêtue d'une maconnerie assez grossière. C'est là que devait se tenir Notre-Seigneur quand il commanda à Lazare de se lever. On y remarque, à l'est, une porte cintrée, aujourd'hui murée, qui devait être l'entrée primitive du tombeau. Par nne ouverture pratiquée dans la paroi du nord on a vue dans le sépulcre proprement dit. C'est une chambre pareille à la première, où l'on descend par 3 marches. Le corps de Lazare avait été déposé là, probablement sur une couche en forme de banc. La chambre sépulcrale était destinée à recevoir trois corps; chacune des trois parois a son banc; seule, celle où se trouve la porte d'entrée reste libre. Ce tombeau est également vénéré par les musulmans et par les chrétiens. Voir Liévin de Hamme, Guide indicateur de la Terre-Sainte, 4º édit., Jérusalem, 1897, t. 11, p. 317-323. Cf. Béthanie 1, t. 1, col. 1658.

Les archéologues remarquent que la manière dont avait été enseveli Lazare témoigne de sa haute situation sociale, car les riches seuls étaient ainsi déposés dans un tombeau creusé dans le roc et fermé par une pierre. Ils ajoutent que le deuil des riches durait sept jours et que cette durée des funérailles explique comment, le quatrième jour après la mort de Lazare, beaucoup de Juis se trouvaient encore à Béthanie. Cf. Gen., L. 10; I Reg., xxxi, 13; Judith, xvi, 29; Eccli., xxii, 13; Josèphe, Ant. jud., XVII, VIII, 4. Voir FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416, TOMBEAU.

Une tradition fait venir Lazare en Provence avec Marthe et Marie. Il aurait prêché la foi chrétienne à Marseille, dont il serait devenu l'évêque. Fabricius, Codex Apocr. N. Test., t. III, p. 475; Thilo, Apocryph., p. 711. Cf. Launoy, De commentitio Lazari appulsu in Provinciam, in-8°, Paris, 1660 (dans ses Opera omnia, in-f°, Cologne, 1731, t. II, part. I, p. 202-373); Faillon, Monuments inedits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence, saint Lazare, etc., 2 in-4°, Paris, 1848. D'après une autre tradition, les reliques de Lazare auraient été découvertes en 890 dans l'île de Chypre. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, 2° édit., 1701, t. II, p. 34. Saint Lazare est mentionné au martyrologe romain, le 17 décembre.

P. RENARD.

LAZARISTES (TRAVAUX DES) SUR LES

SAINTES ÉCRITURES. L'étude des saintes Écritures a toujours été en honneur parmi les prêtres de la

Mission, appelés communément lazaristes. Pour inspirer à ses enfants l'amour de la parole de Dieu, saint Vincent de Paul, leur tondateur, prit soin de les obliger par un article de la règle à lire chaque jcar au moins un chapitre du Nouveau Testament, à genoux et tête nue. Le directoire des grands séminaires, élaboré par les assemblées générales de la congrégation, accorde, parmi les sciences sacrées, la première place à l'Écriture sainte. Fidèles à ces prescriptions, les enfants de saint Vincent ont toujours cultivé l'étude des saintes Lettres dans la mesure compatible avec l'esprit de leur vocation et la fin de leur Institut. Qu'il nous suffise d'énumérer les travaux les plus importants:

1º Travaux divers. - 1. En langue latine : A. Putijatycki, lazariste polonais (1787-1862), Enchiridion Hermeneuticæ sacræ, in-80, Varsovie, 1859; A. Pohl, autre lazariste polonais (1742-1820), Scriptura Sacra per quæstiones exposita, responsionibus explicata, contra incredulos defensa, 5 in-8°, Vilna, 1810-1812; E. Bersani, lazariste italien, Propædeutica ad Evangelia, in-18, Plaisance, 1898. – 2. En langue française: J. Barbé, Prières touchantes et affectives où sont expliqués en peu de mots les Évangiles des dimanches de l'année, 3 in-12, Paris, 1712-1720; J. Compans (1748-1835), Histoire de la vie de Jésus-Christ, 2 in-12, Paris, 1786, 1788; P. F. Viguier (1745-1821), Exposition du sens primitif des Psaumes, 2º édit., 2 in-8º, Paris, 1818-1819; la première édition avait paru en 1806, 2 in-12, sous le titre de : De la distinction primitive des Psaumes en monologues et dialogues; Id., Le vrai sens du Psaume LXVIIº Exurgat Deus, in-8º, Paris, 1819; E. Boré, Jugement sur la traduction nouvelle de la Bible par J. Cahen, dans les Annales de philosophie chrétienne, août, 1836; E. Guillaume, Tableaux synoptiques pour servir à l'étude de l'Écriture Sainte, in-40, Cambrai, 1876. - 3. En langue italienne: L. Biancheri, L'Apocalisse spiegata, in-80, Rome, 1836; J. Buroni, Del voto di Gefte e degli Istituti monastici del Vecchio Testamento, in-8°, Florence, 1866; Id., Della concordia Evangelica, in-8°, Florence, 1868; Id., I quattro Evangeli dell' ultima cena, in-12, Turin, 1869; Ceresa, L'Apocalisse e rivelazione dei destini e del corso storico del genere umano, 2 in-8°, Gènes, 1869; G. F. Dassano, Spiegazione dei Salmi, 3 in-8°, Gènes, 1874. — 4. En langue éthiopienne: Msr Touvier, Psalterium lingua æthiopica idiomate Ghez, in-12, Keren, 1883; J.-B. Coulbeaux, Psalmi davidici lingua æthiopica idiomate Ghez, in-12, Keren, 1893. - 5. En langue chaldeenne:

P. Bedjan, Liber Psalmorum, in-8°, Paris, 1886.

2° Traductions. — 1. En italien: J. Buroni, L'archeologia del Passio ovvero la scienza dell' antichità adoperata a spiegare la storia della passione di N. S. G. C. (traduction de l'ouvrage allemand de L. H. Friedlieb), in-12, Turin, 1870. — 2. En grec: A. Elluin, Εὐαγγελια των κύριακων (traduction en grec des Évangiles des dimanches et des principales fètes), in-16, Smyrne, 1871. — 3. En turc: Sinan, Le saint Évangile selon saint Matthieu traduit en langue turque, in-16, Paris, 1885. — 4. En français: R. Flament, Les Psaumes traduits en français, in-8°, Montpellier, 1897; Paris, 1898.

LÉANDRE de Dijon, capucin français, né à Dijon et mort en cette ville, en 1669. Habile théologien, prédicateur zélé, et définiteur de son ordre, il a publié les ouvrages suivants: Veritates evangelicæ in quibus continentur et comprehuntur mysteria vitæ Jesu Christi, veritates fidei vatholicæ, perfectiones deiparæ virginis Mariæ et sanctorum, miracula sanctissimæ Eucharistiæ, secreta sublimiora vitæ mysticæ et materiæ ad mores spectantes cum exemplis, reflexionibus, moralicatibus practicis et affectibus devotis, 3 in-6, Paris, 1659; Les vérités de l'Évangile ou l'Idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence du Cantique

des Cantiques, 2 in-fo, Paris, 1661-1662; Commentaria in omnes epistolas S. Pauli Apostoli, 2 in-fo, Paris, 1663. — Voir Dupin, Table des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>o</sup> siècle, col. 2472; Jean de Saint-Antoine, Bibliothèque univ. franciscaine, t. 11, p. 279.

B. HEURTEBIZE.

**LEBANA** (hébreu: *Lebánāh*, « la lune; » Septante: Λαβανώ, I Esd., II, 45; Λαβανά, II Esd., VII, 48), Nathinéen dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 45; II Esd., VII, 48.

LEBAOTH, ville de la tribu de Siméon, dont le site est inconnu. Jos., xv, 32. Son nom complet est Bethlebaoth. Voir BETHLEBAOTH, t. I, col. 1688.

LEBBÉE (grec : Λεββατος), surnom de l'apôtre saint Jude. Voir Jude 1, t. III, col. 1806. Aebbaïos se lit en grec, Matth., x, 3, dans un certain nombre de manuscrits et d'éditions imprimées. Voir C. Tischendorf, Novum Testamentum græce, edit. octava major, 1869, t. 1, p. 47. D'autres portent Oabbaios et la Vulgate a Thaddwus. Dans le textus receptus, on lit: Λεδβαῖος ὁ ἐπικληθεἰς Θαδδαῖος, « Lebbée, surnommé Thaddée, » leçon peu justifiable, car Lebbée est un surnom comme Thaddée et peut-être le même surnom sous une forme différente. En saint Marc, 111, 18, la forme ordinaire est Θαδδαΐος et elle est assez généralement préférée aujourd'hui par les critiques. Ce surnom avait dû être donné à saint Jude pour le distinguer de Judas Iscariote. Lebbée paraît dériver de l'hébreu lêb, « cœur, » et signifier par conséquent cordatus, « ayant du cœur, courageux, » corculum, comme l'interprète saint Jérôme. In Matth., x, 4, t. xxvi, col. 61. On a donné du surnom de Thaddée de nombreuses explications. La plus vraisemblable est peut-être celle qui considère cette forme comme la forme araméenne de Lebbée et la rattache au syriaque חה, équivalent de l'hébreu שר, šad, « mamelle, » en donnant à un le sens de pectus, « poitrine. » A. Resch, Ausservanonische Paralletexte zu den Evangelien, III<sup>tes</sup> Heft, 1895, p. 827. Mais les critiques sont extrêmement divisés sur ce point. F. Vigouroux.

**LEBNA** (hébreu : Libnāh; Septante : Λεβωνά, Λεβνά, Λοβνά, etc.), nom d'une station des Israélites dans le désert et d'une ville de Palestine.

1.LEBNA (hébreu: Libnah; Septante: Codex Vaticanus, Λεμωνά; Codex Alexandrinus, Λεβωνά), une des stations des Israélites dans le désert, du Sinaï à Cadès. Num., xxxIII, 20, 21. Elle est inconnue. Si Ressa, qui la suit dans l'énumération, se trouvait à l'ouadi Suega (Sueiqa), on doit alors la chercher au nordouest d'Aqaba. L'étymologie de « blancheur » conviendrait à tout le plateau de Tih où les Israélites étaient désormais certainement montés. Cf. M. J. Lagrange, L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain, dans la Revue biblique, 1900, p. 277; croquis III, p. 281. Il est impossible, comme quelques auteurs l'ont fait, de la confondre avec Lebna. Jos., x, 29; xII, 15. Voir Lebna 2.

A. LEGENDRE.

2. LEBNA (hébreu: Libnah; Septante: Codex Vaticanus, Λεδνά, Jos., x, 29, 31, 32; xII, 15; Codex Alexandrinus, Λεδμνά, Jos., x, 29; xII, 15; Λαδμνά, Jos., x, 31, 32), nom d'une ville de la Palestine prise par Josué, et, d'après le contexte, située entre Macéda et Lachis. Jos., x, 29, 30 (Vulgate), 31, 32, 39 (Vulgate); xII, 15. Elle est appelée Labana, Jos., xv, 42, et Labna, Jos., xxI, 13; IV Reg., VIII, 22, etc. Voir LOBNA. A. LEGENDRE.

LEBNI (hébreu : Liòni, « blanc; » Septante : Λο6ενί), fits ainé de Gerson et petit-fils de Lévi. Num., III, 18.

Partout ailleurs, Exod., vi, 17; Num., xxvi, 58; I Par., vi, 17, 20, la Vulgate écrit son nom Lobni. Il fut le chef de la famille Lébinite. Num., III, 21; xxvi, 58. Dans I Par., xxIII, 7, 8, 9; xxvi, 21, il est appelé par corruption en hébreu La'edân; Vulgate, dans I Par., xxIII, 7-9, Leedan, et xxvi, 21, Ledan. Il eut pour fils Jahath. I Par., vi, 20, 43. Dans ce dernier verset, la Vulgate écrit son nom Jeth. Voir Jahath et Jeth, t. III, col. 1105 et 1519. Le chef de chœur Asaph fut un de ses descendants. Voir Asaph 1, t. 1, col. 1056.

LEBNITIQUE (hébreu: hal-Libnî; Septante: Λοδενί; Vulgate: Lebnitica), famille de lévites descendant de Lebni ou Lobni, une des branches de la famille Gerson. Num., III, 21; xxvI, 58. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle: familia Lobni. Voir GERSON, t. III, col. 214.

LEBONA (hébreu : Lebônah; Septante : Vaticanus, τῆς Λεβωνά; Alexandrinus, τοῦ Λιβανοῦ), ville de Palestine, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jud., xxi, 19. Elle se trouve comprise dans une glose destinée à préciser l'emplacement de Silo, aujourd'hui Seilûn, situé « au sud de Lebona ». Le mot négéb doit se prendre ici dans le sens de « sud-est », car la cité dont nous parlons est parfaitement identifiée avec le village actuel d'El-Lubbân, au nord-ouest de Seilûn. Voir la carte de la tribu d'Éphraïm, t. II, col. 1876. L'hébreu τις, Lebônah, est exactement reproduit par

l'arabe لبّن, généralement prononcé Lubban ou Lubban, تبان; on rencontre cependant Lebben dans V. Guérin, Samarie, t. II, p. 164; Leban dans Van de Velde, Reise durch Syrien und Palästina, Leipzig, 1855, t. 11, p. 259. Cf. G. Kampffmeyer, Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien, dans la Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Leipzig, t. xvi, 1893, p. 47. Lebona est l'ancienne Beth Laban, renommée pour ses vins dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, La géographie du Talmud, Paris, 1868, p. 82. - Le village d'El-Lubban consiste en un amas de petites maisons d'apparence misérable, qui s'élève sur les pentes d'une colline, à l'ouest et près de la route de Jérusalem à Naplouse. Dans la construction de plusieurs de ces maisons, notamment aux portes, on remarque un certain nombre de belles pierres régulières, évidemment antiques. Trois tronçons de colonnes, provenant également de quelque ancien édifice, ont été placés dans la cour d'une petite mosquée. Dans les flancs d'une colline voisine a été jadis creusée une nécropole. Parmi les grottes sépulcrales qu'on y voit encore, les unes ont pour ouverture une large baie arrondie en plein cintre; les autres, une baie bien moindre et de forme rectangulaire. Quelques-uns de ces tombeaux sont bouchés, et les habitants de Lubban s'en sont servis pour enterrer leurs morts. Cf. V. Guérin, Samarie, t. II, p. 164; E. Robinson, Biblical researches in Palestine, Londres, 1856, t. II, p. 272; Survey of Western Palestine, Menioirs, Londres, 1881-1883, t. II, A. LEGENDRE.

LÉCHA (hébreu : Lêkâh; Septante : Ληζά), probablement ville de la tribu de Juda. Dans la généalogie de Séla, fils de Juda, Her, fils de Séla, est appelé « père de Lécha ». I Par., Iv, 21, Dans ce verset, comme en plusieurs autres endroits, « père » signifie fondateur ou restaurateur d'une ville et c'est certainement ici le cas pour Marésa dont Laada, autre fils de Séla, est dit « le père ». Le sens du passage paraît donc être que Lécha était une ville qui fut peuplée par les descendants de Her. La seule raison qu'on puisse all'éguer pour considérer Lécha comme un nom d'homme, c'est qu'on ne trouve nulle part de trace d'une localité appelée de ce nom.

**LÉCHI** (hébreu : *Leḥi*, à la pause : *Leḥi*; ordinairement avec l'article : *hal-Leḥi*, « joue, māchoire; » Septante : Λεχί, Σιάγων; Vulgate : *Lechi, id est, maxilla*), localité de la tribu de Juda, où Samson tua mille Philistins avec une mâchoire d'âne. Jud., xv, 45.

1º Nom et histoire de Léchi. - Les Septante et la Vulgate ont tantôt conservé le nom hébreu et tantôt l'ont traduit par machoire. Le texte, Jud., xv, 17, semble indiquer que ce lieu fut appelé Léchi ou Ramath-Léchi, en mémoire de l'exploit de Samson, qui avait dit: « Avec une mâchoire (bi-leḥî) d'âne (ha-ḥămôr), j'ai frappé une troupe (hămôr), deux troupes (hămôrâtâim); avec une mâchoire d'âne j'ai frappé mille hommes, » ou, selon une autre traduction de ce passage que le jeu de mots rend obscur : « Avec la mâchoire d'un [âne] roux, rougissant (les Philistins), je les ai rougis (couverts de leur sang). » Jud., xv, 16. Le texte ajoute, ŷ. 17: « Et quand il eut achevé de parler, il jeta de sa main la mâchoire (hal-lehî) et il appela (ou on appela) ce lieu Ramath Léchi. » Au y. 9, le texte hébreu n'est pas aussi précis que la Vulgate. Celle-ci dit expressément que les Philistins campaient « au lieu qui fut appelé plus tard (postea) Léchi », mais l'original dit simplement : « Les Philistins campèrent en Juda et s'étendirent jusqu'à Léchi. » Un certain nombre d'exégètes supposent que cette localité s'appelait déjà Léchi, à cause d'une colline ou d'un rocher ayant la forme d'une mâchoire, Gesenius, Thesaurus, p. 752, mais ce n'est là qu'une hypothèse, et rien ne prouve que ce ne soit pas Samson qui ait le premier donné à ce lieu le nom de Ramath Léchi ou colline de la Mâchoire.

Dieu fit jaillir en cet endroit une source pour désaltérer Samson, 'En haq-qôrê' (Vulgate: « Fontaine de celui qui invoque, » t. 11, col. 2304). La Vulgate traduit ce passage : « Le Seigneur ouvrit une dent molaire de la mâchoire d'âne et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi ce lieu a été appelé jusqu'aujourd'hui la Fontaine de celui qui invoque, [sortie] de la mâchoire. » Jud., xv, 19. Saint Jérôme a traduit par « dent molaire », le mot hébreu maktêš, qui signifie « mortier » à piler et désigne dans Sophonie, I, 11 (Vulgate : Pilæ), une localité voisine de Jérusalem. On s'accorde aujourd'hui universellement à traduire ainsi l'hébreu : « Dieu fendit le mortier (le rocher de ce nom, creux comme un mortier), qui est à Léchi et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi on a appelé [cette fontaine], la Fontaine d'haq-qorê'; elle existe encore aujourd'hui à Léchi. » Le Targum de Jonathas expliquait déjà ainsi ce passage. De même Josephe, Ant. jud., V, VIII, 9; Calmet, Commentaire littéral, Juges, 1720, p. 239-240; de Hummelauer, In lib. Judicum, 1888, p. 276. — Léchi est mentionné une seconde fois dans II Reg., XXIII, 11, selon une interprétation très probable. « Les Philistins s'étaient assemblés à Léchi (hébreu : Laḥayyāh, à lire Lehi, avec le hé local; Vulgate : in statione). Il y avait là une pièce de terre pleine de lentilles et le peuple fuyait devant les Philistins. Semma (un des braves de David) se plaça au milieu du champ, le protégea et frappa les Philistins. »

2º Site. — La situation de Léchi est incertaine. Saint Jérôme dit que sainte Paule, en allant en Égypte, passa de Sochoth à la fontaine de Samson. Epist., cviii, ad Eustoch., 14, t. xxii, col. 889. D'autres la placent à Eleuthéropolis (Beit-Djibrin), Reland, Palæstina, 1714, p. 872, ce qui est inacceptable, comme on va le voir plus loin. Victor Guérin croit avoir retrouvé Léchi dans le Khirbet Ain el-Lehi actuel, au sud-ouest de Jérusalem, un peu au-dessous, au sud, d'Ain Karim (voir sa carte), sur les flancs d'une montagne cultivée par étages. Il y a là, dit-il, Judée, t. 11, p. 396-400, « une source abondante qui découle d'un petit canal antique dans un birket demi-circulaire; de là, elle se répand dans des jardins plantés de vignes, de divers arbres fruitiers et de légumes. Plus haut, sont d'autres jardins, dont les murs

sont fermés avec des matériaux provenant de constructions antiques, et où l'on distingue encore, au milieu des arbres qui y sont cultivés, les débris d'un ancien village presque complètement rasé. Je remarque aussi plusieurs tombeaux antiques creusés dans le roc, dont les entrées sont obstruées... La source que les Livres Saints désignent sous le nom d'En hak-Korê... me paraît être celle qui s'appelle aujourd'hui Ain el-Lehi, et la montagne sur les flancs de laquelle se trouve le Kirbet Ain el-Lehi est, à mes yeux, le Ramath Lehi du livre des Juges. Les noms sont identiques et, en outre, il semble résulter de ce même chapitre que cette localité n'était pas fort distante d'Étam. Or, l'Ain el-Lehi n'est distant de l'Ain Atan, regardée généralement comme étant située sur l'emplacement d'Étam, que d'un intervalle de deux heures de marche au plus. Je suis donc très disposé à reconnaître dans cette fontaine celle qu'a rendue célèbre l'histoire de Samson, au lieu de la chercher, conformément à une tradition assez ancienne, mais peu en harmonie avec les données de la Bible, dans l'Ain Lehi es-Safer, dont j'ai retrouvé le canal près de Beit-Djibrin. Comment supposer, en effet, que les Philistins, voulant se saisir de Samson retiré dans la caverne d'Étam, aient établi leur camp à une distance si grande de l'ennemi qu'ils voulaient surprendre, et que les Juifs, après avoir lié Samson, l'aient traîné jusqu'aux portes de Beth-Gabra, plus tard Éleuthéropolis, actuellement Beit-Djibrin? Six heures de marche au moins séparent ces deux points. D'ailleurs, si l'événement raconté par la Bible s'était passé près de Beit-Djibrin, c'est-à-dire sur le seuil seulement des montagnes de la Judée, l'écrivain sacré n'aurait pas dit que les Philistins étaient montés dans la terre de Juda, puisque Beth-Gabra devait faire partie de la Šêfêlah, c'est-à-dire de la grande plaine occupée par ce peuple, et non de la montagne de Juda. »

F. VIGOUROUX.

**LECI** (hébreu : *Liqhi*; Septante : Λακίμ; *Alexandrinus*: Λακεία), le troisième des fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19. Voir SÉMIDA.

LECTEUR, celui qui faisait la lecture (ἀνάγνωσις; Vulgate: lectio) des passages de la Loi et des prophètes dans les synagogues. - Aux réunions qui avaient lieu le jour du sabbat dans les synagogues, on commençait par la récitation du šema', Deut., vi, 4-9; xi, 13-21; Num., xv, 37-41, et de prières déterminées. Puis venait la lecture d'un passage de la Loi. Le Pentateuque avait été divisé en cent-cinquante quatre paršiyôt ou sections, de telle façon que la lecture complète en fût faite en trois années. Il n'y avait pas de lecteur attitré; le chef de la synagogue désignait pour remplir cet office ceux qu'il en jugeait capables. Dans les synagogues palestiniennes, l'usage était d'appeler sept lecteurs consécutiss; hors de Palestine, on se contentait habituellement d'un seul. Les sept lecteurs étaient appelés, autant que possible, dans l'ordre suivant : un prêtre, un lévite, un des principaux disciples des sages, un autre disciple des sages digne de cette fonction, un fils des précédents, un des principaux de la synagogue et enfin quelqu'un du peuple. Gittin, v, 8. Même un mineur pouvait faire la lecture. On lisait debout. Luc., IV, 16. Le premier et le dernier lecteur récitaient une formule de bénédiction au commencement et à la sin de la lecture. Le hazzan, ύπηρέτης, ou serviteur de la synagogue, Luc., IV, 20, tendait le rouleau au lecteur et le lui reprenait quand il avait fini. Il se tenait d'ailleurs auprès de lui pour veiller à ce que le texte fût lu correctement et à ce que l'on passât ce qui ne convenait pas à une lecture publique. Chaque lecteur devait lire au moins trois versets, sans qu'il lui fût jamais permis de les débiter par cœur. Après la lecture de la Loi venait celle des prophètes, nebi'im, appellation qui comprenait Josué,

les Juges, les livres de Samuel et des Rois et les prophètes proprement dits. Ces livres étaient également divisés en sections ou haftarôt, c'est-à-dire « finales », parce que cette lecture terminait la réunion. Nos Bibles hébraïques indiquent ordinairement les paršiyôt dans le texte du Pentateuque et les haftarôt à la fin du volume. Il n'était pas obligatoire de lire à la suite, chacun pouvant choisir son passage. Luc., IV, 17. Ces lectures de la Loi et des prophètes ne se faisaient qu'à la réunion principale du sabbat; elles n'avaient pas lieu aux réunions de semaine ni à celle de l'après-midi du sabbat. Comme la langue originale des Livres Saints avait cessé d'être comprise, un interprète, mețurgemân, traduisait l'hébreu en araméen, verset par verset, quand il s'agissait de la Loi, et trois versets à la fois dans les prophètes, à moins que le sens fût complet dès le premier ou le second. On ignore si l'interprète était un fonctionnaire attitré de la synagogue, ou si la charge de traduire le texte était dévolue à tour de rôle à ceux qui en étaient capables. A l'époque évangélique, l'usage s'était introduit d'expliquer ensuite le passage qui venait d'être lu. Philon, De septenario, 6, atteste que, de son temps, quelque assistant de grande expérience, τις των έμπειροτάτων, encourageait de son mieux l'auditoire à rendre sa vie meilleure. Celui qui faisait cette exhortation s'asseyait. Luc., IV, 20. Cf. Megilla, IV, 1-6; Reland, Antiquitates sacræ, Utrecht, 1741, p. 66-67; Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 300-302; Vigouroux, Le Nouveau Testament et les découv, archéol. mod., 2º édit., Paris, 1896, p. 156-158; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig, t. 11, 1898, p. 454-457. - Un jour, Notre-Seigneur se présenta dans la synagogue de Nazareth et y fit la lecture de deux versets d'Isaïe, qu'il expliqua ensuite. Luc., IV, 16-22. Il devait procéder de manière analogue quand il entrait dans les synagogues pour y enseigner. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 60; XVIII, 20. Il est possible qu'après avoir fait la lecture du texte, il ait eu l'habitude de traduire luimême l'hébreu en araméen, comme il eut sans doute celle de discuter sur le texte hébreu avec les docteurs. C'est du moins ce que peut donner à penser la réflexion des Juifs: « Comment donc celui-ci sait-il les lettres, puisqu'il n'a pas appris? » Joa., vii, 15. Les Apôtres font plusieurs fois allusion aux lectures qui avaient lieu dans les synagogues. Act., XIII, 27; XV, 21; II Cor., III, 15. - La fonction du lecteur s'est perpétuée dans l'Église. Elle y a même pris un caractère officiel et est devenue le second des ordres mineurs. Le Pontifical romain, De ordinat. lectorum, indique la nature de la fonction : faire la lecture de ce qui doit servir de thème à la prédication, s'acquitter de ce devoir d'une voix haute et distincte, de manière que les fidèles comprennent, et sans jamais altérer le sens des textes, enfin lire d'un lieu élevé, avec obligation pour le lecteur d'avoir une conduite digne de son office. Il était naturel que l'Église en adoptant les textes sacrés comme base de ses enseignements, eût, comme la synagogue, des ministres pour en faire la lecture publique. Seulement elle leur conféra une consécration spéciale, afin de pouvoir les employer aussi aux fonctions liturgiques qui accompagnent son enseignement dans l'assemblée des fidèles. — Au moyen âge, on croyait que Jésus-Christ avait exercé lui-même tous les ordres. On lit dans un manuscrit de Munich, 5330, s. viii-ix, fol. 49b: « Quando Christus implevit VII gradus Ecclesiæ, primus gradus lector quando aperit librum Isaiæ prophetæ et dixit : Spiritus Dei super me. » Luc., IV, 17. Cf. Weyman, Jésus-Christ et les ordres, dans la Revue d'hist. et de littérat. relig., Paris, 1899, p. 93. H. LESÉTRE.

**LECTIONNAIRES.** — I. Nom et espèces. — Les lectionnaires, *lectionaria*, sont des livres liturgiques, contenant les passages détachés de l'Écriture Sainte qui

sont lus dans les offices publics, notamment à la messe. Ces recueils ne reproduisent pas la Bible entière, mais seulement les ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα, lectiones, leçons ecclésiastiques, désignées parfois sous les noms des anciennes sections bibliques : περιχοπαί, τρήματα, χεφπελαια, segmenta. On nomme quelquefois ἀναγνωστάριον le livre rare des leçons extraites de l'Ancien Testament, de telle sorte que le nom générique de lectionnaire serait devenu le nom spécifique du recueil des sections liturgiques de l'Ancien Testament. Quant à celles du Nouveau Testament, elles ont été réunies en des volumes distincts, selon qu'elles appartiennent aux Évangiles ou bien aux Actes et aux Épitres des Apôtres. Ces deux recueils sont diversement désignés par les Grecs et par les savants européens.

1º Le recueil qui contient les leçons des Évangiles s'appelle strictement chez les Grecs Εὐαγγέλιον, ou Ἐκλογάδιον (parfois Ἐκλογάδιν) τοῦ εὐαγγελίου. On ignore à quelle époque ce nom a été donné dans l'Église grecque au lectionnaire évangélique. La plus ancienne désignation connue jusqu'aujourd'hui se trouve dans l'Évangéliaire grec 131, écrit en 980. On lit, en effet, dans la souscription : Ἐγράφη τὸ τίμιον καὶ ἄγιον Εὐαγγέλιον. Celui qui a relié ou fait relier ce volume en 1049 a employé le même nom. L'évangéliaire 330, qui est de 1185, a un titre analogue : Εὐαγγελιστῶν τὴν θεόπνευστον βίβλον ήγουν τὸ ἄγιον Εὐαγγέλιον. Ce nom distingue le lectionnaire évangélique du τετραευαγγέλιον, ou manuscrit contenant le texte continu des quatre Évangiles. --Les noms : Evangelarium ou Evangelistarium sont souvent employés par les savants européens pour désigner le lectionnaire évangélique. Le second de ces noms avait été usité avant Mill, à qui on en attribuait la paternité, par dom de Montfaucon et par Fell. Cependant, dans quelques lectionnaires grecs imprimés, Εὐαγγελιστάριον est le nom donné à la liste finale des jours et des leçons de chaque jour. Bien plus, dans les catalogues des bibliothèques et dans les ouvrages des savants, on trouve ces mots employés à tort pour désigner les manuscrits grecs, de telle sorte qu'on appelle Evangelistarium, Evangelarium ou Evangelium un Τετραευαγγέλιον, et un Εὐαγγέλιον est nommé faussement Τετραευαγγέλιον.

2º Les livres qui contiennent les passages liturgiques des Actes des Apôtres, des Épîtres catholiques et des Épîtres de saint Paul sont nommés par les Grecs 'Απόστολος ου Πραξαπόστολος. Le premier de ces noms est le plus répandu. La dénomination de Πραξαπόστολος sert le plus souvent à désigner les textes continus et forme pendant au Τετραευαγγέλιον. Les manuscrits de ces livres liturgiques sont moins nombreux que ceux des Évangiles; ils se distinguent moins nettement des manuscrits à texte continu; d'où il résulte que les dénominations sont employées indistinctement. - Dans l'Europe occidentale, on appelle fréquemment l''Απόστολος « Lectionnaire » par excellence et par opposition à l'Évangéliaire. Cette désignation est tout à fait étrangère aux usages grecs. Les Grecs ne connaissent pas non plus le nom d''Αναγνωστικόν ou de Βιβλίον ἀποστολικόν pour désigner l'Εὐαγγέλιον et l' 'Αποστολος, réunis en un seul volume, que nous appellerions un lectionnaire complet.

Ces livres liturgiques ne sont pas chez les Grecs les seuls qui contiennent soit des leçons ecclésiastiques soit des indications relatives à la lecture de la Bible dans les offices publics. Les livres de prière à l'usage des fidèles en contenaient plus ou moins. Ainsi Goar, Εύχολογιον sive rituale Græcorum, 2º édit., Venise, 1730, p. 741-724, indique les ᾿Αποστολοευάγγελια de toute l'année, c'est-à-dire les Épitres et les Évangiles du Ménologe et les Εὐαγγελια ἐωθινὰ ἀναστάσιμα. Voir E. A. Marcelli, Ménologe, Rome, 1788. De même les Ménées ou offices des saints, les Τριώδια, les Πεντηκόστάρια, les Παρακλητικά, en un mot, la plupart des livres litur-

giques contiennent ou des fragments des Évangiles ou des rubriques concernant les leçons ecclésiastiques. Mais ces livres n'ont pas encore été étudiés au point de vue particulier qui nous occupe, et désormais nous ne parlerons plus que des Εὐαγγελια et des 'Απόστολοι. Cf. Martinov, Annus ecclesiasticus, græcoslavicus, Bruxelles, 1863. Sur les livres liturgiques des Grecs, on peut consulter L. Allatius, De libris ecclesiasticis Græcorum; In libros ecclesiasticos Græcorum triodium, pentecostarium, paracleticum examen, Paris, 1644; ouvrages reproduits par Fabricius, Bibliotheca græca, Hambourg, 1712, t. v; G. Cave, Dissertatio secunda de libris et officiis ecclesiasticis Græcorum, dans Script. eccl. hist., Genève, 1705, appendice, p. 179-193; Ducange, Glossarium ud scriptores mediæ et infimæ latinitatis, Paris, 1733, t. IV, col. 173-174; Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 1034-1035; Realencyclopadie de Herzog, 3e édit., Leipzig, 1898, t. v, p. 652-659.

II. ORIGINE ET DATE DES LECTIONNAIRES. - Les plus anciens Lectionnaires qui nous restent sont un fragment, l'évangéliaire 1043, du IVe ou du ve siècle, et les évangéliaires 348 et 349, du vie siècle. Il y a peu de manuscrits de cette sorte antérieurs au VIIIe siècle. Les Lectionnaires sont cependant d'origine antécédente, et la lecture de l'Écriture aux offices liturgiques remonte au berceau même de l'Église. On estime généralement et non sans raison que l'usage de lire l'Écriture dans les réunions publiques a été emprunté par l'Église aux Juiss. S. Isidore, De eccl. offic., I, x, 1, t. LXXXIII, col. 744-745. Ceux-ci lisaient chaque samedi à la synagogue une section du Pentateuque et un morceau détaché des livres prophétiques. Act., xIII, 15, 27; xv, 12; Marc., XII, 26; Luc., IV, 16-21. Ils eurent d'abord un cycle de 153 paršiyôt, suivant lequel le Pentateuque était lu chaque trois ans, puis un autre de 54 pour la lecture complète du livre pendant une année. Ils choisirent dans les livres prophétiques 85 haftarôt, destinés à être lus les jours de sabbat et de fêtes. Cf. du Voisin, Observationes ad proœmium Pugionis fidei, dans Martini, Pugio fidei, Paris, 1651, p. 97-103, 133-134; Vitringa, De synagoga vetere, 2° édit., 1726, p. 946-1015; O. Schmid, Ueber verschiedene Eintheilungen der heil. Schrift, Graz, 1892, p. 4-13; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3e édit., Leipzig, 1898, t. 11, p. 455-456. Les cinq Megillôt étaient lus aux cinq grandes fêtes de l'année. Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, trad. Schwab, Paris, 1883, t. vi, p. 198. On n'a pas la preuve directe que les Apôtres empruntèrent eux-mêmes aux Juis la pratique de lire l'Écriture et le sectionnement liturgique usité. F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tubingue, 1870, p. 23. Il est vraisemblable que le service des lectures publiques s'est organisé peu à peu dans l'Église. Ce qui est certain, c'est que les documents des trois premiers siècles témoignent de la diversité des usages suivant les temps et les lieux.

Saint Justin, Apol., I, 67, t. vI, col. 429, parle explicitement des réunions que les chrétiens de son temps faisaient chaque dimanche à la ville et à la campagne et dans lesquelles ils lisaient, autant qu'il fallait, les mémoires des Apôtres, c'est-à-dire les Évangiles, et les écrits des prophètes. Tertullien, Apologetic., 39, t. I, col. 468-469, rapporte aussi que dans les assemblées chrétiennes on lisait les lettres divines. Or, il dit, De præscr., 37, t. II, col. 49-50, que l'Église romaine joignait la loi et les prophètes aux écrits des Apôtres et des Évangélistes pour y nourrir sa foi. On peut conclure de ces deux textes rapprochés que ces quatre sortes de livres étaient lus dans les réunions liturgiques. Saint Cyprien, Epist., XXXIII, XXXIIV, t. II, col. 328, ordonnait des lecteurs pour lire publiquement l'Évangile du Christ. Les Canons d'Hippolyte et la Constitution apos-

tolique égyptienne, qui sont du IIIe siècle, parlent du lecteur, ἀναγνώστης, comme d'un ministre chargé d'un office public dans l'Église. Achelis, Die Canones Hippolyti, dans Texte und Unters., Leipzig, 1891, t. vi, fasc. 4, p. 70, 119, 122. Le VIIIe livre des Constitutions apostoliques, qui est du Ive siècle, parle, à propos de l'ordination épiscopale, c. v, t. I, col. 1076, de la lecture de la loi, des prophètes, des Épîtres et des Actes des Apôtres et aussi des Évangiles. D'après le Testamentum D. N. J. C., édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 24, 58, les lecteurs lisaient les prophètes et les autres leçons en un lieu déterminé, peu distant de l'autel, mais c'était un prêtre ou un diacre qui lisait l'Évangile. Les Constitutions apostoliques, l. II, c. LVII, t. I, col. 728-729, donnent les mêmes renseignements; elles indiquent, en outre, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui étaient lus par les lecteurs. L'Écriture était lue, non seulement aux messes du dimanche, mais encore dans les vigiles et aux jours de station, le mercredi et le vendredi. Socrate, H. E., v, 22, t. LXVII, col. 636. Au IVe siècle, le samedi devint jour de synaxe. Constitutions apostoliques, l. II, c. LIX; l. V, c. XX; l. VII, c. XXVII; l. VIII, c. XXXIII, t. I, col. 714, 904, 1013, 1133. Saint Épiphane, Exposit. fidei, 24, t. XLII, col. 832, dit que cet usage était particulier à certains lieux seulement. La Pérégrination de Sylvie mentionne les synaxes du samedi pour le Carême à Jérusalem, elle ne parle pas de celles du reste de l'année. Le concile de Laodicée (372), can. 16, prescrit d'ajouter, le samedi, la lecture de l'Évangile à celle des autres Écritures. Hardouin, Acta concil., t. 1, col. 783. Cf. Duchesne, Origines du culte chretien, Paris, 1889, p. 218-221. Cet usage a probablement donné lieu aux leçons dites σαββατοχυριαχαί. Cassien, De cœnob. instit., 11, 5-6, t. xLIX, col. 83, 89, 90, relate les usages de l'Égypte et de la Thébaïde.

Pendant longtemps, les lectures étaient faites dans les livres bibliques eux-mêmes, soit isolés, soit groupés de diverses façons. Le président de l'assemblée déterminait les passages à lire et arrêtait le lecteur quand il le jugeait à propos. Mais, vers la fin du Ive siècle, on constate à Antioche un sectionnement réglé, et il semble que, pour chaque dimanche et chaque fête, il y avait un texte assigné d'avance. Des renseignements précis, fournis par les homélies de saint Chrysostome, le montrent bien. La Genèse était lue dès le commencement du Carême jusqu'à la grande semaine. In Gen., Hom. II, 3; Hom. xxx, 1, t. Lill, col. 27, 274; In Gen., Serm. I, 1, t. Liv, col. 501. Un passage de la passion, Matth., xxvII, 27-29, était lu le samedi saint. In Matth., Hom. LXXXVII, 1, t. LVIII, col. 770. C'était une règle établie par les anciens qu'on lût le livre des Actes à la Pentecôte, parce que ce livre raconte les événements dont on célèbre alors l'anniversaire. C'est pour la même raison qu'aux jours de la croix, de la résurrection et des autres fêtes, on lit les récits qui s'y rapportent. Homil., Cur in Pentecoste..., n. 3-5, t. LI, col. 101-105. Les Épîtres de saint Paul étaient entendues trois ou quatre fois par semaine aux fêtes des martyrs. Comment. in Epist. ad Rom., t. Lx, col. 391. Cf. In Heb., Hom. viii, 4, t. Lxiii, col. 75-76. L'Épître de l'Épiphanie était tirée de Tit., 11, 11-13. De baptismo Christi, n. 2, t. XLIX, col. 365. Quand Chrysostome commente l'Évangile de saint Matthieu qu'on lit alors à l'église, il recommande aux sidèles, comme il l'a fait pour les autres livres de l'Écriture, de lire d'avance la péricope qu'il doit expliquer. In Matth., Hom. 1, 6, t. LVII, col. 21. Cf. Hom. VI, 4, col. 66. La plupart des homélies de Chrysostome sur saint Matthieu et saint Jean coïncident avec les leçons de l'office. Il en est de même des homélies de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc.

L'ordre des leçons adopté à Antioche a passé à Constantinople, et de cette dernière ville dans toutes les Églises grecques orthodoxes. Sans parler des divergences provenant des usages locaux, cet ordre a subi au cours des âges des modifications qui n'ont pas encore été étudiées. Une des plus importantes est que la leçon prophétique qui, au temps de saint Chrysostome, précédait la leçon apostolique et la leçon évangélique, Hom. in inscript. altaris, 3, t. 11, col. 71; In Act., Hom. XXIX, 3, t. Lx, col. 217, fut supprimée dans le courant du vº siècle. Les plus anciens livres liturgiques du rite byzantin ne la connaissent plus, tandis que la liturgie arménienne, qui est une forme ancienne de la liturgie byzantine, l'a conservée. Quand le sectionnement liturgique eut été fixé, on se servait encore de manuscrits à texte continu. On se contentait d'indiquer aux marges, à l'aide de rubriques, le commencement et la fin des leçons. Il reste encore aujourd'hui de ces manuscrits ainsi adaptés à l'usage liturgique. Le Codex Lugdunensis Pentateuchi (en latin) est de ce genre. Voir l'édition d'U. Robert, in-fo, pars post., Lyon, 1900, p. xIII, etc. On trouve souvent au début une table des lecons afférentes aux dimanches et aux fêtes. Cette table est désignée en grec par le nom de συνάξαριον et en latin par celui de Capitulare. Cf. Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 106, 160, 186; S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 265-266; F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Munster, 1893, p. 161, 205.

Mais on en vint bientôt à découper dans les livres bibliques les leçons des différents jours de l'année et à former des Lectionnaires proprement dits. Une feuille d'un Évangéliaire du ve siècle nous est parvenue. A partir du viiie siècle, les Lectionnaires isolés sont nombreux. Ils sont en écriture onciale ou en écriture cursive. Cependant, on n'en a pas fait, comme pour les manuscrits à texte continu, deux classes distinctes. Les listes qu'on en a dressées confondent les onciaux et les cursifs. Les premières de Matthäi et de Scholz étaient bien incomplètes. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., 4º edit., Cambridge, p. 80-89; Gregory, Prolegomena, fasc. 2, Leipzig, 1890, p. 695-791; fasc. 3, 1894, p. 1313, les avaient complétées. L'abbé P. Martin a décrit ceux qui se trouvent à Paris, Description technique des manuscrits grecs relatifs au N. T., conservés dans les bibliothèques de Paris (lithog.), Paris, 1884, p. 136-174. Gregory, Texthritik des Neuen Testaments, Leipzig, 1900, t. 1, p. 387-478, a publié une liste de 1072 Évangéliaires et de 303 Épistolaires. Dès le xviesiècle, on a imprimé des Lectionnaires grecs. Les premières éditions ne reproduisaient pas le texte des manuscrits, mais celui des éditions de Ximénes et d'Érasme. Voici quelques éditions signalées par Gregory, op. cit., t. 1, p. 341-342 : Ιέρον εὐαγγέλιον, Venise, 1539; Θείον και ιέρον εὐαγγέλιον, Venise, 1614; 2° édit., 1645; Θετον και ιέρον εὐαγγέλιον, 1851; 'Απόστολος, 1844; Athènes, 1885. Une édition in-folio de l'évangéliaire grec a paru à Rome en 1880, et une de l''Απόστολος en 1882

III. Plan des Lectionnaires grecs. — Ne pouvant tenir compte des nombreuses divergences que présentent les manuscrits, nous nous contenterons de décrire le plan général et uniforme des Lectionnaires. L'Évangile et l'Apôtre sont divisés en deux parties : la première, qui commence à la fête de Pâques, contient seulement les évangiles et les épitres des dimanches et constitue proprement l'année liturgique; la seconde, qui part du mois de septembre (ancien commencement de l'année), contient les leçons lues aux fêtes des saints, disposées mois par mois de septembre à août.

La première partie n'a pas de nom distinct dans le Lectionnaire; mais dans les listes préliminaires, elle est au début du Συναξάριον. Pour l'Évangile, elle commence par celui de saint Jean, dont la lecture se prolonge, sauf quelques exceptions, pendant sept semaines jusqu'au dimanche de la Pentecôte. Dans le même in-

tervalle de temps, on lit, comme à l'époque de saint Chrysostome, les Actes des Apôtres. A partir du lundi de la Pentecôte, l'Évangile de saint Matthieu est lu dixsept dimanches consécutifs. Durant les onze premières semaines, il fournit encore les évangiles de tous les jours de chaque semaine; mais à partir de la douzième, les évangiles du lundi au vendredi sont empruntés à saint Marc, ceux du samedi et du dimanche étant encore tirés de saint Matthieu. Le dimanche qui suit la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre), commence la lecture de l'Évangile selon saint Luc. Elle se poursuit pendant dix-huit semaines jusqu'au Carême. Les évangiles de chaque jour sont empruntés à saint Luc pendant les douze premières semaines. A partir de la treizième, le troisième Évangile fournit encore les leçons du samedi et du dimanche; mais celles des cinq autres jours sont dès lors prises en saint Marc. Dès le samedi qui précède le dimanche du Tyrophage, ou premier dimanche de Carême, l'Évangile est emprunté à saint Matthieu. Les évangiles des samedis et dimanches de la sainte Quarantaine forment le groupe spécial, dont nous avons déjà parlé, les Εὐαγγελία σαβδατοχυριακά. Ceux de « la sainte et grande semaine » sont en partie constitués par des fragments de divers Évangiles. Deux groupes, diversement placés dans les manuscrits, conviennent encore à la semaine sainte : 1º les douze εδαγγέλια των άγίων πάθων; 2º les quatre εὐαγγέλια των ώρων. Enfin un dernier groupe, qui est peut-être la partie la plus ancienne du lectionnaire, comprend les onze εύαγγέλια έωθινὰ ἀναστάσιμα, ou récits concernant la résurrection de Notre-Seigneur. Les Épitres de saint Paul et les Épîtres catholiques sont lues pendant toutes les semaines durant lesquelles les évangiles sont tirés de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Marc, c'est-àdire à partir du lundi de la Pentecôte.

La deuxième partie du Lectionnaire grec porte, dans les listes des Évangiles et des Épitres, le nom de Μηνολόγιον. C'est un extrait du grand Ménologe. Celui-ci contient au complet les offices des saints. Le petit ménologe ne reproduit que les Épitres et les Évangiles, lus aux jours des fêtes fixes, ou seulement leur indication. Cette partie du Lectionnaire est la plus variable, chaque église ayant ses fêtes spéciales et ses usages locaux. Toutefois, elle contient des évangiles et des épitres pour le samedi et le dimanche avant l'Exaltation de la Croix, pour le dimanche après cette fête, pour les samedis et les dimanches avant Noël, avant et après l'Épiphanie. Il y a ensin des évangiles εἰς διαφόρους μνήμας. Cf. Gregory, Textkritik des Neuen Testaments, Leipzig, 1900, t. 1, p. 343-386.

IV. FORME DES LEÇONS. — Les leçons liturgiques ne reproduisent pas purement et simplement le texte intégral dont elles sont tirées. Elles présentent deux particularités qu'il est important de signaler :

1º Au commencement et à la fin de la plupart, on a supprimé, dans les récits évangéliques surtout, des circonstances de temps et de lieu trop précises pour être maintenues dans la leçon liturgique, et on les a remplacées par des expressions plus vagues ou plus générales. C'est ainsi que les Évangiles commencent presque tous par ces formules : Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνω, ou : Είπεν δ Κύριος. Celle-ci est parfois développée en une phrase entière, telle que : Είπεν ὁ Κύριος τὴν παραδολήν ταύτην ου πρὸς τοῦς έληλυθότας πρὸς αὐτὸν Ἰουδαίους. Les exemples de ces additions abondent, et dans les manuscrits adaptés à l'usage liturgique, elles sont écrites aux marges. Lorsqu'une section est lue à des jours différents, les débuts varient selon les circonstances. Des changements analogues sont encore, quoique moins fréquemment, opérés à la fin des sections. Dans ce cas, on se contente le plus souvent de modisier un peu la finale. Plus rarement, on ajoutait une phrase faite exprès pour la circonstance. Or, souvent les modi-

attribuée à saint Jérôme et reproduite Patr. Lat., t. xxx, col. 487-532. Ranke avait reconnu que cette préface était antérieure à saint Léon le Grand. Dom Morin, Constantius évêque de Constantinople et les origines du Comes romain, dans la Revue bénédictine, 1898, t. xv, p. 241-246, s'est efforcé de montrer que le destinataire en était Constance, évêque de Cosenza au commencement du ve siècle. Le lectionnaire est aussi indiqué dans le Capitulare que contiennent beaucoup de manuscrits de la Vulgate latine. Voir S. Berger, Histoire de la Vulgate nendant les premiers siècles du moyen age, Paris, 1893, p. 374-422 passim. Celui du Codex Adæ, du Ixº siècle, à Trèves, voir ibid., p. 420, a été publié, Die Trierer Ada-Handschrift, in-fo, Leipzig, 1889, p. 16-27. On le trouve aussi dans des Évangéliaires séparés, tels que celui qui est conservé à la bibliothèque d'Arras, n. 1045, et qui a été signalé par M. Léopold Delisle, L'Évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie francosaxonne du Ixº siècle, in-fº, Paris, 1888, p. 5-12. Voir aussi l'Antiquus Ordo romanus, édité par Martène, Thesaurus novus anecdotorum, Paris, 1717, t. v, col. 102-110, et reproduit Patr. Lat., t. LXVI, col. 999-1006. Cf. Gerbert, Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ, Saint-Blaise, 1779, t. 11, p. 175-177. Il faudrait aussi étudier les homiliaires, qui font connaître les épîtres et les évangiles lus, les jours de dimanches et de fêtes de toute l'année liturgique. Cf. F. Wiegand, Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt, Leipzig, 1897. A partir du xe siècle, il y a enfin des missels pléniers, qui réunissaient le sacramentaire, le lectionnaire et le graduel. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que ces missels deviennent d'un emploi universel. -L'usage gallican nous est connu par le lectionnaire de Luxeuil, édité par Mabillon, De liturgia gallicana, Paris, 1685, l. II, P. L., t. LXXII, col. 171-216. Dom Morin, Revue bénédictine, 1893, p. 438, a prouvé que ce lectionnaire pouvait être rapporté à la région parisienne. Les épîtres et les évangiles se trouvent aussi dans le Sacramentaire gallican, édité par Mabillon, Museum italicum, t. 1 b, p. 278-397, Patr. Lat., t. LXXII, col. 451-568. L'usage mozarabe est représenté par le missel mêlé de Ximénès, reproduit Patr. Lat., t. LXXXV-LXXXVI. Dom Morin a édité le lectionnaire de Tolède, Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utelatur, dans Anecdota Maredsolana, Maredsous, 1893, t. 1. L'appendice IV reproduit les Capitula Evangeliorum Neapolitana, p. 426-435; cf. Revue bénédictine, 1891, t. viii, p. 481, 529. L'appendice v contient les leçons des Épîtres de saint Paul, usitées au viº siècle dans l'Église de Capoue, p. 436-444. Ranke les avait déjà publiées, Godex Fuldensis, Marbourg, 1875, p. 165. Enfin dom Morin a étudié L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus, dans la Revue bénédictine, 1902, t. xix, p. 1-12. Il a réédité le Capitulare evangeliorum de ce manuscrit du VIIº siècle, déjà publié par Haase, Breslau, 1865-1866. Sur le rite ambrosien, voir Mabillon, Museum italicum, t. 1 b, p. 104-109; Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1900, t. I, col. 954. - Cf. Ranke, Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten der Römischen Liturgie, Berlin. 1847; Schu, Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore, Trèves, 1861. Pour les leçons de l'office, voir Patr. Lat., t. LXVIII, col. 393-396; S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 619-622.

E. MANGENOT.

LÉCUM (hébreu : Laqqûm; Septante : Δωδάμ; Alexandrinus : "Ανρον), ville de Nephthali. Jos., xix, 33. Elle est nommée dans l'énumération des frontières de cette tribu, au nord-est, après Jebnaël, dans la direction du Jourdain. Le site en est inconnu. Elle est nommée, mais non localisée, sous la forme Λακούμ, dans

l'Onomasticon d'Eusèbe, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 262-263. Reland, Palæstina, 1714, p. 875, pense que c'est la ville qui est appelée Lokim dans le Talmud de Jérusalem. Megilloth, 70, 1. La lecture Δωδάμ des Septante doit être une altération de Λωχάμ ou Λωχούμ. Lécum était probablement dans le voisinage du lac Houléh.

LÉDAN (hébreu : La'edàn; Septante : 'Εδάν dans I Par., xxIII, 7, 9; Λαδάν dans I Par., xxVI, 21), fils ainé de Gerson, fils de Lévi. Ce nom est une corruption de Lebni ou Lobni. Voir Lebni. La Vulgate, qui écrit ce nom Lédan dans I Par., xxVI, 21, l'écrit Leédan dans I Par., xxIII, 7, 9.

LEE Samuel, exégète anglican, né à Longnor (Shropshire), le 14 mai 1783, mort à Barley (Somersetshire), le 2 décembre 1852. Il fut d'abord apprenti charpentier, mais, doué d'une rare aptitude pour les langues, il en apprit seul un certaiu nombre, devint maître d'école et puis étudiant à Cambridge, où il prit ses grades en 1817. Il y fut nommé professeur d'arabe en 1819 et, en 1834, professeur d'hébreu. Il mourut recteur de Barley. Ses principaux ouvrages sont Grammar of the Hebrew Language, compiled from the best authorities, chiefly Oriental, in-8°, Londres, 1830; 6° édit., 1844; Hebrew, Chaldaic and English Lexicon, in-8°, Londres, 1840 3º édit., 1844; The Book of the Patriarch Job translated from the Hebrew, with Introduction and Commentary, in-8°, Londres, 1837; An Inquiry into the Nature, Progress and End of Prophecy, in-80, Cambridge, 1849; The Events and Times of the Visions of Daniel and St. John investigated, identified and determined, in-80, Londres, 1851. On lui doit aussi des Prolegomena in Biblia Polyglotta Londinensia minora (de S. Bagster), Londres, 1831. - Voir Th. Hamilton, dans le Dictionary of National Biography, t. xxxII, 1892, p. 378.

LEÉDAN, orthographe de Lédan dans la Vulgate. I Par., XXIII, 7, 9. Voir LÉDAN.

**LEEWIS** Denys. Il est plus connu sous le nom de Denys le Chartreux. Voir ce nom, t. 11, col. 1385.

LE FÉVRE Jacques, commentateur français, surnommé d'Étaples, Faber Stapulensis, du lieu de sa naissance en Picardie. Il naquit vers 1450-1455, et mourut à Nérac vers 1536. Il fit ses études à l'Université de Paris et eut pour maître de grec Jérôme de Sparte. Il habita de 1507 à 1520 l'abbaye de Saint-Germain des Prés, devint en 1523 vicaire général de Briconnet, évêque de Meaux, et alla enfin mourir en Guyenne à la cour dela reine Marguerite de Navarre qui le protégeait à cause de ses tendances protestantes. On a de lui : Quincuplex [(sic) dans la 1re édit.; Quintuplex dans la 2º et la 3º] Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum, in-fo, Paris, 1509, 1513; Caen, 1515; Epistolæ Divi Pauli cum commentariis, in-fo, Paris, 1513, 1515, 1531; Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia, in-f°, Paris, 1522; Bàle, 1523; Cologne, 1541; Commentarii in Epistolas catholicas, in-fo, Bale, 1527; Anvers, 1540; De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, in-8º, Paris, 1816; la seconde édition porte le même titre avec cette addition : et una ex tribus Maria, in-4°, Paris, 1518; 3º édit., 1519; De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda, in-4°, Paris, 1519. Ces derniers opuscules, ainsi que les Commentaires sur les Évangiles, sur les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques, furent mis, avec le Psalterium quintuplex, à l'index du Concile de Trente, donec corrigantur. Le Fèvre traduisit aussi le Nouveau Testament en français et publia sa version en 1523. Plus tard, il traduisit également l'Ancien Testament en fran-

çais d'après la Vulgate et son travail parut à Anvers, en 1528, en quatre volumes in-8°. Voici le titre de ces traductions: Le S. Evangile selon S. Matthieu. - S. Marc. - S. Luc. - S. Johan. Simon de Colines, l'an de grace mil cinq cens xxIII. — Ceste seconde partie du N. T. contenant les Epistres de S. Pol, les Épistres catholiques, les Actes des Apostres, l'Apocalypse de S. Johan l'Évangéliste. Simon de Colines, l'an de grace 1523. — Le Psaultier de David. Simon de Colines, l'an de grace 1525. - Le premier volume de l'Ancien Testament, contenant les chinc premiers livres de Moyse translatez en francoys selon la pure et entiere version de S. Hierosme, etc. Il parut trois éditions complètes de la Bible sous ce titre: La saincte Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de Sainct Hierosme, conferce et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires, in-fo, Anvers, 1530, 1534, 1541. Sur le caractère et l'histoire de cette version, voir t. II. col. 2361-2362. - Voir Ch. A. Graf, Essai sur la vie et les écrits de Lefèvre d'Étaples, in-8°, Strasbourg, 1842; Id., Jacobus Faber Stapulensis, dans Zeitschrif für historiche Theologie, t. xxII, 1852, p. 3-86; 165-237. F. VIGOUROUX.

**LÉGION** (Vulgate: legio). Ce mot est plusieurs fois employé dans la Vulgate, mais jamais dans le sens technique du mot, c'est-à-dire pour désigner le corps de troupes qu'on appelait de ce nom dans l'armée romaine. - 1º Il est question des légions des Céréthiens et des Phélethiens. II Reg. (Sam.), xv, 18; IV (II) Reg., xi, 19; I Par., xviii, 17. Dans le premier de ces textes, l'hébreu emploie le mot kôl et les Septante le mot πᾶς, c'est-à-dire l'ensemble. Dans les autres, il n'y a rien en hébreu et simplement l'article & dans les Septante. Dans I Mach., vi, 35, 38, 45, le mot legio traduit le grec φάλαγξ (φάρανξ par suite d'une faute de copiste au y. 38). Les éléphants de l'armée syrienne sont divisés en phalanges; cela veut dire simplement en troupes, sans que le mot désigne la phalange grecque avec son organisation particulière. -Dans I Mach., ix, 12; x, 82, φάλαγξ, l'armée de Bacchide est rangée en phalanges, Vulgate : legio. Ici il peut être question de la phalange proprement dite, c'est-à-dire d'une troupe profonde dont Philippe II de Macédoine avait emprunté l'organisation aux Thébains, Diodore de Sicile, xvi, 3, et qui subsista jusqu'à la conquête romaine dans les armées helléniques.

2º Dans le Nouveau Testament on trouve le mot grec λεγειόν; Vulgate: legio, mais c'est pour désigner simplement une multitude. Notre-Seigneur dit à Pierre qui veut se défendre au jardin des Oliviers contre ceux qui viennent pour l'arrêter: « Penses-tu que je ne puisse invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze légions d'anges? » Matth., xxv1, 53. — Lorsque le démon interrogé par Notre-Seigneur sur son nom répond: « Je m'appelle Légion, » il veut dire simplement qu'ils sont un grand nombre dans le corps du possédé. Marc., v, 9; Luc., vIII, 30, 36. Dans ce dernier verset, le mot « légion » n'est pas dans le texte grec. — Sur la « légion » dans l'armée, voir Armées, t. 1, col. 994.

E. BEURLIER.

LEGIONENSIS (CODEX). Trois anciens manuscrits de la Vulgate portent ce nom, qu'ils doivent à leur lieu d'origine, Léon, en latin Legio (Espagne). Tous les trois sont datés, ce qui ajoute à leur valeur paléographique, et ornés d'abondantes et curieuses illustrations, d'un grand intérêt pour l'histoire de l'art visigothique. Un autre trait commun aux trois, c'est qu'ils intercalent l'Épitre apocryphe aux Laodicéens entre Col. et I Thess. Comme texte, ils sont étroitement apparentés avec le Codex Æmilianus (Bible de San Millan, du IXº siècle, maintenant à l'Académie d'histoire de Madrid), la Bible d'Alcala (IXº siècle, actuellement à l'Université de Madrid) et autres manuscrits espagnols

provenant de l'ancien royaume de Léon. « Les textes espagnols se montrent à nous, dès leur première apparition, avec un caractère absolument à part. Aucune famille de textes, excepté les textes irlandais, ne montre une originalité aussi exclusive. » S. Berger, Histoire de la Vulgate, p. 8. Les nombreuses citations bibliques de l'évêque hérétique d'Avila Priscillien, dont nous possédons maintenant onze traités (Corp. Scriptor. eccles. latin., Berlin, 1889, t. xvIII), nous montrent qu'avant saint Jérôme régnait en Espagne une version dont nous retrouvons la trace certaine dans le texte espagnol de la Vulgate.

1º LEGIONENSIS I. — Seconde partie d'une Bible du xº siècle (Isaïe-Apocalypse), conservée dans les archives de la cathédrale de Léon sous le nº 6. Berger a lu la date 968 de l'ère espagnole, répondant à l'an 920 de notre ère. Une notice récente, insérée au début, atteste que le manuscrit provient du monastère des Saints-Côme-et-Damien. Il s'agit du monastère d'Albarès, situé dans la banlieue de Léon et qui venait d'être fondé en 920, quand le codex fut écrit. Deux copistes se nomment : Jean, qualifié ordinairement de diacre, mais une fois de prêtre (fº 3), et Vimara, prêtre (fº 2), ou Vimaranus, péccheur (fº 233 vº). Les Canons de Priscillien et le Proœmium sancti Peregrini episcopi, avant les Épitres de saint Paul, sont la marque de fabrique espagnole.

2º LEGIONENSIS II. - Bible entière conservée dans les archives de la collégiale de San-Isidro de Léon. Elle est datée de l'ère espagnole 998, correspondant à l'année 960. Il y a sur les marges des notes arabes et de nombreuses citations d'une ancienne version latine. Le Psautier est d'après l'hébreu; Tobie et Judith présentent un texte différent de la Vulgate. Une collation (texte et marge) fut faite en 1587, en vue de la revision de la Vulgate à laquelle on travaillait alors, et envoyée à Rome avec une lettre de l'évêque de Léon, Fr. Trugillo, qui décrit exactement le codex. Cette collation se conserve encore à la Vaticane, Cod. lat. 4859. La lettre de Trugillo a été publiée par Vercellone, partie dans ses Dissertazioni accademiche, Rome, 1864, p. 93-94, partie dans ses Variæ Lectiones Vulgatæ, t. 1, p. ci-cii. — Ce manuscrit est plus connu sous le nom de Codex Gothicus Legionensis ou simplement de Codex Gothicus.

3º LEGIONENSIS III. — N'est qu'une copie du codex précédent, faite en 1162. Voir S. Berger, Histoire de la Vulgate, Nancy, 1893, p. 17-21, 384-385; Egurén, Memoria descriptiva de los códices notables de España, Madrid, 1859, p. 46-47; Tailhan, dans Nouveaux Mélanges du P. Cahier, 1877, t. 1v, p. 306-307.

## LÉGISLATION MOSAÏQUE. Voir LOI MOSAÏQUE.

LÉGUMES (hébreu: yārāq; Septante: λάχανον; Vulgate: olus, III Reg., xxi, 2; Prov., xv, 17; Septante: λαχανοία; Vulgate: omis dans Deut., xi, 10; hébreu: yéréq; Septante: λάχανον; Vulgate: olus, Gen., ix, 3; Ps. xxxvii (Vulgate, xxxvi), 2; hébreu: 'ôrôt; Septante: ἀριώθ (simple transcription du mot hébreu); Vulgate: herbæ agrestes, IV Reg., iv, 39; hébreu: zêrô im et zêre 'onim; Septante: ἄσπριον; Vulgate: legumina, Dan., i, 12, 16), partie que l'on cueille (legumen, de legere) sur une plante potagère pour l'alimentation, soit le fruit, soit les teuilles, soit la racine etc., et par extension la plante potagère elle-même.

1º Les mots yārāq, « vert,» et yérèq, « verdure, » désignent les plantes potagères, que nous appelons légumes, surtout les légumes verts. Le nom zèrò im ou zère onim (car ce doit être le même mot auquel est tombé ou a été ajoutée la lettre 2, nun, par faute du copiste) comprend tous les légumes. — Les légumes verts et les légumes secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. La Genèse, IX, 3, les regarde comme donnés à l'homme pour sa nourriture avant la chair des animaux. Ils passent pour une

nourriture commune en regard de la chair des animaux gras, qui est un aliment de fête. Prov., xv, 17.

Mieux vaut un plat de légumes avec de l'affection Qu'un bœuf gras avec de la haine.

Dans la crainte de contracter une souillure légale en se nourrissant des viandes provenant de la table royale, Daniel et ses trois compagnons demandèrent au chef des eunuques de leur servir seulement des légumes et de l'eau. Dan., 1, 12, 16. A Rome, certains fidèles convertis du judaïsme se faisaient scrupule de manger de la viande achetée au marché, craignant sans doute qu'elle n'eût été immolée aux idoles, et ne mangeaient que des légumes. Rom., xiv, 2. On faisait cuire les légumes au pot, IV Reg., IV, 38, dans l'eau, ou on les assaisonnait avec de l'huile et des condiments divers, on en faisait une sorte de purée. Gen., xxv, 29, 34. Il est fait mention de jardins potagers, où on les cultivait, Deut., XI, 10 (hébreu); III Reg., XXI, 2; on les cultivait aussi en pleine campagne, IV Reg., IV, 39, où l'on en rencontrait des champs entiers. II Reg., xxIII, 11. — Sous le ciel de feu de la Palestine, s'ils ne sont pas arrosés, ils se dessèchent promptement comme l'herbe et ils servent d'image de la prospérité passagère des méchants. Ps. xxxvII (Vulgate, xxxvi), 2. – De la graine si petite du sénevé s'élève une plante qui dépasse tous les légumes ou plantes potagères : et cette croissance qui paraît si disproportionnée avec ses origines est dans la parabole l'image de l'extension du royaume de Dieu. Matth., xiii, 32; Marc., Iv, 32. - Pour faire parade de leur zèle à observer la loi, les pharisiens avaient étendu les prescriptions au sujet de la dîme jusqu'aux moindres produits de leurs jardins, aux légumes, Luc., xi, 42, quoique la loi ne demandât la dime que du revenu en blé, vin, huile. Lev., xxvII, 30; Num., xvIII, 12; Deut., xiv, 22, 23.

2º Différents légumes verts ou secs entraient dans

2º Différents légumes verts ou secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. Voici ceux qui sont désignés nommément :

Ail, hébreu : šûm; Septante : τὰ σκόρδα; Vulgate : allia. Num., x1, 5. Voir t. 1, col. 310.

Chicorée, une des plantes comprises sous le nom général d'herbes amères (hébreu : merôrîm). Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. II, col. 697, et t. III, col. 600.

Concombre, hébreu: gissu'im; Septante: σίχυος; Vulgate: cucumeres. Num., xi, 5; Is., i, 8; Baruch, vi, 69. Voir t. ii, col. 890.

Fève, hébreu : pôl; Septante : κύαμος; Vulgate : faba. II Reg., xvII, 28; Ezech., IV, 9. Voir t. II, col. 2228.

Laitue, une des herbes amères, merôrim, du repas pascal. Exod., xii, 8; Num., ix, 11. Voir t. iii, col. 600.

Lentille, hebreu: 'αάαδίm; Septante: φακός; Vulgate: lens. Gen., xxv, 34; II Reg.. xvII, 28; xxIII, 11; Ezech., Iv, 9. Voir col. 164.

Melon, hébreu: 'άbattîhîm; Septante: πέπων; Vulgate; pepones. Num., xi, 5.

Oignon, hébreu: beşalim; Septante: κρόμμυον; Vulgate: cepe. Num., xi, 5.

Poireau, hébreu, hásîr; Septante: πράσον; Vulgate: porrum. Num., xi, 5.

Vesce. Voir Feve, t. II, col. 2228.

E. Levesque. **Léhéman** (hébreu : Lahmás; Septante : Vaticanus : Μαχές; Alexandrinus : Λαμάς), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., xv, 40. Au lieu de Lahmás, on trouve, dans un certain nombre de manuscrits hébreux, Lahmám. D'autres offrent une lecture douteuse à cause de la ressemblance du c, samech, et du c, niêm final. Les Septante ont adopté la première leçon, comme on peut le voir, malgré la corruption du texte en certains manuscrits. Seule la Vulgate a Léhéman, et encore rencontre-t-on en beaucoup de manuscrits et de vieilles éditions Léé-

mas ou Léhémas. Cf. B. Kennicott, Vetus Testamentum heb. cum variis lectionibus, Oxford, 1776, t. 1, p. 465; J.-B. De Rossi, Variæ lectiones Vet. Testamenti, Parme, 1785, t. 11, p. 90; C. Vercellone, Variæ lectiones Vulgatæ latinæ, Rome, 1864, t. 11, p. 44. Léhéman fair partie du deuxième groupe des villes de « la plaine » ou Séphélah. On l'identifie d'une manière satisfaisante avec Khirbet el-Lahm, au sud de Beit-Djibrin. Cf. Survey of Western Palestine, Memoirs, Londres, 1881-1883, t. 111, p. 261.

LÉHETH (hébreu: Yahat; Septante: 'Iéô), fils ainé de Séméi, de la tribu de Lévi. C'était le chef d'une famille gersonite du temps de David. I Par., XXIII, 40-41. C'est par altération du nom que la Vulgate porte Léheth au lieu de Jahath. Voir Jahath, t. III, col. 1105.

LE HIR Arthur Marie, né le 5 décembre 1811, à Morlaix (Finistère), mort à Paris le 18 janvier 1868. Entré au séminaire de Saint-Sulpice le 10 octobre 1833, il devint professeur, au même séminaire, de théologie pendant les premières années de son enseignement, puis d'Écriture Sainte et d'hébreu jusqu'à sa mort. Peu de temps auparavant, le nonce du pape à Paris avait appris que Pie IX appelait M. Le Hir à Rome pour prendre part aux ravaux préparatoires du concile du Vatitican. Voir sa notice, p. IV-XXIV de l'Introduction aux Études bibliques. Cette introduction est de M. Grandvaux, directeur au séminaire de Saint-Sulpice, lequel a publié, après la mort de M. Le Hir, les ouvrages que nous avons de lui, savoir : - 1. Études bibliques, avec Introduction et sommaires, 2 in-8°, Paris, 1869. Les articles qui composent ce recueil avaient presque tous paru, du vivant de l'auteur, dans les Études religieuses, publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, IIIe série, t. vIII, IX, X, XI, XII, XIII; ÎVe série, t. I, II. - 2. Le livre de Job; Traduction sur l'hébreu et com mentaire, précédé d'un Essai sur le rythme chez les Juifs, et suivi du Cantique de Débora et Psaume cx, in-8°, Paris, 1873. — 3. Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin, analysés et annotés en français, avec la Vulgate en regard et l'indication des différences entre les deux versions, in-12, Paris, 1876. - 4. Les. tris ogrands Prophètes, Ísaïe, Jérémie, Ézéchiel; analyses et commentaires, avec traduction de l'hébreu en français des parties principales, in-12, Paris, 1876. -5. Le Cantique des Cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaires, précédé d'une Étude sur le vrai sens du Cantique, par M. l'abbé Grandvaux, in-8°, Paris, 1883; fait partie de la grande Bible publice par le libraire Lethielleux. - 6. Résumé chronologique de la vie du Sauveur, publié par M. Vigouroux dans L'Université catholique, mai et juin 1889, t. 1, p. 6-27, 189-202. Cf. Bibliothèque sulpicienne, 3 in-8°, Paris, 1900, t. п, р. 292-299. M. Renan, qui avait été l'élève de M. Le Hir, a ainsi résumé, dans ses Souvenirs d'enfance et de jeunesse, 1883, p. 273, les qualités de son ancien maître: « M. Le Hir était un savant et un saint; il était éminemment l'un et l'autre. » L. BERTRAND.

LEIGH Édouard, exégète protestant anglais, né le 23 mars 1602, à Shawell, comté de Leicester, mort le 2 juin 1671, dans son domaine de Rushall Hall, dans le comté de Stafford. Il fit ses études à Oxford, où il s'adonna particulièrement à l'histoire, au droit et à la théologie. Après un court séjour en France, en 1625, il se rendit à Banbury, dans le comté d'Oxford, où il suivit les prédications du ministre puritain William Wheatly, pour qui il professait une grande admiration. Le 30 octobre 1640, il fut nommé, par la ville de Stafford, membre du Parlement; il fit d'abord partie de l'opposition, puis il adopta des idées plus modérées; mais il fut compris dans les membres du Long Parle

fications du début ou de la finale des Évangiles ont été introduites dans la trame du texte et ont pénétré ainsi dans le récit en nombre de manuscrits.

2º La composition elle-même des sections liturgiques a occasionné dans les manuscrits à texte continu, employés dans la liturgie, des modifications plus sensibles. Les leçons, en effet, ne se succèdent pas de telle sorte que tout le texte est lu à l'église. Trois cas se présentent : - 1er cas : les leçons restent séparées par des passages intermédiaires qui n'appartiennent à aucune section. Ces passages non lus ont plus ou moins d'étendue. Généralement, ils ne se composent que de quelques lignes, de quelques mots. parfois d'un simple xai ou d'une particule semblable. Ils couraient le risque de ne pas être transcrits, lorsqu'une copie était prise sur un manuscrit adapté à l'usage liturgique et muni des rubriques nécessaires. — 2e cas : les leçons, au contraire, enjambent les unes sur les autres, de telle sorte que la fin d'une section est le commencement d'une autre. Il y a, par suite, des versets qui sont communs à deux leçons consécutives. Ordinairement le nombre de ces versets n'est pas considérable et il ne dépasse guère deux ou trois phrases. Les notes indiquant le commencement et la fin de ces leçons se mêlent et s'enchevêtrent au point de causer parfois de la confusion, au moins pour un lecteur inexpérimenté. - 3º cas : une leçon n'est pas toujours formée par un seul texte; elle réunit parfois divers récits, tirés soit du même Évangile soit d'Évangiles différents. Elle se compose donc de fragments agglutinés. Le cas est assez fréquent, non seulement dans les εὐαγγέλια τῶν ἀγίων πάθων, mais encore au cours de l'année. Ainsi l'évangile du premier dimanche après la Pentecôte comprend Matth., x, 32, 33, 37, 38; xiv, 27-30. Dans un évangéliaire, ces divers fragments étaient juxtaposés de manière à constituer une leçon unique. Mais lorsqu'on se servait d'un manuscrit à texte continu, il fallait, au moyen de rubriques, renvoyer d'un passage à l'autre. Ces rubriques ont reçu le nom de ὑπερβάσεις; elles sont marquées dans les manuscrits par des abréviations accompagnées de notes indiquant les références. Elles compliquaient la transcription des textes et amenaient bien des erreurs qui se sont transmises dans les manuscrits copiés l'un sur l'autre.

V. INFLUENCE FACHEUSE DES LECTIONNAIRES SUR LE TEXTE GREC DU NOUVEAU TESTAMENT. — Les critiques ont signalé dans les manuscrits des altérations dues aux lectionnaires ecclésiastiques. On peut les ramener à trois classes: 1° à des additions; 2° à des omissions; 3° à des transpositions.

1º Des additions, provenant du lectionnaire, ont été constatées dans le texte reçu ou dans des manuscrits. Dans le texte reçu, le nom de Jésus est ajouté, Matth., xIV, 22; Luc., XIII, 2; XXIV, 36; Joa., VI, 14; XIII, 3, parce qu'on avait coutume de le suppléer au pronom dans les leçons liturgiques qui commençaient à ces passages. Pareille addition est possible encore: Matth., viii, 5; Joa., 1, 29, 44; xx1, 1. Des formules entières, propres au texte reçu, dérivent de l'usage liturgique : εἶπε δὲ ὁ κύριος, Luc., vii, 31; καὶ στραφείς πρὸς τοὺς μαθητᾶς είπε. Luc., x, 22. Des additions plus considérables se trouvent dans quelques manuscrits; elles ont vraisemblablement la même origine. Cette phrase : Καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῆ τῆ ὥρα εὕρεντὸν παῖδα ὑγιαίνοντα, suit Matth., VIII, 13, dans le Sinaiticus, l'Ephræmiticus, un certain nombre de cursifs, la version philoxénienne et l'Évangéliaire hiérosolymitain. L'Alexandrinus reproduit deux fois Rom., xvi, 25-27, d'abord à sa place naturelle, puis après le chapitre xiv, où il se trouve dans l'épître du samedi τῆς τυροφάγου. Le Codex Bezz est remarquable par ses interpolations liturgiques. Luc., xvi, 19, insère ces mots : εἶπεν δέ ἐτέραν πάραβολήν, qui se lisent avec une légère variante au début de l'évangile du cinquième dimanche de saint Luc. Joa., xiv, commence ainsi: Καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; une phrase équivalente se lit en plusieurs manuscrits de la Vulgate. J. Wordsworth et A. White, Novum Testamentum D. N. J. C. latine, fasc. 4, Oxford, 1875, p. 605. L'addition la plus curieuse est celle de τὸ τέλος, Marc., xiv, 41; il est vraisemblable que τέλος, indiquant la fin d'une leçon liturgique, a glissé de la marge dans le texte. On la trouve dans les cursifs 13, 47, 54, 56, 61, 69, 124, 439, 473, 511. On la lit aussi dans des manuscrits de la Peschito, de la philoxénienne et de la Vulgate latine. J. Wordsworth et H. White, Nov. Test., fasc. 2, Oxford, 1891, p. 258.

2º Les rubriques qui, dans les manuscrits anciens, marquaient le commencement et la fin des sections liturgiques, surtout dans les cas d'enjambements ou d'ύπερβάσεις, ont amené certains copistes à supprimer les passages, chargés de notes dont ils ne comprenaient pas le sens. Ainsi le Codex Bezæ omet Luc., xxiv, 12. Or, ce verset termine le quatrième évangile ἐωθινὸν ἀναστάσιμον et commence le cinquième. Le Sinaiticus, le Vaticanus et le Codex Bezæ omettent Joa., viii, 59, à partir de διελθών. Or, la leçon du cinquième mardi après Pâques se termine avant ces mots et la leçon du dimanche suivant reprend Joa., 1x, 1. Le Vaticanus, l' Ephræmiticus, le Codex Bezæ, les cursifs 38 et 435, les manuscrits a, b, d, de la vieille Vulgate et quelques manuscrits de la traduction memphitique n'ont pas Luc., xxIII, 34. Mais la leçon du jeudi τής τυροφάγου saute ce verset, qui figure cependant dans le huitième évangile των άγιων πάθων. Le Sinaiticus, le Vaticanus et le Regius omettent devτεροπρώτω, Luc., vi, 1, remplacé dans les Évangéliaires par èv τοῖς σάββασι.

3° Les transpositions de textes, nécessaires pour constituer certaines leçons liturgiques et indiquées par des rubriques spéciales, ont produit parfois des transpositions réelles et des déplacements de textes. On cite comme exemple Luc., xxII, 43, 44, transportés dans un groupe de cursifs après Matth., xxvt, 39, comme à l'évangile du jeudi saint, et Joa., xIX, 31-37, transportés dans les mêmes cursifs à la suite de Matth., xxvII, 54, comme dans un des évangiles τῶν ἀγίων πάθων. Cf. Mill, Novum Testamentum græcum, édit. Kuster, Leipzig, 1723, proleg., n. 1055-1057, p. 103-104; Burgon-Miller, The Causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels, Londres, 1896, p. 67-88.

VI. VALEUR CRITIQUE DES LECTIONNAIRES. - Jusqu'à présent, les lectionnaires n'ont guère été utilisés par les critiques pour l'étude et la constitution du texte grec du Nouveau Testament. Les critiques les plus avancés les ont négligés de parti pris, les regardant comme des représentants de la plus mauvaise forme du texte, du texte dit syrien, reproduit dans quelques onciaux et la plupart des cursifs. Sans aller jusqu'à prétendre, par un excès opposé, que les lectionnaires représentent la meilleure forme du texte original du Nouveau Testament, il faut reconnaître à tout le moins que, de soi, un Évangéliaire a, sous le rapport de la transmission du texte, autant de valeur qu'un manuscrit ordinaire de la même époque. Il va sans dire que le critique, en s'en servant, devra toujours tenir compte des changements que l'usage ecclésiastique introduit ordinairement au commencement et à la fin des leçons liturgiques.

D'ailleurs, par leurs caractères propres, les lectionnaires ecclésiastiques ont une autorité supérieure à un manuscrit ordinaire qui n'est qu'un document privé et ne représente souvent que le sentiment d'un individu, du copiste ou du premier possesseur. Les livres liturgiques sont, de leur nature, très conservateurs; les plus récents reproduisent les textes antérieurs et, sauf pour les fêtes locales ou nouvelles, écartent toute section nouvelle, toute expression récente; ils tendent plutôt à conserver les formes archaïques. C'est ainsi que longtemps après que l'écriture cursive était employée dans la transcription des manuscrits privés, on continuait encore à se servir de l'onciale pour les manuscrits liturgiques. Cette tendance conservatrice des lectionnaires permet de conclure qu'ils ont retenu et transmis une ancienne torme du texte, alors que les manuscrits à l'usage des particuliers avaient adopté des textes divergents, retouchés ou corrigés. En fait, il est donc nécessaire d'examiner le texte transmis par les lectionnaires, et il ne taut pas les mettre absolument sur le même rang que les cursifs. D'autre part, les évangéliaires et les épistoliers sont des livres publics, des documents ecclésiastiques, transcrits pour l'usage d'une église, d'un couvent, pour le service liturgique. Leur transcription était par là même éloignée de toute nouveauté et elle était soignée et surveillée dans le dessein d'écarter des modifications, des usages nouveaux. Elle a donc de ce chef encore plus de chance de reproduire un texte ancien. Les savants qui font de la critique textuelle du Nouveau Testament l'objet de leurs travaux, si patients et si méritoires, ne doivent pas dédaigner les lectionnaires grecs, dont l'examen fera progresser leur art et leur fournira peut-être des éléments de solution de certains problèmes critiques.

Ct. F. H. Rheinwald, Kirchliche Archäologie, Berlin, 1830, p. 273-278; E. Reuss, Die Geschichte der heil. Schriften N. T., 6e édit., Brunswick, 1887, n. 384, p. 430-431; Caspari, Dissertation sur les péricopes, Strasbourg, 1835; Scrivener, A plain introduction, 4º édit., t. I. p. 74-89; Smith et Cheetham, Dictionary of christian antiquities, t. 1, p. 740-745; Kirchenlexikon, 2º édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. vti, col. 1593-1602; P. Martin, Introduction à la critique textuelle du N. T., Partie théorique (lithog.), Paris, 1882-1883, t. 1, p. 417-480; R. Gregory, Prolegomena, Leipzig, 1890, fasc. 2, p. 687-791; Id., Textkritik des N. T., Leipzig, 1900, t. 1,

p. 327-478.

VII. LECTIONNAIBES LATINS. - Sur les lectionnaires des diverses Églises arménienne, syriaque, copte, etc., il y aurait à dire à peu près les mêmes choses, sauf de nombreuses diversités de détails, que sur les lectionnaires grecs. Ajoutons seulement quelques mots sur les lectionnaires latins, qui nous intéressent de plus près.

1º A la messe, on lisáit trois leçons : la leçon prophétique, tirée de l'Ancien Testament, la leçon apostolique, extraite des Épîtres des Apôtres, et l'Évangile. Saint Ambroise, Epist., xx, 13-15, t. xvi, col. 997-998, parle des leçons lues à l'église à l'occasion d'un passage de Job. C'était un enfant qui lisait le Ps. xxIII, 4,6. De excessu fratris Satyri, I, 6I, t. xvi, col. 1309. Au rapport de Grégoire de Tours, De miraculis S. Martini, 1, 5, t. LXXI, col. 918-919, le lecteur avait coutume, à Milan, de venir, le livre en mains, demander à l'évêque l'autorisation de lire. Un dimanche, la leçon prophétique récitée, le lecteur étant déjà debout devant l'autel pour lire la leçon de saint Paul, saint Ambroise s'endormit sur l'autel. Au bout de deux heures, on l'éveilla pour qu'il permît au lecteur de lire l'Épître. Parmi les sermons attribués à saint Ambroise, le 11º, t. xvII, col. 608, indique que l'Évangile de la fête de Noël était le récit de la naissance de Jésus dans saint Luc, 11, 1 sq. Cf. Mabillon, Museum italic., Paris, 1687, t. 12, p. 101-104; Magistretti, La liturgia della Chiesa Milanese nel secolo IV, Milan, 1899, t. I. A Rome, la messe comprenait ces trois leçons. La suppression de la leçon prophétique eut lieu au cours du ve siècle. Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. 1, p. 230, constate que sous le pontificat de Célestin Ier (422-432), auquel il attribue l'institution de la psalmodie, on ne lisait à la messe que les Épitres de saint Paul et le saint Évangile. La leçon prophétique a cependant persévéré jusqu'aujourd'hui à certains jours de Quatre-Temps et de Carême. Le graduel est placé entre cette leçon et l'épitre. On en conclut que ce Psaume était primitivement intercalé

entre la leçon prophétique et la leçon apostolique, et que, la première ayant été supprimée, le graduel a été transporté après l'épître. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris, 1889, p. 159-160. — Saint Augustin parle plusieurs fois de trois leçons, mais il entend expressément par l'épitre, le psaume intercalé et l'évangile. Serm., CLXV, 1, t. XXXVIII, col. 902; Serm., CLXXVI, 1, ibid., col. 950. L'évêque commentait l'une ou l'autre et beaucoup d'Enarrationes in Psalmos sont de véritables sermons. Comme il explique l'Évangile selon saint Jean ex ordine lectionum, In Epist. Joa. ad Parthos, prol., t. xxxv, col. 1977, nous en pouvons conclure qu'on lisait encore un livre tout entier, d'autant que si Augustin interrompt son commentaire, il se propose de reprendre l'ordre momentanément interrompu. D'ailleurs, cette interruptions'est produite aux fêtes pascales, quibus certas ex Evangelio lectiones oportet in Ecclesia recitari, quæ ita sunt annuæ, ut aliæ esse non possint. Ibid., prol., et tr. IX, col. 1977, 2045. En effet, on avait coutume de lire, ces jours-là, les récits de la résurrection de Jésus-Christ ex omnibus libris sancti Evangelii. Serm., ccxxxi, 1, t. xxxviii, col. 1104. On lisait d'abord le récit de saint Matthieu, puis celui de saint Marc, ensuite celui de saint Luc. Serm., ccxxxII, 1, ibid., col. 1107-1108. On n'omettait pas celui de saint Jean, Serm., ccxxxiv, 1, col. 1115. Cf. Serm., ccxxxv, CCXXXIX, CCXL, CCXLIII, CCXLIV, CCXLV, CCXLVII, col. 1115, 1117, 1118, 1127, 1130, 1143, 1147, 1151, 1156, 1157. On lisait en même temps les Actes des Apôtres. In Epist. S. Joa. ad Parthos, tr. II, t. xxxv, col. 1989. La passion n'était lue qu'une fois, le vendredi saint. et toujours selon saint Matthieu. Une année, saint Augustin, ayant voulu varier le récit évangélique, fit lire un autre évangiliste; mais les fidèles, n'entendant pas la leçon accoutumée, en furent troublés. Serm., CCXXXII. 1, t. XXXVIII. col. 1108. Cf. Enar. in I's. xxi, en. 11, 2, t. xxxvi, col. 171. Le samedi-saint l'office comprenait beaucoup de leçons. Serm., II, t. xLVI, col. 821. A Noël, on lisait le récit de la naissance de Jésus selon saint Luc. Serm., CXCIII, t. XXXVIII, col. 1013. A l'aide des Sermons, t. xxxvIII, il serait facile de déterminer nombre de sections évangéliques, lues à Hippone, et de fixer parfois l'épitre lue aux jours correspondants. - Les Sermons de saint Léon le Grand contiennent sur les lecons ecclésiastiques des renseignements, dont quelques-uns concordent avec le sectionnement qui a prévalu dans l'Église romaine. Ainsi, le 1er dimanche de Carême, l'épître était la même qu'aujourd'hui. Il Cor., vi, 2. Serm., XL, c. II, t. LIX, col. 268. Le samedi qui précèdele second dimanche de Carême, l'évangile était celui d'aujourd'hui. Serm., LI, col. 308. Toute une série de sermons sur la passion ont été prononcés sur les leçons faites les jours de dimanche et de mercredi et s'étendent jusqu'au samedi-saint. Serm., LII-LXX, col. 314-380. Le jour de Pâques, le récit de la résurrection servait d'évangile. Serm., LXXII, col. 390. - La liturgie gallicane comprenait deux leçons à la messe, l'Évangile compris : la leçon prophétique était tirée de l'Ancien Testament, l'épître de l'apôtre saint Paul. En carême, on lisait les livres historiques de l'Ancien Testament, et au temps pascal, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. S. Germain de Paris, Epist., I, t. LXXII, col. 90. Cf. Duchesne, Origines du culte, p. 185-186.

2º Peu à peu, il y eut un système déterminé de lecons; mais les diverses Églises avaient leurs particularités. Les documents qui les reproduisent sont ou bien des lectionnaires séparés, qui portent différents noms, par exemple Comes, Liber comicus, Lectionnarium, ou bien des manuscrits à texte suivi et continu, surtout les quatre Évangiles, mais adaptés à l'usage diturgique au moyen d'une table des Évangiles, nommée Capitulare. Bornons-nous à quelques indications. - Le lectionnaire romain se retrouve dans le Comes, précédé d'une préface

ment qui, en 1648, sur l'ordre de Cromwell, furent chassés de cette assemblée, lorsqu'elle fut purgée de tous ceux qui s'opposaient à la politique du Protecteur. Il renonca dès lors à la vie publique. Ses écrits sont assez variés; parmi ses ouvrages théologiques, il convient de citer Annotations upon all the books of the New Testament, philological and theological, in-fo, Londres, 1650; Annotations on five poetical books of the Old Testament, in-fo, Londres, 1657; Critica sacra; or Observations on all the Radices or primitive Hebrew words of the Old Testament in order alphabeticall, in-fo, Londres, 1650; Critica sacra; or philological and theological Observations upon all the Greek words of the New Testament in order alphabeticall, in-4°, Londres, 1639, 1646, 1650. Louis Wolzogue a traduit en français les Critica sacra sous le titre de Dictionnaire de langue sainte, contenant ses origines avec des observations, in-4°, Amsterdam, 1703. Voir W. Orme, Bibliotheca biblica, 1824, p. 287. A. REGNIER.

LE JAY Gui Michel, savant français, né à Paris en 1588, mort le 10 juillet 1675, éditeur de la Polyglotte de Paris. Voir Polyglotte.

LELONG Jacques, bibliographe français, né à Paris le 19 avril 1665, mort dans cette ville le 13 août 1721. Étant entré à l'Oratoire, en 1628, il enseigna pendant quelques années les humanités, puis devint bibliothécaire de la maison Saint-Honoré. Îl remplit cette charge pendant vingt-deux ans, jusqu'au moment de sa mort. On lui doit la bibliographie la plus savante qu'on ait publiée sur l'Écriture, Bibliotheca sacra seu syllabus omnium ferme Sacræ Scripturæ editionum ac versionum secundum seriem linguarum quibus vulgatæ sunt, notis historicis et criticis illustratus, adjunctis præstantissimis codicibus manuscriptis, 2 in-8°, Paris, 1702; 2º édit., 1709; nouvelle édition augmentée par Frd. Chr. Boerner, 2 in-8º, Anvers, 1709; in-fº, Paris, 1719; 2 in f°, Paris, 1723 (édition donnée par le P. Desmolets, qui a mis en tête une Vie de l'auteur); nouvelle édition augmentée par Ant. Gottlieb Masch, supérieure aux précédentes, 6 in-4°, Halle, 1778-1790. On a aussi de Lelong : Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes, in-8°, Paris, 1713. - Voir A. M. P. Ingold, Essai de bibliographie oratorienne, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 82.

LE MAISTRE Isaac Louis, appelé communément de Saci (anagramme d'Isaac), janséniste français, né à Paris, le 29 mars 1613, mort le 4 janvier 1684. Ordonné prêtre en 1650, il devint le confesseur et le principal directeur des religieuses de Port-Royal. Il est surtout célèbre par sa traduction de la Bible : La Sainte Bible en latin et en françois avec des explications du sens littéral et du sens spirituel, 32 in-8°, Paris, 1682-1702; la plus belle édition est celle en 12 in-8°, Paris, 1789-1804. Voir t. II, col. 2367.

LENGERKE (Cæsar von), théologien protestant allemand, né à Hambourg le 30 mars 1803, mort le 3 février 1855. Il fut professeur de théologie et des langues orientales à Kænigsberg. Ses écrits théologiques s'occupent en général de la Bible. Son premier ouvrage de ce genre fut le Commentarius criticus de Ephræmo Syro Scripturæ Sacræinterprete, in-8°, Kænigsberg, 1828, collection de leçons différentes du textus receptus syriaque empruntées aux commentaires bibliques de saint Éphrem. Lengerke admet avec Rædiger que le texte syriaque de saint Éphrem a des gloses empruntées au texte primité. Il fit suivre cet ouvrage d'une monographie: De Ephræmi Syri arte hermeneutica, in-8°, Kænigsberg, 1831. L'auteur y parle des matériaux dont se servit saint Éphrem pour ses travaux exégétiques, de l'influence

qu'eurent sur lui les écrivains juifs et grecs (voir Siegfried, Philo von Alexandria, Iéna, 1875, p. 379), des écoles exégétiques d'alors, enfin de la doctrine de saint Éphrem, quant à l'Écriture Sainte et à sa méthode de l'interpréter. Voir Diestel, Geschichte des Alten Testamentes, Iéna, 1869, p. 138. La première œuvre exégétique de Lengerke est son Commentarius criticus de duplici Psalmi 22. exemplo, in 4º, Kænigsberg, 1833. Sa traduction en allemand avec commentaire du livre de Daniel est très importante pour son époque : Das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt, in-80, Kænigsberg, 1835. Il s'occupe en premier lieu de l'authenticité de ce livre, de ses idées fondamentales, de sa tendance et de la forme du livre, puis il en donne la traduction et une explication. Plusieurs opinions qu'y émet Lengerke ont été reconnues depuis insoutenables. Voir de Wette-Schrader, Einleitung in das alte Testament, 1869, p. 486; Bleek-Wellhausen, Einleitung, 1878, p. 468. Différentes parties cependant sont encore pleines d'intérêt, par exemple, ses recherches sur les divergences des Septante et du texte massorétique, etc. - L'ouvrage principal de Lengerke, est un travail archéologico-historique, Kenaan, in-8°, Konigsberg, 1843, l'histoire du peuple d'Israël et de sa religion jusqu'à la mort de Josué. L'ouvrage est dans sa totalité un commentaire des livres historiques de la Bible. Y figurent, un traité de la langue hébraïque, une méthode d'écrire l'histoire et une critique de l'hexateuque basée sur Bleek, Tuch, de Wetté, Stähelin et Ewald. Voir Bleek-Wellhausen, Einleitung in das alte Test., 1878, §§ 81-87, p. 152-178. Cet ouvrage ne fut pas continué, ce qui du reste n'est guère regrettable, parce qu'il fut bientôt surpassé par des publications appuyées sur des découvertes nouvelles. Le dernier ouvrage de Lengerke fut son commentaire des Psaumes : Die fünt Bücher der Psalmen, 2 in-80, Kænigsberg, 1847. Cet ouvrage n'eut aucun succès et ne valut à son auteur que des critiques très sévères d'ailleurs bien méritées. - Voir Siegfried, Allgemeine deutsche Biographie, t. xvIII, p. 252-255; Winer, Handbuch der theol. Litteratur, t. II, p. 637; De Wette-Schrader, Einleitung in das alte E. MICHELS. Testament, p. 179.

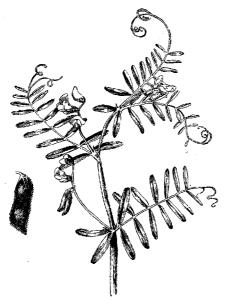
LENTILLE (hébreu: 'ădášim; Septante: φακός; Vulgate: lens, Gen., xxv, 34; II Reg., xvII, 28; xxIII, 11; Ézech., IV, 9), plante légumineuse dont la graine est employée comme aliment.

I. DESCRIPTION. - Ce genre de Légumineuses, de la tribu des Viciées, qui doit son nom à la forme arrondie, comprimée de ses graines, comprend un petit nombre d'espèces successivement rattachées, suivant l'appréciation des botanistes, aux divers groupes Cicer, Ervum, Lathyrus et Vicia. Mais le genre Lens déjà adopté par Adanson et Tournefort mérite d'être conservé pour la forme caractéristique de ses graines d'abord et surtout de son style grêle, comprimé, creusé à la face supérieure d'un sillon longitudinal recouvert de poils courts. L'espèce principale, Lens esculenta de Mœnch (fig. 44), cultivée de temps immémorial comme plante alimentaire pour ses graines charnues et farineuses, n'existe plus nulle part à l'état spontané. Toutes sont des herbes annuelles, à feuilles imparipennées dont la foliole terminale est remplacée par un mucron et même par une vrille simple et courte vers le haut de la tige. Les fleurs petites, en grappes pauciflores, ont un calice à dents sensiblement égales, un étendard obovale, les ailes sou-dées avec la carène; la gousse courte et comprimée ne renferme à la maturité que 1 ou 2 graines. F. Hy.

II. Exécèse. — Il ne saurait y avoir de doute sur l'identification des 'adasim avec les lentilles. Le nom arabe de ce légume, ωωω, 'adas, la traduction constante des Septante par φακός et de la Vulgate par lens, l'interprétation rabbinique, rendent certaine cette iden-

tification. Le nom sémitique est passé même chez les Berberes sous la forme adès. La couleur attribuée dans Gen., xxv, 20-34, aux 'àdasim ou plutôt à la bouillie ou purée d'ădasim convient bien aux lentilles. Esaü revenant des champs épuisé de fatigue et apercevant Jacob en train de préparer de la bouillie d'adasim, dit à son frère : « Laisse-moi manger de cette chose rougeâtre. » Ces lentilles étaient sans doute d'une espèce commune en Egypte, et dont on voit quelques specimens au Musée du Louvre, de très petite taille et semblables à la variété appelée Lentille rouge ou Lentillon. V. Loret, Études de botanique égyptienne, dans Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes, t. xvII, 1895, p. 192. Mais lorsque les graines sont dépouillées de leur écorce, comme les Égyptiens ont l'habitude de les préparer, elles ont plus encore, ainsi que la bouillie qu'on en fait, la couleur gouge pâle. Reynier, Économie publique et rurale des Arabes et des Juifs, in-8°, Genève, 1820, p. 429.

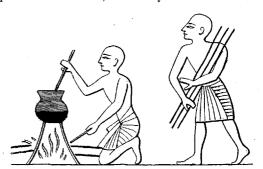
Les lentilles entraient dans l'alimentation des Hébreux.



44. - Lens esculenta.

Elles figurent à côté des fèves et des pois parmi les aliments que Sobi, fils de Naas, et Berzellaï de Galaad apporterent à David, obligé de fuir devant Absalom révolté. II Reg., xvII, 28. C'est dans un champ de lentilles que Semma, fils d'Agé, un des vaillants guerriers de David, battit une troupe de Philistins. II Reg., XXIII, 11-12. Nous voyons dans Ézéchiel, IV, 9, que les lentilles étaient mélangées au froment avec des grains de nature inférieure, sans doute en temps de disette ou pour les indigents. C'est ce qu'Athénée, Deipnos., IV, 15, appelle ἄρτος φάχινος. C'était aussi la première nourriture qu'on prenait dans le deuil : Les lentilles sont la nourriture du deuil et de la douleur, dit Rabbi Éléazar dans le Pirke, c. XXXV. Windet, De vita functorum statu, v, dans Crenii Opuscula que ad historiam ac philologiam spectant, fasc. 4, 1694, p. 74. Saint Jérôme y fait allusion dans sa lettre à Paula sur la mort de sa fille Blésilla, t. xxII, col. 470: Dans le deuil, dit-il, les Juiss, « d'après une vaine tradition des pharisiens, prennent des lentilles pour première nourriture, faisant voir par là que ce mets fatal leur a fait perdre le droit d'aînesse. » Cependant bien préparées, elles formaient et forment encore en Orient un mets estimé et recherché. Robinson, Biblical Researches, 3e édit., 1867, t. 11, p. 167;

t. III, p. 40. C'est pour une bouillie ou purée de lentilles qu'Ésaŭ épuisé de fatigue céda à Jacob son droit d'ainesse. Gen., xxv, 32-34. Sans doute on préparait cette bouillie comme maintenant avec de l'huile et de l'ail. Les peintures du tombeau de Ramsès III, d'après Wilkinson, Manners and Customs, 1878, t. II, p. 32, nous font assister à la préparation de ce mets (fig. 45). On voit un homme occupé à faire cuire des lentilles, derrière lui son compagnon apporte du bois pour alimenter le feu, et à côté se trouvent des corheilles pleines de lentilles. Les Égyptiens, dit Théophraste, Hist. plant., IV, 5, faisaient grand usage de ce légume. Les lentilles, dit Raffeneau-Delile, Mémoire sur les plantes qui croissent en Egypte, dans Description de l'Egypte, Histoire naturelle, t. II, Paris, in-4, 1812, p. 23, sont communes en Égypte comme elles l'étaient autrefois. Elles portaient, chez les Romains, le nom de lentilles de Péluse. Virgile, Georg., I, 228; Martial, XIII, épigr. 9. On les sème aujourd'hui sans labour dans la haute et dans la basse Égypte, et on les récolte sèches en grande quantité; elles sont rougeatres et fort petites. On les monde quelquefois de leur écorce, en les broyant sous des meules



45. — Égyptien cccupé à faire cuire des lentilles. D'après Wilkinson, Manners and Customs, t. 11, p. 32.

à bras, afin de les rendre plus délicates quand on les fait cuire. Le nom hiéroglyphique est init init in arosana, arsana, d'où le copte apquil. Ce nom ne paraît pas égyptien, mais plutôt sémitique, importé sans doute avec la plante dans la vallée du Nil. On a fait remarquer qu'il pourrait bien être le nom sémitique 'àdasim, avec confusion facile du 7, d, avec le 7, r. En écriture hiératique même les deux signes peuvent se prendre l'un pour l'autre. V. Loret, La flore pharaonique, 2° édit., 1892, p. 93. Cf. Ch. Joret, Les plantes dans l'antiquité, t. I, 1897, p. 103; Fr. Wænig, Die Pflanzen im alten Aegypten, in-8°, Leipzig, 1886, p. 214-215.

**LENTISQUE** (grec: σχίνος; Vulgate: schinus, Dan., xIII, 54), arbre commun en Orient.

I. DESCRIPTION. - Le Pistacia Lentiscus de Linné est un petit arbre de la famille des Térébinthacées des plus répandus dans les lieux arides de toute la région méditerranéenne, où l'on recueille sur ses rameaux tortueux après incision la gomme-résine nommée mastic. Ses feuilles persistantes ont un pétiole ailé, pourvu de 3 à 5 paires de folioles petites, coriaces, ovales ou lancéolées, obtuses avec un court mucron. Les fleurs sont agglomérées à l'aisselle des feuilles supérieures, en grappes spiciformes, dioïques et sans corolle. - Le calice, à 5 divisions dans les fleurs mâles (fig. 46), n'en a que 3 ou 4 dans les fleurs femelles (fig. 47); les étamines, au nombre de 5 superposées aux sépales, ont de grandes anthères au sommet d'un filet très court; l'ovaire uniloculaire devient une toute petite drupe rouge, puis noirâtre, un peu comprimée, recouvrant un noyau osseux sous une enveloppe membraneuse. F. Hy.

II. Exégese. — 1º Le lentisque n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel, qui raconte l'histoire de Susanne.



46. - Pistacia lentiscus. Rameau et fleur mâles. Fleur grossie.

Quand Daniel demanda à l'un des vieillards accusateurs de Susanne sous quel arbre il l'a vue commettre le crime, il répondit, XIII, 54: « sous un lentisque, » ὑπὸ σχῖνον. « Tu mens pour ta perte, s'écria Daniel, car l'ange de Dieu qui a déjà reçu l'arrêt divin est prêt à te fendre par le milieu, σχίσει. » On a souvent mis en avant ce jeu de mot du texte grec, pour nier l'existence



Pistacia lentiscus, rameau femelle avec fruits.
 Fleur femelle grossie.

d'un original sémitique de cette partie deutérocanonique, le même jeu de mots ne pouvant s'y retrouver exactement. Origène, Epist. ad Africanum de historia Susannæ, t. x1, col. 61, répondait déjà que dans l'ignorance où l'on est relativement au nom hébreu de cet arbre, or ne pouvait pas se prononcer ainsi contre l'authenticité d'un original hébreu. On peut ajouter qu'en sup-

posant un original chaldéen, il serait facile de retrouver le même jeu de mots, avec NPIDE, pisteqă', nom araméen du lentisque, et le verbe pesag, pde, « couper en deux. » Ainsia traduit une des versions syriaques. Du reste, le traducteur grec a bien pu ne pas conserver les mêmes noms d'arbres, si la paronomase n'était plus possible avec eux, et y substituer d'autres noms qui lui permettaient un jeu de mot équivalent. On peut voir des exemples nombreux dans Welte, Specielle Einleitung in die deuterocanonischen Bücher des alten Testament, 1844, p. 248; Wiederholt, Die Geschichte Susanna, dans la Tübing. Quartalschrift, 1869, p. 290-308; Vigouroux, Mélanges bibliques, 2° édit., Paris, 1889, p. 477-423.

2º Plusieurs exégètes et naturalistes regardent la résine du lentisque, connue sous le nom de mastic, en arabe mastaka, comme le sŏri, Gen., xxxvii, 25, cette résine odorante que les marchands ismaélites portaient en Égypte. Plus communément on voit dans le sŏrî la résine du Pistacia Terebinthus. Il est vrai que les Arabes ont souvent confondu le lentisque et le térébinthe sous le même nom , dirû, nom qui a une certaine analogie avec le sŏrî hébreu. Voir RÉSINE.

E. LEVESQUE.

**LENTULUS** Publius, personnage imaginaire auquel on a attribué une lettre apocryphe décrivant la personne de Notre-Seigneur. Il est censé avoir été gouverneur de

la Judée, avant Ponce Pilate, et avoir écrit la lettre qui suit au Sénat romain.

I. LETTRE DE LENTULUS. — « Lentulus, gouverneur (præses) des Jérosolymitains, au sénat et au peuple romain, salut. » Ce préambule ne se lit pas dans tous les textes. Voici maintenant le texte de la lettre même d'après E. Dobschütz, Christusbilder, Beilage VIII, Leipzig, 1899, p. 319" : « Il a paru en ces temps-ci, et il vit encore, un homme d'une grande puissance (virtutis), appelé Jésus-Christ. Les peuples l'appellent prophète de vérité et ses disciples, fils de Dieu. Il ressuscite les morts et guérit toutes les maladies. C'est un homme d'une taille moyenne... (homo quidem statura procerus mediocris et spectabilis). Il a une figure vénérable qui lui attire l'amour et la crainte de ceux qui le voient. Ses cheveux sont de la couleur de la noisette dans sa maturité, lisses jusqu'aux oreilles, et à partir des oreilles bouclés, frisés (circinos crispos), avec des reflets bleuâtres et brillants, flottants au-dessous des épaules; ils sont partagés en deux au sommet de la tête à la manière des Nazaréens. Son front est uni et très serein, avec un visage sans ride et sans tache, et le teint d'un bel incarnat. Son nez et sa bouche sont sans défaut; sa barbe est abondante, de la couleur des cheveux, point longue et (un peu) divisée en deux au (milieu du) menton. Son air est simple et posé; ses yeux sont glauques et clairs. Il est terrible dans ses réprimandes; doux et aimable dans ses avertissements; de bonne humeur avec gravité. Il a pleuré quelquefois, mais il n'a jamais ri. Sa taille est droite, ses mains et ses bras beaux à voir. Sa conversation est grave, brève et modeste. De sorte qu'on peut dire justement avec le prophète que c'est le plus beau des enfants des hommes. » - Voir l'énumération des manuscrits et l'Apparatus criticus dans Dobschütz, Christusbilder, p. 308"-324". L'Epistola Lentuli se trouve en manuscrit dans de nombreuses bibliothèques. Elle fut imprimée d'abord dans la Vita Jesu Christi de Ludolphe le Chartreux, qui parut in-fo, à Cologne, 1474, Proæmium, 14 (t. 1, p. 10, de l'édition de Paris, 1870), et à Nuremberg en 1491 dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. E. von Dobschütz, Christusbilder, p. 309\*\*-310", et L. Hain, Repertorium bibliographicum, t. 1, 1826, n. 1136, p. 126, ainsi que dans les Opuscula du même docteur, sans date. Voir ibid. Plus tard, elle fut reproduite dans l'Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, connue sous le nom de Centuries de Magdebourg, 13 in-8,

Bâle, 1559-1574, t. 1, p. 344. Elle a été souvent réimprimée depuis, en particulier dans plusieurs collections de livres apocryphes du Nouveau Testament. - L'auteur de cette lettre s'était visiblement proposé de satisfaire la pieuse curiosité des fidèles, avides de détails sur la personne sacrée du Sauveur.

II. OPINIONS DIVERSES SUR LA PERSONNE PHYSIQUE DE Jésus. — Des les premiers siècles de l'Église, les Pères s'étaient demandé ce qu'était physiquement Notre-Seigneur; mais comme tout renseignement direct faisait défaut, on eut recours aux prophéties. Isaïe, LIII, 2, avait dit de lui : « Il n'a ni beauté ni agrément pour attirer nos regards, et son aspect n'a rien qui puisse nous plaire. » Sans faire attention que cet oracle se rapportait à l'état dans lequel se trouvait le Messie pendant sa passion, plusieurs écrivains ecclésiastiques prirent ces paroles pour le portrait même de Notre-Seigneur et en conclurent qu'il était sans beauté : ἀειδούς, ὡς αί Γραφαὶ ἐκήρυσσον, dit saint Justin, Dial. cum Tryph., 88, t. vi, col. 688, et même laid : τον Κύριον αὐτον την δύιν αἰστρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαίου τὸ Πνεϋμα μαρτυρεί, dit Clément d'Alexandrie, Pædag., III, 1, t. VIII, col. 557; cf. Strom., vi, 23, t. ix, col. 381; Celse, dans Origène. Cont. Cels., vi, 75, t. xi, col. 1409, affirme que « Jésus était, d'après ce que l'on dit, petit, laid, difforme », ως φασι, μικρόν και δυσειδές και άγενης ην. Saint Cyrille d'Alexandrie s'exprime dans le même sens, Glaphyr. in Exod., I, 4, t. LXIX, col. 396: « Le Fils a apparu sous un aspect très difforme, » Έν είδει γὰρ πέφηνεν ὁ Υίὸς τῷ λίαν ἀκαλλεστάστω. Cf. aussi saint Irénée, III, 19, t. VII, col. 940 (« homo indecorus »). En Afrique, Tertullien parle de la même manière : « Adultus, dit-il de Notre-Seigneur, De patientia, 3, t. 1, col. 1252, non gestit agnosci, sed contumeliosus (digne de contumélie, difforme, voir la note, ibid.) insuper sibi est. » Il répète la même chose en d'autres termes, Adv. Marc., III, 17, t. II, col. 344: « Si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus. » De même, Adv. Judæos, xiv, t. 11, col. 639: « ne aspectu quidem honestus; » De carne Christi, 9, col. 772: « Adeo nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cælestis claritatis. » Saint Augustin tient le même langage, Enarr. in Ps. xLIII, 16, t. xxxvI, col. 489: « Ut homo non habebat speciem neque decorem... Ideo formam illam deformem carnis ostendens, etc. »

Cependant, en Égypte même, on avait commencé de bonne heure à réagir contre cette opinion. Origène réfute Celse, Cont. Cels., vi, 75-77. t. xi, col. 1413-1416, en s'appuyant sur le Psaume xliv, 4-5 et sur le miracle de la Transfiguration. Matth., xvII, 2. A partir du Ive siècle, la croyance que Notre-Seigneur avait été « le plus beau des enfants des hommes » devint prédominante. « Le seul aspect du Christ était rempli d'une grâce admirable, dit saint Jean Chrysostome, In Matth., Hom. xxvII, 2, t. LVII, col. 346; c'est ce que le prophète indique par ces paroles: Il était le plus beau des enfants des hommes. » Saint Jérôme dit à son tour : « Le Christ avait un regard qui lançait des rayons de feu et de lumière céleste, et la majesté divine brillait sur son front : Igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie. » In Matth., xxi, 15, t. xxvi, col. 152. « Plus fort que l'aimant, il attirait tout à lui, » écrit le même saint docteur à un de ses correspondants. Epist., LXV, 8, ad Princip., t. XXII, col. 627. « A l'extérieur, dit saint Bernard, le Christ était le plus beau des enfants des hommes. » Serm. II in Dom. I post Oct. Epiph., 1, t. clxxxiii, col. 157. « Selon le corps, dit saint Thomas, III, q. xLVI, art. 6; q. LIV, art. 1, ad 3um, le Christ avait une complexion parfaite,... rien de désordonné et de dissorme n'était dans son corps : Secundum corpus, Christus erat optime complexionatus... Nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi. »

Il se forma ainsi peu à peu un type de Notre-Seigneur, qui finit par être accepté au moyen âge sans contestation.

A vrai dire, il n'avait pour fondement aucun document authentique. Le langage de saint Irénée, Adv. hær., I, xxv, 6, t. vII, col. 685, et de saint Épiphane, Hær., xxvII, 6, t. xLI, col. 373, lorsqu'ils parlent des Carpocratiens qui vénéraient un portrait de Jésus-Christ avec celui de divers grands hommes, montre que ces Pères ne connaissaient aucun témoignage formel et authentique sur la personne physique de Notre-Seigneur. Cf. aussi Eusèbe de Césarée, dans sa lettre à Constance (dans Labbe, Acta Concilii Nicæni II, ann. 787, art. vi, p. 494) et saint Augustin, De hær., 7, t. xlii, col. 27. L'évêque d'Hippone dit, De Trinit., VIII, 7, t. XLII, col. 951-952, qu'on ignore quelle était la figure (facies carnis) du Sauveur. On peut dire : forte talem habebat faciem, forte non talem, en d'autres termes, on ne peut faire que des hypothèses.

Toutefois malgré l'absence de documents, la pieuse curiosité des fidèles voulait avoir un portrait du Sauveur; il fut peint de bonne heure par des peintres religieux. De son côté l'imagination populaire ne resta pas inactive: elle se donna libre carrière, elle se fit peu à peu, un type idéal, qui après avoir passé de bouche en bouche, fut consigné par écrit. Saint Jean Damascène (vers 676-760) nous a laissé un portrait graphique de Notre-Seigneur. Epist. ad Theoph. imp., 3, t. xcv, col. 349. L'auteur du Livre des peintres (du mont Athos) le reprit au XIe siècle. Kraus, Real-Encyklopädie, t. 11, p. 15. Au XIVe, un historien grec, Nicéphore Calliste, Hist. eccl., I, 40, t. cxLv, col. 748, le développa, en s'appuyant sur la tradition populaire : « comme nous l'avons appris des anciens, » dit-il, col. 748. Tous ces premiers portraits sont écrits en grec. Un latin voulut, à son tour, faire aussi connaître la figure du Sauveur à ceux qui parlaient sa langue et la décrivit dans la lettre qui est

connue sous le nom d'Epistola Lentuli.

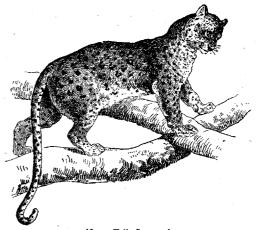
III. LA LETTRE DE LENTULUS EST UNE COMPOSITION APOCRYPHE. — Le caractère apocryphe de cette lettre est indubitable. Les copistes ne savent trop quel titre donner à son auteur prétendu; ce titre varie dans la plupart des manuscrits qu'on en connaît; les uns l'appellent proconsul, d'autres gouverneur ou præses Hierosolymitanorum, etc. Leur embarras provient de ce qu'il n'y a jamais eu à Jérusalem ni en Judée de gouverneur du nom de Lentulus. Il existait un præses ou un proconsul Syriæ, et un procurator Judææ, mais on ne connut jamais aucun præses Hierosolymitanorum ni aucun proconsul Judææ. Bien plus, aucun procurateur de Judée ne s'est appelé Lentulus. Les auteurs classiques nous ont conservé le nom de plus de quarante Lentulus; Cicéron, à lui seul, en mentionne dix-huit dans ses écrits. Dans ce nombre, quatre seulement ont vécu du temps de Tibère. L'un d'eux, Eneas Lentulus Gætulicus, fut consul avec Tibère en l'an 26, d'après Tacite, Ann., IV, 46, et, en 34, il commanda les légions romaines dans la haute Germanie. Il pourait avoir été en Judée entre l'an 26 et 33, d'après Suetone, Caligula, 8, et Pline, Epist., v, 3, mais rien ne le prouve, et il n'a pas été, en tout cas, procurateur de Judée, et il ne s'appelait pas Publius, mais Énée. D'ailleurs, un Romain n'aurait jamais pu employer plusieurs des expressions qu'on lit dans la lettre : propheta veritatis, filii hominum; ce sont là des hébraïsmes et le dernier est emprunté au Ps. xLIV, 3. La dénomination de Jesus Christus trahit aussi une époque postérieure et est empruntée au Nouveau Testament. Enfin, sans relever d'autres détails, notons que, si elle avait été écrite par un procurateur de Judée, elle aurait été adressée, non au Sénat, mais à l'empereur, parce que la Syrie, dont faisait partie la Judée, était une province impériale, et non une province sénatoriale. « Il suffit de la lire, dit dom Ceillier, Histoire des auteurs ecclésiastiques, t. 1, p. 498, pour être persuadé de sa supposition. »

IV. Date. - Aucun ancien écrivain ecclésiastique n'a parlé de la lettre de Lentulus, quoiqu'ils aient si souvent cité les autres écrits apocryphes connus de leur temps. On la trouve, comme nous l'avons dit plus haut, dans la Vita Jesu Christi de Ludolphe le Chartreux et dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109), où elle est accompagnée d'un portrait graphique de la Sainte Vierge. Cette introduction comme la Vita Jesu Christi sont du xve siècle. La lettre de Lentulus y a été jointe, mais elle n'y pas été mise par saint Anselme, et elle n'est pas l'œuvre de Ludolphe. Laurent Valla (1406-1457) est le premier écrivain connu qui ait fâit mention de cette pièce, en la déclarant apocryphe, dans sa célèbre dissertation De falso credita et enientita Constantini donatione declamatio, composée vers 1440. Voir ses Opera, in-fo, Bâle, 1540, p. 786. Le manuscrit d'Iéna qui contient l'Epistola Lentuli porte à la fin ces mots : « Explicit Epistola Jacobi de Columpna. anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romæ, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchæ Constantinopolitani. » Si l'on peut s'en rapporter à cette note, la lettre aurait donc été envoyée de Constantinople au xvº siècle, comme présent à la cour romaine et un Jacques Colonna, de l'illustre famille de ce nom, l'aurait trouvée en 1421 au Capitole et insérée dans les Annales de Rome. Mais le patriarche de Constantinople n'avait pu envoyer en Italie que des manuscrits grecs ettle premier auteur de l'Epistola Lentuli dut s'en servir pour la composer. Sa parenté avec le portrait tracé par Nicéphore est incontestable : l'un et l'autre, ont puisé à des sources communes. D'après E. von Dobschütz, Christusbilder, p. 330\*\*, elle est probablement pour le fond d'origine grecque, mais elle a été rédigée en latin, en Occident, au XIIIe ou au XIVe siècle; elle a reçu de quelque humaniste du xve ou du xvie siècle la forme nouvelle sous laquelle elle s'est répandue partout dans l'Église latine. Quant au type décrit, Wilhelm Grimm constate sa conformité, pour tous les points essentiels, avec le portrait de Notre-Seigneur, qui porte le nom d'Abgar (voir ABGAR, t. 1, col. 31), et qu'il reproduit en couleur tel qu'il est conservé au Vatican. Christusbilder, dans ses Kleinere Schriften, édit. G. Hinrichs, 8 in-80, Gütersloh, 1881-1890, t. III, p. 171, 183, et dans les Abhandlungen der Akademie zu Berlin, Phil., 1842, pl. et p. 150, 161. Ce portrait est aussi reproduit en couleur dans L. Glückselig, Studien über Jesus Christus. Voir Jésus-Christ, fig. 264, t. III, col. 1423. — Frédéric Munter, Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, in-40, Altona, 1825, p. 9, fait remonter à tort l'Epistola Lentuli jusque vers l'époque de Dioclétien. « Telle que nous la possédons en latin, dit F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, t. 11, 1886, p. 16,... elle ne peut être considérée que comme un écho des siècles précédents. Je puis affirmer qu'elle est certainement traduite du grec, comme paraissent le démontrer aussi les diverses recensions, et qu'elle remonte à la même source où ont puisé saint Jean Damascène, le Livre des peintres (du mont Athos) et Nicéphore Calliste : l'accord, malgré certaines divergences, est, en plusieurs endroits, littéral. » Portraits peints et portraits écrits ont ainsi une commune origine : ils ne nous font pas connaître d'une manière authentique le Sauveur tel qu'il a été, mais ils nous le montrent tel que se l'est représenté la piété des fidèles.

V. Bibliographie. — Michel Neander, Apocrypha, Bile, 1567, p. 410; J. J. Grynæus, Monumenta S. Patrum orthodoxographa, in-f., Bâle, 1569; Jor. Reiskius, Exercitationes historicæ de imaginibus Jesu Christi, VII, in-49, 16na, 1685; Christophe Mylius, Memorabilia bibliothecæ academiæ Ienensis, in-80, 16na, 1746, p. 301; J. Alb. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, 20 édi., Hambourg, 2 in-80, 1719, t. 1, p. 391-302; François Vavasseur, S. J., De forma Christi dum viveret in terris, in-80, Paris, 1648; Rostock, 1666, et dans ses Opera omnia, in-f., Amsterdam, 1709, p. 317-341 (ne

parle pas de la lettre de Lentulus); N. Rigault, De pulchritudine corporis D. N. Jesu Christi, à la fin de son édition des Opera S. Cypriani, in-f°, Paris, 1649, p. 235-246; Pierre Pijart, De singulari Christi Jesu D. N. Salvatoris pulchritudine, assertio, in-12, Paris, 1651; J.-B. Carpzov, Programma: de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Joannis Damasceni ac Nicephori prosopographiæ, in-40, Helmstadt, 1774; J. Ph. Gabler, In authentiam epistolæ Publii Lentuli, ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptæ, deux programmes de 1819 et 1822; (G. Peignot,) Recherches historiques sur la personne de Jésus-Christ, sur celle de Marie, in-8°, Dijon, 1829, p. 11-32 (il reproduit, p. 96-130, avec quelques additions, la Dissertation de dom Calmet sur la beauté de Jésus-Christ) (Bibliothèque Nationale, Réserve, H 2068 A); Grimouard de Saint-Laurent, Guide de l'art chrétien, t. II, Paris, 1873, p. 205-289; H. Detzel, Christliche Ikonographie, 2 in-80, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. 1, p. 76; Didron, Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu, in-4°, Paris, 1843, p. 251 (déclare avec raison la lettre de Lentulus apocryphe, mais la fait remonter à tort aux « premiers temps de l'Église »); W. K. Grimm, Die Sage von Ursprung der Christusbilder, Berlin, 1843, et dans les Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philolog., 1842, p. 160-161; Legis Glückselig, Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild, in-4°, Prague, 1863, p. 82-91; Ad. Harnack, Lentulus, dans Herzog, Real-Encyklopädie, 2° édit., t. vIII, 1881, p. 548; F. X. Kraus, Real-Encyklopädie des christlichen Alterthümer, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1886, t. 11, p. 16; E. von Dobschütz, Christusbilder (Texte und Untersuchungen, t. xvIII), Leipzig, 1899, Beilagen, p. 308\*\*-329\*\*. F. VIGOUROUX.

**LÉOPARD** (hébreu : nāmēr, le nimru assyrien et le nim'r des Arabes; chaldéen : nemar; Septante : πάρδαλις; Vulgate : pardus), carnassier du genre Chat, long de 1 mètre à 1<sup>m</sup>50, haut de 0<sup>m</sup>60 à 0<sup>m</sup>80, et pourvu d'un long pelage jaune sur le dos, blanc sur le ventre, avec des taches noires groupées circulairement en



48. — Felis Leopardus.

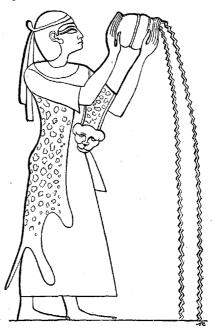
forme de roses sur tout le corps. C'est le Felis leopardus ou Leopardus varius des naturalistes (fig. 48). On l'a souvent confondu, surtout dans l'antiquité, avec la panthère, Pardalis, qui a beaucoup de ressemblance avec le léopard, mais s'en distingue par une taille en général moins grande, des taches plus larges et moins rapprochées et quelques détails anatomiques. Au même genre appartiennent d'autres carnassiers qui différent peu des précédents: le guépard, felis jubata, ou tigre des chasseurs, le chetah des Arabes, plus élancé que la

panthère, avec une tête plus petite et la peau d'un blanc iaunatre parsemée de taches noires et rondes; le lynx, Felis lynx, qui-n'a que 0<sup>m</sup>75 de long, porte un pelage d'un roux clair avec des mouchetures noires, et a un naturel très féroce, et l'once, Felis uncia, qui a la queue plus longue que celle de la panthère et le pelage blanchâtre avec de grandes taches noires irrégulières. Les léopards, ou les carnassiers similaires, ont été jadis abondants en Palestine. Tristram, The natural History of the Bible, Londres, 1889, p. 113, pense qu'ils ont donné leur nom à Bethnemra, Num., xxxx, 3, 36, voir Bethnema, t. 1, col. 1697, qui voudrait dire « maison des léopards », appelée aujourd'hui Tell Nimrim, sur le passage du torrent de Nimrim ou des Léopards, qui se jette dans le Jourdain, sur la rive gauche, à douze kilomètres de la mer Morte. Voir la carte de Gad, col. 28. De tait, les léopards sont encore nombreux aujourd'hui dans les forêts de Galaad, d'où ils font de grands ravages parmi les troupeaux. On peut constater leurs traces autour de la mer Morte, sur le Carmel et le Thabor,



Nègres du haut Nil couverts de peaux de léopards.
 Thèbes, XVII<sup>\*</sup> dynastie.
 D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. III, pl. 117.

bien qu'ils soient rares en Galilée. On en rencontre souvent dans les épais fourrés qui remplissent les ravins aboutissant à la mer Morte, comme dans d'autres endroits pourvus d'eau vive et claire, dont ces animaux ne peuvent se passer. Cf. de Saulcy, Voyage autour de ta mer Morte, Paris, 1853, t. 11, p. 148. D'ordinaire, ils fuient l'homme, mais lui deviennent très redoutables quand ils sont blessés ou excités par un long jeûne. C'est surtout la nuit qu'ils sortent de leurs repaires pour se jeter sur les troupeaux et étrangler sur place un grand nombre de bêtes, n'en prenant qu'une ensuite pour la dévorer à l'écart. Aussi est-on obligé d'enfermer les troupeaux dans des enceintes formées de branchages épineux, pour les protéger contre les léopards. Les Bédouins ont un grand nombre de peaux de ces fauves, dont ils font des tapis ou dont ils parent leurs selles. Cf. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 440. Le guépard ou chetah, moins terrible que le léopard, se voit quelquefois aux environs du Thabor et dans les montagnes de Galilée; il est plus abondant en Galaad. Le lynx, principalement le lynx caracal, se trouve aussi en Palestine, mais assez rarement. Tristram, The natural History, p. 111-114; Wood, Bible animals, Londres, 1834, p. 29-36. — La Sainte Écriture parle plusieurs fois du léopard en faisant allusion à ses différents caractères. Le Cantique des cantiques, 1v, 8, appelle « montagnes des léopards » le Sanir et l'Hermon, où ces animaux habitaient comme dans les montagnes de Galilée. Le léopard joint la ruse à la force pour attaquer sa proie. Il se cache ordinairement dans les broussailles épaisses, d'où il épie les autres animaux au passage, surtout quand ils vont pour s'abreuver. Dès qu'il aperçoit sa proie, bœuf, mouton, chèvre ou autre quadrupède de cette espèce, il rampe vers elle avec les ondulations du serpent, et, parvenu à sa portée, il fond sur elle par un bond formidable, la terrasse et l'emporte à l'écart pour la dévorer. Le Seigneur dit à propos des Israélites qui l'ont oublié, après s'être « rassasiés dans leurs pâturages » : « Comme un léopard, je les épierai sur la route. » Ose., XIII, 7. Jérémie, v, 6, dit des Juiss prévaricateurs : « Le léopard est aux aguets devant leurs villes, tous ceux qui en sortiront seront déchirés. » Le léopard est ici le Chaldéen qui va venir. « Ses chevaux sont plus rapides que les léopards, » Hab., 1, 8, ils arrivent par bonds formidables et seront en Judée avant



50. — Prêtre égyptien couvert d'une peau de léopard. D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. III, pl. 232.

qu'on s'aperçoive de leur approche. Les médisants qui dévorent les autres avec leur langue seront à leur tour dévorés comme par un léopard. Eccli., xxvIII, 27. Aussi pour qu'on voie un léopard couché inoffensif auprès d'un chevreau, Is., xi, 6, faudrait-il un changement tel, que le règne du Messie pourra seul en produire un semblable. Daniel, vII, 6, dans une de ses visions, décrit sous la figure du léopard l'empire gréco-macédonien d'Alexandre. Voir Daniel, t. 11, col. 1273-1274. Saint Jean compare aussi à un léopard la bête qu'il voit monter de la mer, Apoc., XIII, 2, et qui, selon quelques auteurs, représenterait l'Antéchrist. Voir Antéchrist, t. 1, col. 658. Enfin Jérémie, XIII, 23, pour stigmatiser les mauvaises habitudes qui étaient devenues, chez ses concitoyens, comme une seconde nature, apporte cette comparaison: « Un Éthiopien peut-il changer sa peau et un léopard ses taches? » Ce pelage élégant du léopard servait de parure chez les anciens. Des nègres du Haut-Nil, prisonniers de Ramsès II, sont représentés avec un pagne en peau de léopard ou de panthère (fig. 49). Rosellini, Monumenti storici, pl. LXXXV. Cf. Wilkinson, Manners and Customs, Londres, 1878, t. I, p. 259, nº 13, et t. 11, fig. 619, col. 2009. La peau de léopard faisait partie du costume officiel de certains prêtres ou de per-

sonnages accomplissant des rites particuliers (fig. 50). Cf. de Rougé, Notice sommaire des monuments de la galerie égyptienne, Paris, 1872, p. 36, 38, 39, 44; Wilkinson, Manners and Customs, t. 1, p. 181-182; Maspero, Histoire des peuples de l'Orient classique, Paris, 1895, t. 1, p. 53-55. Les léopards étaient chassés en Égypte, Wilkinson, Manners and Customs, t. 11, p. 90, et en Assyrie. Raw-'inson, Ancient monarchies, t. 1, p. 223. Les Hébreux n'étaient pas assez grands chasseurs pour poursuivre de pareils animaux, et on ne voit nulle part qu'ils aient utilisé les peaux de léopard comme vêtement ou ornement. H. LESÊTRE.

**LÉPRE** (hébreu : şârâ'aţ; Septante : λέπρα : Vulgate : lepra), maladie grave causée par la multiplication de bacilles spéciaux dans les tissus organiques (fig. 51).

I. NATURE DE LA LÈPRE. - 1º Sa cause. - On a ignoré jusqu'en ces dernières années la cause déterminante de la lèpre. C'est seulement en 1873 que le médecin norvégien Hansen découvrit le microbe de la lèpre, le Bacillus lepræ, et en 1881 que Neisser, de Breslau, trouva le moyen de le reconnaître et de l'étudier.



51. - Lépreuse de Palestine d'après une photographie.

Ce bacille a la forme d'un petit bâtonnet, long de trois à sept millièmes de millimètre et épais d'un demimillième. Il est assez semblable d'aspect à celui de la tuberculose. Il se multiplie étonnamment dans le milieu qui lui est favorable. Les bacilles s'agglomèrent entre eux de manière à former des amas ou tubercules : ils fourmillent alors dans les tissus atteints et dans les liquides qui en découlent. Mais c'est seulement par exception qu'on les rencontre dans le sang ou dans les sécrétions des glandes. Ce microbe est spécial à l'homme; il se montre absolument rebelle à la culture et il n'est pas inoculable aux animaux. Il faut même des circonstances particulières pour qu'il puisse être inoculé à l'homme naturellement ou artificiellement.

2º Conditions favorables à sa propagation. lèpre se rencontre sous tous les climats : elle sévit avec autant de violence en Norvège et dans les provinces baltiques que dans les îles équatoriales. Les pays à climat tempéré semblent cependant plus réfractaires à ce mal que les contrées de froid ou de chaleur extrêmes. Le climat n'a donc qu'une influence restreinte sur la lèpre. L'alimentation en a bien davantage. On a constaté que la lèpre est de beaucoup plus frequente dans les îles et sur les côtes maritimes que dans l'intérieur des continents. De sérieux observateurs en ont conclu que si le mal éprouve ainsi les populations ichthyophages, c'est qu'elles se nourrissent trop souvent de poissons plus ou moins en décomposition ou de salaisous avariées. On sait, d'autre part, que diverses affections cutanées sont fréquemment engendrées par l'usage des poissons, des crustacés ou des mollusques. De tait, la lèpre abandonne progressivement les îles Féroë, depuis une soixantaine d'années, c'est-à-dire depuis que les insulaires ont renoncé à la pêche et à l'usage de la chair de baleine pour se livrer à l'agriculture. Ensin, la misère paraît favoriser éminemment la propagation de la lèpre, à cause des conséquences qu'elle entraîne : malpropreté du corps, des vêtements, des habitations, insuffisance ou nature très malsaine de la nourriture, défaut absolu d'hygiène, etc. Aucune de ces causes, cependant, ne produit la lepre par elle-même; elles ne font que mettre le sujet en état de moindre ou de nulle résistance en face du bacille, s'il arrive jusqu'à lui. Il faut en dire autant de l'hérédité; elle ne transmet pas la lèpre, mais seulement les dégénérescences favorables au développement de la lèpre.

3º Ses caractères. - Les lésions de la lèpre n'atteignent d'abord que deux organes, les nerfs ou la peau. De là, deux variétés de lèpre, la lèpre des nerfs, appelée antonine ou anesthésique, et la lèpre de la peau, appelée léonine, noueuse ou tuberculeuse. Ce ne sont pas là, d'ailleurs, deux maladies différentes, mais seulement deux manifestations distinctes du même mal, qui souvent se succèdent et habituellement coexistent. - La lèpre tuberculeuse apparaît tout d'abord sous forme de taches pâles ou colorées de la peau, bientôt suivies de petites nodosités ou tubercules qui grossissent peu à peu et vont jusqu'à atteindre le volume d'une noix. Comme c'est surtout sur le visage que se multiplient ces tubercules, l'aspect du malade devient hideux par la ressemblance vague de sa face avec celle du lion, d'où le nom de « léonine » donné à cette forme de la lèpre. En même temps, les doigts se déforment et sont bientôt hors d'usage. Le lépreux peut demeurer en cet état pendant des années, avec des accès violents mais intermittents. A un moment, les tubercules remplis de bacilles dégénèrent en ulcères sanieux et fétides, qui vont en se multipliant; les yeux sont rongés et se vident, les phalanges des doigts se détachent, parfois la main ou le pied tombent à leur tour, la bouche et le nez sont complètement rongés, le malade se sent consumer lentement, jusqu'à ce que les organes essentiels soient atteints et que le malheureux périsse soit par suffocation, soit par épuisement, soit par l'altération progressive de son organisme tout entier. - La lèpre nerveuse ou anesthésique complique quelquefois la précédente ou apparaît seule la première. Elle commence aussi par une tache sur la peau, puis des ampoules se forment et crèvent en laissant échapper un liquide répugnant. Des troubles graves se produisent dans la sensibilité et la motilité et le malade ne sent plus ce qui se passe dans certaines parties de son corps. Par contre, il soussre, dans d'autres parties, des douleurs terribles et sans intermittence, qui peuvent durer même des années. Les moindres contacts deviennent alors intolérables. Les mêmes phénomènes de destruction organique que dans la lèpre tuberculeuse se succèdent progressivement. Le malade ne peut plus se servir de ses membres, même pour porter ses aliments à sa bouche. De vastes ulcères les dénudent jusqu'aux os. En proie à une soif inextinguible, le lépreux tombe dans un marasme épouvantable et, devenu indifférent à tout, il passe ses jours assis ou couché, sans un mouvement, sans une plainte, attendant la sin de son interminable agonie. Souvent, heureusement pour lui, l'épuisement, l'ulcération des voies

respiratoires ou des complications provenant d'autres maladies amènent la mort. Il est même assez fréquent que le lépreux meure d'une autre maladie que la lèpre. Il faut six ans, huit ans et même dix ans à la lèpre tuber-culeuse, qui est la plus grave, pour tuer d'elle-même le malade. La lèpre anesthésique subit parfois de longs arrêts, qu'on pourrait prendre pour la guérison; mais c'est pour reparaître presque infailliblement plus ou moins longtemps après. La rechute peut ne se produire qu'au bout de vingt ou trente ans et même plus. Ces longs arrêts ne présentent nullement des périodes d'incubation réelle, mais seulement des états de microbisme latent, dans lesquels le bacille attend que les conditions favorables à son développement viennent à se reproduire.

4º Sa contagiosité. — De toute antiquité, la lèpre a été regardée comme contagieuse. Une maladie aussi essentiellement microbienne doit avoir, en effet, une facilité extrême à se propager. Sa contagiosité est cependant loin d'être aussi terrible qu'on pourrait l'imaginer. Les inoculations elles-mêmes ne réussissent pas toujours sur l'homme. C'est pourquoi beaucoup de médecins de haute autorité ne regardent plus la lèpre comme contagieuse. On cite un bon nombre de faits à l'appui de cette manière de voir. Dans certains mariages, le conjoint non lépreux reste sain, malgré une longue cohabitation. Souvent, en dépit d'une promiscuité continuelle, les parents ou les amis du malade demeurent indemnes. On le constate au Japon, où les lépreux vont et viennent en toute liberté, au milieu de la population. A Paris, on n'isole pas les lépreux dans les hôpitaux, et aucune contagion n'en résulte. D'autre part, les exemples de contagion sont indéniables. Ceux qui soignent les lépreux n'échappent pas toujours à leur mal; tel le Père Damien, à Molokai. En 1831, dans la Guyane anglaise, 431 lépreux nègres furent séquestrés sur un territoire occupé par des tribus indiennes. Celles-ci quittèrent la région, à l'exception des Warrows qui, restés en contact fréquent avec les lépreux, furent infectés à leur tour. Il paraît bien enfin que c'est par contagion que la lèpre s'est répandue à travers le monde, tandis que, quand on procède par la méthode d'isolement, la maladie finit par disparaître. Les pays d'Europe qui ont appliqué cette méthode avec le plus de rigueur et de suite sont aujourd'hui à peu près débarrassés du mal. En Norvège, où l'isolement n'est imposé que depuis 1885, la lepre diminue, tandis qu'auparavant elle se maintenait avec intensité. Ces faits, et beaucoup d'autres que citent les auteurs qui ont écrit sur la lèpre, paraissent contradictoires. Ils s'expliquent cependant. Dans les pays où la lèpre est combattue depuis longtemps et où le bacille a perdu de sa virulence, la contagion est presque nulle; elle est active, au contraire, dans les pays où la lèpre est endémique et peu efficacement combattue. Les conclusions suivantes s'imposent aujourd'hui : « La léprose ne saurait avoir plusieurs origines, puisqu'elle est exclusivement humaine... Elle est caractérisée par un élément pathogène, le bacille de Hansen; or ce bacille ne peut s'éveiller spontanément, puisque les générations spontanées n'existent pas; c'est donc chez le lépreux, et uniquement chez le lépreux, qu'est la source de la maladie. Donc, la léprose vient toujours du lépreux, directement ou non. La léprose a ravagé le monde entier; elle frappe encore de nos jours des centaines de mille de victimes; donc, elle se répand, elle se propage. » Dom Sauton, La léprose, Paris, 1901, p. 131-132. La contamination se produit très probablement par les muqueuses nasales et par les plaies accidentelles des téguments, ce qui fait que les peuplades qui marchent pieds nus sont plus exposées à recueillir les bacilles par les blessures qui entament fréquemment l'épiderme et le derme de ces membres. Les follicules pileux servent aussi de porte d'entrée aux microbes; mais c'est surtout par les vaisseaux sanguins et lymphatiques qu'ils s'introduisent dans l'organisme. Leur développement dépend de leur virulence et surtout de l'état de réceptivité du sujet atteint. Il y a tout lieu de croire qu'ils agissent alors par leurs toxines, c'est-à-dire par les substances qu'ils sécrétent, et non par leur simple présence dans les téguments ou les viscères. Les bacilles peuvent être très nombreux, mais morts ou inertes; ils ne sont nuisibles que quand leur virulence commence à s'exercer ou qu'elle retrouve son activité après l'avoir perdue.

5º Ses remèdes. — La lèpre a été jusqu'aujourd'hui considérée comme incurable. Le malade qui en est atteint



52. — Visage et main du lépreux Petre J. Badea, berger âgé 23 ans. D'après V. Babes, Die Lepra, in-8\*, Vienne, 1901, pl. 4 et 5.

s'affaiblit peu à peu et meurt fatalement de consomption. On a essayé toutes les médications, la cautérisation ou l'ablation chirurgicale des parties contaminées, l'inoculation de virus divers, même de venins de serpents, soit pour enrayer le développement de la lèpre, soit pour lui substituer un autre mal moins rebelle aux efforts de la médecine. Ces diverses médications ont parfois exercé une influence heureuse, mais éphémère, sans qu'on soit en droit d'affirmer qu'il y avait connexion entre l'action du remède et l'amélioration constatée. Le remède efficace ne viendra probablement que quand on aura trouvé l'agent destructeur du Bacillus lepræ. Malheureusement, jusqu'à ce jour, ce microbe n'a jamais pu être cultivé

avec succès, ni dans des organismes vivants, ni dans les substances qui conviennent le mieux à la multiplication et au traitement des autres microbes. - Si la médecine ne peut guérir la lèpre, « il est un fait d'expérience, c'est que souvent un climat sain, une alimentation choisie et la propreté semblent suffire pour produire des rémissions de deux, cinq, dix, quinze, vingt années, équivalant à une guérison. » Dom Sauton, La léprose, p. 445. Ces sortes de guérisons spontanées ont été constatées de temps en temps, même dans les pires conditions hygiéniques. On a trouvé récemment, dans l'infecte léproserie de Siloam, près de Jérusalem, plusieurs malheureux chez lesquels la lèpre était arrêtée depuis quinze et vingt ans, et qu'on aurait pu rendre à la vie ordinaire sans aucun inconvénient. Quand la maladie arrive à cet état neutre, le lépreux ne garde plus que les cicatrices de ses plaies antérieures, comme du reste garde les siennes celui qui a eu à subir des blessures ou des brûlures. Si le lépreux meurt pendant cette période d'inaction microbienne, on peut croire qu'il a été radicalement guéri de sa lèpre. Il n'en était rien cependant; les bacilles pouvaient toujours reprendre leur virulence à un moment donné.

6º Sa propagation dans le monde. - C'est dans le Pentateuque que se trouve la mention la plus ancienne et la plus détaillée de la lèpre. L'Égypte paraît avoir été le berceau de ce mal, Lucrèce, De nat. rerum, vi. 1112, en attribue l'origine à l'action du Nil. Les Hébreux emporterent avec eux la lèpre à leur sortie d'Égypte. Un roman égyptien, qu'enregistre Manéthon, Historic. Græc. fragm., édit. Didot, t. 11, p. 578-581, fait des Hébreux un ramassis de lépreux que les Égyptiens auraient chassés des bords du Nil. Cf. Justin, xxxvi, 2; Tacite, Hist., v, 3; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, t. 11, 1897, p. 449-450. Josephe, Cont. Apion., 1, 26, s'élève avec raison contre cette allégation. Les Hébreux n'avaient pas la lèpre avant de venir en Egypte, car il n'en est nullement question dans l'histoire des patriarches; mais c'est en ce pays qu'ils furent contaminés au contact des indigènes. Les anciens auteurs signalent également l'Inde comme l'un des foyers de la lèpre. Ctésias, Persic., 41; Hérodien, 1, I, 38. Mais là encore elle était probablement un legs des Égyptiens. Les Phéniciens furent contaminés à la même source que les Hébreux: ils semèrent le mal dans les pays avec lesquels ils avaient de fréquents rapports commerciaux. Les Syriens le gagnèrent rapidement, au contact direct des Egyptiens, des Hébreux ou des Phéniciens. La lèpre sévit chez les Israélites pendant tout le cours de leur histoire. La dispersion des Juifs, les campagnes des Grecs et des Romains en Asie favorisèrent sa propagation en Occident. La conquête arabe et ensuite les croisades contribuèrent à raviver le mal dans nos pays. Cf. G. Kurth, La lèpre en Occident avant les croisades, dans le Congrès scient. internat. des catholiques, Sciences historiques, Paris, 1891, p. 125-147. Il n'a cédé depuis lors qu'aux précautions prises pour l'isolement des lépreux. En Orient, les lépreux sont encore assez nombreux aujourd'hui. A Jérusalem, ils ont une maison de refuge dans laquelle, en 1888, ils étaient près d'une cinquantaine, vivant du pain et de l'eau que leur fournit le gouvernement et des aumônes que leur accordent les passants. Cf. E. Le Camus, Notre voyage aux pays bibliques, Paris, 1890, t. 1, p. 375-376. La léproserie turque est située à Siloam. Il y en a encore deux autres à Ramlèh et à Naplouse. Le séjour des autres villes et villages est interdit aux lépreux. On a remarqué que ces malheureux sont tous des paysans, venant de la campagne, et que les habitants des villes de Palestine, malgré les déplorables conditions hygiéniques dans lesquelles ils vivent, ne sont jamais atteints par le terrible mal. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 305; cf. dom Sauton, La léprose, p. 64-66.

7º Les maladies similaires. — On a longtemps confondu avec la lèpre un certain nombre d'affections cutanées, telles que scrofules, dartres, ulcères de diverse nature et d'autres maladies qui sont le fruit de l'inconduite et dont les stigmates ressemblent parfois extrêmement aux pires manifestations de la lèpre. On a rangé parmi les espèces de la lèpre l'éléphantiasis, dont les essets sont analogues. Voir ÉLÉPHANTIASIS, t. II, col. 1662; Pline, H. N., xxvi, 5; C. Celse, De ré medic., III, 25; Arétée, Morb. diut., II, 13. Les Grecs appelaient éléphantiasis la lèpre elle-même. Sous le nom de dartres, on a aussi désigné différentes maladies de peau que produisent les causes les plus diverses, ingestion de substances âcres, suppression brusque de certaines évacuations, débilité générale, action des parasites, hérédité, contagion, etc. Parmi ces maladies qui empruntent des caractères extérieurs à la lèpre, il faut signaler l'eczéma, maladie éruptive assez voisine de l'impétigo, voir Impetigo, col. 844; l'érysipèle, mal épidémique, dû à l'action de micro-organismes végétaux et produisant sur la peau des taches rouges à rebords saillants; l'exanthème, se manifestant par des accidents supersiciels, taches, éruptions ou ulcérations; la gale, voir GALE, col. 82; la gourme ou maladie cutanée de l'enfance; le pityriasis, la lèpre des Grecs, que caractérisent des sécrétions abondantes de l'épiderme; le psoriasis, dans lequel se forment sur quelques parties du corps, spécialement aux articulations, des squames d'un blanc nacré qui se détachent; la rougeole, qui s'annonce à l'extérieur par des taches rouges de forme et de dimensions variées; la scarlatine, caractérisée par de larges plaques d'un rouge écarlate sur presque toute la surface du corps; la teigne, voir TEIGNE. La syphilis surtout et les maladies du même ordre ont été confondues avec la lèpre chez tous les anciens et jusqu'au xvie siècle. La syphilis est une maladie cutanée contagieuse, qui doit son origine à l'inconduite. - Sur la lèpre, voir F. Pruner, Die Krankheiten des Orients, in-8°, Erlangen. 1847, p. 163; Trusen, Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer, 2e édit., Breslau, 1833; H. Leloir, Traité pratique et théorique de la lèpre, Paris, 1886; Zambacopacha, État de nos connaissance, actuelles sur la lèpre, dans la Semaine médicale, Paris, 10 juin 1893; M. Lefebvre, La lèpre, dans la Revue des questions scientifiques, Bruxelles, avril 1894, p. 437-479; Danielsen et Boeck, Traité de la Spédalskhed, Paris, 1898; A. Dastre, Lèpre, dans la Revue des Deux Mondes, Paris, 1er juillet 1901, p. 198-218; Dr dom Sauton, La léprose, Paris, 1901.

II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE SUR LA LÉPRE. — 1º Diagnostic de la lèpre. - Le Lévitique, XIII, 2-46, indique minutieusement les signes auxquels on reconnaît la lèpre et les précautions à prendre en conséquence. -1. L'epre en général. Lev., XIII, 1-8. L'homme qui aura sur le corps une tumeur (še'êt, οὐλή σημασίας τηλαυγής, « cicatrice de marque brillante, » diversus color, une partie qui n'est pas de même couleur), une dartre (sapahat, pustula), ou une tache blanche (bahérét, lucens quippiam) qui ressemblera à une plaie de lèpre, devra se présenter devant Aaron ou l'un de ses fils, par conséquent devant un prêtre de rang supérieur, auquel la multiplicité des cas donnera une expérience suffisante. Le prêtre examinera la plaie : si le poil de la plaie a blanchi et si la peau forme à cet endroit une dépression, c'est la lèpre. Si la peau présente une tache blanche (bahérét, λεύκη, lucens candor) sans dépression et sans coloration blanche des poils, le malade est mis en observation pendant sept jours. Si au bout de ce temps aucune modification ne s'est produite, on attend encore sept jours. Si alors la plaie est devenue sombre (kêhâh, άμαυρά, obscurior) et ne s'est pas étendue, ce n'est pas la lèpre, mais une dartre (sapahat, σημασία, scabies). Le malade n'a qu'à laver ses vêtements. La plaie pour-

tant pourra s'étendre par la suite. Ce phénomène obligera à un nouvel examen et l'extension de la plaie sera un nouveau signe de la lèpre. - 2. Lèpre sous-cutanée. Lev., xiii, 9-17. Quand on reconnaîtra sur la peau une tumeur blanche se'êt-lebanah, οὐλη λεύκη, color albus), avec coloration des poils en blanc et apparence de chair vive, c'est une lèpre invéterée. Si au contraire l'éruption de couleur blanche couvre tout le corps de la tête aux pieds, ce n'est pas la lèpre. Elle ne surviendrait en pareil cas que si la chair vive commençait à apparaître à travers l'éruption blanche. - 3. Lèpre après ulcère. Lev., XIII, 18-23. Quand un ulcère a été guéri et que sur la cicatrice apparaît une tumeur blanche ou une tache d'un blanc rougeâtre, le prêtre doit l'examiner. Une dépression de la peau et la coloration en blanc des poils indiqueront que la lèpre a envahi l'ulcère. S'il n'y a ni dépression ni poils blancs, le malade sera mis en observation pendant sept jours. Si au boutde ce temps la tache s'est étendue, c'est encore la lèpre; sinon, c'est simplement la cicatrice de l'ulcère. - 4. Lèpre après brûlure. Lev., XIII, 24-28. Le prêtre doit procéder exactement de même quand il v a eu une brûlure suivie de cicatrice. L'ulcère et la brûlure, en mettant la chair à nu, facilitaient l'inoculation de la lèpre, dans un pays où elle était endémique; aussi fallait-il surveiller de près les cicatrices de ces plaies. -5. Lèpre du cuir chevelu. Lev., XIII, 29-37. Celui qui a une plaie à la tête, sous les cheveux ou sous la barbe, doit aussi être examiné. S'il y a dépression et poils jaunâtres et minces, c'est la teigne ( $n\acute{e}t\acute{e}q$ , θρανσμα, macula) appelée lèpre de la tête ou de la barbe. Quand il n'y a ni dépression de la peau ni décoloration des poils, le malade est mis en observation durant sept jours. S'il n'y a pas de modification apparente, le malade se rase au bout des sept jours, sans cependant toucher à la place atteinte de la teigne. Au bout de sept autres jours, on l'examine encore. Si la teigne ne s'est pas étendue sur la peau, le malade n'a qu'à laver ses vêtements et n'est pas impur. Si au contraire la teigne s'est étendue, cela suffit pour que l'impureté soit déclarée. Il s'agit ici de la teigne, maladie très distincte de la lèpre, puisque cette dernière respecte le cuir chevelu. Cf. dom Sauton, La léprose, p. 364. - 6. Fausse apparence de lèpre. Lev., XIII, 38, 39. Les taches blanches (béhârôt lebânôt, αὐγάσματα αὐγάζοντα λευκανθίζοντα, « éclats brillants blanchâtres, » candor) sur le corps, quand elles deviennent d'un blanc sombre (kêhôt lebânôt, subobscurus albor), indiquent une affection qui n'est pas la lèpre (bohaq, άλφός, macula). - 7. Lèpre des chauves. Lev., xIII, 40-43. Quand un chauve a sur la tête une plaie d'un blanc rougeâtre, comportant une tumeur (se'êt) d'un blanc rougeâtre semblable à celles que la lèpre produit sur le corps, ce chauve est un lépreux. - 8. Évolution des signes de la lèpre. On voit que l'auteur sacré distingue différents degrés dans le développement des signes de la lèpre ou des maladies similaires : tout d'abord apparaît la tache ou tumeur blanche, qui par elle-même n'est pas caractéristique de la lèpre; puis la tache évolue tantôt vers le blanc sombre, et alors ce n'est pas la lèpre, tantôt vers le blanc transparent, laissant voir la chair vive, et prenant en conséquence une teinte rougeâtre, ce qui caractérise la lèpre. Le mot ἀλφός par lequel les Septante désignent le mal appelé bohaq en hébreu, Lev., XIII, 39, est, dans Hippocrate, Aphorism., 1248, le nom d'une dartre blanche et farineuse; le mot λεύκη, Lev., XIII, 4, 10, est dans les auteurs grecs le nom de la lèpre blanche. Hérodote, 1, 138; Aristote, Generat. animal., v. 4, etc. Le législateur prescrivait que ces différents signes fussent examinés avec grand soin. Dès leur première apparition, celui qui était atteint devait se présenter au prêtre, sans avoir le droit de diagnostiquer luimême sa maladie; les deux périodes consécutives de sept jours permettaient aux signes extérieurs de se développer suffisamment pour être sûrement reconnus,

et, en cas de retour offensif, le malade avait à se représenter. - Moïse base le diagnostic de la lèpre sur des signes facilement reconnaissables. Les savants d'aujourd'hui rangent aussi parmi les symptômes de la lèpre l'apparition de taches qui vont en grandissant, jusqu'à dépasser en largeur la paume de la main, et qui ont des colorations variées, d'un rouge pâle ou vineux, parfois livides ou violacées, puis d'un brun fauve et cuivré et d'un gris ardoise ou noir. Toutefois « il est certain que Moïse n'a jamais eu l'intention de faire un traité de pathologie, qu'il a parlé le langage du temps et que, par conséquent, il englobait, sous le nom de lèpre, toutes les maladies que l'on confondait alors avec elle : la gale, le psoriasis, la teigne, la syphilis, etc. D'autre part, l'étude attentive du texte mosaïque, les caractères attribués à cette maladie, qui s'attaque non seulement à l'homme, mais aussi aux animaux, aux vêtements, aux maisons, cette étude, dis-je, ne permet pas de croire que Moïse parlait uniquement de la léprose, en tant qu'espèce nosologique bien déterminée. Il semble même que, le plus souvent, la description des symptômes et les prescriptions s'adressent à une maladie telle que la syphilis, et il est démontré aujourd'hui que la syphilis existait du temps des Hébreux ». Dom Sauton, La léprose, p. 4.

2º Précautions imposées aux lépreux. - Moïse prescrivit aux lépreux l'isolement; c'était le moyen le plus simple et le plus efficace pour arrêter la propagation du mal. Le lépreux, déclaré impur à la suite de l'examen fait par le prêtre, devait se retirer de la société de ses semblables. Pour qu'on le reconnût et qu'on pût l'éviter, il portait des vêtements déchirés, gardait la tête nue, se couvrait la barbe de son mante au et criait aux passants: tâmê', tâmê', « impur 1mpu r! » Il habitait seul, dans un endroit isolé. Lev., XIII 1-46; Num., v, 2-4; xII, 14, 15. Cet isolement avait pour but d'éviter tout danger de contagion. Il n'était pas défendu cependant aux lépreux d'habiter ensemble pour s'entr'aider. Les Juifs pensaient que l'accès des villes enceintes de murailles au temps de Josué était seul interdit aux lépreux. Dans les derniers temps ceux-ci pouvaient même fréquenter les synagogues, à condition d'y entrer avant les autres, de s'y asseoir à part et d'en sortir les derniers. C. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 266; Negaim, XIII, 12. Mais ils n'étaient pas admis dans Jérusalem. Josèphe, Bell. jud., V, v, 6. - Quand un prêtre était atteint de la lèpre, il lui était défendu de manger des choses saintes, c'est-à-dire des aliments provenant des sacrifices. Lev., XXII, 4. - Dans le Deutéronome, xxiv, 8, il est encore recommandé de bien observer toutes les prescriptions relatives à la lèpre et de suivre exactement ce que diront les prêtres et les lévites. La loi qui commande aux juges de déférer au tribunal de Jérusalem les cas embarrasants, range parini ces cas, d'après la Vulgate, la distinction « entre lépre et lèpre ». Deut., xvII, 8. Le texte hébreu dit seulement « entre plaie et plaie ». Les plaies, coups, blessures, etc., étaient du ressort des tribunaux composés de lévites et d'anciens, tandis que, seuls, les lévites et les prêtres avaient charge d'examiner la lèpre.

3º Purification du lépreux. — 1. La guérison. — Le texte de la loi suppose le lépreux « guéri de la plaie de la lèpre », nirpà' néga'-lassàra'at, ἰᾶται ἡ ἀφὴ τῆς λέπρας, lepram esse mundatam. Il est certain d'autre part que la lèpre est rebelle à tout remède et ne s'arrête que spontanément et pour un temps. La guérison dont parle le texte sacré doit donc s'entendre tout d'abord des fausses lèpres, c'est-à-dire des dermatoses qu'il n'était pas possible aux lévites de distinguer d'avec la lèpre proprement dite, et qui guérissaient au bout d'un certain temps, soit d'elles-mêmes soit par application de remèdes. Il faut ensuite l'entendre de ces arrêts prolongés qui se constatent dans l'activité du mal, et qui peuvent durer de longues années. Pendant ces périodes,

le malade ne présente d'autres symptômes lépreux que la défiguration ou la déformation des extrémités, produites par des accès antérieurs. Bien que ces arrêts ne constituent jamais des guérisons radicales, ils rendent le commerce habituel des lépreux absolument inoffensif. On comprend donc que le législateur hébreux les ait traités pratiquement comme des guérisons. Il constate que la plaie (néga'), c'est-à-dire la chair à vif, n'est plus visible et qu'une couleur uniforme de la peau a succédé à la couleur sanguinolente formant tache sur une surface blanchatre. Cette constatation lui suffit pour être assuré que le mal n'a plus son activité contagieuse et que le malade peut impunément rentrer dans la compagnie de ses semblables. Il eût été souverainement dur et inutile de séquestrer le lépreux, même pendant la période inoffensive de son mal. Il restait d'ailleurs à celui-ci l'obligation de se représenter devant les prêtres, des

que les symptômes dangereux reparaissaient. 2. La purification. - Quand le prêtre avait constaté l'état satisfaisant du lépreux, il procédait à sa purification légale, qui était assez compliquée. Elle comprenait une aspersion symbolique, des précautions hygiéniques et un sacrifice. La lèpre était considérée comme une sorte de mort, qui excluait le malade de la vie civile et de la vie religieuse. Il était donc naturel que le rite de purification symbolisat le retour à cette double vie. Voilà pourquoi la première partie de la purification s'accomplit « hors du camp », et l'autre « devant Jéhovah », à l'entrée du tabernacle. Lev., xiv, 3, 11. - a) Aspersion. Le prêtre, s'étant transporté hors du camp ou de la ville, fait prendre deux petits oiseaux (sipŏrîm, ὁρνίθια, passeres) parmi ceux qui sont purs, un morceau de bois de cèdre, un lien cramoisi et de l'hysope. Il immole un des oiseaux au-dessus d'un vase rempli d'eau vive, de manière que le sang se mele à cette eau. Ensuite il trempe l'oiseau vivant et les trois autres objets dans ce mélange, en asperge sept fois le lépreux et rend la liberté à l'oiseau vivant. Le prêtre n'agit pas ici comme sacrificateur, mais comme représentant de la société civile, et l'immolation de l'oiseau n'est pas un sacrifice, puisqu'elle n'est pas faite devant le tabernacle. Mais ce sang, cette eau vive, ce bois de cèdre, ce cramoisi et cet hysope sont des symboles de vie et de pureté. Voir Couleurs, t. 11, col. 1070; Hysope, t. III, col. 796. L'oiseau trempé dans le mélange de sang pur et d'eau vive figure le lépreux purifié et rendu à la liberté, - b) Précautions hygiéniques. Après cette aspersion, le lépreux lave ses vêtements, rase ses poils et prend un bain. Il peut dès lors rentrer dans le camp ou dans la ville, mais ne doit pénétrer dans sa demeure que le huitième jour. La veille, c'est-àdire le septième jour, il a dû renouveler les précautions prises le premier jour. Le but de ces purifications physiques se comprend de lui-même; les moindres traces du mal devaient disparaître. Cf. Hérodote, 11, 37. n est à remarquer, dans le poème de Gilgamès, que le héros atteint de la lèpre a aussi à se laver dans l'eau de la mer et à changer sa bandelette et son pagne, Haupt, Das babylonische Nimrodepos, Leipzig, 1884, p. 146. – c) Le sacrifice. Il a pour but de réintégrer le lépreux dans la société religieuse. Le huitième jour, le lépreux guéri se présente au prêtre devant le sanctuaire avec deux agneaux, une brehis d'un an, trois dixièmes d'éphi de fleur de farine pétrie à l'huile, et un log d'huile. Le prêtre immole un des agneaux pour le délit et l'offre avec le log d'huile. Puis il met du sang de cette victime au lobe de l'oreille droite, au pouce de la main droite et à l'orteil du pied droit du lépreux. Ayant versé l'huile dans sa main gauche, il en prend de sa main droite, fait sept aspersions devant le Seigneur et met de cette huile aux trois endroits où il a déjà mis du sang sur le corps du lépreux; il lui verse ensuite le reste de l'huile sur la tête. Enfin, il offre la brebis en sacrifice pour le péché et l'autre agneau en holocauste. - Si celui qui

est purifié est trop pauvre pour se procurer tout ce qui est prescrit, il ne présente qu'un seul agneau pour le délit, un seul dixième d'éphi de fleur de farine, le log d'huile, et deux touterelles ou deux pigeons à la place de la brebis et du second agneau. Les mêmes cérémonies sont d'ailleurs accomplies avec ces victimes plus modestes. Lev., xiv, 1-32. - Ces onctions de sang et d'huile indiquent à la fois la purification du lépreux et une sorte de consécration par laquelle lui est rendu le droit d'entendre les paroles de la loi divine, de prendre part aux choses saintes et de venir au sanctuaire du Seigneur. Les sacrifices pour le délit, pour le péché, et l'holocauste sont l'exercice même du droit rendu au lépreux de se servir des movens communs pour implorer la miséricorde de Dieu et lui rendre ses hommages. Cf. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1839, t. н, p. 512-522, et, dans la Mischna, le traité Negaim, vi, 3. Dans le temple d'Hérode, les cérémonies de la purification des lépreux s'accomplissaient dans la cour ou chambre des Lépreux, située à l'angle sud-ouest du parvis des femmes. Cf. Ezech., xLVI, 22; Negaim, xIV, 8.

III. LES LÉPREUX DE LA BIBLE. - Quand les Hébreux sortirent d'Égypte, il y avait certainement parmi eux un certain nombre de lépreux, victimes du mal contracté dans le pays de Gessen et surtout au contact des Égyptiens, pendant les derniers temps de leur séjour. Les durs travaux, la misère et la promiscuité auxquels les condamnèrent alors leurs persécuteurs les placèrent dans les conditions les plus défavorables pour se préserver de la contagion. Ils emportèrent la lèpre avec eux. Dès le séjour au désert, Moïse dut prendre des mesures pour circonscrire le domaine du mal, par un examen rigoureux des premiers signes de la lèpre, et par la séquestration hors du camp de ceux qui étaient atteints. Lev., xIII, 45-46. Le mal resta endémique dans la nation. Il n'est pas inutile de remarquer que les Hébreux, après avoir regretté les poissons d'Égypte, Num., xi, 5, mangèrent beaucoup de poissons venant de la mer, II Esd., XIII, 16, ou du lac de Genésareth, Matth., VII, 10; xIV, 17; XV, 36; Marc., VI, 38; Luc., IX, 13; XI, 11; Joa., vi, 9; xxi, 6, etc., surtout après la captivité. Il y avait une porte des Poissons à Jérusalem. Il Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38. Les poissons salés ou desséchés servaient souvent d'aliment au peuple. Or ce genre de nourriture est particulièrement favorable au développement de la lèpre. - Un certain nombre de lépreux sont signalés dans la Bible. - 1º Au désert même, Marie, sœur de Moïse, et Aaron tinrent des propos irrespectueux contre leur frère, à cause de sa femme, Séphora, qu'ils traitaient d'étrangère, et surtout de l'autorité suprême dont il était revêtu. Pour punir Marie, Dieu la frappa de la lèpre et elle devint subitement « blanche comme la neige ». Aaron, qui avait été épargné à raison de son sacerdoce, s'humilia devant Moïse et celui-ci se hâta d'intercéder auprès du Seigneur, qui se laissa fléchir. Sur l'ordre de Dieu, Marie fut séquestrée pendant sept jours hors du camp; elle rentra ensuite auprès des siens sans autre formalité, Dieu levant lui-même le châtiment dont il l'avait frappée. Num., x11, 1-15; Exod., IV, 6. - 2º David, justement irrité contre Joab, à cause du meurtre d'Abner, appela sur sa maison plusieurs malédictions terribles, entre autres la lepre. Il Reg., III, 29. - 3º Quand Naaman, chef de l'armée de Syrie, fut atteint de la lèpre, il n'avait naturellement aucun espoir de guérison. Une esclave israélite lui parla du prophète Élisée comme opérant des merveilles et capable de le guérir. Le roi de Syrie envoya donc Naaman à Joram, roi d'Israël, pour le faire guérir. Joram fut épouvanté de cette requête et s'écria : « Suis-je donc Dieu, ayant pouvoir de mort et de vie, pour qu'on m'envoie un homme à guérir de la lèpre? » Le roi regardait évidemment la lèpre comme une maladie pour laquelle l'homme n'a point

de remède. Élisée guérit Naaman en vertu de son pouvoir surnaturel, mais en le soumettant à une épreuve qui, au jugement même de l'intéressé, n'était en rien capable de modifier son état. Bien d'autres lépreux de l'époque eussent demandé leur guérison aux eaux du Jourdain, si elles avaient eu une vertu curative de la lèpre. Luc., rv, 27. Naaman attribua sa guérison au Dieu d'Israël. IV Reg., v, 1-15. En punition de ses mensonges et de sa cupidité, Giézi, le serviteur du prophète, hérita pour lui et pour sa postérité de la lèpre de Naaman. IV Reg., v, 21-27. - 4º Quand les Syriens, pris de panique, levèrent précipitamment le siège de Samarie, ce furent quatre lépreux, habitant à la porte de la ville, qui s'aperçurent de leur départ et avertirent leurs concitoyens. IV Reg., vii, 3-10. - 5º Le roi Ozias, pourtant fidèle à Dieu, s'enorgueillit un jour de sa prospérité et de sa puissance et poussa la présomption jusqu'à pénétrer dans le sanctuaire même pour y brûler les parfums sur l'autel. Les prêtres l'avertirent du sacrilège qu'il commettait. Il s'irrita de leurs remontrances, mais aussitôt la lèpre apparut sur son front. Il dut sortir et resta lépreux 'jusqu'à sa mort. Il ne lui fut plus permis de pénétrer dans le Temple. Confiné dans une demeure écartée, ménagée sans doute dans les dépendances de son palais, il cessa d'exercer ses fonctions royales et abandonna le gouvernement à son fils Joatham. Ainsi un roi même était obligé de se plier aux prescriptions de la loi mosaïque. IV Reg., xv, 5; II Par., xxvi, 16-21. — 6º Il n'est plus question de lépreux marquants jusqu'à l'époque évangélique. Quand Notre-Seigneur eut commencé son ministère, il donna à ses Apôtres, en les envoyant en mission, le pouvoir de purisier (καθαρίζετε, mundate) les lépreux, Matth., x, 8, et lui-même indiqua cette purisication (καθαρίζονται, mundantur) comme la preuve de son caractère de Messie. Matth., xI, 5; Luc., vII, 22. - 7º Un jour, en Galilée, un lépreux qui avait entendu parler de ses miracles fit appel à sa puissance en disant : « Si vous voulez, vous pouvez me purifier (καθαρίσαι, mundare). » Et Jésus lui répondit : « Je le veux, sois guéri (καθάρίσθητι, mundare). » Matth., VIII, 2-4; Marc., I, 40-45; Luc., v, 12. — 8° Une autre fois, alors qu'il longeait la frontière de la Samarie et de la Galilée pour se rendre à Jérusalem, il rencontra dix lépreux qui se tenaient à distance, selon les prescriptions de la Loi, et vivaient probablement ensemble. Ils implorèrent sa bonté et le Sauveur leur commanda d'aller se montrer aux prêtres, qui avaient à constater leur état. Cf. Matth., VIII, 4. Chemin faisant, ils furent purifiés (ἐκαθαρίσθησαν. mundati sunt). Luc., xvII, 11-19. Il est à remarquer que, toutes les fois que les Évangélistes parlent des lépreux, ils emploient le verbe καθαριζεῖν, qui d'ailleurs n'est pas classique et ne se trouve que dans les Septante. Eccli., xxvIII, 10. Pour les autres guérisons, ils se servent des verbes θεραπευεῖν, ίᾶσθαι, sanare, curare. Matth., x, 8; xv, 30; Marc., 111, 2; Luc., IV, 40; VIII, 43; 1X, 2; XXII, 51, etc. On n'est pas autorisé à conclure de là que le Sauveur se contentait de mettre les lépreux en état d'obtenir leur purification légale, en arrêtant le cours du mal, mais en leur laissant les déformations corporelles qui en étaient déjà résultées pour eux. Il est bien plus vraisemblable que sa bonté allait jusqu'à les guérir complètement, comme si la lèpre ne les avait jamais atteints. Le verbe καθαριζείν signifie seulement que la guérison avait pour conséquence une purification, qui rendait au lépreux le droit d'être reçu dans la so ciété de ses semblables et d'échapper ainsi à cet isolement si dur auquel le condamnait son mal. - 9º A la veille de son entrée solennelle à Jérusalem, Notre-Seigneur prit son repas à Béthanie, chez Simon le lépreux. Matth., xxvi, 6; Marc., xiv, 3. Simon n'était certainement plus lépreux à cette époque; autrement il n'eût pu recevoir personne dans sa maison. Avait-il été guéri

par le Sauveur? Il semble qu'en pareil cas, les Évangélistes auraient mentionné le fait pour expliquer le titre de lépreux donné à Simon; de même que saint Marc, xvi, 9, en parlant de Marie-Madeleine, rappelle que le divin Maître a chassé d'elle sept démons. Il paraît donc plus probable que Simon était un de ces lépreux dont le mal subit un de ces longs arrêts qui font croire à une guérison. - 10º Dans sa prophétie sur le Messie souffrant, Isaï, LIII, 4, dit de lui : « Nous l'avons considéré comme frappé, nâgûa', puni par Dieu et humilié. » Les Septante traduisent nagûa' par έν πόνω, « dans la peine, » et la Vulgate par leprosus, « lépreux. » Cette dernière traduction s'appuie sur ce que la lèpre est plusieurs fois mentionnée dans la Sainte Écriture à titre de châtiment divin, comme c'est le cas de Marie, sœur de Moïse, de Giézi, d'Ozias, et qu'elle est désignée par le mot néga', « plaie. » Lev., xiv, 3, etc. En réalité, le Sauveur a été vraiment traité comme un lépreux, puisqu'il a été frappé par Dieu et mis hors de la société des hommes.

IV. LEPRE DES VETEMENTS. - Par analogie, le législateur désigne sous le nom de lèpre certains phénomènes qui se produisent sur les vêtements ou sur les pierres. Ces phénomènes n'ont absolument rien de commun avec la lèpre humaine. - 10 Quand un vêtement de laine ou de lin, une peau ou un ouvrage de peau présente une tache verdâtre ou rougeâtre, il faut le montrer au prêtre. Celui-ci l'enferme pendant sept jours et s'il remarque au bout de ce temps que la tache a grandi, c'est qu'il y a là une lèpre mam'érét, εμμονος, perseverans. L'objet doit être complètement brûlé. Lev., xiii, 47-52. Le mot mam'érét veut dire « pernicieux ». Il s'agit donc ici d'une sorte de moisissure capable de rendre nuisible l'usage de l'objet atteint. - 2º Si la tache examinée n'a pas grandi, le prêtre la fait laver et enferme l'objet pendant sept autres jours. Quand au bout de ce temps la tache, sans s'étendre, n'a pas changé d'aspect, c'est que l'étoffe ou la peau a été « entamée » dans sa substance, pehétét, ἐστήρικται, infusa. Il faut encore brûler l'objet en pareil cas. Lev., xiu, 53-55. 3º Si la tache est devenue pâle et continue à paraître, c'est une lèpre éruptive, porahat, εξανθοῦσα, volatilis et vaga. On déchire alors la partie attaquée et on la brûle; le vêtement ou l'objet de peau est lavé de nouveau et peut servir comme auparavant. Lev., xIII, 56-59. Les trois mots hébreux que nous avons cités caractérisent probablement trois espèces de moisissures bien connues en Palestine. Ces moisissures provenaient ordinairement de champignons microscopiques, surtout de mucorinées et de mucédinées, qui étendent progressivement leur action sur les étoffes et les peaux, et les pénètrent assez profondément pour n'être pas détruits par un simple lavage à l'eau. Les précautions imposées par la Loi intéressaient la santé publique et rentraient dans ce système général de pureté physique et légale, au moyen duquel le législateur voulait inculquer la pureté morale à son peuple.

V. Lèpre des maisons. — Le législateur intervenait encore ici pour les mêmes raisons que quand il s'agissait des vêtements. Son intervention était d'autant plus nécessaire qu'il y avait parfois à faire subir au propriétaire de la maison des dommages au-devant desquels il ne serait pas toujours allé dans le seul intérêt de sa santé. - 1º Dès qu'une sorte de lèpre apparaît sur les murs d'une maison, on doit avertir le prêtre qui fait aussitôt évacuer la maison et enlever le mobilier sommaire qu'elle contient, puis procède à l'examen des parties attaquées. S'il aperçoit des taches verdâtres ou rougeâtres, formant une sorte de dépression à la surface da mur, il ferme la maison pour sept jours. Le septième jour, il renouvelle son examen. Si les taches se sont étendues, il prescrit différentes mesures : enlevement des pierres atteintes, raclage des murs, remplacement des pierres enlevées par des pierres neuves et recrépis-

sage de la maison. Lev., xIV, 34-42. - 2º Si malgré ces précautions le phénomène se reproduit, on se trouve en face d'une lèpre pernicieuse (mam'éret, ξμμονος, perseverans). Il n'y a plus qu'à abattre la maison et à jeter tous ses matériaux hors de la ville, dans un endroit impur. Ceux qui ont habité la maison ou y ont pris leur repas doivent laver leurs vêtements. Lev., xIV, 43-47. - 3º Quand, à la suite des réparations, la maison paraît complètement assainie, le prêtre la déclare pure. Il prend alors deux oiseaux, un morceau de bois de cedre, un lien cramoisi et de l'hysope, et il procède dans la maison à une aspersion absolument identique à celle qui se fait pour la purification du lépreux. Voir col. 183, L'oiseau survivant est à la fin relâché dans les champs, en signe de la liberté rendue aux habitants de la maison. Lev., xIV, 48-53. - 40 D'après plusieurs auteurs, la lèpre des maisons ne serait autre chose que le salpêtrage de leurs murs. Dans les lieux humides et exposés aux émanations des animaux, il se forme en effet, sur le calcaire des constructions, du nitre ou salpêtre qui a une certaine ressemblance extérieure avec la lèpre. Cette production de nitre présente de sérieux dangers pour la santé, moins par elle-même qu'à raison de l'humidité qui en est la cause. Cependant il est difficile d'admettre que le texte sacré fasse ici allusion au salpêtrage des murs. Le salpêtre est d'un gris blanc, tandis qu'il est question dans le texte de taches verdâtres ou rougeâtres. Lev., xiv, 37. Les taches qui ont ces colorations proviennent ordinairement des lichens (λειχήν, dartre), sortes de dartres végétales qui se développent sur toute espèce de support, spécialement sur les pierres humides. Les lichens sont des thallophytes qui tiennent à la fois de l'algue et du champignon. Cf. Hy, Observations sur la nature des lichens, dans le Congrès scientif. internat. des catholiques, Paris, 1888, t. D, 468-479. Leur nature comporte bien le développement et les colorations que mentionne le texte sacré. Il est dit, il est vrai, que la lèpre des maisons forme des šeqa'ărûrôt, κοιλάδες, valliculæ, des creux, Lev., xiv, 37, tandis que les lichens ont plutôt l'aspect de croûtes. La même observation s'applique au salpêtrage. Mais comme ensuite il est question de terre grasse, 'afar, χοῦς, pulvis, ou mortier dont on enduit la muraille, Lev., xiv, 42, 45, il y a lieu de penser que le lichen, en végétant sur la pierre même, en faisait détacher l'enduit et ainsi se présentait en creux. Les espèces de lichens qui s'attaquent aux murailles humides sont surtout la lepraria flava, qui est verdâtre, la leproplaca xantholyta et le leproloma lanuginosum. Les mêmes apparences sont parfois produites par des champignons, ou par des algues filamenteuses ou cellulaires à coloration rouge.

H. Lesètre. **LÉPREUX** (hébreu : meşora'; Septante : λεπρός,
Lev., xiv, 2, etc.; λελεπρωμένο;, IV Reg., v, 1, 27; xv,
5; λεπρῶσα [conctraction de λεπράουσα, dit de Marie,
seur de Moïse], Num., xii, 10; Vulgate : leprosus), celui qui est atteint de la lèpre. Pour les lépreux mentionnés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, voir
Lèpre, in, col. 184.

LÉSA (hébreu: Lésa'; a la pause: Lása'; « fissure, » d'après Gesenius, Thesaurus, p. 764; Septante: Λασά), ville à l'est de la mer Morte. Elle est nommée une seule fois par l'Écriture, dans l'énumération des frontières du pays qu'habitaient les Chananéens. Gen., x, 49. D'après la tradition ancienne, attestée par le Targum de Jonathan (le texte porte אַלְּהָרָה, mais il faut lire אַלְּהָרָה, par le Targum de Jérusalem et par saint Jérôme, Quæst. in Gen., x, 19, t. xxiit, col. 321, Lésa se trouvait sur le site ou dans le voisinage de Callirhoé. Callirhoé devint célèbre vers le commencement de notre ère par ses eaux thermales, que de nombreux exégètes croient être les « eaux chaudes » dont parle la Genèse, xxxvi. 24. On

n'a aucune raison de rejeter la tradition juive. Voir CALLIRHOÉ, t. II, col. 69.

LE SAVOUREUX Eugène, exégète protestant, né à Paimbeuf (Loire-Inférieure), le 2 novembre 1821, mort à Meschers près de Royan (Charente-Inférieure), le 13 juillet 1882. Né catholique, il était devenu protestant et ministre calviniste. On a publié de lui, après sa mort, Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament, avec une Préface de J.-F. Astié (qui raconte la vie de l'auteur), in-12, Paris, 1887; Le prophète Joël, introduction critique, traduction et commentaire, publié d'après les notes d'E. Le Savoureux par A.-J. Baumgartner, in-4°, Paris, 1888. L'Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger contient un article de Le Savoureux: Massore, t. viii, 1880, p. 774-786.

LESCALOPIER Pierre, jésuite français, né à Paris le 27 octobre 1603, mort à Dijon le 6 août 1673. Après avoir professé les humanités à Charleville et à Pont-à-Mousson, la rhétorique à Reims, il professa pendant treize ans l'Écriture Sainte à Dijon. Il nous reste de lui un pieux et savant commentaire sur les Psaumes: Scholia seu breves elucidationes in librum Psalmorum in usum et commodum omnium qui Psalmos cantant vel recitant, ut quæ difficilia sunt intelligant. Adduntur scholia in Cantica Breviarii romani, auctore Stephano Thiroux Societatis Jesu sacerdote. Lyon, 1727. Quelquesuns ont cru que l'ouvrage entier était du P. Thiroux, mais l'explication seule des hymnes du bréviaire lui doit être attribuée.

**LÉSEM** (hébreu: *Léšém*; Septante, manque dans l'édition sixtine; Complute: Λεσέν; *Alexandrinus*: Λεσέμ, Λεσενδάν), forme particulière du nom de Laïs, appelée depuis Dan, dans Jos., xix, 47, où on la trouve deux fois. Voir Dan 3, t. II, col. 1240.

**LÉTHECH** (hébreu : *léték*), mesure de grains. L'étymologie de ce mot est inconnue. Il n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, Ose., III, 2: « Je l'achetai (une femme) quinze sicles d'argent, un hômer d'orge et un léték d'orge. » Les Septante ont traduit : νέβελ งเ้งอบ, « une outre de vin; » la Vulgate : « un demi-cor d'orge. » Josèphe ne cite pas cette mesure dans ses ouvrages. Saint Jérôme, In Ose., I, III, t. xxv, col. 842, se contente de dire : « Pour une outre de vin, on lit en hébreu: léthech seorim, mots que les autres interprètes ont traduit ἡμίχορον d'orge, c'est-à-dire la moitié d'un cor, ce qui fait quinze boisseaux. » Dans son De mensuris ac ponderibus, saint Épiphane, t. XLIII, col. 273, lui attribue aussi la valeur de quinze boisseaux; selon lui, le mot léthech signifie ἔπαρμα, « élévation, » parce qu'un jeune homme peut lever quinze boisseaux et les placer sur un âne. Îl dit encore qu'on appelle également cette mesure le gomor, ou plutôt le grand gomor, car le petit gomor ne vaut d'après lui que douze boisseaux. Cf. Frd. Hultsch, Metrologicorum scriptorum reliquiæ, Leipzig, 1864-1866, p. 260-261. Les rabbins ont vu dans le léték la moitié du hômér et répété les explications de saint Épiphane sur le sens de ce mot, mais de plus ils l'ont assimilé à l'ardeb arabe qu'ils appellent ardôb. Waser, De antiquis mensuris Hebræ-orum, Heidelberg, 1610, p. 85-87. Partant de cette assimilation et de la valeur relative qui lui est généralement attribuée, M. E. Révillout, dans la Revue égyptologique, t. II, 1882, p. 190, voit dans le léték la mesure hébraïque correspondant, pendant la période des Ptolémées, à la grande mesure thébaine ardeb, qui est la moitié du double ardeb, comme le léthech est la moitié du cor, mais cette opinion n'est qu'une hypothèse. En tout cas, le léték ne rentre pas dans le système sexagésimal qui est à la base du système des mesures hébraiques. Saint Jérôme, saint Épiphane et les rabbins n'ont eu, semble-t-il, d'autre raison pour lui attribuer la valeur d'un demi-cor (ou hômér) que la position du mot dans la phrase d'Osée. Cette absence de données positives et la divergence des Septante permettent de se demander si le léték est véritablement une mesure déterminée. S'il l'est et s'il vaut un demi-cor, sa contenance est de 194 lit. 40 ou de 181 lit. 80, selon la valeur qu'on reconnaît au cor. Voir Cor, t. 11, col. 955.

F. MARTIN. 1. LETTRE, caractère d'écriture. Le rabbin Sadaia a compté combien de fois chaque lettre de l'alphabet hébreu est employée dans l'Ancien Testament : x, 42377; л, 38218; л, 29537; т, 32530; п, 47554; л, 76922; т, 22867; n, 23447; n, 11052; ', 66420; n, 48253; h, 41514; n, 77778; n, 41696; n, 13580; r, 20175; n, 22725; r, 21822; n, 22972; n, 22148; m, 32148; n, 59343. Dans I. Jaquelot, Dissertations sur l'Existence de Dieu, in-4°, La Haye, 1697, p. 13. Voir Alphaber, t. I, col. 402; Écriture, t. II, col. 1573. Voir aussi le nom de chaque lettre. - Le mot γράμμα, littera, est employé dans le sens de caractère alphabetique, - 1º dans Luc., xxIII, 38, où il est dit que le titre de la croix du Sauveur fut écrit en lettres grecques, latines et hébraïques; - 2º d'après plusieurs commentateurs, dans Gal., vi, 11, où saint Paul dit: « Voyez avec quels caractères (quelle écriture) je vous ai écrit. » D'autres expliquent ces mots en ce sens : « avec quelle main ferme » ou « quelle longue lettre ». - 3º Dans Rom., II, 27, 29; VII, 6, la « lettre » est opposée à l' « esprit ». - 40 Dans Joa., vII, 15; II Tim., III, 15, τὰ γράμματα désignent la Sainte Écriture. - 5º Dans Act., xxvi, 21, cette même expression signifie la science, les connaissances humaines consignées dans des écrits. --6º Enfin « lettre » se dit d'un écrit quelconque, Luc., xvi, 6, et spécialement d'une missive. Act., xxviii, 21.

2. LETTRE MISSIVE (hébreu: sēfēr, II Sam. (Reg.), xi, 14-15; I (III) Reg., xxi, 8, 9, 11; II (IV) Reg., x, 1-7; xix, 14; xx, 12; II Par., xxxii, 17; etc., miketāb, II Par., xxii, 12; Esther, viii, 13; 'igērét, I Esd., v, 6; II Esd., ii, 7-9; Esther, ix-26-29; ništevān, I Esd., iv, 7, 18. Septante: βιδλίδν, II Reg., xi, 14, 15; III Reg., xxi, 8-9, II, etc.; γράφη, II Par., xxi, 12; ἀχτίγραφον, Esther, viii, 13; ἐπιστολή, II Par., xxx, 1; Act., xv, 30; xxiii. 25, etc.; Vulgate: Epistola, II Reg., xi, 14-15; II Par., xxxii, 17, etc.; Act., xv, 30; xxiii, 26, etc.; litteræ, 1V Reg., x, 1-7; xix, 14; II Par., xxi, 12, etc.), communication envoyée par écrit à un correspondant.

I. LETTRES MISSIVES CHEZ LES JUIFS. - 1º Dans l'Ancien Testament. - La première lettre dont il soit question dans la Bible est celle que David envoya à Joab et dans laquelle il lui ordonnait de placer Urie à un poste où il dût trouver la mort. Urie lui-même fut chargé par le roi de remettre cette lettre. II Reg., x1, 14. On comprend trop pourquoi David n'avait pu faire transmettre oralement cet ordre. La réponse constatant l'exécution fut faite de vive voix. - C'est la même nécessité du secret qui explique l'envoi de la lettre par laquelle Jézabel demandait aux anciens et aux magistrats de Jezrahel un faux témoignage contre Naboth, afin de le faire condamner à la lapidation et de s'emparer de sa vigne. La reine scella la lettre du sceau de son mari, le roi Achab. III Reg., xxi, 8. Du même caractère sont les lettres de Jéhu réclamant des chefs d'Israël, des anciens et des gouverneurs des fils d'Achab, le massacre des soixante-dix fils de ce roi. IV Reg., x, 1-7. Dans des conditions dissérentes, le prophète Élie envoya une lettre au roi Joram pour lui annoncer que Dieu le châtierait de son impiété et de ses crimes. II Par., xxi, 12. Ézéchias écrivit à Éphraïm et à Manassé pour les engager à venir faire la Pâque à Jérusalem. II Par., xxx, 1. A l'époque de la captivité appartient la lettre de Jérémie aux exilés de Babylone. Jer., xxix, 1-32. Il y est fait mention d'une autre lettre envoyée par le faux prophète Séméia, au peuple de Jérusalem et aux prêtres. Jer., xxix, 27-29.

Jusqu'à cette époque le terme usité dans la Bible pour désigner une lettre est celui de séfér, βιβλίον, « libelle, » ou miktab, γράφη, « écriture, » et c'est le contexte seul qui montre qu'il s'agit d'une lettre missive. Il est quelquefois fait mention du sceau qui sert à lui donner un caractère d'authenticité et à empêcher qu'elle ne soit lue par d'autres que par le destinataire. III Reg., xxi, 8. Après la captivité, nous voyons apparaître des termes plus précis et empruntés à la langue des peuples avec lesquels les Juifs étaient en relations. Tels sont le mot 'igérét emprunté à l'assyrien ou au persan et le mot d'origine persane nistevan. Mardochée et Esther écrivirent aux Juiss dispersés dans les 127 provinces du royaume perse, pour les inviter à célébrer la fête des Phurim, en souvenir de leur délivrance et du châtiment d'Aman. Esther, IX, 27, 29-30. De l'époque des Machabées datent la lettre des habitants de Galaad à Judas pour lui demander des secours contre les peuples voisins. I Mach., v, 10-14. La Bible ne nous donne aucun renseignement sur la matière qu'employaient les Juifs pour leurs lettres missives. Il est vraisemblable qu'ils se servaient des mêmes que les peuples avec lesquels ils étaient en relations aux diverses périodes de leur histoire.

2º Lettres dans le Nouveau Testament. — Le Nouveau Testament ne mentionne aucune lettre de Notre-Seigneur. La lettre à Abgar, roi d'Édesse, est apocryphe. Voir Abgar, t. 1, col. 37. Cf. Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, t. 1, col. 87. Dans les Actes, xv, 23-29, se trouve une lettre des Apôtres, écrite après le concile de Jérusalem, aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. — Les Juifs de Jérusalem étaient en correspondance avec les communautés de la dispersion. C'est pourquoi lorsque saint Paul vint à Rome, ses compatriotes lui dirent qu'ils n'avaient pas reçu de lettres à son sujet. Act., XXVIII. 21.

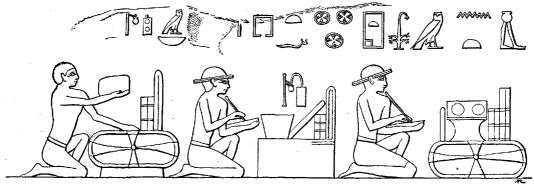
Les Épitres des Apôtres sont rédigées à la manière des lettres ordinaires. Elles commencent, à l'exception de l'Épître aux Hébreux et de la première Épître de saint Jean, par le nom de ceux qui les ont écrites, et leur salut aux destinataires; ce salut est un souhait de grâce et de paix au nom de Jésus-Christ. Rom., 1, 1-7; I Cor., 1, 1 3; II Cor., 1, 1-2; Gal., 1, 1-5; Eph., 1, 1-2; Phil., i, 1-2; Col., i, 1-2; I Thess., i, 1; II Thess., i, 1-2; I Tim., r. 1-2; II Tim., r, 1-2; Tit., r, 1-4; Phil., r, 1-3; Jac., r, 1; I Pet., r, 1-2; II Pet., r, 1-2; II Joa., 1-3; III Joa., 1; Jud., 1-2 L'auteur aborde ensuite le sujet qu'il veut traiter. Il parle à la première personne tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Dans les lettres profanes que nous possédons, dans celles de Cicéron, par exemple, les deux nombres sont de même indifféremment usités. Lorsque le rédacteur de la lettre a terminé ce qu'il veut dire, il conclut par de nouvelles salutations à ses correspondants. Comme celles du début, ce sont des bénédictions et des prières. Rom., xvi, 1-27; I Cor., xvi, 19-24; II Cor., xiii, 13; Galat., vi, 18; Eph., vi, 23-24; Phil., iv, 20-23; Col., iv, 18; I Thess., v, 25-28; II Thess., iii, 17-18; I Tim., vi, 21; II Tim., iv, 18-22; Tit., iii, 15; Phil., i, 23-25; Heb., xiii, 20-25; I Pet., v, 12-14; II Pet., iii, 18; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15); Jud., 20-25. Souvent aux salutations de l'auteur sont jointes celles de ceux qui sont en ce moment auprès de lui. Rom., xvi, 16-21-23; I Cor., xvi, 19-20; II Cor., xiii, 12; Phil., iv, 22; Col., IV, 7-14; Phil., 24; Heb., XIII, 24; I Pet., V, 13; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15). Les Apôtres se servaient de secrétaires pour écrire leurs Épîtres; plusieurs d'entre eux sont nommés, ce sont Tertius, pour saint Paul, Rom., xvi, 22; Silvain, pour saint Pierre. I Pet., v, 12. Voir Silvain, Terrius. Saint Paul ajoute parsois une phrase écrite de sa propre main; ce salut

autographe est sa signature. I Cor., xvi, 21; Col., iv. 18; II Thess., III, 17. L'Épître aux Galates est écrite de sa propre main, d'après le sens le plus naturel de la phrase; il fait remarquer la grosseur des caractères. Gal., vi, 11. Une fois, le secrétaire ajoute son salut à celui de l'Apôtre. Rom., xvi, 22. Les Apôtres faisaient porter leurs lettres par leurs disciples; il est plusieurs fois question dans les Actes et dans les Épitres de ces envoyés. Jude, Barsabas et Silas sont chargés, avec Paul et Barnabé, de la missive de l'Assemblée de Jérusalem aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. Act., xv, 22, 27. Tychique porta l'épître aux Éphésiens, Eph., vi, 21; et avec Onésime, celle aux Colossiens. Col., IV, 7-8. - Nous n'avons aucun renseignement sur la matière dont se servaient les Apôtres. Ils usaient, selon toutes les vraisemblances, de papyrus ou de parchemin comme le faisaient les Grecs et les Romains de leur temps. Saint Jean mentionne seulement l'encre et le roseau avec lesquels il écrit. III 10a., 13. Cf. J. Marquardt, La Vie privée des Romains, trad. fr., t. II (Manuel des antiquités romaines de Th. Mommsen et J. Marquardt, t. xv), in-8°, Paris, 1893, p. 476-498.

II. LES LETTRES MISSIVES CHEZ LES PEUPLES EN RELA-

TIONS AVEC LES JUIFS. - 1º Égyptiens. - L'usage de

émanent de rois de l'Asie occidendale, d'autres d'officiers égyptiens gouverneurs de villes dont plusieurs sont nommés dans la Bible, par exemple, Gébal ou Byblos. A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities (British Museum), in-8°, Londres, 1900, p. 160. n. 12-25; p. 164, n. 45; voir GEBAL 1, t. III, col. 138; Tyr, p. 162, n. 28-31, voir Tyr; Accho, p. 162. n. 32; voir Accuo, t. 1, col. 108; Gézer ou Gazer, p. 165, n. 49-54, voir Gézer, t. III, col. 126; Ascalon, p. 165, n. 52-54; Gaza et Joppé, p. 166, n. 57; cf. p. 167, n. 71, voir Gaza, t. III, col. 118; Joppé, t. III, col. 1631; voir La-CHIS, col. 13; A. Delattre, Proceedings of the Society of Biblical Archæology, t. xiii, 1891, p. 319. Cf. ibid., p. 215, 219, 233, 317, 322, d'autres lettres où il est question de la Palestine et des pays environnants. Quelques lettres sont relatives aux guerres du roi de Jérusalem, Abdikhipa contre les chefs des cités voisines, Zimmern, Palästina um der Jahr 1400 n. Ch. nach neuen Quellen, dans la Zeitschrift des deustchen Palästina Vereins, t. xIII, 1890, p. 142. Une lettre d'un gouverneur d'un district de Palestine est adressée aux rois de Canaan, A Guide, p. 166, n. 58. Les lettres de Tell el-Amarna contiennent des gloses où l'on rencontre souvent des mots palestiniens pour expliquer leurs



53. - Scribes égyptiens. Saqara, V. dynastie. D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. II, pl. 62.

la lettre missive date de la plus haute antiquité chez les Égyptiens. Les monuments nous représentent des scribes occupés à plier des lettres et à les cacheter (fig. 53). Lepsius, Denkmäler aus Aegypten, in-fo, Berlin, 1850-1858, t. 11, pl. 9, 51, 56 a bis. Un grand nombre de ces lettres existent dans les musées; ce sont des rouleaux de papyrus, liés d'un cordon et cachetes d'un sceau d'argile. Letronne, Papyrus grecs du Louvre, in-4°, Paris, 1838, p. 408. Au dos sont inscrits des noms propres, accompagnés de titres religieux ou civils. Le roi et les fonctionnaires faisaient parvenir ces missives par des courriers réguliers, les riches employaient dans le même dessein leurs esclaves, les pauvres attendaient une occasion. La lettre contenait d'abord le nom de celui qui écrivait, puis un hommage au destinataire et des souhaits religieux. Le contenu propre de la lettre était précédé de ces mots: «il y a que. » Elle se terminait par un salut. Ces formules pouvaient s'allonger à volonté. Le style épistolaire était cultivé par les Égyptiens à un si haut degré qu'il était devenu un genre littéraire et que plusieurs traités ont été rédigés en forme de lettres. G. Maspero, Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens, in-8°, Paris, 1872; A. Lincke, Beiträge zur Kentniss der altägyptischen Briefliteratur, in-80, Leipzig, 1879. En 1887, on a découvert à Tell el-Amarna, dans la Haute Égypte, environ 320 lettres ou fragments de lettres adressées principalement à Aménophis III et à son fils Aménophis IV, vers 1508-1450 avant J.-C. Ces lettres sont écrites en caractères cunéiformes et pour la plupart en babylonien. Un certain nombre de ces lettres équivalents babyloniens. Elles commencent toutes par des formules de salutations qui varient suivant les personnages qui les écrivent. Les rois appellent le roi d'Égypte leur frère et lui envoient leurs compliments à lui, à ses femmes, à ses parents et leurs sincères félicitations au sujet de ses chevaux et de ses chars. Les gouverneurs ou les autres officiers royaux se proclament la poussière de ses pieds, le sol qu'il foule, et se précipitent sept fois aux pieds de leur seigneur, soleil du ciel, en se roulant sur le ventre et sur le dos. C'était donc un échange perpétuel de lettres entre les petits souverains voisins ou vassaux du roi d'Égypte et ce prince. La correspondance des rois d'Éthiopie se faisait sur papyrus et en égyptien, celle des rois d'Asie en caractères cunéiformes et sur des tablettes d'argile séchée. Les scribes de la cour égyptienne traduisaient ces dépêches. Les courriers auxquels on confiait les lettres étaient de très petits personnages, mais pour les missives importantes on avait recours aux messagers du roi, qui portaient les titres de messagers pour les régions du midi ou pour les régions du nord, selon qu'ils connaissaient les langues de l'Afrique ou celles de l'Asie. Quelques-uns s'appelaient messagers pour toute contrée. Le roi d'Égypte leur confiait parfois des pouvoirs très étendus. G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, in-40, Paris, 1897, t. 11, p. 275-276. Voir Courrier, t. 11, col. 1089; British Museum, a Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities, in-8°, Londres, 1900, p. 153-168, n. 1-86; Winckler-Abel, Der Thontafelfund von El Amarna,

im Umschrift und Uebersetzung mit Anmerkungen, in 8°, Berlin, 1896. La traduction en français de ces lettres a été publiée par J. Halévy, dans le Journal asiatique, t. xvi-xx, 1890-1802, et Revue semitique, t. 1 et 11, 1893-1894, et par Delattre, dans les Proceedings of the Society of Biblical Archæology, t. x111-xv, 1891-1893. Cf. Delattre, La correspondance asiatique d'Aménophis III et d'Amenophis IV, dans la Revue des questions historiques, t. LIV, 1893, p. 353-388.

2º Assyriens, Babyloniens et Syriens. — La Bible mentionne une lettre de Sennachérib à Ézéchias. Elle n'en donne pas le contenu, mais dit qu'elle fut portée par des messagers. IV Reg., XIX, 14. Le roi de Babylone, Mérodach-Baladan, envoya également par des mes-



54. — Lettre assyrienne enfermée dans son enveloppe. D'après une photographie.

sagers à Ézéchias une lettre à l'occasion de sa maladie. IV Reg., xx, 12. Il est aussi question d'une lettre de Bénadad, roi de Syrie, à Joram, roi d'Israël, pour lui demander la guérison de Naaman, général de son armée. IV Reg., v, 5-7.

L'organisation de messageries chez les Assyriens paraît remonter aux temps les plus reculés. On a découvert à Tell-Loh des monceaux de briques portant le sceau de Sargon Ier, des marques de petites cordes et, sur la surface extérieure, à côté du sceau royal, les noms des gens à qui étaient adressés les messages. M. H. V. Hilprecht a trouvé à Nippour une lettre proprement dite qu'il fait remonter à 2300 avant J.-C.; elle est scellée et adressée à Lustamar et encore renfermée dans son enveloppe, fig. 54. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, in-8°, Leipzig, 1903, p. 62. On a découvert un certain nombre de lettres qui remontent à environ l'an 2200. Elles datent des règnes d'Hammourabi et de ses successeurs. Ces lettres sont écrites sur des tablettes oblongues d'argile. Quand elles avaient été écrites, on les enfermait dans une enveloppe également de brique, après

les avoir saupoudrées de poussière de la même matière, pour empêcher le contact. L'enveloppe extérieure assurait le secret de la lettre et portait le nom et l'adresse du destinataire. Au moment de la découverte, quelquesunes de ces lettres étaient encore dans leur enveloppe et par conséquent n'avaient pas été lues. British Museum, A Guide, p. 114. Les tablettes sont écrites en caractères cursifs et réglées horizontalement avec un stylet. Chacun des rois faisait écrire ses lettres par un seul scribe, car elles sont toutes de la même main pour le même prince. La plupart de ces messages se rapportent à l'administration de l'empire, mais il y a aussi des lettres de particuliers et les détails qui sont donnés sur les affaires commerciales et sur les incidents de la vie privée, prouvent que l'usage des lettres missives était courant. Les particuliers avaient aussi recours à des scrihes, à qui ils dictaient leurs lettres. Les dépêches de cette collection sont d'un style bref et les formules initiales ou finales qu'on trouve dans celles de Tell el-Amarna ne s'y rencontrent pas. L. W. King, The letters and despatches of Hammurabi, together with other official and private correspondance, in-80, 1898-1900. Dans Luzac's Semitic Text and translation series, t. II, III et viii, voir en particulier, t. viii, 1900, introduction, p. xxi-xxiv; British Museum, A Guide, p. 114, 118-124, n. 36-105. Une autre collection de lettres trouvées à Koyoundjik date des temps de Sennachérib, d'Asarhaddon et de ses fils. Elles se rapportent elles aussi à des affaires publiques et privées. On y rencontre quelques longues formules de salut au début et quelquefois une courte salutation à la fin. R. F. Harper, Assyrian and Babylonian letters belonging to the Koyoundjick colection of the British Museum, in-8°, Chicago, 1892-1900; British Museum, A Guide, p. 56-63, n. 104-105; Fr. Martin, Lettres assyriennes et babyloniennes, dans la Revue de l'Institut catholique, 1901, p. 403-443.

3º Perses. — Les rois de Perse communiquaient leurs instructions par lettres. Il est question dans le livre d'Esther de dépêches envoyées par Assuérus aux satrapes, aux gouverneurs des cent vingt-sept provinces de son empire, pour signifier à ses officiers la permission accordée aux Juifs par les rois de se rassembler, pour défendre de les attaquer et de piller leurs biens. Ces lettres contenaient une copie de l'édit du roi en faveur des Juifs. Elles étaient écrites par les scribes ou secrétaires du roi dans la langue de chacune des provinces et pour les Juiss en écriture et en langue hébraïques. Esth., viii, 9-13. Elles étaient scellées avec l'anneau du roi. Esth., viii, 10. Des courriers montés sur des chevaux et des mulets portèrent ces lettres à leur destination. Esth., viii, 10, 14. Voir Courrier, t. II, col. 1089. - Lorsque les Juifs à la suite de l'édit de Cyrus reconstruisirent Jérusalem, les chefs des colons établis dans ce pays écrivirent aux rois de Perse, Assuérus et Artaxerxès, pour se plaindre d'eux. I Esd., 1v, 6-23. La lettre écrite à Artaxerxès fut transcrite en languc et en caractères araméens. I Esd., IV, 7. Une autre missive fut envoyée par le gouverneur pour informer Darius des travaux entrepris et lui demander si réellement un édit de Cyrus avait donné l'autorisation dont se prévalaient les Juifs. I Esd., v, 6-17. Le roi leur répondit affirmativement. I Esd., vi, 6-12. Un peu plus tard Artaxerxès écrivit à Esdras pour lui confirmer l'autorisation donnée par ses prédécesseurs. I Esd., vii, 21-26. Dans la transcription de ces lettres la Bible abrège les préambules. Josèphe, Ant. jud., XI, 1, 3; 11, 1, 2, 8; ın, 7; ıv, 9; v,1, publie aussi toute cette correspondance à laquelle il ajoute quelques autres lettres. L'étiquette demandait que les lettres fussent fermées, c'est pourquoi Néhémie, II Esd., vi, 5, mentionne comme une impolitesse le fait que Sanaballat lui envoie une lettre ouverte par son serviteur. Néhémie avait fait placer dans la bibliothèque, où il conservait les Livres Saints, les lettres des rois, c'est-à-dire les édits de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès, autorisant les Juifs à reconstruire

Jérusalem et le temple. II Mach., 11, 13.

4º Grecs. - Le roi de Sparte Arius écrivit au grandprêtre Onias une lettre dans laquelle il qualifiait les Juiss de frères des Spartiates. I Mach., XII, 7. Une autre lettre fut adressée par les magistrats de Sparte à Simon. I Mach., xiv, 20-25. Voir Arius, t. I, col. 965; LACEDEMONIENS, col. 7. Il est aussi fréquemment question de lettres envoyées par les Séleucides ou par leurs officiers. Alcime écrit à ses partisans pour les exhorter à s'emparer de Jonathas. I Mach., 1x, 60. Démétrius Ier Soter écrit à Jonathas pour faire la paix avec lui. I Mach., x, 3. Le roi Alexandre fait de même. I Mach., x, 17. Les lettres de Démétrius à Jonathas sont citées intégralement. I Mach., x1, 29-37; x111, 35-40. Il en est de même de la lettre d'Antiochus V Eupator aux Juits, II Mach., IX, 19-27; de celle de Lysias aux Juifs, II Mach., x1, 16-21, et de celles d'Antiochus V à Lysias, xi, 22.25 et aux Juifs, 26-33. Ces lettres commencent par une salutation très courte, par exemple : « Le roi Alexandre à son frère Jonathas, salut, » I Mach., x, 17; .xi, 29; xiii, 35; II Mach., xi, 16, 22; « Aux excellents citoyens Juifs grand salut, portez-vous bien et soyez heureux, le roi et prince Antiochus. » II Mach., IX, 19. Parfois il y a une salutation finale: « Portez-vous bien. » II Mach., XI, 21, 33. Quelques-unes sont datées après ce dernier mot. II Mach., xI, 21, 33. Une seule lettre émane des Lagides, celle de Ptolémée VII Physcon à Antiochus VII Sidète, pour lui demander des secours contre Jean Hyrcan. I Mach., xvi. Josephe, Ant. jud., XII, IV, 10, nous donne quelques détails sur la lettre d'Arius. Elle commence par le salut ordinaire. Elle était écrite en caractères carrés et le sceau représentait un aigle, supporté par un dragon. Le même historien donne le texte de lettres échangées entre les Ptolémées et divers correspondants relativement aux affaires de Palestine : lettres de Ptolémée II Philadelphe et d'Éléazar, au sujet de la traduction des Septante, Josephe, Ant. jud., XII, II, 4-5; lettre d'Antiochus III le Grand à Ptolémée IV Philopator, XII, III, 3; du même à Xeuxis, gouverneur de Phrygie et de Lydie, XII, 111, 4; d'un certain Josephe aux Alexandrins, XII, 111, 8; d'Alexandre à Jonathas, XIII, 11, 2; d'Onias à Ptolémée et à Cléopâtre, XIII, II, 4; réponse de Ptolémée à Onias, XIII, III, 2; lettre de Démétrius à Jonathas, XIII, IV, 9; lettre de Jonathas aux Lacedémoniens, XIII, v, 8. Les salutations placées en tête de ces lettres sont courtes et simples comme celles qui sont dans les lettres de la Bible. Nous n'avons pas ici à discuter l'authenticité de ces documents.

Le musée du Louvre possède un certain nombre de lettres écrites sur papyrus et datant de l'époque des Ptolémées, qui nous donnent une idée exacte de la façon dont étaient rédigées les lettres missives à cette époque et de leur forme matérielle. Théod. Deveria, Catalogue des manuscrits égyptiens, in-12, Paris, 1881, p. 234-248, xiv, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16-27, 29-40. Les n. xiv, 34-36, sont des billets roulés et fermés par un fil de papyrus sur lequel était appliqué le cachet. Le nom du destinataire est écrit au verso, comme dans la lettre du n° 34 (inventaire n° 2366) adressée par Sarapion le 21 d'épiphi de l'an 28 de Philométor (145 avant J.-C.) à Ptolémée et à Apollonius (fig. 55).

5º Romains. — Les livres des Machabées citent pluseurs lettres émanant de magistrats romains. Ce sont 1º la lettre de Lucius, adressée au roi Ptolémée VII Physconet à tous les peuples en relations avec les Juiss, pour leur demander leur bienveillance envers ce peuple, devenu allié de Rome. I Mach., xv, 16-23. Voir Lucius; 2º la lettre des légats Q. Memmius et T. Manilius aux Juiss pour confirmer les concessions faites par Lysias et Antiochus V Eupator. II Mach., xi, 34-38. L'une et l'autre commencent par le salut ordinaire, la seconde seule se

termine par les mots: « portez-vous bien, » suivis de la date. — Dans les Actes, xxIII, 26-30, est insérée une lettre du tribun Claudius Lysias au procurateur Félix, pour lui annoncer qu'il lui envoie saint Paul, qu'il vient de faire arrêter. Voir Lysias; Félix, t. II, col. 2186.

6º Lettres de recommandation. — Les chrétiens recommandaient à la charité de leurs frères ceux d'entre eux qui allaient dans une autre ville où se trouvait une communauté chrétienne. C'est ainsi qu'Aquila et Priscille donnèrent à Apollo une lettre pour les chrétiens d'Achaie. Act., xviii, 27. Saint Paul, II Cor., III, 1, tait allusion à ces lettres : « Où avons-nous besoin, dit-il, comme quelques-uns, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous qui êtes notre lettre, écrite dans vos cœurs, connue et lue de tous les hommes. » Les Pères des premiers siècles font souvent mention de ces lettres de recommandation et l'usage en a persisté jusqu'à nos jours pour les prêtres; on les appelle litteræ testimoniales.

E. BEURLIER.

LEUSDEN, orientaliste hollandais, né à Utrecht le 26 avril 1624, mort dans cette ville le 30 septembre 1699. Après avoir étudié les langues orientales à l'université d'Utrecht, d'abord et à Amsterdam ensuite, il fut nommé, le 2 juillet 1650, professeur d'hébreu à l'université de sa ville natale. Il occupa sa chaire jusqu'à sa mort, sans autre interruption qu'un voyage en Allemagne, en France et en Angleterre, où il alla recueillir des documents pour ses travaux. On a de lui: Jonas illustratus, hebraice chaldaice et latine, in-8°, Utrecht, 1656; Joel explicatus; adjunctus Obadias illustratus, in-8°, Utrecht, 1657; Onomasticum sacrum, in quo omnia nomina propria hebræa, chaldaica, græca et origine latina tum in Velere quam in Novo Testamento occurrentia explicantur, in-8°, Utrecht, 1665, 1684; Philologus hebræus, continens quæstiones hebraicas quæ circa Vetus Testamentum hebræum moveri solent, in-4°, Utrecht, 1656, 1672, 1695; Amsterdam, 1686; Philologus hebræo-mixtus, in quo questiones mixte scilicet de versione Vulgata, de versione Septuaginta interpretum, de Paraphrasibus chaldaicis, de variis Judæorum sectis et de aliis multis rebus proponuntur, in-40, Utrecht, 1663; Leyde, 1682, 1699; Philologus hebræo-græcus, in quo quæstiones: hebræo-græcæ, circa Novum Testamentum græcum moveri solitæ enodantur, in-4°, Utrecht, 1670; Leyde, 1685, 1695; les trois Philologus ont été réimprimés ensemble, 3 in-40, Bale, 1739; Pirke Aboth, sive tractatus: talmudicus, cum versione hebraica duorum capitum chaldaicorum Danielis, in-4º, Utrecht, 1665; 2º édit., 1675, augmentée de plusieurs autres chapitres de Daniel et d'Esdras, traduits en hébreu, etc.; Manuale hebræolatino-belgicum, in-12, Utrecht, 1668; Grammatica hebræo-belgica, in-12, Utrecht, 1668; Clavis hebraica et philologica Veteris Testamenti, in-8°, Utrecht, 1683; Clavis græca Novi Testamenti, in quo et themata Novi Testamenti secundum ordinem librorum referuntur, et ejusdem dialecti, hebraismi ac rariores constructiones explicantur, necnon variæ observationes philologicæ, antiquitates item sacræ et profanæ annotantur, in-80, Utrecht, 1672; Libellus de dialectis Novi Testamenti, singulatim hebraismis, extrait du Philologus hebræogræcus, par J. F. Fischer, in-8, Leipzig, 1754, 1792; Compendium græcum Novi Testamenti, in quo 1829 versiculi qui continent omnes et singulas totius Novi Testamenti voces asteriscis sunt annotati et a cæteris versiculis distincti, in-80, Utrecht, 1674; in-12, 1677; in-8°, 1682; 1762 (la plus correcte de toutes); Compendium biblicum, in quo ex versiculis 23602 totius Veteris Testamenti, circiter bis mille tantum versiculi hebraice et latine sunt annotati et allegati, in quibus omnes universi Veteris Testamenti voces primitivæ et derivatæ, tam hebraicæ quam chaldaicæ, occurrunt, quo omnes, sub Leusdenii præsidio et ductione collegit D. Daniel Van Vianen Ultrajectensis, in-8, Utrecht, 1674; Halle, 1736; nombreuses éditions; Psalterium hebraicum, hebræo-latinum, hebræo-belgicum, in-12, Utrecht, 1667; Novum Testamentum græcum, in-24, Utrecht, 1675; Biblia hebraica cum præfatione, in-8°, Amsterdam, chez Joseph Athias, 1661; 2º édit., 1661, cum lemmatibus latinis (cette Bible fut regardée comme la meilleure jusqu'à celle de Van der Hooght en 1705; voir Journal des savants, 1707, Supplément, p. 219-238); Novum Testamentum syriacum, cum versione latina Tremellii paululum recognita, in-4°, Leyde, 1708 (édition achevée par Charles Schaaf). On doit aussi à Leusden les éditions suivantes : Samuelis Bocharti opera omnia (avec la collaboration de Pierre Villemondi), 2 in-fo, Leyde, 1675; 3 in-fo, 1692; Martini Pooli Synopsis criticorum, 5 in-fo, Utrecht, 1686; Joannis Lightfoot opera omnia, 3 in-fo, 1699. « Leusden, dit Michel Nicolas dans la Nouvelle Biographie générale, Paris, t. xxxi, 1862, col. 11, n'a été ni un esprit original ni un savant de premier ordre; mais ses travaux ont été utiles, en rendant plus faciles les études philologiques nécessaires à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament. » - Voir le Journal des savants, 1707, p. 160; 1710, p. 141-142; C. Burmann, Trajectum eruditum, in-4°, Utrecht, 1738, p. 185-191; Laboudène, dans la Biographie universelle, t. xxiv, p. 385; Michel Nicolas, dans la Nouvelle Biographie générale, t. xxxi, 1862, col 11.

F. Vigouroux.

**LEVAIN** (hébreu : še'ôr; chaldéen : še'ôr, Septante : ζύμη; Vulgate : fermentum; hébreu : hâmês, ce qui est fermenté, fermentatum), pâte aigrie servant à déterminer la fermentation de la pâte fraîche. — 1º Le levain est une substance déjà fortement fermentée qu'on ajoute à la pâte dont on veut faire le pain. Aujourd'hui, cette substance est ordinairement la levure de bière. Pline, H. N., XVIII, x1, 26, dit que, de son temps, on faisait lever le pain d'orge avec de la farine de lentille ou de cicerole ou pois chiche. Chez les Hébreux, on se servait communément de lie de vin ou de vin doux pour provoquer la fermentation de la pâte. Cf. Pesachim, III, 1. Le levain le plus facile à obtenir et le plus habituellement employé chez les anciens était emprunté à de la pâte antérieurement levée. C'était celui qu'on utilisait en Égypte. Cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, t. 1, 1895, p. 320. Pour l'obtenir, on prélève une partie de la pate déja préparée pour la cuisson; au bout de huit à dix heures, dans une enceinte à température assez douce, la fermentation se développe d'elle-même dans cette pâte; si à plusieurs reprises on l'additionne d'eau et de farine, au bout de quelques heures encore, cette masse se change en levain. On la mélange ensuite à la pâte nouvelle, dans la proportion d'un tiers à une moitié, selon que la température est plus ou moins élevée. La fermentation se produit dans la pâte aux dépens des matières sucrées de la farine; l'acide carbonique qu'elle dégage rend la pâte poreuse et légère et fait qu'ensuite le pain constitue une nourriture à la fois plus agréable et plus facilement assimilable.

2º Il est fait plusieurs allusions, dans la Sainte Écriture, à l'effet du levain sur la pâte. Le boulanger chauffe son four en attendant que sa pâte soit levée. Ose., vII, 4. Un peu de levain soulève une masse de pâte. I Cor., v, 6; Gal., v, 9. Il faut au levain quelques heures pour qu'il puisse produire son effet. C'est pourquoi les Hébreux, sortis à la hâte de la terre d'Égypte, durent faire cuire des pains sans levain à leur première station. Exod., xII, 39. Ils furent ainsi obligés, des le début de leur voyage et à peu de jours du premier festin pascal, de se nourrir de pains azymes, comme ils auront à le faire désormais chaque année durant l'octave de la Pâque. Exod., xII, 15. Voir AZYMES, t. I, col. 1311. Durant toute cette octave, aucune trace de levain ne devait subsister dans les demeures ni dans tout le pays d'Israël. Exod.,

XII, 19; XIII, 7; Deut., XVI, 3. Il fallait éloigner toute tentation de violer la loi, en supprimant ce qui servait d'ordinaire à rendre le pain plus agréable. Les docteurs juifs veillèrent à l'accomplissement rigoureux de cette prescription. L'agneau pascal était immolé le 14 nisan, au soir, et alors seulement commençait le temps des azymes. Mais ils voulaient que, dès la nuit précédente, le père de famille inspectât toute sa maison le flambeau à la main, et que tout ce qui était fermenté fût brûlé vers le milieu de la journée. Vers dix heures du matin de ce jour, on prenait le dernier repas avec du pain levé. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 308.

3º La raison principale qui faisait proscrire le pain fermenté dans l'octave de la Paque et dans la plupart des offrandes, Exod., xxix, 2; Lev., II, 11; vII, 12; VIII, 2; Num., vi, 15, était que la fermentation implique une sorte de corruption. Dans les deux passages de saint Paul, I Cor., v, 6; Gal., v, 9, la Vulgate traduit ζυμοΐ, « fait lever, » par corrumpit, « corrompt. » Cette idée, du reste, a été familière aux anciens. On n'offrait point aux dieux de pains fermentés, parce qu'on les regardait comme corrompus en quelque manière. Cf. Aulu-Gelle, X, xv, 19; Perse, Sat., 1, 24; Plutarque, Quæst. rom., 109. Les Hébreux n'emportèrent pas de levain d'Égypte, ce qui signifie symboliquement qu'ils laissèrent à l'Égypte sa corruption, sans en prendre rien avec eux quand ils partirent pour le désert. Cf. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1839, t. 11, p. 630, 631. Aux fêtes de la Pentecôte, Lev., xxIII, 17, et dans les sacrifices d'actions de grâces, Lev., vII, 13; Am., IV, 5, on présentait des pains fermentés. Mais ces pains n'étaient pas offerts sur l'autel. Cf. Menachot, v,1; Siphra, f. 77, 1; Reland, Antiquitates sacræ, Utrecht, 1741, p. 194; De Hummelauer, In Exod. et Levit., Paris, 1897, p. 370. Il convenait qu'à la Pentecôte, fête destinée à remercier Dieu de la récolte, on présentât devant lui le fruit de la récolte dans l'état où l'homme l'utilisait d'ordinaire, par conséquent sous forme de pain fermenté. Une raison analogue explique l'offrande de pareils pains dans le sacrifice d'actions de grâces. Cf. Bähr, Symbolik, t. 11, p. 372,650; Iken, De duobus panibus Pentecostes, Brême, 1729.

4º Il est à croire que, la plupart du temps, les Hébreux faisaient leur pain sans levain. C'est ainsi que procèdent Abraham et Gédéon vis-à-vis d'hôtes respectables. Gen., xix, 3; Jud., vi, 19. Sans doute, dans l'un et l'autre cas, il fallait agir vite. Toujours est-il que les deux personnages n'avaient pas habituellement de levain tout préparé; car il n'eût pas été plus long de faire des pains levés que des pains azymes. Aujourd'hui encore, c'est la pratique commune en Orient, au moins dans les villages d'Égypte, de Syrie et de Palestine, de pétrir la pâte sans levain et de la faire cuire immédiatement. Les Arabes font aussi leur pain avec de la pâte sans levain, qu'ils se contentent de délayer dans l'eau et d'appliquer ensuite avec le creux de la main sur la cruche qui leur sert de four. Ce pain sans levain ne vaut plus rien le lendemain. C'est seulement quand ils ont besoin d'en conserver plus longtemps et qu'ils ont le temps et la commodité de préparer du levain, qu'ils en mettent dans leur pâte. Cf. de la Roque, Voyage dans la Palestine, Amsterdam, 1718, p. 192-194.

5º Dans le Nouveau Testament, le levain représente aussi quelquefois un principe de corruption. Notre-Seigneur avertit les disciples de se garder du levain des pharisiens. Les disciples croient d'abord qu'il s'agit du levain avec lequel on prépare le pain. Le Sauveur leur explique que le levain dont il parle n'est autre que la doctrine des pharisiens, leur hypocrisie, leur méchanceté, leur attachement pour les traditions humaines au mépris de la loi de Dieu. Matth., xvi, 6-12; Marc., viii, 5; Luc., xii, 13. Cette comparaison entre le levain et la mauvaise doctrine était familière aux docteurs juits. Cf. Buxtorf, Lexicon talmud., édit. Fischer, p. 1145. Saint

Paul, après avoir reproché aux Corinthiens l'inceste qui a été commis parmi eux, leur recommande de se débarrasser de tout vieux levain de mal et de méchanceté, afin de célébrer la Pâque du Christ avec les azymes de la pureté et de la vérité. I Cor., v, 7, 8. - Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur mentionne le levain au point de vue de son action sur la masse de la farine : « Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prend et mêle à trois se'âh de farine, jusqu'à ce que le tout soit fermenté. » Matth., XIII, 33. Le Sauveur dut reproduire plusieurs fois cette parabole, puisqu'on la retrouve dans saint Luc., xIII, 21, assignée à une autre époque. Le se'ah vaut un tiers du bath ou éphah, soit treize litres. Trois se'ah constituaient la contenance ordinaire d'un pétrin. Gen., xvIII, 6; Jud., vI, 19; I Reg., I, 24. Ce nombre n'a donc pas de signification particulière dans la parabole. Le royaume des cieux, c'est-à-dire l'Église, doit, par la prédication évangélique, produire dans le monde un effet analogue à celui du levain dans la pâte: être mêlée à toute l'humanité comme le levain à la pâte; agir sur elle, malgré sa taiblesse numérique, comme le levain agit sur la pâte; produire sur l'humanité une transformation qui la soulève, la transforme, lui donne de la valeur aux yeux de Dieu et l'aide à se conserver en bon état, de même que le levain soulève la pâte, la fait entrer tout entière en fermentation, lui donne du goût et l'aide à se conserver. Les dernières paroles de la parabole, « jusqu'à ce que le tout soit fermenté, » indiquent que l'Église est destinée à agir sur toute l'humanité, dans l'universalité des temps et des lieux. Il est de toute évidence que, dans cette parabole, le levain ne saurait être pris dans le sens péjoratif qui lui convient dans d'autres passages de la Sainte Écriture. Cf. S. Jérôme, In Evang. Matth., 11, 13, t. xxvi, col. 91, 92; S. Augustin, Quæst. evang., 1, 12, t. xxxv, col. 1326; Knabenbauer, Evang. sec. Matth., Paris, 1892, t. 1, p. 533, 534; Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. 11, p. 577-581.

H. Lesêtre.

LEVANT, partie de l'horizon où le soleil se lève. Voir CARDINAUX (POINTS), t. 11, col. 257.

**LÉVI** (hébreu : Lêvî; Septante : Asus! ou Asu!), nom d'un fils du patriarche Jacob, d'une tribu d'Israël et de trois autres Israélites.

1. LÉVI, le troisième fils que Jacob eut de Lia. Gen., xxix, 34. Son nom, comme celui de ses frères, est un jeu de mots provenant de l'exclamation de sa mère lorsqu'elle le mit au monde : « Elle conçut de nouveau et engendra un fils, et elle dit : Maintenant mon mari s'unira (hébreu : yillâvéh) à moi, parce que je lui ai enfanté trois fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Lêvî. » Gen., xxix, 34. Personnellement, Lévi n'est connu que par un épisode sanglant, raconté Gen., xxxiv. Pour venger l'honneur de sa sœur Dina, il ne craignit pas, avec Siméon, son frère, d'employer la ruse et la cruauté. Au mépris de la parole donnée et de l'alliance contractée, ils surprirent au milieu des douleurs de la circoncision Hemor et Sichem, chefs chananéens, et leur ville, les mirent à mort, égorgèrent les hommes et emmenèrent en captivité les femmes et les enfants après avoir tout pillé et dévasté dans les maisons et dans les champs. Jacob adressa à ses fils de durs reproches : « Vous m'avez troublé, leur dit-il, et vous m'avez rendu odieux aux Chananéens et aux Phérézéens, habitants de cette terre. Nous sommes peu nombreux; ils se rassembleront et me frapperont, et je serai détruit, moi et ma maison. » Gen., xxxiv, 30. C'est sans doute parce que cette considération devait produire le plus d'impression sur les coupables que le patriarche la tait valoir. Elle n'exclut pas l'horreur que dut lui inspirer le crime de ses enfants, comme on peut en juger d'après les paroles de la Bénédiction. Gen., XLIX, 5-7. Voir Lévi 2. Lévi est le père de la tribu qui porte son nom. Ses fils furent Gerson, Caath et Mérari. Gen., XLVI, 41; I Par., VI, 1. A. LEGENDRE.

2. LÉVI (TRIBU DE), une des tribus d'Israël, spécialement consacrée au culte religieux. Nous en examinerons le nom et l'origine, la division et les fonctions, les droits et les privilèges, et enfin l'histoire. Par là même se trouveront éclaircies plusieurs difficultés soulevées par l'école critique contemporaine.

I. Nom. - La Genèse, xxix, 34, interprète le mot יה, Lêvî, dans le sens de « uni, attache ». La racine לְרָה, lấvấh, est employée, à la forme niphal, avec la signification de « adhérer, s'attacher à quelqu'un », dans Isaïe, Lvi, 3, 6, et Ps. LxxxII (hébreu, LxxxIII), 9. Dans les Nombres, XVIII, 2, les Lévites sont représentés comme « attachés »  $(illav\hat{u})$  à Aaron, le grand-prêtre. Leur nom patronymique exprime ainsi en même temps leurs fonctions de ministres sacrés. Mais certains exégètes ne voient là qu'un procédé artificiel, au moyen duquel le patriarche Lévi eût été appelé ainsi à une date postérieure à l'organisation de la tribu. Lévi n'eût donc été à l'origine ni un nom d'homme ni un nom patronymique, mais un qualificatif indiquant une fonction ou une « attache » quelconque à une institution. De cette façon P. de Lagarde, Orientalia, Gættingue, 1880, t. n, p. 20; Mittheilungen, Gættingue, 1887, t. 1, p. 54, prend les Lévites pour les Égyptiens qui se joignirent aux Sémites lorsque ceux-ci quittèrent la contrée du Nil pour rentrer en Asie. Cf. Exod., xII, 38; Num., XI, 4. Voir aussi E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, Paris, 1887, t. 1, p. 149. Cette hypothèse est non seulement contredite par le texte sacré, mais elle manque de toute vraisemblance; on ne peut admettre que les Israélites, avec leur amour-propre national, aient confié à des étrangers un ministère aussi important que celui du sacerdoce. - Maybaum, Die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums, Breslau, 1880, p. 1v, s'élevant contre l'opinion de P. de Lagarde, conclut de l'étymologie de lâvah que les Lévites portaient ce nom en leur qualité de « clients du temple ». Il est sûr que le participe lôvéh, « emprunteur, débiteur, » et, si l'on veut, « client, » a pour corrélatif malvéh, « prêteur, créancier » ou « patron ». Cf. Prov., xxII, 7; Is., xxIV, 2, etc. Mais le lévite n'est jamais nommé lôvéh, ni le temple malreh. - Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig, 1889, p. 50, s'appuyant sur Num., xvIII, 2, 4, prétend que les Lévites, appelés à « s'adjoindre » aux prêtres, ne devaient pas par là même leur vocation à leur naissance. Outre que cette conclusion pèche contre la logique, elle est condamnée par le texte biblique lui-même, où nous voyons Dieu présenter les Lévites à Aaron comme « ses frères, la tribu de Lévi, la race de son père ». L'auteur sacré marque simplement ici la supériorité des enfants d'Aaron sur les autres membres de la famille de Lévi, de même que la priorité de leur vocation et de leur consécration. Baudissin, ibid., p. 72, n'est pas plus heureux en expliquant l'hêbreu Levîim par « les attachés » ou « l'escorte de l'arche ». Être attaché à l'arche ou former son escorte n'était pas le privilège exclusif des Lévites, les prêtres tenaient de plus près au symbole sacré. Accompagner l'arche ne fut, du reste, qu'une fonction transitoire. Après l'établissement des Hébreux dans le pays de Chanaan, les anciens leviim étaient devenus des kôhanîm ou « prêtres ». Comment ce dernier nom n'aurait-il pas supplanté le premier, donnant ainsi naissance à la tribu des Kôhanîm et au patriarche Kôhên plutôt qu'à celle des Leviim et au patriarche Lêvi? - F. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, Munich, 1893, p. 30; Die altisraelitische Ueberlieferung, Munich, 1897, p. 278, sait un rapprochement intéressant avec certaines inscriptions minéennes trouvées par Euting à el-Ola, au nord de Médine, et où il est question de personnes appartenant au Dieu Wadd, désignées sous le nom de lawi'u, féminin, lawi'at, « prêtres, prêtresses. » Le rapport de ces mots avec l'hébreu lêvî est accepté par Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik, Weimar, 1893, p. 43, et Sayce, Early history of the Hebrews, Londres, 1897, p. 80. Mais en admettant que telle soit leur signification exacte, leur emploi n'est pas conforme à celui de lêvî. Si l'on peut dire : « le prêtre, la prêtresse de Wadd, » on ne trouve nulle part dans l'Ancien Testament : « le lévi de Jehovah. » L'idée de « prêtre » est exclusivement représentée en hébreu par kôhên. S'il y a eu emprunt, c'est plutôt du côté des Minéens, emprunt qui s'expliquerait par l'établissement de colonies israélites dans le pays. — Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1899, p. 146, prétend que Lêvi est simplement le nom ethnique dérivé de Lê'âh (Vulgate: Lia). Tel est aussi le sentiment de Stade, Lea und Rahel, dans la Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, t. 1, 1881, p. 116.

II. ORIGINE. — Il y a là, on le voit, bien des subtilités pour échapper à l'autorité de la tradition biblique. C'est pourtant la seule qui réponde aux exigences de l'histoire. Il est certain qu'à l'origine il a existé une tribu distincte, du nom de Lévi. Nous en avons la preuve dans la Bénédiction de Jacob, Gen., xlix, 5-7, où elle a sa place marquée parmi les descendants du patriarche, à côté de Siméon. Voici, d'après l'hébreu, la traduction de ce très ancien morceau poétique. Il est probable cependant que le texte massorétique ne représente pas partout le texte primitif; de là certaines restitutions qu'il est permis de faire d'après les anciennes versions ou d'après des conjectures critiques. Cf. J. M. Lagrange, La prophétie de Jacob, dans la Revue biblique, Paris, t. vii, 1898, p. 525; C. J. Ball, The Book of Genesis in hebrew, Leipzig, 1896, p. 107.

- ŷ. 5. Siméon et Lévi sont frères,
  - Ils ont consommé la violence avec leurs ruses :
- ŷ. 6. Que mon âme n'entre pas dans leur complot, Que mon honneur ne s'unisse pas à teur coalition, Car dans leur colère ils ont tué des hommes, Et dans leur caprice ils ont énervé des taureaux.
- y. 7. Maudite soit leur colère, car elle a été violente, Et leur fureur, car elle a été inflexible. Je les diviserai dans Jacob, Et je les disperserai dans Israël.

Il est clair que ce passage fait allusion au récit de Gen., xxxiv, 25-31, à la fourberie et à la cruauté de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémites. Voir Lévi 1. C'est pour cela que, dans le premier vers, au lieu de 'ahim, « frères, » on propose de lire 'ôhim, « hyènes » (Ball) ou « hurleurs » (Lagrange). Cf. Is., XIII, 21. Des allusions semblables sont faites à propos de Ruben. Cf. Gen., xLIX, 4; xxxv, 22. On remarquera que, dans la Bénédiction, Lévi, représentant réel ou simplement idéal de la tribu, n'apparaît pas comme type de l'ordre sacerdotal. Par conséquent, ce n'était pas non plus comme ministres du culte que les Levîîm portaient ce nom. . Par là même aussi, puisque nous trouvons, dès les premiers temps de l'histoire d'Israël, une vraie tribu de Lévi, qui n'est pas envisagée comme la tribu sainte, nous en conclurons qu'elle existait comme tribu politique, au même titre que les autres, et indépendamment de sa consécration au service divin.

Wellhausen et d'autres critiques admettent cette conclusion, mais prétendent qu'il est impossible de rattacher à cette tribu primitive celle des ministres sacrés : la première aurait disparu de bonne heure, et la seconde, d'origine récente, aurait eu des débuts indépendants. Nous ne pouvons réfuter en détail ces assertions ni les raisons mises en avant. Qu'il nous suffise

de dire que la prétendue disparition est une supposition gratuite, que l'histoire ne nous montre nulle part
ces débuts indépendants dont on parle. Ce qu'il y a de
certain, c'est que le Deutéronome, quelle que soit son
origine, suppose la tribu de Lévi en possession universellement reconnue des prérogatives sacerdotales, et que,
dans la Bénédiction de Moise, Deut., xxxiii, 8-11, la
tribu sacerdotale de Lévi est bien, comme dans la Bénédiction de Jacob, sœur de Ruben, de Juda et des autres,
par conséquent identique à la tribu primitive. Voici, du
reste, le passage de Deut., xxxiii, 8-11; il nous apportera quelque lumière sur les origines de la famille lévitique : « Et [Moïse] dit à Lévi (c'est-à-dire au sujet de
Lévi) :

- ŷ. 8. Donne à Levi (d'après LXX) ton Tummim Et ton Urim à ton homme pieux, Que tu as tenté à Massa, Que tu as jugé aux Eaux de Mériba;
- ŷ. 9. Qui a dit de son père Et de sa mère: Je n'y ai point égard; [Qui] n'a pas considéré ses frères Et n'a pas connu ses enfants. Parce qu'ils ont observé tes commandements Et gardé ton alliance,
- ŷ. 10. Ils enseigneront tes jugements à Jacob Et ta loi à Israël; Ils présenteront l'encens à tes narines, Et l'holocauste sur ton autel.
- ŷ. 11. Bénis, Jéhovah, sa tortune (ou sa force) Et agrée l'œuvre de ses mains; Brise les reins de ses adversaires Et de ses ennemis, afin qu'ils ne puissent se lever contre lui.

L'Urim et le Tummim représentent un des attributs du sacerdoce. Donner au peuple l'enseignement religieux, offrir l'encens et le sacrifice sont les principales fonctions du ministère sacré. Et tels sont les privilèges dont nous trouvons la tribu de Lévi déjà investie. Mais d'où lui vint cette prérogative? Elle la dut, non pas à un acheminement graduel, comme on le prétend, mais à un choix spécial de Dieu, à une institution positive. Cf. Num., I, 50; III, 3, 6, etc. Cependant la raison de sa vocation est clairement indiquée ici : ce fut sa fidélité envers Dieu. Quelle que soit, en effet, l'obscurité de l'allusion par rapport à Massa et à Mériba (cf. Exod., xvii, 1-7; Num., xx, 1-13; xxvII, 14), les paroles du y. 9 sont également l'écho d'un événement historique, raconté Exod., xxxII, 21-29. Moïse, après l'incident du veau d'or, voulant châtier les coupables, s'écria : « A moi quiconque est pour Jéhovah! » Les Lévites seuls entendirent cet appel. Armés de glaives, ils parcoururent le camp d'un bout à l'autre, frappant tous ceux qu'ils rencontraient, « frères, amis, parents, » c'est-à-dire sans ménagement, sans distinction de personnes. C'est ce que le poète sacré rappelle en disant qu'ils ne connurent ni père, ni mère, ni frères, ni enfants. Il n'a donc pas voulu par là exprimer un principe abstrait, c'est-à-dire le détachement habituel des Lévites, le renoncement aux liens les plus chers, mais un fait réel, qui a mis en relief leur attachement absolu à la cause de Jéhovah. Aussi est-ce ce jour-là qu'ils reçurent la promesse de l'investiture des fonctions saintes. Ils avaient, par leur zèle, changé en bénédiction la malédiction qu'avait attirée sur eux la conduite criminelle de leur père. Il est permis peut-être de remonter plus haut dans l'histoire et d'expliquer les aptitudes spéciales des enfants de Lévi au culte religieux. On a remarqué parmi eux plusieurs noms propres égyptiens ou renfermant un élément égyptien; tels sont ceux de Phinéès (hébreu : Pînehâs), Exod., vi, 25; Num., xxv, 7; Phutiel (hébreu : Pûti'êl; ct. Pûtîfar), Exod., vi, 25, et celui de Moïse (Môšêh)- lui même. Il est donc possible que des familles influentes de la tribu soient entrées en rapport avec les Égyptiens, pendant leur séjour dans la vallée du Nil. L'homme de Dieu qui s'adresse au grand-prêtre Héli, rappelle que

les ancêtres de celui-ci avaient été « les serviteurs de la maison de Pharaon », I Reg., 11, 27, formule qui n'est jamais appliquée à Israël dans son ensemble. Sous le coup de l'aversion dont surent l'objet les fils de Lévi par suite du crime de Sichem, ils se tournèrent peut-être plus que les autres Israélites vers les habitants de l'Égypte et acquirent dans ce commerce une culture plus élevée, une certaine connaissance de la religion égyptienne, ce qui ne les empêcha pas d'être les ardents défenseurs de leurs traditions religieuses. « Ainsi Lévi se préparait à prendre la direction spirituelle des autres tribus. Lorsque, après les jours d'oppression, l'heure de la délivrance sonna, ce fut un lévite qui fut choisi pour sauver ses frères de la servitude et pour leur donner leur organisation religieuse, principe de leur unité et de leur future puissance. Les lévites furent tous désignés pour remplir, au sein de la nation nouvelle, les fonctions de ministres du culte; ils restèrent attachés au service de Jéhovah, dont ils avaient assuré le triomphe. Les analogies que l'on a signalées entre divers éléments des institutions rituelles des Hébreux et des Égyptiens s'expliqueraient très bien par les circonstances que nous venons d'exposer. » A. van Hoonacker, Le sacerdoce lévitique, Londres et Louvain, 1899, p. 309.

III. Division: Prêtres et Lévites. — La tribu de Lévi a compris de tout temps deux groupes distincts de ministres sacrés: les prêtres et les lévites proprement dits. Les premiers appartenaient exclusivement à la famille d'Aaron, les seconds se rattachaient aux autres descendants de Lévi. Voici, du reste, d'après Exod., VI, 16-25, un arbre généalogique qui fera mieux comprendre ce que nous dirons à ce sujet:

1. Gerson, 2. Caath, 3. Mérari.

1. Amram, 2. Isaar, 3. Hébron, 4. Oziel.

1. Marie, 2. Aaron, 3. Moïse.

1. Nadab, 2. Abiu, 3. Éléazar, 4. Ithamar. 1. Gersam, 2. Éliézer.

Phinéés

Le sacerdoce existait même avant la vocation de la tribu de Lévi. Déjà, au moment de l'exode, Aaron est associé à Moïse, dont il est le porte-voix. Exod., IV, 14. Là, il est appelé « le lévite », titre qui nous le représente comme le chef de l'ordre lévitique. Plus tard il est convoqué par Dieu sur le Sinaï avec ses deux premiers fils, Nadab et Abiu, en compagnie de Moïse et des 70 Anciens. Exod., xxiv, 1, 9. Si Nadab et Abiu se trouvent ici associés à leur père, c'est qu'ils sont considérés comme partageant ses fonctions et sa dignité. Il est probable même que les na'ărê benê Yşrâ'êl, « les jeunes gens » ou « les serviteurs des fils d'Israël », qui, en cette circonstance, y. 5, offrent les sacrifices, sont, non pas les fils aînes des familles ou en général « des jeunes gens », mais les ministres du culte constitués parmi les enfants d'Israël, regardés comme « les serviteurs du peuple » dans la célébration du service religieux. Il est vrai qu'Aaron et ses fils ne sont pas encore solennellement consacrés. Mais leur investiture solennelle, Exod., xxviii-xxix, est motivée par l'institution du sanctuaire et l'organisation des cérémonies qui devaient s'y accomplir; elle ne prouve pas qu'Aaron ne fut pas, avant sa consécration, attaché au service de Jéhovah. Le même motif s'applique au choix et à la consécration des Lévites, destinés a être les aides des enfants d'Aaron.

Les deux groupes lévitiques étaient, comme nous le verrons, nettement distingués par leurs attributions, et

jamais la classe inférieure, quelle qu'ait été sa situation à telle ou telle époque de l'histoire, n'a pu s'élever à la hauteur de l'autre et se confondre avec elle. Cependant la communauté d'origine devait parfois occasionner une certaine obscurité, le mot lévite désignant, dans son acception générale, la tribu tout entière, et, dans son sens restreint, une catégorie spéciale de ministres sacrés. C'est pour cela que, dans quelques livres de l'Écriture, la distinction entre les deux ordres n'est pas aussi bien marquée que dans d'autres. Dans les Nombres, par exemple, le titre de prêtre est réservé aux fils d'Aaron, Num., 111, 3; x, 8; xv1, 37, 39, etc.; les lévites « leur sont donnés » comme ministres inférieurs, III, 6-10; ils ne peuvent toucher les vases du sanctuaire sous peine de mort, le soin de les envelopper pour le transport n'appartient qu'aux prêtres, 1v, 15, 19, 20; Dieu dit à Aaron : « J'ai pris pour vous du milieu des entants d'Israël les lévites vos frères, pour être un don à Jéhovah, afin qu'ils le servent dans le ministère du tabernacle; mais toi et tes fils avec toi, gardez votre sacerdoce à l'égard de tout ce qui concerne l'autel, etc. », xviii, 6, 7. Dans le Deutéronome, au contraire, le lévite, c'est le membre de la tribu de Lévi, sans détermination ultérieure et sans aucune notion d'infériorité; le prêtre, c'est le lévite en tant qu'investi du droit à l'exercice des fonctions saintes. Deut., x, 8, 9; x11, 12, 18, 19; x111, 3-8. On trouve des expressions comme celle-ci : Kôhănîm ha-leviyyîm, « les prêtres lévites, » Deut., xviii, 1; la Vulgate a mis la particule conjonctive, « les prêtres et les lévites, » mais ni le texte massorétique ni les Septante ne la portent, ce qui est conforme à la terminologie habituelle du Deutéronome. Il ne faudrait cependant pas conclure de là que le Deutéronome ignore la distinction entre les fils d'Aaron et les autres membres de la tribu. On remarque, du reste, que, même dans les livres où la distinction est le plus clairement marquée, le mot lévite est parfois employé dans son sens général, sans détermination précise; ainsi Num., xxxv, , 6, 8; Jos., xiv, 4; xxi, 8.

Les Paralipomènes présentent à la fois les deux caractères que nous venons de constater dans le Pentateuque. D'un côté, la ligne de démarcation est nettement tracée entre prêtres et lévites au point de vue de l'origine. Ceux-ci sont parfaitement distingués de ceux-là dans une énumération des douze tribus avec leurs chefs respectifs: « Les Lévites avaient pour chef Hasabias, fils de Camuel, et les Aaronides, Sadoc. » I Par., xxvii, 17. Il en est de même pour les attributions spéciales à chacun des deux groupes. Cf. I Par., vi, 48, 49 (hébreu, 33, 34); xvi, 39, 40; xxiii, 13, 28, 20, etc. Voir ce que nous disons plus bas : Fonctions. D'un autre côté cependant, malgré ces titres distinctifs, les deux ordres semblent parfois se confondre sous la plume de l'auteur. Ainsi les Lévites sont aussi bien que les prêtres « saints, saints à Jéhovah » II Par., xxIII, 6; xxxv, 3; ils exercent comme eux le ministère sacré (šârêt) « devant l'arche, dans la maison de Jéhovah, envers Jéhovah lui-même ». I Par., xvi, 4, 37; xxvi, 12; xv, 2. Il semble, d'après I Par., 1x, 32, que ce sont des lévites de la famille de Caath, non pas des Aaronides, qui doivent renouveler chaque semaine les pains de proposition, fonction que la Loi réservait aux prêtres. Les lévites et « les prêtres lévites » sont confondus, II Par., v, 4, comme « porteurs de l'arche », du tabernacle, des meubles sacrés qu'ils introduisent dans le nouveau temple; cependant, au v. 7, ce sont les prêtres qui placent l'arche dans le saint des saints. Dans la description d'une Pâque solennelle, célébrée sous le règne d'Ézéchias, II Par., xxx, 15, l'auteur, parlant des prêtres et des lévites, dit qu' « ils offrirent des sacrifices dans la maison de Jéhovah ». Il ajoute plus loin, y. 22, que les lévites « mangérent durant la solennité, pendant sept jours, immolant des victimes pacifiques et louant Jéhovah le Dieu

de leurs pères ». Déjà, dans le chapitre xxix, 4, 5, nous voyons les deux divisions du clergé traitées par le roi sur le même pied; et cependant les prêtres proprement dits, les fils d'Aaron, sont, au cours des cérémonies, plus d'une fois soigneusement distingués des simples lévites, è. 12-16, 21-25, 26. Cette sorte d'égalité entre prêtres et lévites s'explique par la situation élevée que ces derniers possédaient à l'époque préexilienne. En tout cas, ce que nous venons de dire suffit pour montrer que les différentes manières de parler, chez les auteurs sacrés, tiennent à leurs points de vue différents ou à certaines conditions historiques, mais que la distinction fondamentale entre Aaronides ou prêtres et lévites proprement dits n'a jamais été méconnue.

Le tableau généalogique que nous avons donné plus haut montre l'origine commune et la distinction des deux groupes lévitiques. Aaron, le premier grand-prêtre, decendait de Lévi par Caath. Le sacerdoce fut héréditaire dans sa famille exclusivement. Ses deux fils ainés, Nadab et Abiu, que nous avons vus partager dès le début son ministère et sa dignité, moururent frappés par la colère divine, comme il est raconté Lev., x, 1-2. Les prérogatives sacerdotales passèrent alors à leurs frères, Éléazar et Ithamar, et leurs descendants. Les fils d'Aaron furent donc divisés en deux branches principales, et, après la mort de celui-ci, ce fut Éléazar qui revêtit les insignes du souverain pontificat. Num., xx, 25-28. Éléazar eut pour successeur son fils Phinées. Num., xxv, 11-13. Pour le reste, voir GRAND-PRETRE, t. III, col. 295. David partagea les deux branches sacerdotales en 24 classes, dont 16 de la souche d'Éléazar, et 8 de celle d'Ithamar. L'ordre de rang et de service fut déterminé entre ces classes par le sort. I Par., xxiv, 4-19. Les Lévites, de leur côté, se trouvèrent divisés dès l'origine en trois grandes familles, celle de Gerson, de Caath et de Mérari.

IV. FONCTIONS ET CONSÉCRATION. — Les prêtres et les lévites, avons-nous dit, étaient nettement distingués par leurs attributions. Nous ne pouvons indiquer ici que d'une manière générale les fonctions sacerdotales. Pour les détails, voir Prêtres. Aux prêtres seuls appartient le service de l'autel, oblation des sacrifices, offrandes et libations. Eux seuls peuvent entrer dans le tabernacle, pour taire brûler l'encens sur l'autel des partums, veiller au service de la table des pains de proposition, à l'entretien du chandelier d'or. Exod., xxx, 7, 20; Lev., xxiv, 2-9, etc. Leur mission près du peuple, dans ces fonctions mêmes, est de le réconcilier avec Dieu, de le bénir, de l'instruire dans la Loi, de le maintenir dans la pureté légale. Lev., IV, V, X, 10, 11; XIII, xiv; Num., vi, 22-27. Un de leurs privilèges est l'usage des trompettes sacrées dans les circonstances solennelles. Num., x, 8. Ils doivent être exempts de certains défauts corporels, se purifier des souillures légales avant de remplir leur ministère et de manger les choses saintes, Lev., xxi, 16-23; xxii, 2-7. Tous sont tenus de pratiquer les ablutions réglementaires, et de s'abstenir de boissons enivrantes chaque fois qu'ils doivent entrer dans le tabernacle. Exod., xxx, 19; Lev., x, 9.

Les lévites sont les gardiens du sanctuaire et les serviteurs des prètres, auxquels ils sont absolument subordonnés. Num., I, 50; III, 6-10. Leur exclusion des offices et des droits sacerdotaux est indiquée d'une manière saisissante dans le récit de la révolte et du châtiment de Coré, de Dathan et d'Abiron. Num., xvI, 1-35. Ils sont offerts à Dieu par Aaron pour remplacer les premiers-nés d'Israël. Num., III, 12, 45; vIII, 11, 13-19. Au désert, ils sont chargés du transport du tabernacle et de son mobilier. Les attributions de chaque famille sont ènumérées d'une manière précise. Num., IV. Les fils de Caath, sous la conduite d'Éléazar, devaient porter les meubles sacrés, préalablement enveloppés par les prêtres en de précieuses couvertures. Les fils de Gerson, sous

la conduite d'Ithamar, avaient pour mission de porter les rideaux et les tentures du tabernacle. Les fils de Mérari, également soumis à Ithamar, portaient les planches, les barres et les colonnes qui tormaient la charpente du tabernacle, les piquets et les cordages de l'enceinte du parvis. Sous David, nous trouvons les Lévites divisés en quatre classes : 1º les gardiens du matériel et du trésor de la maison de Dieu, I Par., xxIII, 4; xxvi, 20-28; 2º les magistrats et les juges, \*ôterîm û-\*ôfetim, I Par., xxiii, 4; xxvi, 29-32; 30 les portiers, I Par., xxIII. 5; xxvi, 1-19; 40 les chantres. I Par., xxIII. 5; xxv. Ces derniers, à leur tour, étaient partagés en trois groupes, sous la direction de trois chefs de chœur : Asaph, des fils de Gerson, avec quatre sections; Éthan ou Idithun, des fils de Mérari, avec six sections; Héman, des fils de Caath, avec quatorze sections; ce qui faisait en tout vingt-quatre sections, dont chacune était divisée en douze familles, d'où 288 familles de chantres. I Par., xxv, 1-7. Voir Chantres du Temple, t. 11, col. 556. La classe des portiers comprenait quatre groupes suivant les quatre points d'orientation du sanctuaire. Voir Por-TIERS. Il est probable que les « magistrats et juges » étaient divisés en six classes diversement dénommées à différentes époques suivant l'une ou l'autre des familles les plus éminentes. Voir Caathites, t. 11, col. 3; Gerson, t. III, col. 214; MÉRARI. Les Lévites entraient en fonctions à l'âge de trente ans, d'après Num., IV, 3, 23, 30, à vingt-cinq ans, d'après Num., vIII, 24 (les Septante portent 25 dans tous les passages). Cet âge fut fixé par la constitution davidique à vingt ans. I Par., xxIII, 24-28. Le service cessait à cinquante ans. Toute la période des rois fut la plus brillante pour les lévites. Après l'exil, nous les trouvons chargés de la surveillance des travaux du nouveau temple. I Esd., III, 8-9. Ils entourent Esdras pendant la lecture de la Loi, II Esd., viii, 4, 7, 9, et c'est dans leur bouche qu'est placée la confession qui précéde le renouvellement de l'alliance avec Dieu. II Esd., IX, 5. Ils sont chargés, sous l'inspection d'un prêtre, de procéder au prélèvement des dîmes. II Esd., x, 37-38. Cependant la classe des « magistrats et juges » disparaît presque complètement dans les documents qui se rapportent à cette époque du second temple.

Prêtres et lévites ne pouvaient entrer en fonctions sans une consécration spéciale, tant était grande la sainteté de leur ministère. Et ici encore la distérence des deux ordres est marquée par la différence des rites. Sans parler de la consécration du grand-prêtre, qui était la plus solennelle, celle des simples prêtres se composait essentiellement des cérémonies suivantes : purification corporelle, vêture, c'est-à-dire remise de la tunique de lin, de la ceinture et de la mitre, remise des offrandes entre leurs mains, imposition des mains sur la victime, une sorte d'onction avec le sang d'un bélier sur l'extrémité de l'oreille droite, sur le pouce de la main droite et le pouce du pied droit, une aspersion avec un mélange de sang et d'huile sainte, enfin repas sacré. Ct. Exod., xxix, 1-37; Lev., viii, 1-36. Quant à l'onction proprement dite, voir Hulle, t. III, col. 776. - L'ordination des lévites était beaucoup plus simple, comme la reconnaît lui-même le texte sacré. Il Par., xxix, 34. La cérémonie préliminaire comprenait aussi la purification, c'est-à-dire une aspersion « d'eau de péché » ou symbolisant la rémission des péchés, puis purification du corps et des vêtements. Une double donation caractérisait la consécration proprement dite : les lévites étaient donnés à Jéhovah par les enfants d'Israël, et Jéhovah de son côté les donnait aux prêtres. On distingue quatre rites successifs: 1º Les princes du peuple imposaient les mains aux lévites, pour marquer qu'ils les substituaient aux premiers-nés que Dieu s'était réservés. 2º Le grand-prêtre les offrait à Dieu avec une cérémonie particulière que le texte hébreu exprime par les mots hênîf tenûfâh. Num., viii, 11. Hênîf signifie « agiter, balancer de côté et d'autre », et tenûfûh est le nom donné à l'offrande ainsi présentée à Dieu. Cf. Exod., xxix, 24, 26; Lev., vii, 30, etc. 3º Les Lévites à leur tour mettaient les mains sur la tête des deux bœufs qu'on devait immoler. 4º Enfin ils étaient remis aux prêtres, dont ils devaient être les serviteurs. Num., vIII, 5-49. On voit par ce rituel toute la distance qui les séparait des ministres de l'autel. Avaient-ils des insignes? La Loi ne renferme aucune disposition spéciale à ce sujet; son silence ferait plutôt croire que non. Cependant les Paralipomènes nous présentent les lévites préexiliens revêtus de la tunique blanche comme les prêtres. I Par., xv, 27; II Par., v, 12. Était-ce en raison du caractère exceptionnel de certaines solennités? La situation élevée qu'ils avaient à cette époque les avait-elle conduits à cette sorte d'usurpation? On ne sait. Le fait est qu'après l'exil, ils n'avaient plus d'uniforme distinctif. Dans le récit de la reconstruction du temple, I Esd., III, 10, on mentionne les ornements sacrés des prêtres, on ne parle pas de ceux des lévites. Josèphe, Ant. jud., XX, IX, 6, rapporte que, sous le règne d'Agrippa, les lévites-chantres demandèrent et obtinrent l'autorisation de porter aussi bien que les prêtres une robe blanche. Dans son mécontentement, il s'écrie: « Toutes ces mesures étaient contraires aux usages nationaux, dont la violation devait attirer sur les Juifs de si justes châtiments. »

V. Droits et privilèges. — La tribu de Lévi, consacrée à Dieu, devait lui appartenir entièrement, sans souci des biens terrestres. Dieu seul était son héritage, Num., xvIII, 20; mais, en retour, il lui cédait une partie de ses droits sur la terre d'Israël. Les familles sacerdotales et lévitiques n'eurent donc point, comme les autres, de territoire propre et distinct dans le pays de Chanaan. Jos., XIII, 14, 33. Elles vécurent disséminées, ayant pour séjour garanti et privilégié certaines villes déterminées. Jos., XXI. Voir LÉVITIQUES (VILLES). Leur entretien tombait à la charge de la nation par la même qu'elles la représentaient auprès de Jéhovah. Des contributions de diverses natures étaient destinées soit aux membres de la tribu qui vivaient dispersés, soit à ceux qui étaient attachés au sanctuaire national pour l'exercice du ministère sacré. La dotation du clergé comprenait les revenus suivants :

1º La dîme. — La loi mosaïque plaçait dans la dîme la principale source de subsistance pour les prêtres et les lévites. Cf. Deut., xiv, 22-29. Voir Dime, t. ii, col. 1431.

2º Les premiers-nés et les prémices. — La même loi établit que les premiers-nés mâles des troupeaux appartiennent à Jéhovah et doivent lui être consacrés, que les prémices de tous les produits des champs doivent lui être données. Exod., xni, 11-16; xxii, 19; xxxiv, 19-20; Deut., xv, 19-23; xxvi, 1-10. Or, la part de la tribu de Lévi en Israel n'est autre que la part de Jéhovah. Num., xviii, 8-19; Deut., xviii, 1-2. Les ministres sacrés avaient donc un droit à prélever sur ces offrandes, mais en laissaient une partie aux donateurs pour leurs repas de fêtes. Voir Premiers-nés et Prémices.

3º Les sacrifices et les offrandes. — L'autel lui-même constituait pour les prêtres une source abondante de revenus. Nous savons, d'après Num., xviii, 9-10, que « les choses très saintes » étaient exclusivement réservées aux prêtres, et qu'elles devaient être consommées dans le lieu saint, par les seuls membres mâles des familles sacerdotales. Sous ce nom étaient comprises les viandes des victimes offertes pour le péché (hattá't), dans les cas où ce qui restait après les parties consumées sur l'autel ne devait pas être brûlé, et les viandes des victimes offertes pour le délit ou la réparation ('ašam). Parmi ces mêmes choses était compté le sacrifice non sanglant (minhâh), c'est-à-dire l'offrande de farine fine avec de l'huile et de l'encens, ou de gâteaux sans levain pareillement trempés dans l'huile. Une partie était brûlée sur l'autel, le reste devait être consommé dans le lieu saint, par les prêtres. Lev., 11, 1-11; Num., xv, 1-15. Tous les membres des familles sacerdotales, les

femmes comme les hommes, pouvaient prendre leur part de certaines offrandes, des prémices en particulier. Num., xviii, 11-19. Le Lévitique, vii, 29-34, détermine ce qui revient au prêtre des victimes pacifiques. Dans l'holocauste, le sacrificateur ne prélevait que la peau de l'animal. Lev., vii, 8. Voir Offrandes, Sacrifices.

4º Les choses consacrées à Dieu. - Dans la consécration simple ou par vœu, il n'y avait point, semble-t-il, de bénéfice direct pour le prêtre; les dons revenaient au sanctuaire. Mais, dans la consécration absolue ou hêrém, l'objet consacré, n'étant soumis à aucune condition de vente ou de rachat, appartenait à Jéhovah comme « chose très sainte ». Lev., xxvII, 28. Or, d'après Lev., xxvII, 21, cette chose revenait au prêtre : celui qui, après avoir consacré son champ, ne le rachète point et le vend malgré cela à un tiers, perdra son droit de rachat et son titre de propriété, de sorte qu'en l'année du jubilé, le champ, au lieu de lui revenir, sera considéré comme chose sainte de Jéhovah à l'instar d'un champ hêrém, et par conséquent « passera en la possession du prêtre ». Pour le privilège de l'hérédité dans la tribu de Lévi, voir Pretres.

VI. HISTOIRE. — 1º Du Sinai à la conquête de Chanaan. - La tribu de Lévi, par sa consécration même, était séparée des autres tribus d'Israël; aussi ne fut-elle pas comprise dans le dénombrement du peuple ou plutôt des guerriers, fait au Sinaï. Num., 1, 47, 49; 11, 33, Mais, comme les Lévites avaient été substitués aux premiers-nés, ils furent comptés d'après un autre système. c'est-à-dire depuis un mois et au-dessus, et non pas depuis la vingtième année, selon le mode de recensement adopté pour les hommes en état de porter les armes. Num., III, 15. Si l'on se fût restreint à ne les prendre que depuis l'âge de vingt ans jusqu'à soixante, leur nombre n'aurait pu égaler, à beaucoup près, celui de tous les premiers-nés des autres tribus. On trouva 7500 Gersonites, 8600 Caathites et 6200 Mérarites, Num., 111, 22, 28, 34; au total 22 300. La Bible, cependant, Num., 111, 39, ne parle que de 22 000, ce qui tient sans doute à une erreur de transcription dans ce chissre ou dans l'un des précédents. Dans les campements, la place des lévites et des prêtres était naturellement auprès du tabernacle : les fils de Gerson étaient à l'ouest, avec Éliasaph pour chef; ceux de Caath, au sud, ayant à leur tête Élisaphan; ceux de Mérari, au nord, sous la direction de Suriel; Moïse, Aaron et ses fils occupaient le côté oriental. Num., 111, 23-24, 29-30, 35, 38. Pour porter les diverses parties du mobilier sacré, les Gersonites reçurent deux chars et quatre bœufs, et les Mérarites quatre chars et huit bœufs, le tout offert par les chefs des douze tribus. Les Caathites ne reçurent rien, parce que, en raison de la sainteté de leurs fardeaux, ils devaient les porter sur leurs épaules. Num., vii, 6-9. Pour convoquer le peuple devant le tabernacle, pour réunir les chefs de la nation, pour annoncer la levée du camp et le départ, les prêtres faisaient retentir les trompettes sacrées. Il en était de même pour proclamer la guerre ou annoncer certaines solennités. Num., x, 3-10. Le privilège sacerdotal accordé à la tamille d'Aaron fut pour un certain nombre de Lévites un objet de jalousie et une occasion de révolte. Le Caathite Coré fut le chet des mécontents. Le châtiment des rebelles fut terrible. Num., xvi, 1-35. Voir Coré 3, t. 11, col. 969. La verge fleurie d'Aaron confirma la dignité du grand-prêtre par un miracle. Num., xvII. Plus tard, dans les steppes de Moab, Phinées, fils d'Eléazar, vengea la gloire divine et l'honneur du peuple, indignement outragés, en perçant de son glaive deux coupables dont le crime arrachait des larmes aux Israélites fidèles. Num., xxv, 6-8. Il reçut en récompense la promesse du souverain pontificat pour lui et ses descendants. Num., xxv, 13. Il succéda, en effet, à Éléazar, et dans la suite, après une interruption momentanée, qui dura d'Héli à David, Sadoc,

issu de sa race, ceignit la tiare pontificale, qui resta dans la maison de Phinéès jusque vers la ruine de l'État juis. Au recensement qui fut fait dans les plaines de Mcab, et d'après le même système qu'au Sinaï, les Lévites étaient au nombre de 23000, avec une augmentation de 700. Num., xxvi, 57-62. Après la défaite des Madianites, ils reçurent leur part du butin. Num., xxxi, 30, 47. Cette première partie de leur histoire est ainsi marquée par leur vocation, leur consécration, leur zèle pour la gloire de Dieu, avec quelques défections, et l'accomplissement de leurs fonctions dans le désert.

2º De la conquête de Chanaan à David. - La tribu de Lévi eut son rôle, dans la conquête de la Terre Promise, mais un rôle uniquement religieux. Les prêtres, portant l'arche d'alliance, se mirent à la tête du peuple pour traverser le Jourdain, et c'est au moment où leurs pieds touchèrent les eaux du fleuve que celles-ci se séparèrent pour livrer passage aux Israélites. Jos., 111, 15-17. C'est aussi au son de leurs trompettes sacrées et devant l'arche qu'ils avaient promenée autour de Jéricho, que les murailles de la ville tombèrent. Jos., vi, 4, 9, 20. Dans la grandiose cérémonie qui eut lieu dans la vallée de Sichem, pour la prise solennelle de possession de la Terre Sainte, la tribu de Lévi se trouvait sur le Garizim pour les bénédictions. Deut., xxvII, 12. Les prêtres et l'arche sainte se tenaient au milieu des deux groupes de tribus, entre le Garizim et l'Hébal, et des membres de la famille lévitique, probablement des prêtres, prononcèrent les bénédictions et les malédictions. Deut., xxvII, 14; Jos., viii, 33. Au moment du partage du pays chananéen, la tribu de Lévi demanda, par l'intermédiaire de ses chefs, à être mise en possession des villes qui lui avaient été promises. Jos., xxi, 1, 3.

Une fois installée dans ces villes, quelle fut sa situation? L'histoire fait à peine mention d'elle pendant la période des Juges, et les récits qu'elle nous donne sont plutôt de nature à dérouter nos idées. On connaît les aventures du lévite Jonathan, qui loue ses services à un riche Éphraïmite, Michas, et se fait prêtre d'une idole dans un sanctuaire domestique, puis, quittant son maître, s'en va avec les Danites à Laïs, où il établit un sacerdoce idolâtrique. Jud., xvIII. Ces aventures ont servi de prétexte aux théories dont nous parlions en commençant, relatives aux débuts de l'organisation du sacerdoce chez les Hébreux. La Bible nous dit que Jonathan était « un jeune homme de Bethléhem de Juda, de la famille (mispahat) de Juda ». Jud., xvii, 7. Donc, concluent certains critiques, il était de la tribu de Juda et lévite de profession, d'où il suit que la tribu de Lévi s'est contituée artificiellement. Nous répondons simplement qu'il était de la tribu de Juda, mais non pas de la race de Juda, puisqu'il était « fils de Gersam, fils de Moïse », Jud., xvIII, 30; il n'était pas originaire de Bethléhem, puisqu'il y était en étranger  $(g\hat{e}r)$  ou en simple résidence. Jud., xvn, 7. Wellhausen, Prolegomena, p. 130, croit remarquer une énorme dissérence entre la position d'Héli et celle de Jonathan. Le premier représente un sacerdoce indépendant ; le second, lévite nomade, est pris à gages par le propriétaire d'un sanctuaire privé; celui-ci nous offre sans doute le type de ce qui se pratiquait en règle générale, celui-là représente l'exception. Pour quoi? « Un sacer doce indépendant ne pouvait prendre pied qu'auprès d'un sanctuaire considérable et public; celui de Silo semble avoir été seul de cette espèce ; les autres sanctuaires dont l'histoire fait mention étaient des propriétés privées. » Il est sûr que le sanctuaire de Silo était le seul où pût se pratiquer le culte officiel par le ministère ordinaire des prêtres. Il y avait d'autres endroits où l'on pouvait, où l'on devait même invoquer le nom de Jéhovah et répandre en son honneur, sur l'autel de terre ou de pierre hrute, le sang des animaux qu'on immolait, Exod., xx, 24, 25, mais les prêtres n'avaient pas à intervenir dans ces actes du culte populaire. Le contact avec les populations chananéennes amena un certain affaiblissement de l'unité religieuse. Peu à peu les dieux étrangers prirent place à côté de Jéhovah, et, à côté de son sanctuaire, on vit s'élever les bâmôt, développement abusif des autels populaires. Les lévites, dispersés dans le pays, vinrent chercher là l'emploi de leurs prérogatives avec la considération qui s'y attachait, et en même temps les ressources que leur exclusion du partage du territoire et l'insuffisance des revenus de la maison de Jéhovah ne leur permettaient pas de se procurer autrement. Il ne s'agit donc point ici de règle générale et d'exception, mais plutôt de régulier et d'irrégulier. Les prêtres de Silo devaient réaliser aux yeux du peuple le type le plus elevé et le plus pur du sacerdoce israélite. Van Hoonacker, Le sacerdoce levitique, p. 228, à qui nous empruntons ces pensées, conclut justement : « Il nous semble que les prêtres de Nob avaient plus de titres à se faire valoir devant Israël comme « types de la règle » que le lévite nomade Jonathan. » Aussi, tandis que les Danites emmènent Jonathan avec eux sans trop de façon, nous voyons les sicaires de Saul, saisis de respect devant Achimélech et ses collègues, se refuser à exécuter les ordres du roi et à servir sa vengeance en les massacrant. I Reg., xxII, 17.

3º De David à la captivité. - Les livres des Paralipomènes sont les seuls documents où nous trouvions de nombreux détails sur la tribu de Lévi, pendant la période de la royauté. Les livres de Samuel et des Rois ont surtout pour objet d'exposer la suite des événements politiques qui marquèrent la vie de la nation, sans préoccupation des institutions liturgiques. Le côté religieux se résume pour eux dans la fidélité d'Israël envers Jéhovah ou sa défection, dans les prérogatives du Temple de Jérusalem. Les prêtres semblent plutôt appelés sur la scène par leurs relations avec tel héros ou tel fait historique. L'histoire d'Héli et de ses fils, qui jette pourtant un certain jour sur la vie intime du sanctuaire, sert d'introduction à celle de Samuel et par là à celle de Saül. Les prêtres de Nob ne forment qu'un épisode dans le récit des rivalités entre Saul et David. Abiathar et Sadoc n'apparaissent que dans le rôle qu'ils remplissent près de David et de Salomon. Joïada a pour mission de renverser Athalie et d'élever Joas sur le trône. On observe le même silence chez les prophètes. S'ils parlent assez souvent des cérémonies du culte, c'est pour protester contre les manifestations purement extérieures de la piété, qui ne sont rien sans la vertu et la fidélité aux lois de la justice. Ils considèrent plutôt le prêtre d'une manière abstraite, au point de vue de sa situation morale vis-à-vis du peuple. Les Paralipomènes, au contraire, s'appliquent à montrer en toute occasion le rôle glorieux du clergé. On peut voir, en particulier, la différence des deux récits concernant le transport de l'arche sainte à Jérusalem, sous David. II Reg., vi; I Par., xv-xvi. Les mêmes documents nous révèlent, comme nous l'avons déjà dit, l'importance et le prestige que les lévites acquirent sous le premier temple. Le tait s'explique par l'organisation nouvelle du service religieux, organisation qui associa ceux-ci d'une manière plus régulière et plus intime aux prêtres proprement dits. Il s'explique encore par l'opposition que le schisme établit entre les droits légitimes et exclusifs de la famille lévitique tout entière et l'usurpation des ministres que Jéroboam plaça à la tête de ses sanctuaires officiels. Ceux-ci « n'étaient point des fils de Lévi », III Reg., xII, 31, et cette violation des prérogatives sacerdotales ne fit que mettre en relief l'origine et les aptitudes de la tribu de Lévi, et la distinction entre ministres de premier et de second rang, sans s'essacer jamais complètement, s'atténna beancoup

A ces considérations générales il nous suffit d'ajouter quelques détails particuliers. David, avant d'organiser les lévites, en fit faire le recensement, et en trouva

38 000 à partir de 30 ans et au-dessus. I Par., xxIII, 3. Nous savons comment il répartit leurs fonctions. Ils furent chargés de la musique et du chant, de la garde du temple, de ses portes et de ses trésors. I Par., xxvxxvi. Au moment du schisme, ils furent, comme les prêtres, chassés du royaume d'Israël et contraints d'abandonner leurs possessions; ils vinrent se réfugier en Juda et à Jérusalem, II Par., xi, 13-14. Peut-être Jéroboam les punissait-il de ne pas accepter, comme la plupart de ses autres sujets, le culte sacrilège qu'il avait imposé au nouveau royaume. Josaphat, voulant répandre l'instruction religieuse parmi le peuple, constitua une commission composée de cinq princes, deux prêtres et huit ou neuf lévites pour aller dans tout le royaume enseigner la Loi. II Par., xvII, 7-9. Prêtres et lévites eurent leur rôle dans le plan de Joïada pour faire monter Joas sur le trône. II Par., xxIII, 5-8. Voir Joïada 2, t. III, col 1593. Ils eurent plus naturellement encore leur part dans les réformes religieuses d'Ézéchias et de Josias. II Par., XXIX-XXXI, XXXIV, XXXV. Voir Ézéchias, t. 11, ·col. 2141; Josias 1, t. III, col. 1679.

4º De la captivité à la ruine du Temple. — La situation des Lévites changea pendant l'exil; elle se trouva amoindrie, ou plutôt elle fut ramenée aux termes de la Loi, à ce qu'elle était avant les privilèges de l'époque royale. Les ministres inférieurs furent, comme les prêtres, obligés de chercher leur subsistance ailleurs que dans les revenus du Temple. Mais, au moment de la restauration, les premiers ne se trouvèrent plus dans les mêmes conditions que les seconds Ceux-ci allaient naturellement avant les autres vivre de l'autel. Les Lévites pouvaient craindre que, dans les misères qui devaient suivre le rapatriement, leurs intérêts ne fussent sacrifiés à ceux des prêtres, et l'avenir, nous le verrons, justifia leurs appréhensions. On comprend donc que beaucoup d'entre eux aient hésité à reprendre le chemin de la Judée et qu'un petit nombre seulement ait consenti à revenir. I Esd., VIII, 15-19. Autant les prêtres mirent d'empressement, autant les lévites en mirent peu, comme il est facile de le constater par les listes officielles du retour. I Esd., 11, 36-42; II Esd., VII, 39-46. Pendant les deux premiers siècles de la restauration, ceux-ci occupèrent une position moins élevée sans doute qu'avant la captivité, mais beaucoup plus importante que celle à laquelle nous les verrons réduits à la fin de l'histoire juive. Ils eurent leur part dans la reconstruction et la dédicace du temple, I Esd., III, 8-12; vi, 15-20, dans la reconstruction et la consecration solennelle des murs de Jérusalem. II Esd., III, 17; XII, 27-42. La ville sainte comptait parmi ses habitants 284 lévites et chantres, et 172 portiers; les autres s'établirent dans les cités de Juda. II Esd., xi, 15-19, 36. Il est probable que les prescriptions relatives au paiement de la dime ne furent par toujours fidelement observées. La mesure votée par la grande assemblée sous Néhémie, II Esd., x, 37-39, avait pour objet de remettre la Loi en vigueur, sous ce rapport. Mais, aussitôt après le départ du gouverneur juif, les abus recommencèrent. Néhémie le constata à son retour : « Je reconnus, dit-il, que les parts des lévites n'avaient pas été données et que les lévites et les chantres, chargés du ministère, s'étaient retirés chacun dans sa terre. » II Esd., xIII, 10. Il est à présumer que ces irrégularités avaient profité aux prêtres, que Malachie, I, 7-13; II, 1-10, accuse d'avarice, de spéculation sordide, d'attachement excessif à leurs intérêts matériels, au mépris de la Loi et des égards dus à leurs frères. Néhémie s'attacha à préserver les lévites de nouvelles injustices, II Esd., XIII, 11-13, mais leur abstention significative au moment où Esdras revint en Judée montre le peu d'attraits qu'avait pour eux Jérusalem. Cette attitude ne fit qu'aggraver la situation des ministres inférieurs, contre lesquels on exploita la prétendue intelligence de leurs frères. Les prêtres accaparèrent les fonctions pour accaparer les revenus et réduisirent progressivement le rôle et le prestige des lévites.

Durant les deux ou trois derniers siècles de l'État juif, nous ne trouvons nulle part vestige d'un rôle quelconque que les lévites, comme tels, auraient rempli dans les affaires publiques, dans l'exercice de la justice, dans l'enseignement de la Loi. A la différence des prêtres, dont l'influence était très grande, ils semblent n'avoir pas eu d'occupation en dehors du Temple. Cet abaissement nous explique pourquoi leur nom ne paraît pas une seule fois dans les deux livres des Machabées, où pourtant l'occasion ne manquait pas de les mettre en scène, à côté des prêtres très souvent cités. Il n'est question d'eux ni à propos de la restauration du Temple sous Judas Machabée, I Mach., IV, 36-58, ni dans le récit de la découverte du teu sacré par Néhémie. II Mach., I, 18-36. Dans les Évangiles, où les prêtres et les scribes occupent une si grande place, ils ne sont mentionnés que deux fois: Luc., x, 32; Joa., 1, 19. Bien que formant un corps distinct dans la tribu lévitique, ils n'étaient pas représentés dans le Sanhédrin, qui comprenait les trois classes des prêtres, des scribes et des anciens du peuple. La Mischna suppose en plusieurs endroits qu'ils ne recevaient plus la dime. Josephe, de son côté, ne paraît pas se douter que, selon le précepte formel de la Loi, la dime devait être donnée directement aux lévites par le peuple. Dans les passages où il touche à ce sujet, il ne parle que des prêtres comme bénéficiaires de ce tribut. Ant. jud., XX, vIII, 8; IX, 2; Vita, 12, 15; cf. Heb., vII, 5. D'autre part, il laisse de côté les Lévites là où il n'eût pas manqué de les mettre en scène, s'ils avaient encore eu une situation analogue à celle qu'ils possédaient sous le premier temple. Cf. Ant. jud., XI, IV, 5; Cont. App., II, 21, 23. - Ainsi finit dans l'obscurité cette branche de la tribu de Lévi, que nous avons surtout cherché à mettre en relief, sans perdre de vue la branche sacerdotale. Dans son ensemble, la tribu que nous avons suivie depuis son origine jusqu'à sa fin eut au sein du peuple israélite un rôle des plus importants, mais qu'il nous est impossible d'apprécier ici, en dehors d'une histoire détaillée du sacerdoce. Chacune des autres tribus a eu son caractère particulier, sa part plus ou moins grande dans les événements nationaux, celle-ci a eu une place de choix dans le plan divin, dans la vie d'un peuple dont les destinées ont été surtout religieuses. Comme les autres, elle a eu ses vicissitudes, ses gloires et ses détections, mais, en somme, elle a été l'âme de cette nation choisie, dont la raison d'être dans l'antiquité a été de rendre au vrai Dieu le culte qui lui est dû. Dispersée au milieu de ses frères, elle y a maintenu l'unité, dont le châtiment et l'épreuve n'ont fait que resserrer les liens. Le sacrifice et la prière, qui furent son unique apanage, ont mis à son front une auréole dont l'éclat illumine toute l'histoire d'Israël.

VII. BIBLIOGRAPHIE. - J. Lightfoot, Ministerium Templi quale erat tempore nostri Salvatoris, dans ses Opera, Rotterdam, 1686, t. 1, p. 671-758; G. Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis, Francfort et Leipzig, 1748; H. Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi, dans Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, t. 1, 1867-1869, p. 68-106, 208-236; S. J. Curtiss, The Levitical Priests, a contribution to the criticism of the Pentateuch, Édimbourg et Leipzig, 1877; W. Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht, Leipzig, 1889; Id., Priests and Levites, dans J. Hastings, Dictionary of the Bible, Edimbourg, 1898-1902, t. IV, p. 67-97; J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 405-428; W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Frihourg-en-Brisgau, 1894, t. 11, p. 87-130; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig,

t. II, 1898, p. 214-299; A. van Hoonacker, Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux, Louvain, 1899; Fr. von Hummelauer, Das vormosaische Priesterthum in Israel, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

A. LEGENDRE.

3. LÉVI (Acute), nom de l'apôtre et évangéliste saint Matthieu dans Marc., 11, 14; Luc., v, 27, 29. Voir MATTHIEU-

4. LÉVI (Λευί), fils de Melchi et père de Mathat, un des ancêtres de Notre-Seigneur, nommé le quatrième dans la généalogie de saint Luc, III, 24.

5. LÉVI (Acuf), fils de Siméon et père de Mathat, ancêtre de Notre-Seigneur, nommé le trente-deuxième dans la généalogie ascendante de Jésus-Christ en saint Luc, III, 29.

LÉVIATHAN (hébreu : livyațân), nom qui désigne des animaux divers dans l'Ancien Testament. Gesenius, Thesaurus, p. 747, fait dériver ce mot de livyâh, « couronne, guirlande, » avec la terminaison adjective an, et lui attribue la signification d'animal sinueux, qui se roule en spirales. D'autres lexicographes lui donnent pour étymologie livyah et tân, « monstre tortueux. » On le lit six fois dans la Bible hébraïque. Les Septante l'ont rendu cinq fois par δράκων et une, Job, III, 8, par μέγα κήτος. La Vulgate a conservé le nom de Léviathan dans Job, III, 8; XL, 20; Is., XXVII, 1 (deux fois); elle l'a traduit par draco, Ps. LXXIII (LXXIV), 14; CIII (CIV), 26, la traduction de ces deux derniers passages étant faite directement sur le grec des Septante. Dans ces six passages, le mot livyatan est employé dans trois sens différents. — 1º Il désigne le crocodile dans Job, XL, 20-XLI, 25 (hébreu, XL, 25-XLI, 26). Voir CROCODILE, t. II, col. 1120. Livyațan (draco) a aussi la signification de crocodile dans le Psaume LXXIV, 14, mais ce grand saurien qui habite les eaux du Nil est en cet endroit l'emblème du pharaon d'Égypte. Cf. Is., Li, 9; Ezech., xxix, 3. — 2º Dans le Ps. CIII (CIV), 26, livyatan est dit d'un monstre marin « qui se joue dans les flots », c'est-à-dire la baleine, d'après plusieurs exégètes; la grande et vaste mer nommée v. 25, est la Méditerranée. - Isaïe, xxvII, 1, pour annoncer la chute du roi de Babylone, dit : « En ce jour, Jéhovah frappera de son glaive dur, grand et fort le léviathan, serpent (nâhcis) fuyant, le léviathan, serpent (nahaš) tortueux, et il tuera le monstre qui est dans la mer. » Léviathan est ici un cétacé, emblème du roi de Babylone, et le mot nâhâs ne doit pas s'entendre d'un serpent proprement dit, mais d'un grand poisson dont les mouvements onduleux ressemblent à ceux du serpent. - 3º Enfin, Léviathan, dans Job, III, 8, est, d'après plusieurs commentateurs, la constellation du Dragon. Frz. Delitzsch, Das Buch Job, 1864, p. 52. Cf. DRAGON, t. II, col. 1505. D'autres pensent, au contraire, que léviathan doit s'entendre aussi du crocodile dans ce passage. Voir H. Zschokke, Das Buch Job, 1875, p. 19; J. Knabenbauer, Comment. in Job, 1886, p. 62.

**LÉVIRAT,** loi hébraïque qui, par dérogation à la prohibition des mariages entre beau-frère et belle-sœur, Lev., XVIII, 16; XX, 21, autorisait et même obligeait jusqu'à un certain point un beau-frère à épouser sa belle-sœur, quand celle-ci avait été laissée veuve sans enfants. Le beau-frère qui se trouvait dans ce cas particulier portait le nom de yabâm. La loi qui le concernait a reçu, dans nos langues modernes, le nom de lévirat, tiré du mot latin levir, qui signifie beau-frère.

1º A l'époque patriarcale. — La première application de la coutume du lévirat est très antérieure à Moïse. L'un des fils de Jacob, Juda, avait pour fils Her, Onan et Séla. Il maria l'ainé, Her, à Thamar. Après la mort prématurée de Her, Juda dit à son second fils, Onan : « Va à la femme de ton frère, et comme yâbâm épouse

la, pour susciter une postérité à ton frère. » Onan, sachant que cette postérité ne serait pas pour lui, trahit son devoir de yabam et mourut comme son aîné. L'obligation d'épouser Thamar passait à Séla. Juda, prétextant que celui-ci était encore trop jeune, et espérant peut-être que Thamar trouverait un autre époux, lui dit d'attendre dans la maison de son père. C'est alors que Thamar, frustrée dans ses droits, Gen., xxxvIII, 26, s'arrangea pour obtenir criminellement de Juda lui-même la postérité qu'elle désirait. Gen., xxxvIII, 6-11. Dans ce récit, le lévirat apparaît à l'état de coutume obligatoire dans le pays de Chanaan, et l'obligation en est reconnue par Juda luimême, qui dit de Thamar, après son inceste : « Elle est moins coupable que moi, puisque je ne l'ai pas donnée à mon fils Séla. » Gen., xxxviii, 26. Cette coutume n'était pas particulière aux Chananéens. On l'a constatée chez d'anciens peuples d'Italie, Diodore de Sicile, XII, 18, chez les Arabes, les Indiens, les Perses, les Mongols, les Éthiopiens, les Druses, les Gallas d'Abyssinie, les Caucasiens, etc. Cf. Winer, Bibl. Realwörterbuch, Leipzig, 1838, t. II, p. 23; Fr. de Hummelauer, In Deuteron., Paris, 1901, p. 417. Le lévirat avait pour but évident d'assurer une descendance au frère ainé mort prématurément, afin que le nom de celui qui était arrivé à l'âge d'homme et avait déjà contracté mariage ne se perdît pas. Par le fait même, l'héritage du défunt, au lieu de passer à des collatéraux, était assuré à la descendance directe que lui procurait le lévirat. Enfin, l'exemple consigné dans la Genèse montre, qu'à détaut du second frère, c'était au troisième et aux suivants qu'incombait le devoir d'épouser la veuve. La chose était encore ainsi comprise au temps de Notre-Seigneur, puisque les sadducéens lui proposent l'exemple de sept frères épousant successivement la même femme. Matth., xxII, 23-27; Marc., x11, 18-23; Luc., xx, 27-32.

2º Dans la loi mosaïque. — Moïse inséra dans sa législation la loi du lévirat. Cette loi, qui n'apparaît que dans le Deutéronome, n'a dû être promulguée que sur la fin du séjour au désert, peu avant l'entrée du peuple d'Israël dans ce pays de Chanaan où le lévirat était en usage depuis si longtemps. Rien ne permet d'affirmer que cette coutume ait été en vigueur parmi les Hébreux durant leur séjour en Égypte. Il est probable que si le lévirat avait été pratiqué alors, Moïse en aurait rappelé la loi dès le commencement du séjour au désert, en même temps que celles qui règlent les mariages. Lev., xvIII, 1-25. La loi mosaïque suppose des frères habitant ensemble, par conséquent des frères du même père, puisque entre des frères de même mère mais de pères différents il n'y a communauté ni d'héritage, ni d'habitation. Si l'aîné meurt sans entant, selon l'hébreu : « sans fils, » bên 'ên-lô, tandis que les Septante disent : « sans descendance, » et la Vulgate : « sans eniants, » la veuve ne peut épouser un étranger; le trère du défunt doit la prendre en qualité de yâbâm, et le premier-né de cette union porte le nom et reçoit l'héritage de celui qui n'est plus. Il arrivait pour l'ordinaire que le second frère n'était pas encore marié au moment où l'aîné mourait sans laisser d'enfant. La loi, qui tolère la bigamie, ne dit rien du cas où le second frère était déjà marié quand mourait l'ainé. La veuve ne pouvait donc accepter en mariage un autre que son beau-frère; par contre, celui-ci pouvait se soustraire à l'obligation d'un pareil mariage. La veuve le citait alors devant les anciens, qui devaient chercher à le persuader. S'ils n'y réussissaient pas, la veuve s'approchait de lui en présence des anciens, lui ôtait son soulier du pied, lui crachait au visage, ou peut-être simplement crachait devant lui, et disait : « Ainsi en arrivera-t-il de l'homme qui ne relève pas la maison de son frère. » La maison de celui qui avait refusé d'ètre yabâm était désormais appelée en Israël : bêt hălûs han-nâ'al, « maison de celui qui a quitté son soulier. » Deut., xxv, 5-10. Se laisser ôter son soulier,

c'était renoncer à un droit, se rendre incapable de mettre le pied sur un héritage, de même que jeter son soulier sur un pays, c'était s'en emparer. Ps. Lx (LIX), 10. La veuve crachait ensuite, pour signifier que le beau-frère, par son refus, devenait souverainement méprisable. Voir t. II, col. 1099. Il suit de là que le mariage avec la veuve s'imposait au yâbâm comme un devoir de haute convenance et presque de justice à l'égard de l'aîné; s'il se refusait à le remplir, malgré les admonestations des anciens, il était disqualifié aux yeux de ses concitoyens.

3º Le cas de Ruth. — Le livre de Ruth, 1V, 1-3, montre en action les formalités prescrites pour le refus ou l'acceptation du lévirat. Voir Booz, t. 1, col. 1851. Booz était parent d'Élimélech, beau-père de Ruth, la Moabite veuve elle-même, qu'il désirait épouser. Il se rend donc à la porte de la ville, où arrive de son côté un autre parent plus rapproché de Ruth. Là, devant dix anciens, il propose à ce dernier le droit de préemption pour un champ que possédait leur « frère » commun, c'est-àdire leur parent, et que Noémi, veuve d'Élimélech, voulait vendre. Le parent rapproché consent à acheter le champ, mais quand Booz lui fait observer qu'il devra aussi épouser Ruth, l'héritière, pour relever le nom de son mari défunt, Mahalon, fils d'Élimélech, il se désiste, par crainte des inconvénients qu'il croit voir à ce mariage. Lui-même alors ôte son soulier, en signe de désistement, et Booz conclut solennellement le contrat en présence des anciens. Il résulte de cet exemple que, si les frères avaient à épouser la veuve de leur ainé défunt, l'obligation était étendue, à défaut de frères, aux parents les plus proches. Mais alors l'obligation s'imposait sans doute moins impérieusement. De fait, ce n'est pas Ruth, mais Booz qui règle l'affaire avec le parent plus rapproché. L'acquisition du champ et le mariage avec Ruth semblent constituer pour ce dernier un droit plutôt qu'un devoir; il y renonce volontairement et ôte lui-même son soulier, sans que la veuve le lui retire, comme le prescrivait la loi du Deutéronome, xxv, 9. D'ailleurs, dans le livre de Ruth, IV, 7, l'abandon du soulier est formellement indiqué comme le signe extérieur d'un contrat de vente ou d'échange passé devant les anciens; ce signe n'est pas considéré comme caractéristique de la renonciation au lévirat. Cf. Sagittarius, De nudipedalibus veterum, 3, dans le Thesaurus d'Ugolini, t. xxix; Rosenmüller, Das alte und das neue Morgenland, Leipzig, 1818, t. III, p. 70. Josephe, Ant. jud., V, IX, 4, complète le récit en disant que, sur l'invitation de Booz, Ruth retira le soulier de son parent et lui cracha au visage. L'historien se méprend visiblement en introduisant dans le récit des traits empruntés à la législation, mais non nécessairement applicables au cas de Ruth. - A part l'allusion des sadducéens dans l'Évangile, il n'est plus question du lévirat dans la Sainte Écriture. Néanmoins la loi en dut être fréquemment appliquée dans le cours des âges. On estime qu'elle intervient trois fois dans la série des ancêtres du Sauveur, et c'est ainsi qu'on explique les différences qui existent entre les deux listes généalogiques de saint Matthieu et de saint Luc. Voir Généalogie de Jésus-CHRIST, t. III, col. 170, et Cornely, Introd. in lib. N. T., Paris, 1886, t. 111, p. 198-200.

4º A l'époque évangélique. — La loi du lévirat était toujours en vigueur à cette époque. Le commentaire de cette loi fait l'objet du traité Jebamoth de la Mischna. Voici ce que les docteurs juis avaient réglé à ce sujet. Le ydbâm ne pouvait épouser la veuve que trois mois au moins après la mort du premier mari, afin qu'on pût au préalable constater qu'elle n'était pas enceinte. Le mariage était même alors précédé des fiançailles, en présence de deux témoins, et moyennant la tradition d'une pièce d'au moins un prutah, de la valeur du λεπτόν, Luc., XII, 59, c'est-à-dire d'à peu près un centime. Si le parent se refusait au mariage, la veuve procédait à son égard comme il est prescrit au Deutéro-

nome, xxv, 5-10. Les juges avaient d'ailleurs donné au yábám une consultation préalable pour l'exhorter soit à accepter soit à refuser le mariage. On avait un soulier tout préparé, dans des conditions spéciales, pour le mettre au pied du retusant. La veuve devait être à jeun pour l'accomplissement de la formalité officielle; on avait même réglé la quantité de salive qu'elle devait émettre, quantité suffisante pour qu'on pût l'apercevoir à terre. Les juges criaient ensuite par trois fois : hălûs han-na'al, « dépouillé de son soulier, » à celui qui n'acceptait pas le mariage, et ils lui délivraient un certificat constatant le fait. Le yabam dépouillé de son soulier pouvait ensuite se marier comme il l'entendait; la veuve abandonnée par lui recouvrait aussi sa liberté, sans pouvoir cependant épouser un prêtre. Si elle épousait un autre homme, avant la renonciation du yâbâm, elle était passible de la flagellation, ainsi que son mari, et celui-ci devait la renvoyer avec une lettre de divorce. Le grand-prêtre, d'après la loi, Lev., xxi, 13, 14, ne pouvait épouser qu'une vierge; il était donc par là même exempté de l'obligation du lévirat. Le premier fils qui naissait du mariage contracté en vertu du lévirat, prenait le nom du défunt, lui succédait dans ses biens et continuait sa race. Il est à remarquer pourtant qu'Obed est traité comme fils de Booz, et non comme fils de Mahalon. Ruth, IV, 21, 22; Matth., I, 5. La cause en est probablement que Booz n'était pas frère, mais seulement cousin de Mahalon. Les docteurs décidaient encore que dans le cas où il se trouvait plusieurs veuves, un frère n'en avait qu'une à épouser, que l'obligation passait du plus âgé au puiné, que cette nouvelle union entraînait les mêmes empêchements matrimoniaux avec les parents de la veuve qu'une union normale, mais que l'obligation du lévirat n'existait qu'entre parents unis à un degré qui prohibait le mariage. Cf. Yebamoth, 11, 3,8; rv, 5, 7, 10; x, 1, 3.

5º Cas où le défunt ne laissait que des filles. — Comme il a été dit plus haut, la loi suppose que le défunt n'a pas laissé de fils, bên. Il suivrait de là en rigueur que, s'il ne laissait que des filles, le lévirat s'imposait. Pourtant les filles pouvaient être héritières, Num., xxxvi, 1-12, et le lévirat eût été d'une application bien difficile si les frères puinés se trouvaient déjà mariés au moment de la mort d'un aîné ne laissant que des filles, ou s'il y avait trop grande disproportion d'âge entre eux et la veuve. Il est clair que le frère déjà marié était exempt du lévirat, autrement la loi eût prescrit la bigamie, au lieu de la tolérer simplement. D'après Josèphe, Ant. jud., V, 1x, 4, le parent de Ruth refuse le mariage parce qu'il a déjà femme et enfants. Il est à croire que, dans le texte de la loi, le mot bên est à prendre dans le sens large. C'est ce que font les Septante : σπέρμα, « descendance; » la Vulgate : absque liberis, « sans enfants, » et Joséphe, Ant. jud., IV, vIII, 23: ἄτεχνος, « sans enfant. » Dans l'exemple cité par les sadducéens, le défunt laisse la veuve μη έχων σπέρμα, « sans descendance, » Matth., xxII, 25; Marc., xII, 20, ἄτεχνος, « sans enfant. » Luc., xx, 29. D'après l'interprétation juive, la loi du lévirat ne s'appliquait donc pas si, à défaut de fils, le défunt laissait une ou plusieurs filles. - Cf. Benary, De Hebræorum leviratu, Berlin, 1835; Redslob, Die Leviratsehe bei den Hebräern, Leipzig, 1836; Iken, Antiquitates hebraicæ, Brème, 1741, p. 504-507. H. LESÈTRE.

LÉVITES, voir Lévi 2, col. 203.

LÉVITIQUE, troisième livre du Pentateuque. Voir Pentateuque.

LÉVITIQUES (VILLES), villes assignées aux prêtres et aux lévites comme lieu d'habitation dans les différentes tribus d'Israël. Num., xxxv, 1-8; Jos., xxi; I Par., vi, 54-81. Voir Lévi (Tribu De), col. 207.

- I. Noms et groupes. Ces villes étaient au nombre de 48. Num., xxxv, 7. Deux documents parallèles nous en ont conservé la liste, Jos., xxI, et I Par., vI, 54-81. Malgré des variantes et certaines lacunes dans les Paralipomènes, nous avons, au fond, identité de renseignements dans les deux endroits. Voici par familles lévitiques et par tribus la nomenclature de ces villes:
- I. FILS DE CAATH. Cette ligne se divisait en deux branches:
- 1º Aaronides ou prêtres. Ceux-ci curent dans les deux tribus de :
- A) Juda et Siméon. 1. **Hébron** (hébreu: Hébrôn; Septante: Χεθρών), Jos., xxı, 41; I Par., vı, 57 (hébreu, 40, 42), aujourd'hui El-Khalil, au sud de la Palestine, dans la montagne de Juda. Voir HÉBRON 3, t. III, col. 554.
- 2. Lobna (hébreu: Libnāh; Septante, Codex Vaticanus: Λεμνά; Codex Alexandrinus: Λεβνά, Jos., xxt, 13; Vat. et Alex.: Λοβνὰ, 1 Par., v1, 57 [hébreu, 42], appelée aussi Labana, Jos., xv, 42, et Lebna, Jos., x, 29-32; xII, 15. L'emplacement est inconnu, mais devait se trouver dans les environs de Beit-Djibrin.
- 3. Jéther (hébreu: Yattir; Septante, Vat.: Αἰλώμ, transposition fautive; Alex.: Ἰέθερ, Jos., xxi, 14; Vat.: Ἰεθθαρ; Alex.: Ἰέθερ, I Par., vi, 58 [hébreu, 43], actuellement Khirhet 'Attir, au sud d'El-Khalil, sur la frontière de Juda et de Siméon. Voir Jether 6, t. 111, col. 1519.
- 4. Esthémo (hébreu: 'Eštemôa'; Septante, Vat.: Τεμά; Alex.: Ἐσθεμώ, Jos., xxi, 14; Vat. et Alex.: Ἑσθεμώ, I Par., vi, 57 [hébreu, 42], appelée ailleurs Istemo, Jos., xv, 50; Esthamo, I Reg., xxx, 28, et justement identifiée avec Es-Semu'a, au nord-est de la précédente. Voir Esthémo, t. 11, col. 1972.
- 5. **Holon** (hébreu : Hôlôn, Jos., xxi, 15; Hilên, I Par., vi, 58 [hébreu, 43]; Septante, Vat.: Γελλά; Alex., 'Ωλών, Jos., xxi, 15; Vat.: Σελνά; Alex.: Νηλών, I Par., vi, 58 [hébreu, 43; Septante, 57], appelée aussi Hélon, I Par., vi, 58, et Olon, Jos., xv, 51. Inconnue. Voir Hélon 2, t. m, col. 586.
- 6. Dabir (hébreu : Debîr; Septante : Δαδείρ), également appelée Cariathsenna, Jos., xv, 49, et Cariath-Sépher, Jos., xv, 15, peut vraisemblablement être placée à Edh-Dhâheriyéh, au sud-ouest d'Hébron. Voir Dabir 2, t. π, col. 1197.
- 7. Ain (hébreu: 'Ain; Septante, Vat.: 'Aσά; Alex.: 'Aiv), Jos., xxi, 17; Asan (hébreu: 'šān; Septante: 'Aσάν), d'après I Par., vi, 59 (hébreu, 44). Position incertaine. Voir Ain 2, t. i, col. 315, et Asan, t. i, col. 1055.
- 8. Jéta (hébreu : Yuttáh, Septante : Τανύ), omise dans la liste des Paralipomènes. C'est aujourd'hui le village de Yutta, situé au sud d'Hébron. Voir t. 111, col. 1517.
- 9. Bethsamès, Jos., xxi, 16; Bethsémès, I Par., vi, 59 (hébreu, 44) (hébreu: Bêt-Šéméš; Septante: Βαιθσαμύς, Jos., xxi, 16; I Par., vi, 59 [hébreu, 44]; Alex.: Βεθσαμές, Jos., xxi, 16), actuellement Ain Schems, sur la limite de Juda et de Dan. Voir Bethsamès 1, t. I, col. 1732.
- B) Benjamin. 10. Gabaon (hébreu : Gib'ôn; Septante : Γαβαών), omis dans la liste des Paralipomènes, correspond au village d'El-Djib, au nord-ouest de Jérusalem (t. III, col. 15).
- 11. Gabaé, Jos., xxi, 17; Gabée, I Par., vi, 60 (héb., 45) (hébreu: Géba'; Septante, Vat.: Γαθέθ, Jos., xxi, 17; Γάβαι, I Par., vi, 60: Alex.: Γαθές, Jos., xxi, 17; I Par., vi, 60), appelée aussi Gabaa, l Reg., xiv, 5, aujourd'hui Djéba', au nord nord-est de Jérusalem. Voir Gabaa 2, t. iii, col. 3.
- 12. Auathoth (hébreu : Ânātôt; Septante : ᾿Αναθώθ) = ʿAnāta, au nord-est de Jérusalem. Voir ΑΝΑΤΗΟΤΗ 3, t. 1, col. 550.
- 13. Almon (hébreu: 'Almon; Septante, Vat.: Τάμαλα; Alex.: 'Αλμών), Jos., xxi, 18; Almath (hébreu: 'Allémét; Septante, Vat.: Γαλέμεθ; Alex.: Γαλήμεθ),

- I Par., vi, 60 (hébreu, 45) = Khirbet Almâêt, près d'Anâta, vers le nord-est. Voir Almath 2, t. i, col. 397. 2º Lévites.
- C) Tribu d'Éphraïm. 14. Sichem (hébreu : Šekém; Septante : Συχέμ), Jos., XXI, 21; I Par., VI, 67 (hébreu, 52), aujourd'hui Naplouse.
- 15. Gazer (hébreu : Gézér; Septante, Vat.: Γαζαρά, Alex.: Γάζερ, Jos., xxi, 21; Vat.: Γάζερ, I Par., vi, 67 [52]) = Tell Djézer, au sud-est de Ramléh. Voir GAZER 1, t. III, col. 126.
- 16. Cibsaim (hébreu: Qibsaîm; Septante, Vat.: omis; Alex.: Καβσαειμ), Jos., xxi, 22; Jecmaam (hébreu: Yogme'ām: Septante, Vat.: Ικαάμ; Alex.: Ικαμάν), I Par., vi, 68 (53). Il y a peut-être ici une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres, t. ii, col. 749. En tout cas, la ville est inconnue. Voir cependant Jecmaam 2, t. iii, col. 1212.
- 17. **Bethoron** (hébreu : Bêt Hôrôn; Seplante, Βαιθωρών) = Beit 'Ur et-tahta ou el-fôqâ, sur la frontière d'Ephraïm et de Benjamin (t. I, col. 1699).
- D) Tribu de Dan. 18. Elthécon (hébreu: Étteqê'; Septante, Vat.: Ἑλκωθαίμ; Alex.: Ἑλθεκώ), omise dans la liste des Paralipomènes (t. 11, col. 1707). Cette ville est aussi appelée Étthécé, Jos., XIX, 44 (t. 11, col. 1706), mais n'a pu jusqu'ici être identifiée.
- 19. Gabathon (hébreu: Gibbetôn; Septante, Vat.: Γεθεδάν; Alex.: Γαθεθών), omise dans les Paralipomènes, appelée ailleurs Gebbéthon, Jos., XIX, 44, peutêtre actuellement Qibbiyéh, à l'est de Ludd. Voir GEBBÉTHON, t. III, col. 142.
- 20. Aīalon (hébreu: 'Ayyālôn; Septante, Vat.: Aἰλών; Alex.: 'Ιαλών), Jos., xxi, 24; Hôlon (hébreu: 'Ayyālôn; Septante, Vat.: Έγλάμ; Alex., 'Ηλών), I Par., vi, 69 (54). Le premier nom est le vrai et subsiste encore dans celui de Yālô, village situé un peu au nord de la route de Jaffa à Jérusalem. Voir Aialon 1, t. II, col. 296.
- 21. **Gethremmon** (hébreu : *Gat-Rimmôn*; Septante, *Vat.* : Γεθερεμμών; *Alex.* : Γεθρεμμών, Jos., XXI, 24; *Vat.* : Γεθωρών; *Alex.* : Γέθρεμμών, I Par., vi, 69 [54]). Inconnue. Voir Gethremmon 4, t. III, col. 229.
- E) Demi-tribu occidentale de Manassé. 22. Thanach (hébreu: Ta'nāk; Septante, Vat.: Τανὰχ; Alex.: Θαανάχ), Jos., xxi, 25; Aner (hébreu: 'Ānēr; Septante, Vat.: 'Αμὰρ; Alex.: 'Ενήρ), I Par., vi, 70 (55). Il y a probablement ici une corruption de mot ou un faute de copiste. Voir Aner 2, t. i, col. 575. Thanach a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de Ta'annūk, au nord-ouest de Djenin.
- 23. Gethremmon (hébreu: Gat-Rimmôn; Septante, Vat.: 'Ιεβαθά; Alex.: Βαίθσα), Jos., xxi, 25; Balaam (hébreu: Bil'âm; Septante, Vat.: omis; Alex.: 'Ίελαάμ), I Par., vi, 70 (55). Il est probable que Gethremmon est une répétition fautive du même nom propre mentionné au verset précédent. D'autre part, on pense, d'après leçon des Septante, 'Ίεβαθά, 'Ίεβλαάμ, que Balaam est identique à Jéblaam (hébreu: Yble'âm), aujourd'hui Khirbet Bel'améh, à deux kilomètres au sud de Djenin. Voir Gethremmon 2, t. III, col. 229.
- II. FILS DE GERSON. F) Demi-tribu orientale de Manassé. 24. Gaulon (hébreu : Gôlân; Septante, Vat. : Γαυλών; Alex. : Γωλάν, Jos., XXI, 27; Vat. : Γωλάν; Alex. : Γαυλών, I Par., VI, 71 [56]), aujourd'hu Sahem el-Djaûlân, au delà du Jourdain, à la hauteur du lac de Tibériade, sur l'ouadi esch-Schéféil. Voir Gaulon, t. III, col. 116.
- 25. Bosra (hébreu : Be'ešteráh; Septante, Vat. : Βοσορά; Alex : Βεθάρα), Jos., xxi, 27; Astaroth (hébreu : Aštárôt; Septante, Vat. : 'Ασηρώθ; Alex : Ραμώθ), I Par., vi, 71 (56). Plus probablement Astara, au sud-est et au nord-est de Sahem el-Djaûlân. Voir Bosra 2, t. i, col. 1860.
  - G) Tribu d'Issachar. 26. Césion (hébreu : Qišyôn,

Septante, Vat.: Κεισών; Alex.: Κισιών), Jos., xxi, 28: Cédés (hébreu: Qédés; Septante, Vat.: Κέδες; Alex.: Κέδες), I Par., vi, 72 (57). A quel nom donner la préférence? On ne sait. Césion n'est pas connue. Cédès est identifiée avec Tell Abu Qudéis, dans la plaine d'Esdrelon, au sud-est d'El-Ledjajûn. Voir Cédès 3, t. II, col. 369.

27. Dabereth (hébreu: Daberat, Jos., XXI, 28; Dobrat, I Par., vI, 57 [72]; Septante, Vat.: Δεβεά; Alex.: Δεβράβ, Jos., XXI, 28; Vat.: Δεβερεί, I Par., vI, 72) = Debûriyêh, à l'ouest et au pied du Thabor (t. II, col. 1195).

28. Jaramoth (hébreu: Yarmüt; Septante, Vat.: 'Ρεμμάθ; Alex.: 'Ιερμώθ), Jos., xxi, 29; Ramoth (hébreu: Rā'mõt; Septante, 'Ραμῶθ), I Par., vi, 73 (58). Les deux noms ne diffèrent que par la forme; la ville est inconnue. Voir Jaramoth, t. III, col. 1128.

29. Engannim (hébreu: Én-Gannim; Septante: Πηγή γραμματών), Jos., xxi, 29; Anem (hébreu: Ânêm; Septante: Αίνάν), Par., vi, 73 (58). Le dernier nom est probablement une contraction du premier. Engannim s'appelle aujourd'hui Djenîn, au sud de la plaine d'Esdrelon. Voir ENGANNIM 2, t. II, col. 1802.

H) Tribu d'Aser. — 30. Masal (hébreu: Miš'āl, Jos., xxi, 30; Māšāl, I Par., vi, 59 [74]; Septante, Vat.: Βασέλλά; Alex.: Μασάλ, Jos., xxi, 30; Vat.: Μασάλ; Alex.: Μασάλ, I Par., vi, 74), peut-être Khirbet Misiliyéh, au nord d'Athlit.

31. Abdon (hébreu: 'Abdôn; Septante, Vat.: Δαβδών; Alex.: 'Αβδών, Jos., XXI, 30; Vat.: 'Αβαρά; Alex.: 'Αβδών, I Par., VI, 74 [59] = Khirbet 'Abdēh, au nordest d'Ez-Zîb. Voir Abdon 5, t. I, col. 25.

32. Helcath (hébreu : Hélqát; Septante : Vat.: Χελκάτ; Alex.: Θελκάθ), Jos., xxi, 31; Hucac (hébreu : Hûqôq; Septante, Vat.: 'Ικάκ; Alex.: 'Ιακάκ), I Par., vi, 75 (60), appelée aussi Halcath, Jos., xix, 25, aujourd'hui Yerka, au nord-est de Saint Jean-d'Acre. Voir HALCATH, t. III, col. 403.

33. Rohob (hébreu: Rehôb., Septante, Vat.: 'Ραάβ; Alex.: 'Ροώβ, Jos., XXI, 31; Vat.: 'Ροώβ, 1 Par., VI,

75 [60]), peut-être Tell er-Rahib.

1) Tribu de Nephthali. — 34. Cédès en Galilée (hébreu: Qédés bag-Galil; Septante: Κάδες, Κέδες ἐν τῆ Γαλιλαία) a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de Qadès ou Qédès, au nord-ouest du lac Mérom ou Bahr el-Hüléh. Voir Cédés 1, t. 11, col. 360.

35. Hammoth Bor (hébreu: Hammot Dôr; Septante, Vat.: Νεμμάθ; Alex.: Ἐμαθδώρ), Jos., xxi, 32; Hamon (hébreu: Hammon; Septante: Vat.: Χαμώθ; Alex.: Χαμώθ; I Par., vi, 76 (61). Les deux mots se rattachent à la même racine et représentent la même ville appelée ailleurs Émath, Jos., xix, 35, aujourd'hui la localité d'El-Hammam, voisine de Tibériade (t. III, col. 408).

36. Carthan (hébreu : Qartân; Septante, Vat. : Θεμμών; Alex.: Νοεμμών), Jos., xxi, 32; Cariathaïm (hébreu : Qiryâṭaim; Septante : Καριαθαϊμ), I Par., vi, 76 (61). C'est le même nom, malgré la différence de forme; la ville est inconnue. Voir Carthan, t. II, col. 324.

III. FILS DE MÉRARI. — J) Tribu de Zabulon. — 37. Jecnam (hébreu : Yoqne'am; Septante, Vat. : Μαάν; Alex. : 'Εκνὰμ), omise dans la liste des Paralipomènes. Elle est appelée aussi Jachanan, Jos., XII, 22, et Jéconam, Jos., XIX, 11. On a cherché à l'identifier avec Tell el-Qaimûn, à la pointe sud du Carmel, position douteuse. Voir Jéconam, t. III, col. 1213.

38. Cartha (hébreu: Qartāh; Septante, Vat.: Κάδης; Alex.: Καρθά), omise dans les Paralipomènes. Inconnue.

Voir CARTHA, t. 11, col. 324.

39. Damna (hébreu: Dimnāh; Septante, Vat.: omis ou remplacé par Σελλὰ; Alex.: Δαμνὰ), Jos., xxi, 35; Remmono (hébreu: Rimmônō: Septante, Vat.: Ῥεμμών), I Par., vi, 77 (62). La vraie forme du nom est probablement Rimmono ou Rimmônāh, dont Dimnāh

ne serait qu'une lecture fautive. Dans ce cas, la ville serait actuellement représentée par Rummanéh, village situé au nord de Nazareth. Voir Damna, t. II, col. 1231.

40. Naalol (hébreu: Nahālol; Septante, Vat.: omis; Alex.: Νααλωλ), Jos., xxi, 35; Thabor (hébreu: Tābôr; Septante, Vat.: Θαχχειὰ; Alex.: Θαδωρ), I Par., vi, 77 (62). Lé premier nom est identifié par plusieurs auteurs avec Ma'lûl, à l'est-sud-est de Semûniyeh. On ne sait au juste ce que représente le second. Voir Thabob.

K) Tribu de Ruben. — 41. Bosor (hébreu : Bésér; Septante : Βοσόρ). Jos., xx, 8; I Par., vi, 78. Plusieurs l'identifient avec Qsûr el-Beschéir, au sud-ouest de

Dhibán. Voir Boson 1, t. 1, col. 1856.

42. Jaser (hébreu: Yahṣāh; Septante: Ἰαζήρ), Jos., xxi, 36; Jassa (hébreu: Yahṣāh; Septante: Ἰασά), I Par., vi, 78 (63). Ce dernier nom est le vrai. Inconnue, malgré de nombreuses hypothèses. Voir Jasa, t. III, col. 1138,

43. Jethson (hébreu: Qedêmôt; Septante, Vat.: Δεχμών; Alex.: Γεδσών), Jos., XXI, 36; Cadémoth (hébreu: Qedêmôt; Septante, Vat.: Καδαμώς; Alex.: Καμηδώθ, sans doute pour Καδημώθ), I Par., vI, 79 (64), Jethson est fautif, comme on le voit d'après l'hébreu; Cadémoth est inconnue. Voir Jethson, t. III, col. 1523.

44. Mephaath (hébreu : Mêfά'at; Septante, Vat. : Μαφὰ; Alex. : Μασφὰ, Jos., xxi, 37, Vat. : Μαεφλά; Alex. :

Φαὰθ, I Par., vi, 79 [64]). Inconnue.

L) Tribu de Gad. — 45. Ramoth en Galaad (hébreu: Rāmōt bag-Gil'ād; Septante: Ῥαμῶθ ἐν τῆ Γαλαὰδ, Jos., xxi, 38; Vat.: Ῥαμῶν; Alex.: Ῥαμῶθ Γαλαὰδ, I Par., vi, 80 [65]). Position incertaine; peut-être Es-Salt.

46. Manaïm (hébreu: Mahānaîm: Septante, Vat.: Καμεὶν; Alex.: Μαναὶμ, Jos., XXI, 38; Vat.: Μααναίθ; Alex.: Μααναίμ, I Par., vI, 80 [65]. Peut-ètre Mahnéh, au nord du Nahr ez-Zerga.

47. Hésébon (hébreu: Hésbôn; Septante: 'Εσεδών), aujourd'hui Hesbân, au nord du mont Nébo (t. 111, col. 657).

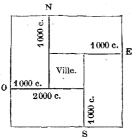
48. Jazer (hébreu : Ya'zér; Septante : Ίαζηρ), Jos., xx1, 39; Jézer (hébreu Ya'azér; Septante, Vat. : Γαζέρ; Alex. : Γαζήρ), I Par., vi, 81 (66), probablement Khirbet

Sâr, à l'ouest d'Amman (t. III, col. 1150).

Comme on le voit, les deux documents se suivent d'assez près. Celui des Paralipomènes a des lacunes : six noms sont tombés de la liste, bien que l'énumération relative à chacun des groupes renferme les mêmes chiffres que le livre de Josué, c'est-à-dire treize villes pour les prêtres, I Par., vi, 60; dix pour les Lévites Caathites, v. 61; treize pour les Gersonites, v. 62; douze pour les Mérarites, y. 63. Les différences de noms s'expliquent soit par la confusion de certaines lettres, soit par la corruption ou la contraction du mot, soit par une répétition fautive; dans quelques cas seulement, le choix est difficile entre les deux textes. La version des Septante n'apporte que peu de secours. La Vulgate suit généralement bien l'hébreu; on se demande cependant pourquoi elle a mis Hélon au lieu de Aialon, \$.69; Jethson pour Cademoth, Jos., xxi, 36; Jaser pour Jassa, Jos., xxi, 36; de même Misor, Jos., xxi, 36, est une addition fautive. - Parmi les villes lévitiques sont comprises les six villes de refuge : trois à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire Hébron, Sichem et Cédès de Nephthali; trois à l'est, Bosor, Ramoth Gaalad et Gaulon. Jos., xx, 7. 8. - On remarquera enfin comment on avait réservé aux prêtres la proximité de Jérusalem. Jos., xxi, 13-19. II. Dispositions Légales. — C'est le livre des

II. DISPOSITIONS LÉGALES. — C'est le livre des Nombres, xxxv, 1-8, qui renferme les prescriptions légales concernant les villes lévitiques. Nous y voyons d'abord, \*. 3, qu'elles n'étaient pas données à la tribu de Lévi comme un territoire, mais aux lévites comme lieu d'habitation, et non à titre de propriété; ils n'en étaient même pas les seuls habitants. Cependant l'ex-

clusion du partage de la Terre Promise n'entraînait pas pour eux l'incapacité de posséder des immeubles. Le Lévitique, xxv, 32-34, suppose que, dans leurs villes, ils possèdent des maisons, lesquelles, venant à être aliénées, pourront toujours être rachetées; sinon, elles reviendront à leurs anciens propriétaires en l'année du jubilé. Les pâturages qui leurs sont concédés dans le voisinage ne pourront jamais être aliénés; ils ont une affectation spéciale d'ordre public. Quant au mode d'établissement des Lévites, il est permis de croire, d'après les données de la loi, qu'il leur était réservé des quartiers plus ou moins étendus suivant leurs besoins et les ressources des localités. - Le même texte, y. 3-5, délimite ensuite strictement l'étendue des pâturages qui leur étaient accordés dans la banlieue des villes. On comptait d'abord « depuis le mur de la cité vers le dehors, tout autour », c'est-à-dire dans la direction des quatre points cardinaux, une ligne de 1000 coudées (525 mètres). Puis, à l'est, au midi, à l'ouest et au nord, on mesurait perpendiculairement à cette ligne une autre de 2000 coudées, ce qui déterminait comme quatre terrains rectangulaires, destinés aux troupeaux des Lévites. Tel est du moins le sens qu'il faut attribuer aux y. 4 et 5, et que le diagramme suivant aidera à comprendre.



Enfin, après avoir fixé le nombre des villes lévitiques. c'est-à-dire 48, dont 6 de refuge, y. 6-7, la Loi définit, y. 8, que la part à céder par les différentes tribus pour la demeure des Lévites sera en proportion de l'importance du territoire de chacune. Malgré cela, il est facile de voir, d'après l'énumération donnée ci-dessus, que les villes sont assez uniformément réparties raison de quatre par tribu, à l'exception de Juda et de Siméon réunis qui en fournissent neuf, et de Nephthali, qui n'en fournit que trois. Mais il faut remarquer que le v. 8 ne dit pas. à la rigueur, que le nombre des villes à céder par chaque tribu sera proportionné à l'étendue de son territoire; il porte, en effet, d'après l'hébreu : « Quant aux villes que vous donnerez de la possession des fils d'Israël, de la (tribu) grande, vous donnerez beaucoup et de la (tribu) petite, vous donnerez peu; chacun en proportion de son lot donnera (une part) de ses villes aux lévites. » Il y là une formule générale qui peut s'entendre de l'importance plus ou moins considérable des cités, de la place plus ou moins vaste qui y était laissée aux Lévites. A. LEGENDRE.

**LÈVRE** (hébreu : safāh; assyrien : saptu; Septante : χείλος; Vulgate : labium), partie charnue qui forme le contour de la bouche, et qu'on distingue en lèvre supérieure et lèvre inférieure.

I. Au sens propre. — 1º Les lèvres recouvrent les dents. Job, XIX, 20. Les lèvres de l'Épouse sont comme un fil cramoisi, Cant., IV, 3, à cause de leur couleur verneille; comme des šôšanîm. (Vulgate: lilia; voir Anémone, t. 1, col. 575) d'où découle la myrrhe, Cant., v, 13, à cause de la beauté de leur forme et de la douceur de leurs paroles. Les lèvres frémissent sous l'influence de la crainte, Habac., III, 16, et elles remuent doucement chez celui qui prononce des paroles sans

émission de voix. Job, xvi, 6; I Reg., 1, 13; Judith, xIII, 6. - Les Assyriens passaient un frein en forme d'anneau, métég, dans les lèvres de leurs prisonniers. Voir Anneau, et la fig. 158, t. 1, col. 636-637, qui montre des prisonniers d'Assurbanipal avec ce frein. De la part du Seigneur, Isaïe, xxxvII, 29, dit à Sennachérib, qui menace Jérusalem : « Je mettrai mon métég à tes lèvres. » IV Reg., xix, 28. — 2º Les lèvres sont un des instruments du langage; elles concourent à la formation de la parole, donnent leur caractère aux labiales et doivent nécessairement s'entr'ouvrir pour laisser passer les sons. « Ouvrir les lèvres, » c'est donc parler. Job, xi, 5; xxxii, 20; Prov., viii, 6; xx, 19. Ouvrir les lèvres à quelqu'un, c'est le faire parler. Ps. LI (L), 17. « Fermer les lèvres, » Prov., xvII, 28, « retenir les lèvres, » Prov., x, 19; Ps. xL (xxxix), 10, c'est se taire. Celui qui ferme les yeux et « se mord les lèvres » pour ne rien dire, mais pense au mal qu'il veut commettre, est déjà coupable. Prov., xvi, 30. Moïse dit de lui-même qu'il est 'ăral sefâțayîm, incircumcisus labiis, « incirconcisdes lèvres, » Exod., vi, 12, 30, pour signifier qu'il n'a pas les lèvres dégagées, qu'il parle difficilement, qu'il est, selon les expressions des Septante, ἄλογος, « sans

parole, » ἐσχνόφωνος, « de voix faible » ou « bégayant ».

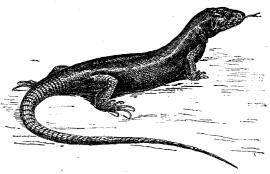
II. Au sens figuré. — Les lèvres sont habituellement prises pour la parole elle-même. 1º On attribue aux lèvres ce qu'énonce la parole, le serment, Lev., v, 4, le veu. Deut., xxiii, 23, etc. Cf. Job, xii, 20; xiii, 6; xv, 6, etc.; Prov., x, 21, 32, etc.; Jer., xvii, 16. — 2° Elles sont mises pour la langue qu'on parle. Primitivement, les hommes n'ont qu'une seule lèvre et c'est à Babel que les langues se diversifient. Gen., x1, 1, 6, 7 (lingua), 9. Dans le texte hébreu, la lèvre de Chanaan, Is., xix, 18, la lèvre obscure à entendre, Is., xxxIII, 19; Ezech., III, 5. 6, les lèvres d'étrangers, Ps. LxxxI (Lxxx), 6; I Cor., xiv, 21, désignent la langue chananéenne, une langue barbare et des langues étrangères, - 3º Les qualités morales de la parole sont souvent appliquées aux lèvres mêmes. Il y a des lêvres pures, Soph., III, 9, et des lèvres souillées, Is., vi, 5, perverses, Prov., xix, 1, iniques, Prov., xvII, 4, menteuses. Ps. XII (XI), 3, 4; XXXI (xxx), 19; Prov., xII, 12; frauduleuses, Ps. cxx (cxix), 2; Prov., x, 18; xVII, 4, 7, etc. — 4° Quand les lèvres parlent seules, c'est que la pensée est légère, sotte ou hypocrite. S'exprimer légèrement des lèvres, c'est faire un serment répréhensible, Lev., v, 4, et parler inconsidérément. Ps. cvi (cv), 33. L' « homme de lèvres » est un bavard (verbosus). Job, xI, 2 (hébreu). Les paroles des lèvres, c'est-à-dire celles qui ne sont que sur les lèvres, ne menent à rien de bon. Prov., xiv, 21; Is., xxxvi, 5 (hébreu). Aussi Dieu réprouve ceux, qui l'honorent des lèvres quand leur cœur est loin de lui. Is., xxix, 13; Jer., xII, 2 (Vulgate: os); Matth., xv, 8; Marc., vII, 6. - 5° Les effets de la parole sont attribués aux lèvres. En bonne part, les lèvres sont savantes, Prov., xx, 15, ou gardent la science. Mal., 11, 7. Elles glorifient Dieu, Eccli., L, 22; Heb., XIII, 15. Job, I, 22; II, 10, n'a pas péché par ses lèvres. Sur les lèvres sont les chants d'allégresse, Job, viii, 21; les oracles du roi, Prov., xvi, 10; la grâce, Ps. xLv (xLIv), 3; Eccli., xxi, 19, le miel et la myrrhe, Cant., IV, 11; V, 13, c'est-à-dire les paroles douces, aimables et sages. Les lèvres des prophètes sont préparées à la parole par des contacts qui les purifient, Is., vi, 7, et les inspirent. Dan., x, 16. Judith, ix, 13, demande à Dieu la grâce de frapper Holoferne avec seslèvres, c'est-à-dire de le prendre par ses paroles. En mauvaise part, le miel que distillent les lèvres, ce sont les paroles qui invitent au mal. Prov., v, 3. Le venin des aspics sur les lèvres, Ps. CXL (CXXXIX), 4; XIV (XIII), 3; Rom., III, 13, figure la calomnie et la méchanceté des discours. Le feu ardent sur les lèvres du pervers, Prov., xvi, 27, est celui de la malice. Des lèvres brûlantes sur un cœur dépravé, Prov., xxvi, 23-24, sont un signe d'hypocrisie: elles marquent une affection que le cœur n'a pas. Les lèvres qui se font les instruments de la sottise, Prov., x, 8, 10; Eccle., x, 12, et de la méchanceté, Ps. cxl (cxxxix), 10; Sap., i, 6; Eccli., xxvi, 28, attirent le malheur sur le sot et le méchant. — 6º Une réponse juste est comparée à un baiser sur les lèvres. Prov., xxiv, 26. Voir BAISER, t. i, col. 1389. — 7º Les lèvres figurent aussi une porte qui donne passage à la parole et a besoin de surveillance. Ps. cxli (cxl), 3. Saint Pierre recommande aux chrétiens de préserver leurs lèvres des paroles trompeuses. I Pet., III, 10.

III. PAR ANALOGIE. — En hébreu, on donne le nom de « lèvre » à ce qui constitue une bordure, parce que la partie vermeille des lèvres humaines borde les contours de la bouche. 1° On appelle donc ainsi la bordure d'or de la table de proposition, Exod., xxv, 24, 25; xxxvII, 11, 12; Ezech., xl., 43; celle de l'autel du temple d'Ézéchiel, xl.III, 13; les bords de la mer d'airain, III Reg., vII, 23, 24, 26; II Par., IV, 2, 5; la bordure d'un vêtement, Exod., xxvIII, 32, et des tentures du Tabernacle. Exod., xxvI, 4-10; xxxvI, 11 (σια). — 2° Enpoursuivant l'analogie, on désigne encore en hébreu sous le nom de « lèvre » le rivage de la mer, Gen., xxII, 17; Exod., xIV, 30 (31); Jos., XI, 4; Jud., VII, 12; la rive du Nil, Gen., xl.I, 3, 17; Exod., II, 3; VII, 15; celle du Jourdain, IV Reg., II, 13, celle d'un torrent, Deut., II, 36; IV, 48. Dans un autre passage, Jud., VII, 23, le mot safah, crepido, est employé dans le sens de limite d'une localité.

LEWIN Thomas, historien anglais, né à Ifield (Sussex), le 19 avril 1805, mort à Londres le 5 janvier 1877. Il fit ses études à Oxford et exerça la profession d'avocat. Parmi ses écrits, le plus important est The Life and Epistles of St. Paul, 2 in-12, Londres, 1851; 2e édit., 2 in-49, 1874; 3º édit., 1875; ces deux dernières avec illustrations archéologiques. Il consacra quarante années de sa vie à le préparer et à le revoir et visita plusieurs fois les localités principales qu'il avait à décrire. Mentionnons aussi de lui : An Essay on the Chronology of the New Testament, in-8°, Oxford, 1854; Jerusalem, a Sketch of the City and Temple from the earliest times to the Siege by Titus, in-8°, Londres, 1861; The Siege of Jerusalem by Titus: with the Journal of a recent Visit to the Holy City and a General Sketch of the Topography of Jerusalem from the earliest times down to the Siege, in-8°, Londres, 1863; Fasti sacri; or a Key to the chronology of the New Testament, in-8°, Londres, 1865.

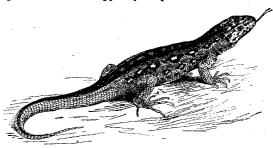
LÉZARD, reptile de l'ordre des sauriens. Les sauriens sont des reptiles ordinairement quadrupèdes, bien que plusieurs soient apodes. Ils ont les côtes et les vertebres dorsales mobiles, la peau écailleuse, la bouche fortement dentée, la queue longue et les doigts pourvus d'ongles crochus. Les principales familles de l'ordre des sauriens sont les crocodiliens, voir CROCODILE, t. II, col. 1120, les geckotiens, voir Gеско, t, пп, col. 143, les caméléoniens, voir Caméléon, t. 11, col. 90, les lacertiens ou lézards, les scincoïdiens, les varaniens, etc. Les lézards sont caractérisés par le prolongement des os du crâne formant bouclier sur le dessus de la tête, une double rangée de dents au fond du palais, quatre pattes courtes et grêles munies de cinq doigts avec ongles délies, et une queue assez longue qui se désarticule très aisément et repousse ensuite. Les lézards sont pour la plupart ovipares; quelques espèces seulement sont vivipares. Il existe en Palestine de nombreuses espèces de lézards. Ces animaux abondent dans les terrains stériles; ils habitent les rochers et les fissures des gorges et sont en nombre immense dans les sables des déserts. Certaines espèces fréquentent les plaines cultivées, d'autres les montagnes et les forêts de Galaad et de Galilée. Les enfants de Jérusalem disent encore aujourd'hui dans leurs chansons : « Dis ta prière, ô lézard, ta mère est morte dans le four. » Cf. G. H. Dalman, Palüstinischer Diwân, Leipzig, 1901, p. 174. Ces paroles font allusion à la posture que prend le gros lézard de Palestine, quand, penché au sommet des pierres, il lève la tête comme pour regarder le ciel. On trouve cinq noms dans la Bible pour désigner différentes espèces de lézards ou de sauriens similaires :

1º Le Letá'āh, σαύρα, lacerta. Lev., xi, 30. C'est le lézard proprement dit, représenté en Palestine par un grand nombre d'espèces et abondant dans les parties cultivées du pays. On distingue spécialement le Lacerta viridis, le lézard vert du sud de l'Europe (fig. 56), et le



56. - Lézard vert.

Lacerta lævis. Ils se nourrissent d'insectes, de sauterelles, de vers et d'œuts de petits oiseaux dont ils atteignent les nids sur les branches des arbres. Ils sont absolument inoffensifs et restent tout l'hiver endormis dans des creux de rochers. Attaqués, ils se cramponnent avec grande ténacité au support qui se présente à eux. La Zoo-



57. — Lézard des murailles.

toca vivipara ou lézard des murailles (fig. 57) est très commune en Palestine et y compte plusieurs variétés. On la trouve partout dans les rocs, ou dans les murs. Ce lézard se prend aisément; c'est le plus éveillé et le plus intelligent des animaux de son espèce, et il se laisse très docilement apprivoiser. Les Bédouins le mangent, bien qu'il soit un objet d'horreur pour tout rigide mahométan. A la famille des scinques appartient le

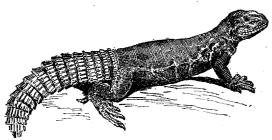


58. - Plestiodon auratus.

Plestiodon auratus (fig. 58), de couleur jaune avec des taches rouges et orange. C'est le plus grand des sauriens de Palestine. On le trouve peu dans les endroits cultivés; il fréquente de préférence les régions arides et rocheuses, comme les environs de la mer Morte. A la différence des lézards, il ne grimpe pas, mais se cache dans le sable ou sous les pierres. Les pattes des scinques sont très courtes; chez certaines espèces, elles sont rudimentaires ou même cachées sous la peau, ce qui fait que ces animaux se meuvent à la manière des serpents. Le Pseudopus pallasii, serpent de verre ou orvet, a les pattes invisibles et la peau noire, ce qui fait prendre ce saurien pour un serpent par les indigènes. Rien pourtant de plus inoffensif que cet animal. Il est long de deux pieds à deux pieds et demi, sa queue comptant pour les deux tiers de sa longueur. Il vit surtout dans les plaines cultivées et s'y nourrit de petits lézards et de souris. Aux environs de Nazareth, on rencontre dans les herbes et dans les pierres d'énormes Pseudopus, dont plusieurs atteignent presque le diamètre du poignet. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 176.

2º Le homét, χαλαβώτης (ἀσκαλαβώτης, « lézard moucheté, » Aristote, Hist. animal., IV, xI, 9), stellio, Lev., xI, 30, est vraisemblablement un saurien du genre seps, le lézard des sables ou chulaca des Arabes, qui habite les lieux secs et sablonneux, surtout dans le désert de Judée, la vallée du Jourdain et la presqu'île sinaïtique. Les animaux de ce genre sont généralement petits et ont la couleur du sable dans lequel ils se terrent. Plusieurs espèces n'ont pas de pattes visibles. Les Arabes les appellent « poissons de sable » et en mangent la chair qui est blanche et agréable. Il est assez à croire que Moïse aura voulu désigner par un nom particulier ce petit animal que les Hébreux rencontrèrent à tout instant dans le désert et qui avait toutes les allures du serpent.

3º Le sâb, χροχόρδειλος, crocodilus, Lev., XI, 29, a été regardé par les versions comme un saurien de taille considérable, puisqu'ils le prennent pour le crocodile. C'est le dhabb des Arabes, l'Uromastix spinipes (fig. 59),

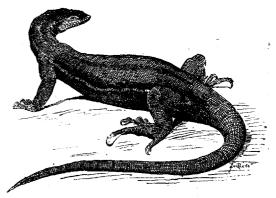


59. - Uromastix spinipes.

grand lézard commun dans le nord de l'Afrique, en Arabie et dans le désert de Judée. Il atteint quelquefois une longueur de deux pieds. Il a une forte queue; large et massive, couverte par des rangées concentriques d'écailles très piquantes, dont il se sert avec succès comme d'une arme défensive. Il vit dans les trous de rochers et peut se terrer dans le sable. Il est de couleur verte, tachetée de brun, se fonçant quand l'animal est irrité. Il se nourrit d'insectes, mais ne craint pas parfois de s'attaquer même à des poulets. Les Arabes prétendent qu'il tient tête au céraste, et que, quand celui-ci envahit son trou, il a bientôt les vertèbres disloquées par les coups de la puissante queue du dhabb. Ce lézard a une allure lente, gauche et craintive en apparence. On peut l'apprivoiser et les Bédouins le mangent. Tristram, The natural History of the Bible, Londres, 1889, p. 255-256, 266-269.

4º Le koah, Lev., XI, 30, dans lequel les versions voient un caméléon, bien que le nom de ce dernier soit

tinsémét. Voir t. 11, fig. 33, col. 90. Le mot koah désigne probablement les sauriens appelés monitors ou varans, dont la taille est intermédiaire entre celle des crocodiles et celle des lézards ordinaires. Le Monitor terrestris (fig. 60) et l'Hydrosaurus niloticus font la chasse



60. - Monitor terrestris.

aux œufs de crocodile et en détruisent un grand nombre. Le premier, appelé aussi Psammosaurus scincus, long parfois de quatre à cinq pieds, est commun dans les sables de l'Égypte, dans la presqu'île sinaïtique, la partie méridionale de la Judée et même dans la vallée du Jourdain. Les gens du pays le mangent. Le second est maintenant plus abondant en Égypte, où il était jadis un objet de respect. Il atteint 1<sup>m</sup> 30 à 1<sup>m</sup> 65 centimètres de long. On le trouve en Palestine, mais assez rarement. Cf. Tristram, The natural History, p. 262; Fillion, Allas d'hist. nat. de la Bible, Paris, 1884, p. 64.

5º Le šemânit, καλαβώτης, stellio, est le lézard ordinaire, le même que le letâ'âh. Il est dit de lui: « Le lézard saisit avec les mains et se trouve dans les palais des rois. » Prov., xxx, 28. Il est mis sur le même rang que la fourmi, le daman et la sauterelle, et tous quatre sont qualifiés de petits animaux fort sages. Le lézard justifie cette mention, parce qu'en grimpant il sait trouver un refuge jusque dans les palais des rois. En dehors de ce dernier passage, la Bible ne parle des lézards que pour défendre aux Hébreux de les manger. Cette défense avait sans doute pour motif la difficulté de discerner ceux qui sont comestibles et que les Bédouins pauvres sont d'ailleurs les seuls à manger, et aussi la ressemblance de certains d'entre eux avec les serpents. H. Lestre.

LIA (hébreu :  $L\hat{e}'\hat{a}h$ ; Septante :  $\Lambda \epsilon (\alpha)$ , fille de l'araméen Laban et sœur de Rachel. Gen., xxix, 16. Elle devint, par une supercherie de son père, l'épouse de Jacob, à la place de Rachel, qui était désirée par Jacob, et pour laquelle celui-ci avait servi Laban pendant sept années. Lia se prêta à cette fraude, s'appuyant, comme son père, sur une coutume d'après laquelle une fille cadette ne devait pas être mariée avant sa sœur alnée. Gen., xxix, 22-26. Moins favorisée de la nature que Rachel, elle avait de plus une infirmité d'yeux qu'il est difficile de déterminer. C'était, d'après les Septante, une faiblesse de vue, ὀρθαλμοι ἀσθενετς; des « yeux chassieux », selon la Vulgate, dont la traduction ne semble pas justifiée. Gen., xxx, 17. Tant à raison de cette infirmité que pour la fraude qui l'avait faite épouse de Jacob, Lia ne put jamais obtenir de son mari une grande affection. Au contraire, Rachel que, huit jours après son mariage avec Lia, Jacob avait prise comme seconde épouse, voir Polygamie, fut toujours l'objet de sa prédilection. Voir RACHEL. C'est pourquoi, au moment critique où Esau s'avançait menaçant, à la tête d'une troupe armée, Jacob plaça le plus loin possible du danger Rachel et ses enfants, puis, devant elle, Lia et ses enfants, enfin en avant, et les plus exposées, les deux esclaves Zelpha et Bala. Gen., xxxIII, 1, 2. Malgré cela, Lia semble avoir gardé à l'égard de Jacob une parfaite sidélité. Tandis que Rachel demeurait stérile, Lia donna tout d'abord à Jacob quatre fils : Ruben, Siméon, Lévi et Juda. Gen., xxix, 32-35; cf. xxxv, 23. Dans la suite elle cessa elle-même d'avoir des enfants, et comme Rachel, par la substitution de Bala, sa servante, avait trouvé moyen de donner deux fils à Jacob, Lia, devenue jalouse, employa le même procédé, et par le moyen de sa servante Zelpha, elle donna à Jacob Gad et Aser. Gen., xxx, 9-13. Ruben, l'ainé des fils de Lia, fut pour sa mère l'occasion d'une nouvelle fécondité. Car, comme en revenant de la campagne, il apportait à sa mère des mandragores, celle-ci les ayant cédées à Rachel, Gen., xxx, 14-15, put devenir mère d'Issachar. Voir Man-DRAGORE. Elle eut ensuite un nouveau fils, qu'elle appela Zabulon, puis enfin une fille nommée Dina. Gen., xxx, 18-21. Il semble probable que Lia vivait encore lorsque sa fille Dina fut déshonorée, Gen., xxxiv, et qu'elle survécut à Débora, la nourrice de Rébecca, et à Rachel. Gen., xxxv, 8-19. Il est probable qu'elle mourut en Chanaan, car il n'est pas fait mention d'elle dans la nomenclature des émigrants en Egypte. Gen., xliv, 8-27. Elle fut ensevelie dans le tombeau de famille à Hébron. Gen., XLIX, 31. P. RENARD.

LIBAN (hébreu : Lebánôn, avec l'article dans les livres historiques, excepté IV Reg., xix, 23; II Par., ii, 7 [Vulgate, 8]; plus souvent sans article dans les livres poétiques et prophétiques; Septante : 'Αντλίβανος, Deut., I, 7; III, 25; xi, 24; Jos., I, 4; Ix, 1; partout ailleurs, Λιβάνος), chaîne de montagnes de Syrie, frontière septentrionale de la Palestine et renommée pour ses cèdres. Deut., I, 7; III, 25; Jos., I, 4; III Reg., IV, 33; V, 6, 9, etc.

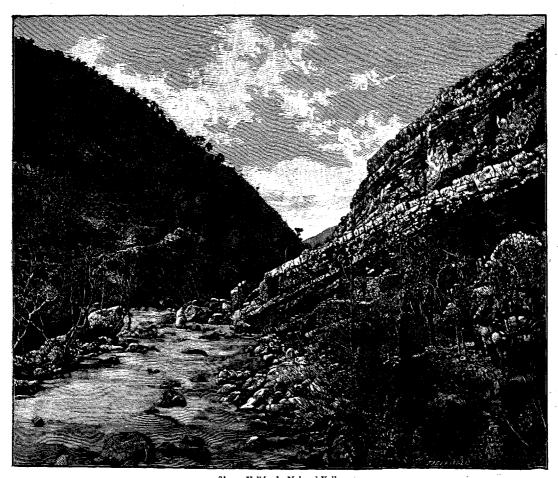
I. Nom. - L'hébreu Lebanon se rettache à la racine lâban, « être blanc. » La chaîne syrienne est donc le « mont blanc » de l'Asie antérieure, nom qui lui vient, soit de la couronne de neige dont elle est couverte une partie de l'année, soit de l'aspect blanchâtre que présente la masse de ses roches. C'est cette dernière explication qu'adopte E, Robinson, Physical Geography of the Holy Land, Londres, 1865, p. 309: « Près de la mer, dit-il, les dernières pentes du Liban s'abaissent d'une manière abrupte, de telle sorte qu'à celui qui le voit d'en bas, tout ce côté de la montagne semble uniquement composé de masses immenses de roches nues et blanchâtres, sillonnées de ravins profonds qui descendent vers la plaine par des pentes rapides. Cette apparence blanchâtre de la montagne, quand la lumière est renvoyée par les roches de la surface, explique suffisamment l'ancien nom de Lebanon, ou « montagne Blanche ». L'appellation ne vient pas de ses neiges; car en été la neige ne se trouve que dans des places abritées, voisines du sommet et que l'on n'aperçoit pas d'en bas, de sorte que les crêtes n'en sont pas blanchies. » Il suffit cependant, semble-t-il, que le Liban soit couronné de neige une bonne partie de l'année pour que ce fait ait frappé l'esprit des Orientaux autant et plus que l'éclat des roches calcaires et crétacées, et lui ait valu son nom. Les monuments assyriens ont conservé ce nom sous les formes Labnanu, Labnana, Labnani. Cf. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, Giessen, 1883, p. 183, 209, 220; Fried. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig, 1881, p. 103. Il subsiste peut-ètre dans l'égyptien Ramanu. Cf. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig, 1893, p. 197. La dénomination arabe est Djébel cl-Libnan.

II. LE LIBAN DANS L'ÉCRITURE. — Le Liban est mentionné plus de soixante fois dans l'Ancien Testament,

pas une fois dans le Nouveau. Il détermine la frontière septentrionale de la Terre Promise. Deut., 1, 7; 111, 25; xi, 24; Jos., i, 4; ix, 1; xiii, 5, 6. Mais il est surtout cité à cause de ses cèdres. Jud., IX, 15; III Reg., IV, 33; V, 6, 9; IV Reg., xix, 23; II Par., ii, 8; I Esd., iii, 7; Ps. xxviii (hébreu, xxix), 5; xxxvi (xxxvii), 35; xci (xcii), 12: ciii (civ), 16; Eccli., xxiv, 17; Is., ii, 13; x, 34; xiv, 8; xxxvii, 24; Lx, 13; Ezech., xvii, 3; xxvII, 5; xxxI, 3; Zach., XI, 1. Voir CEDRE, t. II, col. 374. La Bible parle aussi de ses pins, de ses cyprès, de ses bois et de ses forèts en général. IV Reg., xix, 23; II Par., II, 8, 16; Cant., II, 9; Is., xxxvII, 24; xL, 16; des eaux qui l'arrosent, Cant., IV, 15; des bêtes sauvages qui l'habitent, IV Reg., xiv, 9; II Par., xxv, 18; des fleurs qui y poussent, Nah., 1, 4; du vin qu'il produit, Ose., xiv, 8; des senteurs qui s'échappent de ses bois, Cant., IV, 11; Ose., xIV, 7; de la neige qui couvre ses sommets, Jer., xvIII, 14; enfin de sa beauté ou de sa gloire. Cant., v, 15; Is., xxxv, 2; Lx, 13. Elle compte les Hévéens parmi ses habitants. Jud., 111, 3. Il semble que Salomon ait élevé certaines constructions, peut-être des maisons de campagne, sur le Liban. III Reg., IX, 19; II Par., viii, 6. Le palais qu'il se construisit à Jérusalem s'appelait « la maison de la forêt du Liban », à cause de ses colonnades en bois de cèdre, qui lui donnaient quelque ressemblance avec cette forêt si vantée. III Reg., vii, 2; x, 17, 21; II Par., ix, 20. La « vallée du Liban » (hébreu : biq'at hal-Lebanôn), dont il est question dans Josué, xi, 17; xii, 7, n'est pas, comme l'ont cru plusieurs auteurs, la Cœlésyrie ou la grande vallée qui s'étend entre les deux chaînes du Liban et de l'Anti-Liban, mais plutôt la plaine qui se trouve au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon. » Cf. CŒ-LÉSYRIE, t. 11, col. 820: BAALGAD, t. 1, col. 1336

III. DESCRIPTION. - La chaîne du Liban commence au sud du Nahr el-Kebir, et se prolonge du nord-nordest au sud-sud-ouest jusqu'à la brèche que s'est creusée le Nahr el-Qasimiyéh. Plus régulière encore que la côte de Syrie, dont elle est éloignée de 20 à 25 kilomètres en moyenne, 35 dans le nord, elle s'étend sur une lon-gueur de 150 kilomètres. « Vue de la mer, la longue crête du Liban, bleue en été, argentée de neige en hiver et au printemps, est d'un aspect grandiose; les vapeurs de l'espace prêtent aux monts éloignés une transparence aérienne, mais à cette douceur se mêle la force que donnent les puissants contours des sommets et les escarpements des pentes. De près, la montagne paraît moins belle. Le long rempart ne présente guère que des croupes jaunâtres et sans arbres, des vallées monotones, des sommets à rondeur uniforme. Dans le nord, principalement sur le versant cœlésyrien, on ne voit que parois nues dominant de longues pentes de terre rougeâtre, restes morainiques d'avalanches et de coulées de glace. Vers le sud, les vallées sont plus fertiles, plus riantes, mieux cultivées, et cà et là on rencontre des paysages pittoresques. » E. Reclus, L'Asie antérieure, Paris, 1884, p. 692. Le Liban s'abaisse vers la Méditerranée par une série de plateaux en gradins, et par des ramifications allant de l'est à l'ouest ou du nord-est au sud-ouest, entre lesquelles les rivières se sont creusé de profondes vallées. Le versant oriental, au contraire, est très abrupt : il borde comme un long mur la plaine de la Beqa'a. Aucun de ses sommets n'atteint la zone des neiges persistantes. Au nord, le Djébel Akkar a 2129 mètres; le Djébel Aito, le point le plus élevé des chaînes latérales, 1936 mètres. Divers massifs se succèdent ensuite vers le sud. Le Djébel Makmel prolonge, sur une étendue de 20 kilomètres, ses sommets aux formes aiguës et pyramidales; sa crête se hérisse de sept à huit pics, dont le plus septentrional, le Dhor el-Khodib, avec ses 3068 mètres, est généralement considéré comme le point culminant de la chaîne, à moins que, suivant certains voyageurs, le premier rang ne soit attribué au Tiz-Marún, situé plus au nord dans le même massif et auquel on assigne une hauteur de 3 212 mètres. Le Fum el-Mizab en a 3 049. C'est dans ces parages que se trouvent les quelques cèdres encore subsistants. Voir t. II, fig. 120, col. 377. Plus loin se dressent les deux massifs du Djébel Akura et du Djébel Munéitrah, entre lesquels est un col de 1 982 mètres, puis le Djébel Sannin, 2 490 mètres, et le Djébel Kenéiséh, 2 033 mètres. C'est au sud de ce dernier que passe le plus important des cols qui échancrent la chaîne, celui de Mughittéh, que franchit, à l'altitude de 1 585 mètres, la route de Bey-

perpétuels ou intermittents. Ces torrents sont, en descendant du nord au sud, le Nahr-Akkar, au-dessous du Nahr el-Kebir, le Nahr el-Arka, le Nahr el-Barid, le Nahr Abu Ali ou Kadischa, qui reçoit les eaux des plus hautes cimes et se jette dans la mer près de Tripoli, le Nahr el-Djôz, le Nahr Fedar, le Nahr Ibrahim (Adonis), dont l'une des branches sort de la grande grotte d'Afka, le Nahr el-Kelb (Lycus) (fig. 61), au nord de Beyrouth, le Nahr Béirût, le Nahr ed Damur (Tamyras); ensin l'ouadi el-Aulé (Bostrenus) et l'ouadi ez-Zaharany, l'un au-dessus, l'autre au-dessous de Sidon, ne



61. — Vallée du Nahr el-Kelb. D'après de Luynes, Voyage d'exploration à la mer Morte, Atlas, pl. 1.

routh à Damas. Les autres massifs, qui vont en diminuant de hauteur vers le sud, sont le *Djébel Barûk*. 2151 mètres; le *Djébel Niha*, 1890 mètres; le *Djébel Rihan*, 1715 mètres.

Les deux versants de la chaîne différent par l'abondance des eaux. Celui de l'est n'a presque pas de sources, la neige à peine tombée s'évaporant très vite. La seule rivière perpétuelle est le Berdani, qui se jette dans le Léontès. Quelques lacs se rencontrent sur cette pente : celui de Yamunéh est un profond entonnoir, où les caux s'engouffrent pour reparaître probablement sur l'autre versant en sources abondantes. Le côté occidental, au contraire, est bien arrosé. Grâce à l'humidité et aux vapeurs qui montent de la mer, la neige tombe davantage, est plus persistante, et constitue de vastes réservoirs qui alimentent de nombreux cours d'eau ou

sont que des rivières temporaires. En descendant des hautes cimes, les torrents ont découpé la montagne en énormes cirques d'érosion. Quand ils n'ont pu déblayer la roche, ils l'ont percée de manière à former de gigantesques arcades. Ainsi, au nombre des curiosités les plus intéressantes du Liban, on compte le pont naturel jeté sur le Nahr el-Lében, une des sources du Nahr el-Kelb. Situé au-dessus d'une gorge profonde, il mesure cinquante mètres d'ouverture et vingt de hauteur. L'arche est si régulière qu'on se demande si elle n'a pas été rectifiée de main d'homme. De gros blocs éboulés dans le lit de la rivière font jaillir en écume des eaux glaciales qui, à la fonte des neiges, prennent une blancheur éclatante, d'où est venu le nom de Nahr el-Lében ou « fleuve du lait ». Quelquefois les eaux disparaissent dans les fissures du sol, et des ruisseaux souterrains s'échappent en sources magnifiques, descendent en cascades de rocher en rocher, remplissent du bruit de leur chute la solitude des hautes vallées. Ce sont là « les puits d'eaux vives, qui coulent avec impétuosité du Liban ». Cant., IV, 15. Un spectacle plus imposant encore est celui du cirque d'Afka et des cascades du Nahr Ibrahim. Voir Aphéca 1, t. 1, col. 732.

Au point de vue géologique, la chaîne du Liban est composée, dans son ensemble, de dolomites, de calcaires grossiers, de marbres, de grès et de marnes, que des basaltes ont percés sur d'innombrables points sans en déranger les assisées. Les roches sont coupées par des fissures profondes, dirigées du nord au sud et de l'est à les empreintes dans les calcaires argileux, feuilletés, sans silex, de Sahel Alma, à 100 mètres au-dessus de la mer, et à Hakel, dans une vallée profonde. Cf. de Luynes, Voyage d'exploration à la mer Morte, Paris (sans date), t. III, Géologie, par Louis Lartet, p. 52-58.

Trois noms spéciaux désignent, dans la bouche des habitants, les zones de climat et de végétation, sur les pentes occidentales du Liban. La région du littoral est le Sahil ou Sahel, étroite bande de terrain, d'une extrême fertilité, où s'élevaient les cités commerçantes de l'ancienne Phénicie. Au-dessus, jusqu'à 1200 mètres environ, s'étend la région moyenne, ou Wusut, moins peuplée que la précédente, mais encore parsemée de



62. — Paysage des hautes régions du Liban. D'après Van de Velde, Le pays d'Israël, pl. 95.

l'ouest, et qui partagent le Liban en massifs distincts. La partie centrale est constituée par des calcaires gris, compacts, caverneux ou oolithiques, avec polypiers, térébratules, grandes natices, nérinées et baguettes de Cidaris glandifera. Au-dessus de ces roches généralement rangées dans le terrain jurassique, viennent les grès rougeâtres, auxquels succèdent des calcaires et des marnes que tous les auteurs rapportent au terrain crétacé. Ces différentes couches, sur le versant occidental, inclinent vers la mer, tandis que, sur le versant opposé, elles plongent en sens inverse. « Le calcaire crétacé finit par atteindre jusqu'à 3000 mètres d'altitude, formant au sommet un plateau horizontal et presque rectiligne, semé de déserts de pierres et de dolines, dont la masse se dresse comme un mur en face de la Méditerranée. L'élévation du calcaire s'est faite par une série de cassures parallèles, qui dessinent autant de terrasses. » A. de Lapparent, Leçons de géographie physique, Paris, 1898, p. 598. Parmi les fossiles recueillis dans le Liban, les plus remarquables sont les poissons dont on trouve

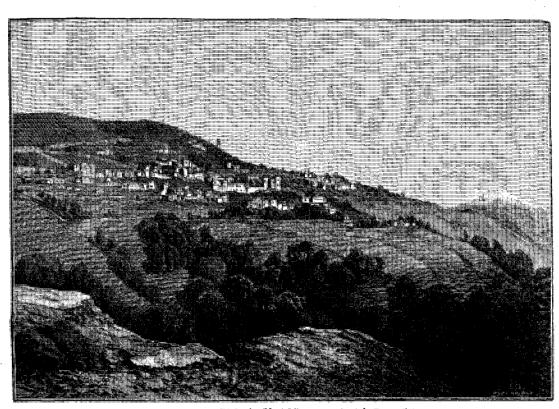
villages; on y cultive le tabac, des céréales, les pommes de terre; les arbres y croissent en plus grand nombre : les pins (Pinus brutia), qui donnent à certaines pentes un aspect verdoyant; plus bas, les chênes nains; plus haut, les cyprès et les cèdres, auxquels se mélent quelques chènes, des charmes, le pin d'argent de Cilicie, le genévrier, le Rhododendron ponticum. La troisième zone, appelée le Djurd, est celle de la stérilité, des vents furieux et des avalanches (fig. 62); cependant les cultures se montrent encore à 1800 et 2000 mètres, mais seulement dans les vallons et les bassins abrités : çà et là, s'élèvent des bouquets de chènes aux troncs rabougris, des térébinthes, des érables, des poiriers sauvages, des genévriers, dont quelques-uns ont de puissantes dimensions. En été, les troupeaux de brebis et de chèvres montent des plaines vers le Djurd pour paître les herbages et les feuilles des arbrisseaux. En général, le Liban n'a ni forêts, ni pâturages, mais seulement de rares endroits où croît une herbe peu abondante, et le plus souvent des pentes nues. C'est dans la région

supérieure, à plus de 2000 mètres d'altitude, près d'un col ouvert au sud du Djébel Makmel, que se trouvent les tameux cèdres, dont l'odeur pénétrante avait iait jadis du Liban la « montagne des Paríums ». — La faune du Liban n'a rien de remarquable : les ours n'y sont plus très nombreux; on rencontre encore l'once et la panthère, et plus souvent le sanglier, l'hyène, le loup, le renard, le chacal et les gazelles. — La population, qui descend pour la plus grande partie des anciens Syriens, est répandue dans de nombreux villages, accrochés aux flancs des montagnes (fig. 63). Elle se distingue moins par l'origine et le sang que par la différence des cultes, sous le rapport desquels elle comprend les Druses,

whitt Drake, Unexplored Syria, Londres, 1872; Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, dans le Tour du monde, t. xliv, p. 394-416; E. Reclus, L'Asie Antérieure, Paris, 1884, p. 692-696.

A. LEGENDRE.

LIBATION (hébreu: nésék, nêsék, nâsik; Septante: σπονδή; Vulgate: libamen, libamentum, libatio), effusion de vin ou d'un autre liquide en l'honneur de la divinité. Quand Jacob consacra le monument de Bethel, « il fit une libation et y versa de l'huile. » Gen., xxxv, 14. Il est probable qu'il ne s'agit ici que d'une libation d'huile, d'une onction, comme dans une circonstance antérieure. Gen., xxvIII, 18. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1766; ONCTION.



Le village d'Arbeyh. (Mont Liban, au sud-est de Beyrouth.)
 D'après Van de Velde, Le pays d'Israël, pl. 2.

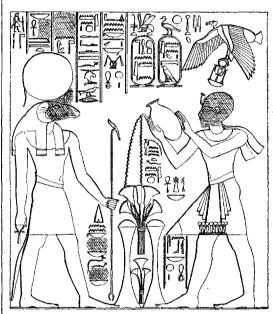
les Métoualis et les Maronites. — Le Liban a conservé peu de traces d'antiquités. Les roches calcaires sont percées de grottes nombreuses, dont quelques-unes se prolongent fort loin dans l'intérieur de la montagne, et où l'on trouve des restes d'animaux et d'habitations humaines. On voit encore, vis-à-vis de la source d'Afka, un peu au sud, les ruines du temple de Vénus Aphaca, dont les soubassements seuls sont restés à peu près intacts. Près de l'embouchure du Nahr el-Kelb, les rochers gardent, dans des inscriptions célèbres le souvenir des invasions étrangères en Syrie et en Phénicie. Les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, les Grecs d'Alexandre, les légions romaines, les croisés, les Français de l'expédition de Syrie, ont franchi cet étroit défilé.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Col. Churchill, Mount Lebanon, 3 in-8°, Londres, 1853; E. Robinson, Biblical Researches in Palestine, Londres, 1856, t. III, p. 421, 530, 546-548, 624-625; Stanley, Sinai and Palestine, Londres, 1866, p. 411-444 f; W. M. Thomson, The Land and the Book, Londres, 1886, t. III, p. 1-316; R. P. Burton et C. F. Tyr-

I. LIBATIONS LITURGIQUES. - 1º Des libations devaient accompagner la plupart des sacrifices, chez les Hébreux. Ces libations se faisaient habituellement avec du vin. « le sang du raisin. » Gen., xLix, 11; Deut., XXXII, 14, ce qui avait pour but de consacrer au Seigneur l'un des plus importants produits du pays de Chanaan. Pour justifier l'assimilation du vin avec le sang, on avait ordinairement soin qu'il fût rouge, et l'on écartait le vin vieux qui avait perdu sa couleur. Cf. Menachoth, vIII, 6; Sukka, IV, 9; Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1839, t. 11, p. 303, 316.  $-2^{\circ}$  Les libations ne se faisaient jamais seules; elles accompagnaient les offrandes des holocaustes et des sacrifices pacifiques ou d'actions de grâces, mais elles étaient exclues des sacrifices pour le délit et pour le péché. Elles sont souvent mentionnées à ce titre. Lev., vi, 14; xxIII, 18, 37; Num., vi, 17; xxvIII, 31; I Par., xxix, 21; II Par., xxix, 35; I Esd., vii, 17; Ezech., xuv, 17. Une libation suivait l'immolation de l'agneau du sacrifice quotidien, matin et soir, Num., xxvin, 7, 8, et pendant cette libation, les trompettes sonnaient neuf fois. Cf. Sukka, v, 5. D'autres libations analogues se taisaient aux néoménies, Num., xxvIII, 14, 15, au jour de l'offrande des prémices, Lev., xxIII, 13, après le sacrifice du nazir, Num., vi, 15, et en général après tous les sacrifices non expiatoires, sauf dans l'holocauste pour la purification du lépreux. Lev., xiv, 31. Il n'y avait pas non plus de libation après les sacrifices d'oiseaux, ni après ceux des premiers-nés, ou de l'agneau pascal. Cf. Menakhoth, IX, 6; Siphra, 109, 2. 3º La quantité de vin à répandre dans les libations était ainsi réglée par la loi : un quart de hin de vin pour l'offrande des prémices, Lev., xxIII, 13; la même quantité avec l'holocauste d'un agneau, un tiers de hin avec le sacrifice d'un bélier, et un demi-hin avec le sacrifice d'un bœuf. Num., xv, 5-10; xxvIII, 7, 14. La quantité de vin nécessaire à la libation était donc de 1 lit. 62, 2 lit. 16 ou 3 lit. 24, suivant la nature des victimes. Voir Hin, t. iii, col. 714. Le lépreux ajoutait un quart de hin à chacune de ses offrandes de farine. - 40 Les libations se faisaient avec des vases d'or pur. Exod., xxv, 29; xxxvii, 16. D'après le Talmud, celui qui avait à offrir des libations en payait le prix à un preposé « au cachet » qui lui délivrait un jeton; celui-ci était remis à un préposé « aux libations » qui présentait le vin à l'autel. Cf. Schekalim, v, 3-5. Le prêtre le versait à l'angle sud-ouest de l'autel, et de la le vin s'écoulait par un conduit intérieur et se perdait dans le sol. Cf. Eduyoth, vi, 1; Sukka, iv, 7. Il n'était pas nécessaire que la libation suivit immédiatement le sacrifice; elle pouvait attendre jusqu'au dixième jour, pourvu que le vin ne passât pas la nuit dans les vases, ce qui l'eût rendu impur. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Breme, 1741, p. 209. Les libations ne pouvaient jamais se faire à l'autel des parfums, Exod., xxx, 9, mais seulement à celui des sacrifices. - 5º Après avoir fait construire dans le Temple un autel conforme au modèle qu'il avait vu à Damas, le roi Achaz y monta lui-même et y offrit son holocauste, son offrande et ses libations; les libations continuèrent cnsuite sur cet autel. II Reg., xvi, 43, 45. Osée, ix, 4, ct Joël, i, 9, annoncent qu'Israël infidèle à Dieu ne pourra plus offrir ses libations. Après le retour de la captivité, le grand-prêtre Onias offrait lui-même la libation, avec « le sang du raisin », et cette libation parfumait le fondement de l'autel, c'est-à-dire descendait du coin, où on la versait, jusqu'à la base de l'autel, où elle était absorbée. Eccli., L, 16, 17. - 6º Saint Paul fait allusion à la libation qui accompagnait le sacrifice, quand il dit de lui-même : σπένδομαι έπὶ τῆ θυσία, immolor supra sacrificium, ma vie est « une libation versée avec le sacrifice de votre foi ». Phil., 11, 17. Sur le point de mourir, il dit encore : ἐγώ γὰρ ἢδη σπένδομαί, ego enim jam delibor, je suis moi-même comme une libation qui va être répandue. Il Tim., IV, 6. - En plusieurs passages, Num., xxix, 11-29; Lev., vi, 14, etc., les versions mentionnent des libations la où le texte hébreu ne parle que d'offrandes. Les deux en effet alfaient ordinairement ensemble. Le mot nesakim désignait même parfois les deux objets à la fois, et le préposé 'al han-nesâkîm délivrait les jetons pour les offrandes et les libations. Cf. Schekalim, v, 4.

II. LIBATIONS D'EAU. — 1º La libation d'eau est employée par Samuel à Masphath, comme symbole de pénitence; sur son ordre, les Israélites puisent l'eau, la répandent devant Jéhovah, jeûnent tout le jour et disent: « Nous avons péché contre Jéhovah. » I Reg., v11, 6. Samuel alors prie pour eux. — 2º Quand trois vaillants hommes rapportèrent à David l'eau qu'ils étaient allés chercher à la citerne de Bethléhem, à travers le camp de Philistins, le roi ne voulut pas la boire, mais il la répandit devant Jéhovah. II Reg., xxIII, 16; 1 Par., xI, 18. Il faisait ainsi hommage à Dieu d'une eau qu'i aurait pu coûter la vie à trois de ses guerriers.

- 3º Il n'y avait pas de libations d'eau prescrites par la Loi pour le service liturgique du Temple. Néanmoins, Notre-Seigneur fait allusion à des libations de cette nature qui avaient lieu solennellement pendant l'octave de la fête des Tabernacles. Chaque jour un prêtre descendait à la fontaine de Siloé, y remplissait d'eau un vase d'or, de la contenance de trois logs, soit 1 litre 42, remontait au Temple, et pendant la libation qui accompagnait le sacrifice du matin, versait l'eau dans le conduit qui se trouvait le plus à l'ouest, à l'angle sudouest de l'autel. Cet angle en effet était muni de deux conduits d'argent pour recevoir l'un les libations de vin, l'autre les libations d'eau. Les docteurs n'étaient pas d'accord sur l'origine de cette institution des libations d'eau pour la fête des Tabernacles. Les uns crovaient que Moïse lui-même les avait prescrites, sans doute en souvenir de l'eau accordée au peuple dans le désert. Cf. Gem. Jer. Sukka, 54, 2. S'il en était ainsi, le Pentateuque en ferait mention. D'autres rattachent cette institution à David, II Reg., XXIII, 16, cf. Midr. Ruth, 48, 3, ou aux prophètes, Is., xII, 3; Jo., III, 18; Zach., xIII, 1; cf. Gem. Sukka, 50, 2; Midr. Ruth, 48,



64. — Her-Hor, pharaon de la xxr dynastie, offrant une libation. Thèbes. D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. III, Bl. 245.

2. Il est possible aussi que ce rite ait eu pour but de demander à Dieu les pluies qui allaient être nécessaires après les semailles prochaines. Toujours est-il que les sadducéens désapprouvaient ces libations. Un jour, un prêtre de cette secte avant versé l'eau de la libation sur ses pieds, au lieu de la répandre dans le conduit de l'angle de l'autel, on lui fit un mauvais parti et la corne de l'autel fut brisée par les projectiles; on dut la remplacer par une corne de pierre. A partir de ce jour, le peuple criait au prêtre pendant la libation : « Lève la main, pour que nous vovions si tu verses l'eau dans le conduit. » Cf. Sukka, 1v, 9; Gem., Yoma, 26, 2; Iken, Antiquitates hebraicæ, p. 321; Reland, Antiquitates sacræ, Brême, 1741, p. 242, 243. — 4° L'acte du prophète Élie faisant verser par trois fois quatre cruches d'eau sur son holocauste ne peut guère être considéré comme une libation : c'est plutôt une précaution que prend le prophète pour bien convaincre le peuple qu'il n'y a aucun seu naturel sur son autel, et que le seu du ciel seul consumera son sacrifice. III Reg., xvIII, 34, 35, 38.
III. LIBATIONS IDOLATRIQUES. — Les libations de vin ou d'eau, quelquefois avec mélange de sang, étaient fréquentes dans les religions païennes, en l'honneur des divers dieux. Cf. Odys., xII, 363; xVIII, 151; Iliad., xI, 775; Hésiode, Oper., 336; Sophocle, Elect., 270; Euripide, Elect., 512; Orest., 1322; Hérodote, 1, 132; Salluste, Catil., 22; Silius Italicus, II, 360, etc. Chez les Assyriens, le roi, au retour de la chasse, ne manquait pas d'offrir un sacrifice d'actions de grâces à Assur ou à Istar. Il prenait la coupe pleine de vin, l'effleurait de ses lèvres et en versait le contenu sur la tête des victimes immolées. Ct. Place, Ninive et l'Assyrie, t. III, pl. 57; Layard, The monuments of Nineveh, t. I, pl. 12. Voir t. 1, col. 1160, fig. 321. Les monuments égyptiens représentent fréquemment des rois (fig. 64) et des prêtres (voir LEOPARD, fig. 50, col. 174) faisant des libations à leurs dieux. Les libations aux idoles sont prévues au Deutéronome, xxxII, 38, et reprochées aux Israélites par les prophètes. Isaïe, LVII, 6, parle de libations offertes aux pierres des torrents. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1757. Jérémie, VII, 18; XIX, 13, mentionne les libations faites par ses contemporains aux faux dieux. Il rapporte leurs propos au sujet de la volonté qu'ils ont d'offrir des libations à la reine du ciel, à la lune, Jer., xuv, 17-19, 25, et leur annonce que les Chaldéeus ruineront ces maisons sur le toit desquelles on faisait des libations aux dieux. Jer., xxxII, 29. Ezéchiel, xx, 28, parle aussi des libations idolàtriques. En quoi ces libations peuventelles servir aux idoles? Eccli., xxx, 19. En deux endroits, Ps. xvi (xv), 4; Zach., ix, 7, il est fait allusion aux libations que les idolâtres avaient coutume de faire avec le sang. - Sur l'emploi du sang dans le culte liturgique du Temple, voir SANG. H. LESÈTRE.

LIBER (grec: Διόνυσος), nom letin de Bacchus dans II Mach., vi, 7; xiv, 33. Voir Bacchus, t. 1, col. 1374.

LIBERTÉ. Ce mot a dans l'Écriture plusieurs sens distincts. - 1º Il désigne l'état d'une personne libre, par opposition à servitude et à captivité. Cette liberté s'appelle en hébreu hufšāh (Septante : ἐλευθερία; Vulgate : libertas), Lev., XIX, 20; la mise en liberté se nomme derőr (Septante: ἄφεσις; Vulgate: libertas, indulgentia), Jer., xxxiv, 8 (hébreu), 15, 17; Is., Lxi, 1; l'année jubilaire, où l'on rendait la liberté aux esclaves, senat hadderôr, « l'année de la mise en liberté » (Septante : ἔτος τῆς ἀφέσεως; Vulgate : annus remissionis). Ezech., XLVI, 17; cf. Lev., XXV, 10. L'homme libre, par opposition à l'esclave ou au captif, est dit, en hébreu, hofsi, Job, III, 19; Deut., xv, 12, 13, etc.; en grec, ἐλεύθερος; en latin, liber. Joa., VIII, 33; I Cor., VII, 22, etc. Ct. Es-CLAVAGE, ESCLAVE, t. II, col. 1918, 1921. - 2º Dans le Nouveau Testament les mots έλευθερία, έλεύθερος, ont pris un sens particulier; ils signifient dans plusieurs endroits la liberté de ne pas pratiquer la loi mosaïque, l'affranchissement du joug des pratiques rituelles des Juis. Gal., II, 4; v, I, 13; IV, 26; I Pet., II, 16. Cf. I Cor., x, 29. Dans cette acception, la loi chrétienne est une loi de liberté νόμος της έλευθερίας, Jac., I, 25; II, 12; et là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. Il Cor., III, 17; cf, Rom., viii, 21. Voir aussi Joa., viii, 36. — 3° La liberté morale, c'est-à-dire la faculté qu'a l'homme de choisir entre le bien et le mal, ce qu'on appelle aussi le libre arbitre, n'a pas de nom spécial dans le langage biblique. L'Ecriture suppose partout son existence, puisqu'elle attribue toujours à l'homme la responsabilité de ses actes bons ou mauvais, Gen., IV, 7; Ps. XVII, 21; L, 5-6, Ezech., xvIII, 4-32; Joel, II, 12, etc., mais elle ne possède point de terme particulier pour l'exprimer et elle se sert de périphrases, d'ailleurs parfaitement claires et précises. « Vois, dit Moise à son peuple, Deut., xxx, 15-20, je mets aujourd'hui devant

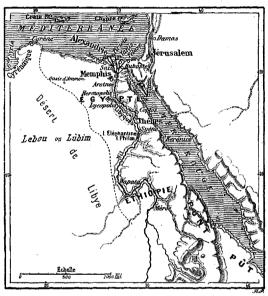
toi la vie et la mort, le bien et le mal..., la bénédiction et la malédiction... Choisis la vie, afin que tu vives. » Cf. Lev., xvIII, 5; Jos., xxIV, 15; Eccli., xv, 14-18; Matth., vII, 24, etc. — Voir J. C. Erler, Commentatio exegetica de libertatis christianæ notione in Novi Testamenti libris obvia, in-4°, Sorau, 1830.

- LIBERTINI (SYNAGOGUE DES) à Jérusalem. Act., vi, 9. Voir Affranchis, t. i, col. 255.

LIBONOTUS, nom latin du vent du sud-ouest. Quelques-uns l'ont confondu à tort avec le χῶρος corus, vent du nord-ouest, mentionné dans les Actes, xxvII, 12. Voir Corus, t. II, col. 1030.

## LIBRE ARBITRE. Voir LIBERTÉ, 3º.

LIBYENS (Septante: Aibusc; Vulgate: Libyes). Sous ce nom les Septante et la Vulgate désignent deux peuples qui portent en hébreu deux noms différents Le premier s'appelle dans le texte original Lûbim (Le-



65. - Carte de la Libye et du Pût.

bim, Dan., xI, 43), le second Phut ou Pût (fig. 65). La distinction entre les deux est clairement indiquée dans Nahum, III, 9. Ce prophète cite parmi les peuples au service de Thèbes, Pût et les Lûbim (Vulgate : Africa et Libyes). Les Septante ont mal lu le verset et ont rendu Pût par φύγης, qu'ils ont joint au membre de phrase précédent: «Il n'y aura pas de terme à sa fuite (de l'Égypte).»

1. LIBYENS (hébreu: Lûbim), peuple d'Afrique. Les Libyens sont nommés parmi les peuples qui composent l'armée de Sésac, roi d'Égypte, dans sa campagne contre Roboam, II Par., XII, 3; ils figurent également dans l'armée égyptienne que vainquit Asa, roi de Juda. Voir Asa, t. I, col. 1051; ROBOAM, SÉSAC. La Libye était pour les Égyptiens le désert qui s'étendait à l'ouest de leur pays, depuis la Méditerranée au nord, jusqu'à l'Éthiopie au sud et dont les limites étaient mal définies à l'ouest. Les habitants de cette région sont représentés sur les monuments égyptiens comme des hommes grands, bien bâtis, plus blancs que les Syriens et les Européens, avec des yeux bleus, une chevelure et une barbe blonde. C'est tout à fait le type des Kabyles actuels qu'on a souvent regardés comme des descendants des Germains.

Les peintures égyptiennes tendraient à faire croire qu'ils sont au contraire les fils des Libyens. Leur chevelure est ornée de plumes d'autruche; elle est liée des deux côtés en une queue, pendant par-dessus l'oreille, et, au contraire, coupée à moitié de la longueur derrière la tête; la barbe est pointue fig. 66). Des tatouages bleus, variant selon les tribus, sont marqués sur leur corps. Leur vêtement consiste en un pagne et un long manteau de laine ou de toile teinte et rayée. C'est un peuple de guerriers (fig. 67) et surtout de pasteurs, errant à travers



66. — Libyen. D'après Rosellini, *Monumenti*, pl. clix, 4.

le désert avec ses tentes de peaux et ses troupeaux. Fr. Lenormant, Histoire ancienne de l'Orient, 9º édit., t. II, p. 282; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de VOrient, t. 11, 1897, p. 430-431. Cf. Champollion, Monuments de l'Égypte et de la Nubie, in-f., Paris, 1833-1845, pl. ccl, 1-2; cclxxIII, 1; Rosellini, Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici, in-fo, Florence, 1833-1838, pl. clvi, clviii, clix, clx, 4; clxi, 5; Lepsius, Denkmäler aus Aegypten, in fo, Berlin, 1850-1858, t. III, p, 126, 204. Les tribus libyennes portaient des noms différents, la principale était celle des Labu, Lebu, ou Lubu qui figurent sur les textes de Ramsès II. Papyrus Anastasi II, pl. III, l. 2. Cf. Chabas, Études sur l'antiquité historique d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques, in-8°, Chalon-sur-Saône, 1872, p. 184; Brugsch, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler, in 80, Berlin, t. II, p. 79-80. Ces peuples avaient facilement repoussé la race de Phût ou Pût qui était établie dans le pays ou s'était incorporé la partie de ce peuple qui n'avait pas émigré. Fr. Lenormant, loc. cit.; G. Maspero, Hist. anc., p. 431. Séti Ier avait fait des invasions heureuses dans le désert libyque et à Karnak, il est représenté en vainqueur des Libyens en même temps que des Asiatiques. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. 11, p. 238; G. Maspero. Hist. anc., t. 11, p. 373. Les Libyens envahirent à leur tour l'Égypte sous Ménephtah; Inscription triomphale de Ménephtah, lig. 4, 13, 37; Champollion, Monuments de l'Égypte, t. 11, p. 193; Lepsius, Denkniäler, t. 111,

p. 199 a; Brugsch, Geographische Inschriften, t. II. pl. xxxv; E. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte, in-fo, 1877-1879, pl. CLXXXIX-CXCVIII. Ils furent vaincus près de Piriou; leur désaite sut un véritable massacre que chantèrent les poètes égyptiens et qui assura la tranquillité des Pharaons pour un temps assez long. Stèle de l'Amenophium de Thèbes, Flinders Petrie, dans la Contemporary Review, 1896, n. 365, p. 362. Cf. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. II, p. 285-290; G. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 431-437. Les prisonniers libyens étaient employés comme matelots sur les vaisseaux égyptiens. Dès le temps de la reine Hatespou et surtout à partir de Ramses III, les Pharaons les enrôlèrent dans leurs armées. G. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 214, n. 4, p. 458. Les Libyens attaquèrent de nouveau l'Égypte la cinquième année du règne de ce prince. Celui-ci les battit, mais leur empire resta comme un péril redoutable pour l'Égypte. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. 11, p. 301-304; G. Maspero, Hist. anc. t. 11, p. 459-461. L'invasion recommença quelques années plus tard et de nouveau les Libyens furent exterminés. Les tribus confédérées cessèrent d'être unies; elles furent refoulées au delà de la chaîne des monts Libyques. des forteresses leur barrèrent la route et leur pays ne fut plus qu'une réserve où les Pharaons leverent chaque année des soldats. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. II, p. 316-318; G. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 470-474. La décadence de l'esprit militaire chez les Égyptiens donna une importance de plus en plus grande aux Libyens. Bientôt ils furent les maîtres du pays. Ils avaient conservé leur armement et leur coiffure spéciale. Leurs chefs avaient une influence prépondérante à la cour, certains d'entre eux en profitèrent pour monter sur le trône, d'autres faisaient ou défaisaient les rois à leur gré. La dynastie Tanite qui avait cru se consolider en s'appuyant sur eux se trouva bientôt entièrement à leur merci. Les chefs libyens de Bubaste s'emparèrent du trône et fondérent la vingt-deuxième dynastie. Sésac ou Scheschong appartenait à cette famille libyenne. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. 11, p. 356; G. Maspero, Hist. anc., t. 11, p. 765-769; Stern, Die XXII Manethonische Königs-



67. — Guerrier libyen. D'après les Monuments Piot; t. 1x, fasc. 2.

dynastie, dans la Zeitschrift für ägyptische Sprache, 1883, p. 15-26. Le chef de la vingt-quatrième dynastie saïte, Tafnakti, était probablement de sang libyen. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. II, p. 340. C'est donc à cette race qu'ap-

partenaient les Pharaons de la période des prophètes. Sous l'influence des Grecs établis à Cyrène, des Carthaginois et plus encore des Romains, les Libyens se civilisèrent au moins superficiellement dans les cités, mais la partie de ce peuple qui continua à habiter le désert garda ses habitudes pastorales et nomades, se livrant à l'élève des troupeaux et à la chasse (fig. 68). Ils avaient adopté depuis longtemps le culte égyptien d'Ammon dont le principal temple était dans l'oasis de ce nom, au nord-est de la Libye. Daniel, x1, 43, annonce que le roi du Septentrion, c'est-à-dire de la Syrie, s'emparera de l'Égypte et que la Libye et l'Ethiopie lui seront soumises. C'est la prophétie des victoires des rois de Syrie contre les Ptolémées, dans le royaume desquels la Libye était comprise. J. G. Droysen, Histoire de l'Hellénisme, trad. franç., in-8°, Paris, 1883-1885, t. 111, p. 310, 315, 337. - Parmi les Juifs de la dispersion qui entendirent le discours de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, les Actes, 11, 10, nomment les habitants de la Libye voisine de Cyrène. Les Romains désignaient Il cite un fleuve de ce nom en Mauritanie. Ce fleuve est également cité par Ptolémée, IV, 1, 3, qui l'appelle Phthuth, et par Pline, H. N., V, 1, mais les Égyptiens ne connaissaient pas la Mauritanie, il ne peut donc y avoir de rapport entre le fleuve et le peuple. C'est sans doute à cause de la tradition juive rapportée par Josèphe, que dans les prophètes les Septante traduisent Pût par Λίθυες et la Vulgate par Libyes. Jérémie, XLVI, 9 (Septante, xxvi, 9), les nomme parmi les auxiliaires de l'Égypte armés du bouclier. Nahum, III, 9, les distingue des Lûdim et la Vulgate traduit dans ce passage le mot Pût par Africa. Ezéchiel, xxvII, 10, les cite parmi les mercenaires au service de Tyr. Cela semble étonnant au premier abord, car il est difficile de comprendre que les Tyriens aient été si loin chercher des soldats, mais cela n'est pas plus invraisemblable que la présence des Perses nommés dans le même verset; un peuple commerçant devait recruter des soldats partout. Les Tyriens étaient en relations permanentes avec les Égyptiens et pouvaient avoir trouvé chez eux des esclaves ou



68. - Chasseurs libyens. D'après l'original. Musée du Louvre.

sous le nom de Libye la partie du désert libyque située sur les côtes, entre l'Égypte et la grande Syrte. Cyrène et les pays qui l'environnaient formaient la Libye grecque. Voir CYRÈNE, t. II, col. 1177. Elle faisait partie de la province de Crète et Cyrénaïque. Le reste de la Libye était réparti entre la province d'Égypte et celle d'Anique. Les tribus y avaient conservé leur nom, leur culte et en partie leur autonomie. Henzen, dans les Annali dell' Instituto archeologico di Roma, 1860, p. 54, 80-82.

BIBLIOGRAPHIE. — P. della Cella, Viaggio da Tripoli di Barber, alle frontiere occidentali dell' Egitto, in-8°, Gènes, 1819; J. R. Pacho, Voyage dans la Marmarique et la Cyrénaique, in-8°, Paris, 1827; Vivien de Saint-Martin, Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine, in-8°, Paris, 1863; H. Kiepert, Manuel de géographie ancienne, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 126-127.

2. LIBYENS, nom, dans la Vulgate, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXXVIII, 5, des descendants de Phuth. Elle appelle aussi Libye le pays de Phuth dans Ézéchiel, XXX, 8. Elle n'a conservé le nom de Phuth que dans Gen., x, 6; I Par., I, 8. Dans tous ces passages, l'hébreu porte Pût. — Pût ou Phuth, comme transcrit la Vulgate, est le nom du troisième fils de Cham. Gen., x, 6; I Par., I, 8. Il est placé entre Mesraïm et Chanaan. Tandis que les descendances de Mesraïm et de Chanaan sont indiquées, celles de Phuth ne le sont pas. D'après Josèphe, Antiq. jud., I, vi, 2, Phoutès peupla la Libye.

des matelots du pays de Pût. Ensîn après le percement du canal de Néchao qui reliait le Nil à la mer Rouge, leurs vaisseaux avaient pu étendre leur commerce jusqu'au pays des aromates et de l'encens, c'est-à-dire jusqu'au Pût. Néchao lui-même avait lancé ses capitaines phéniciens de sa flotte dans cette direction. C'est alors qu'ils firent le tour de l'Afrique de la mer Rouge à la Méditerranée en passant par le sud. Hérodote, 1v, 42. Cf. G. Maspero, Hist. anc., t. III, p. 532-533. Ézéchiel, xxxvIII, 5, place Pût dans les peuples qui formèrent l'armée de Gog. Cela paraît plus surprenant encore, puisqu'il s'agit de l'armée d'un roi scythe, mais il est aussi question dans ce passage des Éthiopiens, autre peuple d'Afrique. Cela s'explique par la campagne que les Scythes firent en Égypte. Psammétique les arrêta par des présents. C'est là qu'ils durent recruter des soldats atricains. Hérodote, I, 105; Justin, II, 3. Cf. G. Maspero, Hist. anc., t. III, p. 479. Dans la version grecque de Judith, 11, 23, Φούδ est nommé près de Λούδ parmi les peuples que battit Holoferne, c'est peut-être une interpolation due à l'habitude qu'avaient les copistes d'associer ces deux mots. La campagne d'Holoferne se passe en Asie et il ne peut s'agir d'un peuple africain. On peut aussi supposer, sans que rien du reste prouve la vérité de cette hypothèse, qu'il y avait en Asie un peuple dont le nom se rapprochait de celui de Φούδ. Isaïe, Lxvi, 19, annonce que le Messie sera prêché à Pûl, il faut probablement lire Pût, c'est ainsi qu'ont lu les Septante qui traduisent par Φούδ et la Vulgate qui traduit par Africa.

Les textes de la Bible ne donnent aucune indication de quelque précision sur la situation géographique du pays de Pût, sinon qu'il est africain et dépend de l'Égypte. Fr. Lenormant, Hist. anc., t. 11, p. 282 suppose que la nation de ce nom habitait originairement la Libye, d'où elle fut chassée par les Lûbim; si cette hypothèse est vraie, la race de Phuth se serait retirée dans le pays que les inscriptions égyptiennes appellent Punt, Puent ou Pouanit. D'après la plupart des égyptologues c'est le pays des Somalis. Krall, Das Land Punt, dans les Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien, t. xxxi, 1898 p. 1-81; G. Maspero, Hist. anc., t. II, p. 247; Naville, The Temple of Deir el Bahari, in-8°, Londres, 1894, p. 21-22. Cf. Egypt Exploration Fund, Archæological Report, 1894-1895, p. 34. Les premières expéditions égyptiennes dans ce pays au temps de la douzième dynastie n'avaient pas dépassé Souakin et Massouah. G. Maspero, Hist. anc., t. 1, p. 495-496; Id., De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée, dans la Revue historique, t. 1x, 1879. Le Pount proprement dit commençait au delà. Au temps de la reine Hatespou, la flotte égyptienne y aborda. Le principal fleuve du pays s'appelait la rivière de l'Éléphant. Les vaisseaux égyptiens le remontèrent et se trouvèrent dans un village dont les cabanes, éparses au milieu des sycomores et des palmiers, étaient construites en tissus d'osier et posées sur des pilotis. Les indigènes étaient de couleur brune, leur barbe se terminait en pointe et leur chevelure était soit coupée court, soit étagée en petites mèches ou en nattes minces (fig. 69). Les hommes étaient vêtus d'un pagne, les

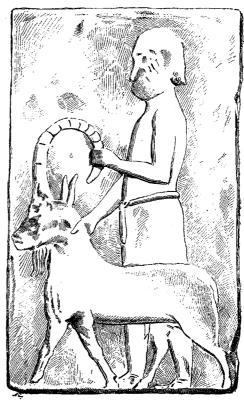


69. — Indigène du pays de Pût-D'après Prisse d'Avesnes, *Histoire de l'art égyptien*, pl. 50.

femmes d'une robe jaune sans manches, serrée à la taille et tombant jusqu'à mi-jambes. Voir t. I, fig. 145, col. 571, la reine de Pount et sa suite. Les Égyptiens échangèrent les produits de leur pays surtout contre de l'ivoire, de l'or, de l'ébène, de la myrrhe, des singes verts, et des arbres à encens. Les arbres turent plantés à Deir el-Bahari. G. Maspero, Hist. anc., t. II, p. 247-253. Les prophètes ne distinguent pas entre les diverses tribus du pays de Pût, comme le font les Égyptiens, ils englobent probablement sous ce nom toute la côte est de l'Afrique située au sud de l'Égypte et de l'Éthiopie.

La grande inscription perse de Nakhsch-î-Roustem dans la liste des vingt-huit pays tributaires de Darius le Mède, nomme Kutiya, Putiya et Masiya, en babylonien Pûta, Kûšu et Massû. Cf. F. H. Weissbach-Beng, Die Altpersischen Keilinschriften, in-40, Leipzig, lig. 22-30, p. 36-37. Ce texte confirme l'identification de Pût avec le Pount des Egyptiens. Ceux-ci prononçaient le t après l'n par un son que les Grecs rendraient par δ et les Sémites par t. Punt fait donc régulièrement Pût. Cf. G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, in-8°, Leipzig, 1868, t. 1, p. 64. — Les Coptes appellent фајат, Faiat, la Libye, spécialement la partie ouest du Delta; on ne connaît pas l'hiéroglyphe correspondant à ce mot, mais il paraît probable que les Septante ont été influencés par le terme copte lorsqu'ils ont traduit Pût par Aibuec. E. BEURLIER.

LICORNE (Septante: μονόχερως; Vulgate: unicornis), animal fabuleux, qui n'aurait eu qu'une corne au milieu du front. Il est question de la licorne dans les auteurs profanes, Aristote, Generat. animal., III, 2; Hist. anim., II, 1, 32; Plutarque, Pericl., 6; Élien,



70. — La licorne (Antilope). D'après Coste et Flandin, *Perse ancienne*, pl. CXXXVI.

Nat. animal., xvi, 20; Pline, H. N., VIII, xxi, 30; XÎ, xlvi, 406. Les Septante emploient le mot μονδιερως dans huit passages, Num., xxiii, 22; xxiv, 8; Deut., xxxiii, 17; Job, xxxix, 9; Ps. xxi, 22; xxviii, 6; lxxviii, 69; xci, 11, et la Vulgate le mot unicornis dans les quatre passages des Psaumes et dans Isaïe, xxxiv, 7 (rhinoceros, dans les autres endroits). Dans deux passages, Deut., xxxiii, 47; Ps. xxi, 22, ces versions parlent au pluriel des cornes de la licorne. Dans tous ces textes, excepté Ps. ixxvii, 69, les versions traduisent ainsi l'hébreu re'êm, qui est le nom de l'aurochs. Voir Au-

ROCHS, t. I, col. 1260. Le licorne n'est donc ni l'antilope oryx, voir ORYx, ni un animal à part, caractérisé par une seule corne. Les anciens auteurs qui mentionnent la licorne ne font que rapporter ce qu'ils ont entendu dire et, en réalité, personne n'a jamais vu ni licorne, ni antilope à une corne. Cf. Frz. Delitzsch, Die Psalmen, Leipzig, 1873, t. 1, p. 259. Ce qui paraît beaucoup plus probable, c'est que les traducteurs grecs de la Bible ne connaissaient le re'em que par les représentations qui existaient dans les monuments de Persépolis et de Babylone. Or, dans tous les monuments assyriens et chaldéens, le procédé de perspective adopté par les artistes fait que, quand deux objets symétriques sont placés l'un derrière l'autre, celui qui est au second plan disparaît, complètement caché par celui qui est au premier plan. Si un animal est représenté de profil, on ne lui voit qu'une corne, quelquefois une seule oreille, etc. Cf. t. 1, fig. 235, col. 908; fig. 320, col. 1160; fig. 367, 368, col. 1264; fig. 563, 564, col. 1837; t. 11, fig. 213, col. 602. Le même procédé était familier aux Perses (fig. 70). Cf. Flandin et Coste, Voyage en Perse, Atlas, 1843-1854, pl. cxxxvi; Dieulafoy, L'art antique de la Perse, Paris, 1884-1889, t. 111, pl. xvIII; Perrot et Chi-piez, Histoire de l'art dans l'antiquité, t. v, 1890, p. 835, 841, 842, etc. On le retrouve quelquefois dans les représentations égyptiennes. Cf. t. II, fig. 148, col. 446, Il y a donc tout lieu de croire que les anciens traducteurs de la Bible n'ont pas connu d'autres animaux à une corne que ceux qui étaient ainsi figurés sur les monuments. - Voir Quatremère, dans le Journal des Savants, mai 1845, p. 273-280; W. Haughton, On the Unicorn of the Ancients, dans Annals and Magazine of natural History, t. x, 1862, p. 363-370, 416-417 (avec une bibliographie, p. 363-364); Schrader, Sitzungsber. der königl. Preuss. Akadem. der Wissenschaft, 1892, H. LESETRE. p. 573.

LICTEUR (grec : ραδδούγος; Vulgate : lictor). -



Licteur romain.
 D'après Visconti, Musée
 Pio-Clémentino, t. v, pl. 32.

1° Dans l'Ancien Testament.

La Vulgate emploie une fois le mot lictor pour traduire le mot hébreu malé âk que les Septante traduisent par ἄγγελος. I Reg. (Sam.), xix, 20. Il s'agit des satellites ou envoyés du roi. Ailleurs elle traduit le même mot par nuntius, I Reg. (Sam.), xvi, 19; satelles, xix, 11; apparitor, xix, 14.

2º Dans le Nouveau Testament. - Le mot lictor, pasδοῦχος, est employé dans son sens technique, c'est-à-dire pour désigner les appariteurs des magistrats romains. Les préteurs ou duumvirs de la colonie romaine de Philippes en Macédoine envoient leurs licteurs pour dire au geôlier de taire sortir de prison Paul et Silas. Saint Paul répondit aux licteurs que cela ne suffisait pas, qu'ils avaient affaire à des citoyens romains et que les magistrats devaient venir eux-mêmes pour les mettre en liberté. Act., xvi, 35-38. Nous savons en effet que les magistrats des colonies ro-

maines avaient à leur service des licteurs, comme ceux de la capitale. Lex coloniæ Juliæ Genetivæ, c. LXII. Corpus inscriptionum latinarum, t. II, suppl., n. 5439;

t. XII, n. 4428. C'étaient par eux que ces magistrats faisaient exécuter leurs ordres. Ils marchaient devant eux un à un dans les cérémonies publiques. Leur présence était le symbole du droit de commandement et de justice. Les licteurs étaient revêtus de la toge et portaient, comme emblèmes de leurs fonctions, des faisceaux. Les faisceaux des licteurs accompagnant les magistrats romains à l'armée se composaient d'une hache mise à l'extérieur et de plusieurs verges ou bâtons réunis par une courroie rouge. Les verges étaient de bouleau ou d'orme. Le licteur portait le faisceau de la main gauche sur l'épaule gauche par le manche (fig. 71). Dans les funérailles ils portaient le faisceau renversé. Les licteurs des magistrats municipaux étaient au nombre de deux et ne portaient pas de hache, pour marquer que les magistrats n'avaient pas le pouvoir de vie et de mort sur les citoyens. Il en était du reste de même pour les licteurs des magistrats romains à Rome. E. Beurlier.

LIE (hébreu : šémér; Septante : ἰλύς, τρυγίας, « vin ayant un dépôt de lie; » Vulgate: fæx), dépôt qui se forme dans le vin reposé et qui se compose de particules solides renfermant des ferments de vin, des débris de raisin, des sels, de la crème de tartre, etc. Ces dissérentes substances tombent d'elles-mêmes, après la fermentation, au fond du récipient qui contient le vin. Les anciens laissaient volontiers le vin reposer sur sa lie, afin de lui conserver son goût et sa force. Jérémie, XLVIII, 11, mentionne cet usage quand il dit de Moab: « Il reposait sur sa lie, sans avoir été transvasé d'un récipient dans un autre, sans être allé en captivité. Ainsi son goût lui est resté et son bouquet ne s'est pas modifié. » Moab s'était maintenu fort et tranquille en restant toujours sur son même territoire. Sophonie, 1, 12, parle des hommes de Juda « qui reposent sur leurs lies », c'est-àdire qui vivent dans l'insouciance et ne s'inquiètent nullement de l'intervention de la Providence. Pour les châtier, Dieu va fouiller Jérusalem avec des lampes, comme quand on veut examiner un cellier pour voir en quel état se trouve le vin. Pour obtenir du vin clarisié, Is., xxv, 6, et complètement débarrassé de sa lie, on le transvasait, comme le suppose Jérémie, xlviii, 11, de manière que la lie restât au fond du premier récipient, ou bien on le filtrait au moyen d'un sac de linge à tissu serré que la Mischna appelle mesammérét. Cf. Schabbath, xx, 1; Pirke Aboth, 5. La lie qui reste au fond du récipient ou qui se dépose au fond de la coupe, quand le vin est trouble, a un goût amer et désagréable. Îl est dit des méchants qu'ils boiront jusqu'à la lie la coupe de la colère de Dieu, Ps. LXXV (LXXIV), 9, c'est-à-dire qu'ils subiront les effets de cette colère dans leur plénitude et leur amertume. Jérusalem boira aussi jusqu'à la lie la coupe de l'étourdissement, Is., LI, 17, elle la sucera, de manière à n'en rien perdre; coupable envers le Seigneur, elle sera l'objet de sa colère, et cette colère produira en elle un étourdissement pareil à celui de l'ivresse et qui l'empêchera de marcher. - Au Psaume xxxix, 3, la Vulgate parle de « lie » quand il est question de « boue » dans le texte hébreu. Dans Isaïe, xlix, 6, elle appelle « lies d'Israël », ce qui reste du peuple d'Israël, ceux que l'hébreu nomme nesûrê Isra'êl, « les préservés d'Israël, » ceux qui ont été délivrés de l'exil. Enfin, là où Ézéchiel, xxIII, 34, parlant de la coupe de désolation qu'a vidée Samarie, dit à Jérusalem : « Tu la boiras, tu la suceras, » la Vulgate rend ce second verbe par : « Tu la boiras jusqu'aux lies. » Voir VIN.

H. Lesètre.

LIEN, corde, courroie ou autre objet souple et solide dont on se sert pour attacher. En hébreu, le lien a différents noms: — 1° 'ăguddâh, qui désigne les liens du joug, στραγγαλιά, fasciculus, Is., LVIII, 6, et un lien, c'estadire un bouquet d'hysope, Exod., XII, 22; — 2° 'êsûr, καλφδιον, vinculum, les cordes qui lient Samson,

Jud., xv, 14, et, au figuré, les liens de la passion, Eccle., vii, 27, en chaldéen, 'ἐsūr, Dan., iv, 12, 20; 1 Esd., vii, 26; — 3º môsêr, δεσμός, vinculum, le lien avec lequel on attache les esclaves et les prisonniers, Job, xxxiii, 16; xxxiix, 5; Ps. ii, 3; cvii (cvi), 14; cxvi.(cxv), 16; Is., xxviii, 22; lii, 2; Jer., ii, 20; v, 5; xxvii, 2; xxx, 8; Nah., i, 13; — 4º ma'ādannôt, δεσμός, conjungere, les liens qui unissent les étoiles de la constellation des Pléiades. Job, xxxviii, 31. Le plus souvent, l'idée de « lien » est exprimée par les verbes qui signifient « lier » : 'ἀsar, hābaš, qāšad, 'âşam, 'âqad, ṣāmad, hāzaq, dont les quatre derniers ne sont employés qu'une seule fois; chaldéen, kefat; Septante : δεσμεύειν, δετν, δῆσαι, ἐπιδεῖν, καταδεῖν, ἀσαπτεῖν: Vulgate : ligare, alligare, vincire.

άφαπτείν; Vulgate : ligare, alligare, vincire.

I. Au sens propre. — 1. Il y a des liens qui servent à attacher les animaux. Gen., xLIX, 11; IV Reg., VII, 10; Matth., xxi, 22; Marc., xi, 2, 4; Luc., xix, 30. Mais certains animaux, comme le buffle et le crocodile, ne peuvent être attachés. Job, xxxix, 10; xL, 24. Au bœuf qui foule le grain, on ne doit pas lier la bouche. Deut., xxv, 4; I Cor., 1x, 9; I Tim., v, 18. Voir BŒUF, t. 1, col 1830. 2º Quelquefois on liait les victimes avant de les immoler. Ps. cxvIII (cxvII), 27 (hébreu). C'est ainsi qu'Abraham procéda à l'égard d'Isaac. Gen., xxII, 9. -3º Il est question de liens pour faire des gerbes, Gen., xxxvii, 7; Judith, viii, 3; des bouquets d'hysope, Exod., XII, 22; des bottes de mauvaises herbes, Matth., XIII, 30; pour attacher dissérents objets, des cossres et des ballots de marchandises, Ezech., xxvii, 24; le rational, Exod., xxxix, 19; Lev., viii, 13; Ezech., xxiv, 17; un ornement à la coiffure, Exod., xxvIII, 37; une épée au côté, II Reg., xx, 8; un objet à un autre, Judith, xIII, 8; Is., LVIII, 6; Jer., LI, 63; ou enfin pour servir de signe Gen., XXXVIII, 27; Jos., II, 18. Voir CEINTURE, t. II, col. 389; CORDE, t. II, col. 964. — 4º On liait de cordes ou de chaînes ceux dont on voulait s'emparer ou que l'on gardait prisonniers. La Sainte Écriture mentionne ainsi les liens de Joseph, Sap., x, 14; de Siméon, Gen., xLII, 16, 34, 36; de Samson, Jud., xvi, 5, 6, 12, 13; de saint Jean-Baptiste, Matth., x1, 2; x1v, 3; de Notre-Seigneur pendant sa passion, Joa., xvIII, 12, 24; de saint Paul, Act., xx, 23; xxII, 29; xxVI, 29, 31; Phil., I, 7, 13, 14, 17; Col., IV, 18; II Tim., II, 9; Philem., 10, 13; des serviteurs de Dieu, Heb., xi, 36; des premiers disciples du Sauveur, Act., IX, 14; de prisonniers, Ezech., III, 25; IV, 8; de fous à châtier, Prov., vII, 22; de possédés furieux. Luc., vIII, 29, etc. Parfois on liait les mains et les pieds de ceux qu'on voulait maltraiter. Judith, vi, 9; Dan., iii, 21; Matth., xxII, 13; Act., xxI, 11, 13, 33; xxII, 29. Voir Chaine, t. II, col. 481. - 5º Les liens devenaient encore des bandeaux pour couvrir les yeux, Is., xxxIII, 15 (hébreu); des bandages pour panser les blessures, Job, v, 18 (hébreu); Is., xxx, 26; Jer., xxx, 13; Ezech., xxx, 21; xxxiv, 4, 16; Ose., vi, 1 (hébreu); Luc., x, 34, et des bandelettes pour ensevelir les morts. Joa., xI, 44; XIX, 40. Voir Bandelettes, t. I, col. 1427. - 6° On lit dans l'Épitre de Jérémie, Baruch, vi, 42-43, que les femmes babyloniennes se tiennent assises sur les chemins « ceintes de liens », περιθέμεναι σχοινία, circumdatæ funibus, en signe de consécration au culte d'Istar. Voir Hérodote, I, 199; Strabon, XVI, 1. Un bas-relief trouvé à Charcamis (fig. 72) représente peut-être une de ces femmes.

II. AU SENS FIGURÉ — 1º Les liens désignent d'abord toute contrainte physique, celle de la servitude, Is., xxvIII, 22; ÎII, 2; Jer., II, 20; V, 5; XXVII, 2; XXX, 8; Nah., I, 13; du châtiment, Ps. CXLIX, 8; Is., XXVIII, 22; de l'infirmité qui empêche de parler, Marc., VII, 35, ou de se mouvoir. Luc., XIII, 16. Il est dit qu'Abner n'avait pas les mains liées, pour signifier qu'il aurait pu se défendre. II Reg., III, 34. Les pires liens sont ceux des démons dans leur enfer. Judæ, 6. — 2º Ils désignent ensuite la contrainte morale, de caractère odieux, celle qu'il faut

imposer aux puissances spirituelles adverses, Matth., XII. 29; Marc., III, 27; celle qu'une langue perverse exerce sur ses victimes, Eccli., xxvIII, 23; celle qui résultait des minutieuses prescriptions des pharisiens, Matth., xxIII, 4; celle enfin à laquelle la sagesse soumet un sot. Eccli., xxi, 22. - 3º Les liens marquent encore les obligations morales imposées ou proposées à la volonté de l'homme. Ainsi sont mentionnés le lien du mariage, Rom., vII, 2; I Cor., vII, 27, 39; le lien de l'alliance, Ezech., xx, 37; le lien de la sagesse, Eccli., vi, 26; le lien de la paix, Eph., IV, 3; le lien de la perfection, qui est la charité, Col., III, 14; les liens d'amour qui attirent la créature au Créateur. Ose., xi, 4. - 4º Enfin la Sainte Écriture marque sous cette forme l'attachement qu'il faut avoir pour la Loi. L'Israélite doit lier les commandements à ses mains et à son cou, Deut., vi, 8; xi, 18;



72. — Femme avec des liens autour de la ceinture. D'après le *Graphic*, 11 décembre 1880, p. 608.

Prov., III, 3; VI, 21; VII, 3, c'est-à-dire qu'il doit les avoir sans cesse présents à la pensée afin de les pratiquer dans sa conduite. Les pharisiens prirent à la lettre cette prescription, et se crurent fidèles à la loi en portant sur eux des bandes d'étoffe ou de parchemin sur lesquelles étaient écrits des versets de la Loi. Voir PHYLACTÈRES.

III. LE POUVOIR DE « LIER » ET DE « DÉLIER ». - Notre-Seigneur donne à Pierre les clefs du royaume des cieux, et ajoute : « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., xvi, 19. Il dit ensuite à tous les Apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., xvIII, 18. Comme dans le premier passage l'idée de lier et de délier semble dépendre du don des clefs, plusieurs auteurs ont pensé que la métaphore employée par Notre-Seigneur supposait des cless servant à lier ou à délier des cordes ou des courroies. Chez les Grecs, il est question d'un verrou ou clef, κλείς, que deux courroies font manœuvrer par ses extrémités, même du dehors, pour fermer ou ouvrir une porte. Iliad., xiv, 168; Odyss., i, 442; iv, 802, etc. D'autres fois, ce sont des courroies qui assujettissent un verrou, κλείθρον, et qu'on délie pour ouvrir. Eschyle, Sept., 396. Il n'y a pas là, cependant, de clef ou de verrou liant et déliant; d'ailleurs, les serrures en usage chez les Hébreux étaient d'autre nature, et ne semblent pas avoir comporté de nœuds à faire ou à défaire. Voir CLEF, t. 11, col. 800. Il n'y a donc pas de dépendance entre les deux métaphores. Pierre reçoit les clefs du royaume

des cieux, ce qui signifie symboliquement qu'il est constitué le grand dignitaire de l'Église. Comme tel, il aura le pouvoir de lier ou de délier. Les Apôtres reçoivent ce même pouvoir, sans cependant recevoir les cless, ce qui confirme encore l'indépendance mutuelle des deux symboles. Dans deux auteurs grecs, on lit les expressions : έγω δήσω, οὐδεὶς δύναται λῦσαι, « je lierai, personne ne pourra délier, » paroles inscrites sur le tombeau d'Isis, d'après Diodore de Sicile, 1, 27, et οθς ἐθέλοιεν λύειν τε καὶ δείν, « nous voulons qu'ils aient pouvoir de délier et de lier, » paroles par lesquelles la reine Alexandra consacre l'influence politique des pharisiens. Josèphe, Bell. jud., I, v, 2. Mais le sens de ces expressions ne paraît nullement comporter une autorité souveraine. Dans une lettre des chrétiens de Gaule, citée par Eusèbe, H. E., v, 2, t. xx, col. 436, les deux mots λύειν et δεσμεύειν sont pris dans le sens restreint de rejeter ou d'admettre le bien fondé d'une accusation. La même expression est fréquente dans le Talmud pour signifier « interdire » et « permettre ». Cf. Fillion, Evang. selon S. Matthieu, Paris, 1878, p. 326, 327. Il est certain qu'à l'époque de Notre-Seigneur les docteurs de la Loi jouissaient d'une très haute autorité en Israël. A eux appartenait de formuler théoriquement le droit, de l'enseigner à leurs disciples et de l'appliquer pratiquement. Cf. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig, t. II, 1898, p. 320-328. Ils liaient et déliaient, c'est-à-dire imposaient des obligations morales ou en dégageaient, soit en droit, soit en fait. Notre-Seigneur fait allusion au pouvoir qu'ils exerçaient quand il dit d'eux : « Ils lient des fardeaux lourds et intolérables, » δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ δυσδάστακτα, Matth., xxIII, 4, paroles qui visent leur enseignement. De plus, ces docteurs prétendaient à un tel respect de leurs décisions qu'ils en étaient venus à déclarer leurs paroles plus « aimables que celles de la Loi, plus importantes que celles des prophètes ». Berachoth, f. 3, 2. La formule employée par le Sauveur s'explique dans un sens analogue, et plus étendu encore. Les Apôtres reçoivent le droit de lier et de délier dans le nouveau royaume. Ce droit n'est pas limité; c'est ce que donnent à conclure les expressions : δ ἐὰν δήσης, « ce que tu lieras, » δσα ἐὰν δήσητε, « ce que vous lierez, » dans lesquelles les pronoms 8, 800 sont indéterminés. Le pouvoir de lier et de délier s'étend donc à la croyance, à la morale, à tout ce qui peut être du domaine religieux. Enfin Notre-Seigneur ne compare pas le pouvoir qu'il donne à ses Apôtres à l'autorité de Moïse ou des prophètes; il se contente de déclarer que l'exercice de ce pouvoir sera ratifié dans les cieux, ce qui le consacre par la plus haute autorité qui existe. Cette interprétation semble bien la plus naturelle. Elle s'appuie, du reste, sur des usages connus des Juifs et des idées qui leur étaient familières. Cf. Knabenbauer, Evang. sec. Matth., Paris, 1893, t. 11, p. 66, 67. H. LESÊTRE.

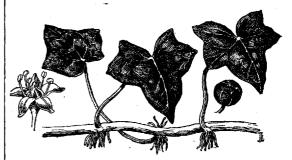
LIÉNARD Jacques-Antoine, théologien catholique, né à Douai en 1792, mort en cette ville dans la première moitié du xix\* siècle. Il fut professeur à Douai et avait laissé des Elucidationes in Novum Testamentum qui furent publiés par Ledent, 4 in-8°, Douai, 1859. — Voir Hurter, Nomenclator literarius, t. III (1895), col. 1034.

B. HEURTEBIZE.

**LIERRE** (Septante: χισσός; Vulgate: hedera, plante grimpante.

I. DESCRIPTION. — Le lierre, Hedera Helix de Linné (fig. 73), famille des Araliacées, est un arbrisseau à tige rampante, appliquée contre le sol ou plus souvent le long d'un support vertical, tel que les murs ou les troncs d'arbres, auquel elle se fixe par de nombreuses petites racines latérales modifiées en forme de crampons, pouvant atteindre ainsi la hauteur d'une vingtaine de mètres ou davantage. Quand les racines adventives plongent dans la terre, elles développent des ramifications nom-

breuses et servent alors à l'absorption. La tige appliquée ou rampante reste stérile, pourvue seulement de feuilles pétiolées à limbe toujours vert, luisant, et échancré sur le pourtour de 5 lobes plus ou moins profonds. Mais les



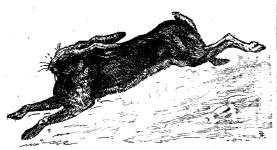
73. — Hedera Helix.

rameaux qui s'en détachent, surtout dans la partie élevée, pour flotter librement dans l'air sont munis de feuilles plus étroites, presque indivisées, puis se terminent par des fleurs. L'inflorescence est une anthèle d'ombelles hémisphériques dont la terminale seule, formée de fleurs hermaphrodites, devient fructifère, les inférieures réduites à des fleurs mâles se détachant après l'anthèse. Les sépales peu distincts alternent avec 5 pétales jaunâtres et sont surmontés d'autant d'étamines. Un disque glanduleux entoure le style et couronne le fruit en baie globuleuse, ordinairement noire, mais parfois jaune, qui renferme sous sa pulpe un nombre variable de noyaux, souvent deux, charnus eux-mêmes, et au sein desquels est inclus un très petit embryon entouré F. Hy. d'un albumen ruminé.

II. Exégèse. - Le lierre est rare en Palestine, excepté le long des côtes et sur les montagnes. Il n'est mentionné nulle part dans la Bible hébraïque et seulement une fois dans la partie grecque. Il Mach., vi, 7. Dans la persécution d'Antiochus, lorsqu'on célébrait la fête de Bacchus, on contraignait les Juifs de suivre la procession solennelle, πομπεύειν, ayant du lierre, χισσούς έχονιες, c'est-àdire portant des couronnes de lierre, et des thyrses ou tiges entourées de lierre. La Vulgate met seulement : « aller par les rues couronnés de lierre. » On sait que le lierre était une plante consacrée à Bacchus; Hedera gratissima Baccho, dit Ovide, Fast., III, 767. — D'après le IIIº livre des Machabées, II, 29, Ptolémée Philopator faisait marquer les Juifs d'Égypte au fer rouge d'une seuille de lierre, marque de la consécration à Bacchus. Voir Bacchus, t. 1, col. 1377. — Le mot hedera, « lierre, » se lit aussi dans la Vulgate comme traduction du mot hébreu qîqâyôn, Jonas, IV, 6, 7, 9, 10, mais cette traduction n'est pas plus exacte que celle des Septante qui ont mis κολοχύνθη, «courge. » Le qîqâyôn est le ricin. Voir Courge et RICIN. E. LEVESQUE.

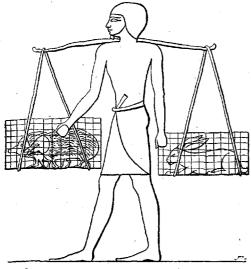
LIÈVRE (hébreu: 'armébét, désignant le même animal que l'assyrien annabu et l'arabe 'arneb; Septante : δασύπους; Vulgate : lepus), quadrupède de l'ordre des rongeurs et de la famille des léporidés, comme le lapin. Les lièvres ont le museau arrondi, les yeux latéraux et saillants, la lèvre supérieure fendue et très mobile, les oreilles longues et molles, le poil long, rude, et ordinairement d'un gris roux. Timides et inoffensifs, ils sont avertis du danger par la subtilité de leur ouïe, et s'y soustraient grâce à la rapidité de leurs musculeuses et longues jambes. Ils se nourrissent de végétaux, sont très féconds, ne terrent point comme le lapin, mais ne supportent pas la domesticité. Le lepus syriacus est commun dans le nord de la Palestine et dans les parties boisées ou cultivées du pays, notamment dans la plaine

d'Esdrelon. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 185. Il est semblable à celui de nos pays, avec les oreilles plus courtes et la tête plus large. Le lepus Judææ (fig. 74) fréquente les régions méridionales de la Ju-



74. - Lepus syriacus.

dée et la vallée du Jourdain; il abonde dans les lieux les plus arides. Il a la taille plus petite que le précédent, de longues oreilles et le pelage fauve. On trouve des levrauts à toutes les époques de l'année, les deux espèces précédentes ayant quatre petits à chaque portée. D'autres espèces, peu différentes d'ailleurs, mais de moindre taille encore, se rencontrent accidentellement du côté de la frontière du sud-est, le lepus sinaiticus, qui est le lièvre d'Arabie, le lepus ægyptiacus, commun en Égypte, et le lepus isabellinus, ainsi nommé à cause de sa couleur chamois. Cf. Tristram, The natural History of the Bible Londres, 1889, p. 99. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, p. 413, 455, a constaté dans les environs de Jéricho la fréquence en nombre du lepus sinaiticus. Les Hébreux avaient connu dans la terre de Gessen le lièvre sinaîtique et le lièvre d'Égypte. Les monuments figurés les représentent (fig. 75), et le nome central de la Moyenne-



75. — Égyptien portant un lièvre et deux hérissons dans des cages. Beni-Hassan. XII dynastie.

D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. II, Bl. 120.

Égypte s'appelait le « nome du lièvre ». Les Arabes estiment beaucoup la chair du lièvre. La loi mosaïque la défend aux Israélites, Lev., xi, 6; Deut., xiv, 7, sans doute parce que cette nourriture est lourde et facilement indigeste, surtout dans les pays chauds. Les Syriens d'aujourd'hui ne mangent pas la chair du lièvre, qui pourtant abonde autour d'eux; ils prétendent que cet aliment peut donner la sièvre. Cf. Vigouroux, Les

Livres Saints et la critique rationaliste, 5º édit., Paris, 1992, t. IV, p. 434. Pour permettre de distinguer le lièvre et de le ranger parmi les animaux impurs, le texte sacré dit qu'il rumine. Or, on sait que le lièvre ne peut prendre rang à aucun titre parmi les ruminants. De là une difficulté, soulevée déjà au sujet du daman, voir CHŒRO-GRYLLE, t. II, col. 714, et qu'on ne se lasse pas de mettre en avant. Cf. L'encyclique et les catholiques anglais ct américains, Paris, 1894, p. 36-37, traduction d'un article de la Contemporary Review, avril 1894. L'expression hébraïque que la Vulgate rend par le mot ruminare est hë ëlâh gêrâh, que les Septante traduisent par άναγείν μηρυκισμόν, « ramener en haut la rumination. » Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 161, rattache gêrâh à la racine gârâh, dont le sens n'est déterminable que par celui des dérivés gârôn, « gosier, » et l'arabe gêrn, « gosier. » Le mot gêrâh a donc un sens analogue, très probablement le même que μυχτηρισμός; il marque l'acte de ruminer, ou ce qui remonte dans le gosier. L'expression hébraïque signifierait donc « faire remonter ce qui est dans le gosier », ou, en un seul mot, « ruminer. » On arrive au même sens en acceptant l'étymologie de Gesenius, Thesaurus, p. 305, qui rattache gêrâh à la racine gârar, à laquelle il attribue le sens de « ruminer ». Il est donc certain que l'auteur sacré n'entend pas donner à hĕ'ĕlâh gêrâh le sens de « remuer les lèvres », mais celui de ruminer. Toutefois, on ne pourrait prétendre raisonnablement que par « ruminer » il veuille signifier « avoir plusieurs estomacs et en faire remonter la nourriture pour la remàcher ». Il caractérise la rumination par une marque extérieure, facile à reconnaître, le mâchonnement perpétuel, sans affirmer qu'il y a rumination réelle. Il parle d'après les apparences, comme le font si souvent, et à si bon droit, les écrivains inspirés. C'est ici un de ces cas où, suivant l'enseignement de l'Encyclique Providentissimus, cf. t. 1, p. xxix, l'auteur sacré décrit un phénomène naturel « en se servant du langage communément usité de son temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire ». Il est curieux de rapprocher de cette observation de l'Encyclique la manière dont Linné parle du lièvre dans son Systema naturæ, Lyon, 1789, t. 1, p. 160-161: Victitat ruminans ramulis fruticum et cortice arborum, « il se nourrit, en ruminant, de rejetons d'arbrisseaux et d'écorce d'arbres. » Cf. Rosenmüller, In Levit., Leipzig, 1798, p. 62. Le savant s'exprime ici comme le legislateur antique; on ne l'accusera pas, cependant, d'avoir pris le lievre pour un ruminant. Moïse exige deux conditions pour que les animaux puissent servir de nourriture : qu'ils soient ruminants, et qu'ils aient aux pieds une corne fendue. Lev., xi, 2. Le daman et le lièvre, qui semblent ruminer, sont exclus parce qu'ils n'ont pas aux pieds des cornes fendues. Les quatre doigts que le lièvre porte à chaque patte ne forment point de corne, et sont enfermés dans une peau qui ne laisse distinguer H. LESÊTRE. que les quatre ongles.

1. LIGHTFOOT John, théologien protestant anglais, né le 29 mars 1602, à Stocke, dans le comté de Stafford, mort à Ely, le 6 décembre 1675. Après avoir suivi les leçons du docteur Whitehead, à Congleton, dans le comté de Chester, il entra en juin 1617 à Christ's college, à Cambridge. Après avoir achevé ses études, il passa deux ans à Repton, dans le comté de Derby, en qualité d'assistant de son vieux maître Whitehead, qui tenait une école dans cette ville. Puis il entra dans l'état ecclésiastique et fut nommé pasteur à Norton-in-Hales, dans le comté de Shrop, où il fit la connaissance de Rowland Cotton, dont il devint le chapelain, et qui lui facilita l'étude des langues orientales, en particulier de l'hébreu. Il ne tarda pas à accompagner son protecteur à Londres, puis il fut, bientôt après, nommé ministre à

Stone, dans le comté de Stafford, où il resta deux ans. En 1628, il alla habiter Hornsey, dans le Middlesex, où il espérait trouver des ressources précieuses pour ses travaux; c'est en effet dans ce lieu qu'il commença à écrire. En septembre 1630, il fut nommé recteur à Ashley, dans le comté de Stafford, où il continua ses études avec ardeur. En 1643, il devint recteur de l'église Saint-Barthelemy de Londres; en 1644, recteur de Great Munden, dans le comté de Hertford; en 1650, recteur du collège de Sainte-Catherine de Cambridge, et, en 1654, vice-chancelier de cette université. Créé chanoine à Ely le 22 janvier 1667, il mourut dans cette ville. - Lightfoot prit souvent part aux discussions religieuses de son temps, soit dans l'assemblée de Westminster, soit ailleurs : ses principes sont ceux de l'Église anglicane; du reste on reconnaît généralement qu'il a beaucoup plus les qualités d'un érudit que celles d'un théologien. Ses principaux ouvrages sont : Horæ hebraicæ et talmudicæ, impensæ in chorographiam aliquam terræ israeliticæ, in quatuor Evangelistas, in Acta Apostolorum, in quædam capita Epistolæ ad Romanos, in Epistolam primam ad Corinthios, 3 in-40, Cambridge, 1658 et 1679. C'est la traduction latine d'un livre qui avait paru d'abord en anglais (2 in-4°, Londres, 1644 et 1650). L'auteur, qui, selon Gibbon, « était devenu presque un rabbin lui-même à force de lire les rabbins, » a une grande tendance à expliquer le Nouveau Testament par les écrits rabbiniques et talmudiques. - Harmony of the four Evangelists among themselves and with the Old Testament, with an Explanation of the chiefest difficulties both in language and sense, in-40, Londres, 1644-1650. - Harmony, Chronicle and Order of the Old Testament, Londres, 1647. — Harmony, Chronicle and Order of the New Testament, Londres, 1655. - A few and new Observations upon the Book of Genesis, the most of them certain, the rest probable, all harmless, strange and rarely heard of before, Londres, 1642. - A Handfull of Gleanings out of the Book of Exodus, in-40, Londres, 1643; traduit plus tard en latin. — A Commentary upon the Acts of the Apostles, c. I-XII, in-40, Londres, 1645. - Description of the Temple service as it stood in the days of our Saviour, in-40, Londres, 1649. - On the canon of Scripture, 1652. - Collatio Pentateuchi hebraici cum samaratico. Londres, 1660. — Rules for a Student of the Holy Scripture, 1700. — On a imprimé plusieurs fois ses œuvres complètes, sous le titre de Lightfootii Opera omnia; ses ouvrages anglais y sont traduits en latin, 2 in-fo, Rotterdam, 1686; meilleure édition due à Jean Leusden, 3 in-fo, Utrecht, 1699. Une édition anglaise a été donnée par George Bright, The Works of J. Lightfoot, 2 in-f., Londres, 1684; elle est précédée d'une vie de l'auteur par J. Strype. Une nouvelle édition, supérieure à toutes les précédentes et plus complète, a été éditée par J. R. Pitman, avec une vie de l'auteur, 13 in-8°, Londres, 1822-1825. Voir aussi D. M. Welton, John Lightfoot, The English Hebraist, in-8°, Londres, 1878.

A. REGNIER.

2. LIGHTFOOT Joseph Barber, exégète anglican, né à Liverpool le 13 avril 1828, mort à Bournemouth le 21 décembre 1889. Il fit ses études à Cambridge, devint professeur de théologie en 1861, dans cette université, puis, en 1871, chanoine de la cathédrale de Saint-Paul; de nouveau professeur de théologie à Cambridge, en 1875 et enfin évêque de Durham en 1879. On lui doit des travaux importants sur les Pères apostoliques et les commentaires suivants : St. Paul's Epistle the to Galatians, in-80, Londres, 1865; 70 édit., 1881; St. Paul's Epistle to the Philippians, in-80, Londres, 1868; 4¢ édit., 1878; St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, in-80, Londres, 1875; 60 édit., 1882. Ces commentaires sont suivis de dissertations savantes sur divers sujets scripturaires. — Voir F. J. A. Hort, dans le

Dictionary of National Biography, t. xxxIII, 1893, p. 232-240.

**LIGURE** (hébreu : léšém; Septante : λιγύριον; Vulgate : ligurius, Exod., xxvIII, 19; xxxIx, 12), pierre précieuse du rational.

I. Description. — Les minéralogistes ne sont pas d'accord pour identifier le ligure des anciens, λιγύριον ou λιγχύριον. Pour les uns ce serait la tourmaline moderne; pour d'autres, en plus grand nombre et avec plus de raison, ce serait la pierre hyacinthe. Ce qui faisait hésiter à admettre ce dernier sentiment, c'est que Théophraste, περὶ λίθων, parlant des propriétés du ligure, dit qu'il attire à lui les parcelles de bois et de fer : or, semblait-il, l'hyacinthe n'avait pas cette propriété. Mais on a reconnu qu'elle l'acquérait, une fois frottée. Théophraste et Pline décrivent le ligure comme une pierre semblable à l'escarboucle et d'un éclat luisant comme du feu : il y a des hyacinthes qui ont cette couleur et cet éclat, en particulier celle qu'on appelle l'hyacinthe la belle. Voir Hyacinthe, t. Π, col. 787.

II. Exégèse. — La pierre lésém n'apparaît que deux fois dans la Bible hébraïque, Exod., xxvIII, 19 et xxxIx, 12: c'est dans l'énumération des pierres du rational, la première pierre du troisième rang. Les Septante et Josèphe, Bell. jud, V, v, 7, traduisent ce mot par λιγύριον, ce que la Vulgate transcrit par ligurius. Or saint Epiphane, De duodecim gemmis, vII, t. XLIII, col. 300, identifie cette pierre ligure avec la pierre hyacinthe. La comparaison avec les 12 pierres de l'Apocalypse, xxi, 19-20, confirme cette vue. On admet communément que les douze pierres de la Jérusalem céleste rappellent les douze pierres du rational: or, en comparant les deux listes, la pierre qui répond au lésém, ligure, c'est l'hyacinthe. Voir Braun, Vestitus sacerdotum Hebræorum, in-8°, Leyde, 1680, l. II, p. 694-703. Dans l'énumération d'Ézéchiel, xxvIII, 13, manifestement empruntée à la description du rational dans l'Exode, le texte hébreu ne donne que neuf pierres : mais les Septante en ajoutent trois, conformément à l'Exode, et parmi elles le ligure. E. LEVESQUE.

LILIENTHAL Michel, littérateur protestant, né à Liebstädt le 8 septembre 1686, mort à Kænigsberg le 23 janvier 1750. Il fit ses études à Kænigsberg et à Iéna et fut professeur à Rostock et à Kænigsberg. En 1714, il fut nommé sous-bibliothécaire de cette dernière ville, où il exerça ensuite les fonctions de diacre. En 1711, il avait été élu membre de l'Académie de Berlin et en 1733 de celle de Saint-Pétersbourg. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons mentionner Biblisch-exegetische Bibliothek, 3 in-8°, Kænigsberg, 1740-1744; Biblischer Archivarius der heiligen Schrift, 2 in-4°, Kænigsberg, 1745-1746; les commentateurs de la Bible sont classés d'après les passages à interpréter. Il publia en outre une dissertation De vocatis ab Adamo animalibus, dans les Selecta historica et litteraria, 2 in-8°, Kænigsberg, 1711-1719. - Voir Lilienthal, Autobiographie, publice dans le t. III des Acta Borussica, in-8°, Kænigsberg, 1732; Walch, Bibliotheca theologica, t. 1, p. 83, 121. B. HEURTEBIZE.

LILITH (hébreu : lilit), mot qui ne se lit qu'une seule fois dans la Bible hébraïque, pour désigner un oiseau nocturne, très probablement le chat-huant. Voir Chat-huant, t. 11, col. 627. En le traduisant par  $\lambda \dot{\alpha} \mu \iota \alpha$ , lamia, Is., xxxiv, 14, les Septante et saint Jérôme semblent se conformer à une croyance populaire : le peuple, ignorant le sens primitif du mot lilit, le prenait pour le nom d'une espèce de monstre nocturne. Les rabbins firent plus tard de Lilith une première épouse infidèle d'Adam, devenue la première des quatre femmes du diable et la persécutrice des nouveau-nés. Lilith en effet détestait la descendance d'Ève, qui l'avait remplacée auprès d'Adam. La croyance à son pouvoir néfaste devint

si enracinée chez les Juifs superstitieux, que, quand une femme allait accoucher, le père de famille ou quelque autre personnage connu pour sa piété attachait à la porte de la maison, aux murailles, au lit, des écriteaux avec ces mots: « Adam, Éve, dehors Lilith. » On ajoutait parfois le nom de trois anges, Senoï, Sansenoï, Sanmanglof, qui, chargés de noyer Lilith dans la mer Rouge, l'avaient épargnée à condition qu'elle ne fit aucun mal aux enfants, là où elle verrait leurs noms écrits. La nuit qui précédait la circoncision de l'enfant, on écartait Lilith par des lectures pieuses. Cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brème, 1741, p. 512; Drach, De l'harmonie entre l'Église et la synagogue, Paris, 1844, t. II, p. 319-325. Voir Lamie, col. 53.

H. Lesètré.

LIMAÇON, mollusque gastéropode de l'ordre des pulmonés, pourvu d'une coquille qui se déroule régulièrement jusqu'à une assez large ouverture, par laquelle l'animal sort la plus grande partie de son corps. Le type de la famille des limaçons ou hélicidées est l'helix pomutia, escargot commun ou colimaçon qui se trouve dans tous les pays (fig. 76). Au même ordre des pulmo-



76. - Helix pomatia.

nés, mais à la famille des limacidées, appartient la limace, qui différe du limaçon surtout par l'absence de coquille. Ces deux sortes de mollusques sont hibernants; ils passent la mauvaise saison engourdis l'un dans sa coquille, et l'autre dans la terre. Tous deux, en rampant, laissent sur leur passage une trace brillante formée par une humeur visqueuse que leur peau dégage abondamment. Au Psaume LVIII (LVII), 9, il est dit des impies : « Qu'ils aillent en se fondant, comme le šablûl. » Ce mot ne se lit que dans ce passage. Les Septante et la Vulgate l'ont traduit par χήρος, cera, « cire, » sens suggéré par le mot témés, « fusion, dissolution. » Mais la cire est déjà connue sous le nom de dônag. Voir CIRE, t. II, col. 780. Pour les anciens Juifs, le šablûl est un mollusque. Le Targum traduit ce mot par zehil tiblâlâh, « ver de limace, » et saint Jérôme par vermis tabefactus. Il est dit dans le Schabbath, 77 b, que Dieu a crée le šablûl pour panser les tumeurs, ce qui convient aux limaces et aux limaçons. Ce sont ces mollusques que l'on croit généralement aujourd'hui désignés par le mot sablûl. Tous deux, en effet, par la trace qu'ils laissent derrière eux, semblent bien se fondre et user leur substance. Il n'y aurait là, d'ailleurs, qu'une manière de parler populaire, car le mollusque ne perd rien de sa substance en rampant; il ne fait que dégager une humeur que sécrètent ses muqueuses, et qui facilite son glissement sur les objets plus ou moins rugueux. Frz. Delitzsch, Die Psalmen, Leipzig, 1873, t. 1, p. 421, pense qu'il s'agit, dans le Psaume, de la limace, et non de l'hélice ou escargot, actuellement appelé halezon en Palestine. Tristram, The natural History of the Bible, Londres, 1889, p. 295, tout en admettant l'explication populaire qui suppose une consomption du mollusque à mesure qu'il rampe, en apporte une autre qui tient davantage compte de la réalité. Les limaçons de Palestine n'hivernent pas comme les nôtres pendant la sai-

son froide; c'est, au contraire, durant la saison sèche qu'ils dorment retirés dans leur coquille. Beaucoup d'entre eux peuvent ainsi rester longtemps sans humidité extérieure. Pour prévenir l'évaporation de celle qu'ils possèdent, ils s'abritent alors sous les pierres, sous les mousses, ou même dans la terre. Les fissures des rochers en sont remplies. Les limaçons du désert, qui souvent ne trouvent pas d'écrans contre les rayons du soleil, sont pourvus de coquilles très épaisses qui les protègent lorsqu'ils se collent aux branches des arbrisseaux. Il arrive cependant très fréquemment que la chaleur dessèche les limaçons, malgré tous les soins qu'ils ont pris pour s'abriter. Quand la sécheresse a été longue et continue, ou quand les rayons du soleil ont pénétré dans leurs abris, les myriades de coquilles que l'on trouve adhérentes aux rochers sont à peu près vides; le mollusque qu'elles contenaient a été desséché, consumé, « fondu, » comme s'exprime le Psalmisté qui, peut-être, fait allusion à ce fait si fréquent. On signale en Palestine plus de cent quarante espèces de mollusques aquatiques ou terrestres. Ils appartiennent aux genres helix, bulimus, pupa, clausilia et cyclostoma. Par contre, les limaces, que ne protège aucune coquille, sont très rares, à cause de la sécheresse du climat. Il est donc tout à fait probable que le Psalmiste a eu en vue le limaçon.

H. Lesètre. LIMBES, séjour des âmes qui, n'ayant pas mérité l'enfer proprement dit, ne pouvaient, avant la rédemption, entrer dans le ciel. - L'existence de ce séjour, ou de cet état particulier des âmes justes, se déduit logiquement et théologiquement des trois vérités suivantes : 1º les âmes qui ont quitté ce monde dans la grâce de Dieu ne peuvent être envoyées en enfer, séjour des damnés morts par leur faute dans l'inimitié de Dieu; 2º les expiations à subir par les âmes justes qui ont emporté avec elles des fautes légères ou les dettes résultant de fautes graves pardonnées, ne peuvent être que des expiations temporaires; 3º les âmes qui n'étaient pas en enfer ou qui étaient sorties du purgatoire avant la mort de Notre-Seigneur se trouvaient dans une condition spéciale comportant pour elles un état et un séjour particuliers. - Ce séjour a reçu, dans la tradition catholique, le nom de « limbes », du latin limbus, qui signifie « bordure, zone », parce que les limbes constituaient comme une bordure de l'enfer, une zone entre l'enser que ces âmes ne méritaient pas, et le ciel qui demeurait inaccessible pour elles avant l'entrée triomphale de Jésus-Christ, au jour de son ascension. Les limbes sont mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms divers : le sein d'Abraham, voir t. 1, col. 83; les enfers, voir Enfer, t. II, col. 1792; l'Hadès, voir t. III, col. 394; le paradis, voir Paradis; le še'ôl, voir Scheol. C'est surtout dans le Nouveau Testament qu'il est fait allusion à ce séjour. La, les justes seront au festin avec Abraham, Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 29; xiv, 15; xxii, 30; le pauvre Lazare y aura sa place, Luc., xvi, 22-26; les vierges sages y seront reçues, Matth., xxv, 10; le bon larron y entrera aussitôt après sa mort. Luc., xxIII, 43. Saint Paul dit que le Sauveur « est descendu dans les régions inférieures de la terre », Eph., IV, 9, sce que saint Irénée, Cont. hær., IV, 27, 1, t. VII, col. 1058; Tertullien, De anim., 55, t. 11, col. 742, etc., entendent de la visite qu'il fit après sa mort aux âmes justes qui étaient dans les limbes. Cf. Petau, De incarn. Verbi, XIII, xvi-xviii. Saint Pierre, dans sa première Épitre, III, 18-20, est encore plus explicite. Il dit que le Christ, après avoir été mis à mort dans sa chair, alla prêcher, ἐχήρυξεν, aux esprits qui étaient en prison et qui autrefois, aux jours de Noé, s'étaient montrés incrédules. Ces esprits en prison ne sont pas ceux de l'enfer, auxquels toute prédication serait inutile, mais ceux des limbes, parmi lesquels se trouvaient des âmes dans lesquelles le châtiment du déluge avait produit un repentir salutaire. L'Évangile apocryphe de Pierre, 41-42, fait allusion à cette prédication du Christ aux limbes : « Ils entendirent des cieux une voix qui disait : As-tu prêché à ceux qui dorment? ἐχήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; et une réponse fut entendue de la croix : Oui. » Cf. L'Évangile de Pierre, dans la Revue biblique, 1894, p. 529, 557. Saint Augustin, Ep. CLXIII, ad Evod., 21, t. xxxIII, col. 717, pense que la prédication aux esprits en prison, dont parle saint Pierre, est celle qui s'adresse aux infidèles. Cette explication n'est conforme ni au texte même ni à l'avis des autres Pères. Enfin, saint Jérôme, In Matth., x1, 3, t. xxv1, col. 70, et saint Grégoire le Grand, Hom. in Ezech., 1, 5, et Hom. in Evang., VI, 1, t. LXXVI, col. 788, 1096, émettent l'idée que quand saint Jean-Baptiste envoie demander à Jésus s'il est le Christ, Matth., xi, 3; Luc., vii, 19, c'est pour savoir s'il doit annoncer sa venue aux âmes qu'il va bientôt rejoindre dans les limbes. Cette idée ne sort pas naturellement du texte. Saint Cyrille de Jérusalem, Catech., IV, 11, t. XXXIII, col. 470, dit plus justement que le Christ est allé aux enfers pour annoncer la délivrance aux prophètes et particulièrement à celui qui avait dit : « Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » - On assigne encore les limbes comme séjour aux âmes des enfants morts sans baptême. La Sainte Écriture ne fait aucune allusion directe au sort de ces âmes ni à leur séjour.

H. LESÉTRE. LIMBORCH (Philippe van), théologien protestant hollandais, de la secte des arminiens ou remontrants, né à Amsterdam, le 19 juin 1633, mort dans cette ville le 30 avril 1712. Après avoir fait ses études au collège des Remontrants, puis à Utrecht, où il suivit les leçons de Voët, l'adversaire de Descartes, il fut choisi, en 1657, pour être ministre de ses coreligionnaires à Goude, puis, en 1667, à Amsterdam. L'année suivante, il fut nommé à la chaire de théologie de cette ville, où il professa avec un très grand succès jusqu'à la fin de sa vie. Outre l'édition presque complète des œuvres de son grandoncle Episcopius, on lui doit plusieurs écrits théologiques, parmi lesquels: Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebræos, in-fo, Rotterdam, 1711. - Il a paru de cet ouvrage une traduction hollandaise, imprimée à Rotterdam, en 1715, in-4°. — L'oraison funèbre de Ph. de Limborch a été faite par Jean Leclerc. A. REGNIER.

LIME, outil de métal, dont les faces sont des stries ou des dents aiguës, pour user et polir le bois, la pierre ou des métaux moins durs. Il n'est pas fait mention de la lime en hébreu. Mais dans un texte d'Isaïe, xLiv, 12, où il est dit que le forgeron fait une hache, ma'asad, les Septante traduisent par ὤξυνε, « il a aiguisé, » et la Vulgate par *lima operatus est,* « il a travaillé à la lime. » Il est possible qu'au lieu de מַנְצֵּד, le traducteur ait lu un mot comme מַמַּהֶּב, mushāb, « poli, » il a rendu poli, Dans un autre passage où Ézéchiel, xxI, 9, 10, 11, 15. 28, représente l'épée sortant du fourreau, mit-ta'erâh, les Septante traduisent par θυμώθητι, « menace, » irrite-toi, et la Vulgate par limatus, « limé, » poli, ce qui suppose, au lieu de ta'erah, le mot ta'ar, « tranchant » de l'épée. - La lime, mentionnée souvent par les auteurs classiques, Phedre, Iv, 7; Plaute, Menech., I, 1, 6; Pline, H. N., xxvIII, 9, 41; etc., ne devait pas être inconnue des Hébreux. Ils polissaient et aiguisaient les outils au marteau, I Reg., XIII, 20; Ps. VII, 13; Is., XLI, 7, mais employaient aussi d'autres procédés pour le polissage des métaux, et parfois probablement se servaient de la lime. Cf. II Par., IV, 16; I Esd., VIII, 27; Jer., XLVI, 4; Ezech., xxi, 14; Dan., x, 6 (hébreu).

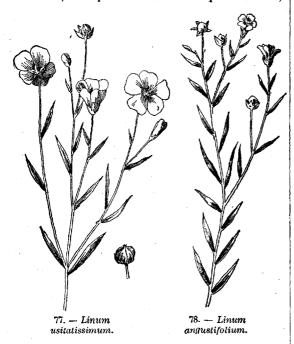
1. LIN (Âīvo; Vulgate: Linus), chrétien de Rome dont saint Paul envoie les salutations à Timothée.

II Tim., IV, 21. Il est simplement nommé par l'apôtre mais les anciens auteurs ecclésiastiques nous apprennent qu'il tut le successeur de saint Pierre sur le siège pontifical. On peut conclure de la mention que fait de lui saint Paul que Lin était à Rome à l'époque de la rédaction de cette Épître, puisqu'elle fut écrite dans cette ville. Eubule et Pudens étant nommés avant Lin, il en résulte que ce disciple n'occupait pas encore à cette époque une situation éminente dans l'Église. Saint Irénée, III, III, 9, t. VII, col. 849, nous fait connaître dans le passage suivant à quelle haute destinée il était réservé: Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι 'Απόστολοι τὴν 'Εχχλησίαν Λίνω τὴν τῆς ἐπισχοπῆς λειτουργίαν ένεχείρισαν. Τούτου του Λίνου Παθλος έν ταίς πρός Τιμόθεον έπιστολαίς μέμνηται. Διαδέχεται δε αύτον 'Ανέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτω τόπω ἀπὸ τῶν 'Αποστόλων την έπισχοπην κληρούται Κλήμης. Saint Lin fut donc, d'après le témoignage de saint Irénée, le successeur immédiat de saint Pierre. Eusèbe, H. E., v, 6, t. xx, col. 445, a reproduit ce passage, et il répète, en plusieurs autres endroits de son Histoire, que saint Lin fut le successeur de saint Pierre, H. E., III, 2, 4, col. 246, 220-221; au chapitre 13, col. 248, il ajoute que ce pontite gouverna l'Église de Rome pendant douze ans, jusqu'à la seconde année du règne de Titus (53-67). Lin est aussi nommé comme le second évêque de Rome par saint Jérôme, De vir. ill., 15, t. xxIII, col. 631; saint Augustin, Epist. LII, ad Generos., 2, t. xxxIII, col. 196; saint Épiphane, Hær. xxvII, 6, t. xlI, col. 372 (cf. la note ibid.); Théodoret de Cyr, In II Tim., iv, 21, t. LXXXII, col. 856. D'après les Constitutions apostoliques, VII, 46, Patr. gr., t. I, col. 1052, Lin, « fils de Claudia, » aurait été ordonné par saint Paul premier (πρῶτος) évêque de Rome, mais ce témoignage est sans valeur. Voir la note ibid. Cf. ibid.; Rufin, Præf. in Recognit., col. 1207 et la note).

D'après le Bréviaire romain (lect. IV, 23 septembris), saint Lin était né à Volterra, en Étrurie. Il mourut martyr après un pontificat de onze ans, deux mois et vingt-trois jours, et fut enterré au Vatican, près du tombeau de saint Pierre. D'après le Pseudo-Hippolyte, De LXX Apostolis, 39, t. x, col. 956, et le Pseudo-Dorothée, Chronic. Pasch., n° IV, t. XCXII, col. 521, Lin aurait été un des soixante-dix disciples du Seigneur. Mais son origine latine rend cette supposition peu croyable; son nom n'est probablement entré dans ces listes que parce qu'on le lisait dans une des Épîtres de saint Paul. — Voir Acta sanctorum, 23 septembre, t. VI, 1757, p. 539-545; L. Duchesne, Liber Pontificalis, 2 in-f°, Paris, 1886-1892, t. 1, p. 52, 121.

2. LIN (hébreu : pêšép et pišţâh; Septante : λίνον; Vulgate : linum), plante dont les filaments servent à fabriquer une toile fine, appelée également lin.

I. Description. — Herbe cultivée de temps immémorial pour les fibres textiles que fournit sa tige, le Linum usitatissimum de Linné (fig. 77), n'existe plus aujourd'hui nulle part à l'état spontané. Il est probable même que son origine doit être cherchée dans une des nombreuses espèces du genre, modifiée profondément dans ses caractères par une culture prolongée. Cet ancêtre du lin serait le Linum angustifolium Hudson (fig. 78), qui possède comme lui une tige couverte de nombreuses feuilles linéaires et terminée par un petit groupe de fleurs à 5 pétales bleus auxquelles succèdent des capsules septicides à 5 loges. Mais la plante sauvage diffère de celle de nos cultures par sa tige plus grêle, plus ramifiée, pouvant vivre plusieurs années et fleurir plusieurs fois. Elle est aussi plus réduite dans toutes ses parties, fleurs, fruits et graines, ses pétales sont entiers, etc. Mais ces différences en apparence tranchées s'effacent si l'on compare les formes de passage qui leur servent de trait d'union. La variété cultivée sous le nom de Lin d'hiver a déjà sa tige bisannuelle; d'autre part, la forme distinguée par Jordan, sous le nom de Linum ambiguum, qui croît en tousses sur les coteaux arides du midi, bien qu'annuelle comme la plante cultivée,



ressemble au type sauvage ordinaire par ses faibles dimensions, ses fleurs pales à pétales non denticulés. Aux mêmes caractères correspond encore un lin subspontané dans les cultures de l'Égypte et de la Syrie que Miller avait jadis décrit sous le nom de *Linum humile*.

F. HY

II. Exégèse. — 1º Plante. — Il ne fait de doute pour personne que le nom du lin en hébreu ne soit pêšét, pištáh. Les Septante rendent ce mot par livov et la Vulgate par linum. Saint Matthieu, xII, 20, citant un passage d'Isaïe, XLII, 3, où ce mot se rencontre, le traduit par λένον, linum. Le nom hébreu a deux formes, une masculine plus employée, pêšét, et une forme féminine, pištah. Ce mot se rencontre dans Exod., IX, 31, pour désigner la plante poussant dans les champs; dans Jos., II, 6, pour exprimer les tiges coupées et réunies en bottes, ou gerbes, pištė ha ės (Septante: λινοκάλαμη; Vulgate: stipulæ lini); dans Prov., xxxi, 13; Is., xix, 9; Ose., 11, 5, 9 (hébreu, 7, 11), pour les filaments ou fibres détachées de la tige; dans Jud., xv, 14, et Ezech., xL, 3, pour la corde en fil de lin; dans Is., XLII, 3, et Matth., XII, 26, pour la mèche faite de ces fils ou de la filasse. L'étoupe de lin se nomme ne'ôrêt. Jud., xvi, 9; Is.,

Le premier endroit où la Sainte Écriture mentionne le lin nous marque sa présence en Égypte. Exod., 1x, 31. Dans la plaie de la grêle, le lin fut frappé par le fléau quand il était en fleur, ou selon d'autres en bouton Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, XIX, 9, nous montre « ceux qui travaillent le lin peigné dans la consternation». Le lin était connu en Égypte depuis la plus haute antiquité: c'était un des principaux produits de ce pays. On le cultivait et le travaillait un peu partout, mais surtout dans la Basse Égypte. Pline, H. N., XIX, 2, signale quatre espèces plus célèbres, le lin de Tanis, celui de Péluse et celui de Bouto, tous les trois dans le Delta, et celui de Tentyris dans la Haute Égypte. D'après Hérodote, 11, 37, 81, 86, 105, on en consommait d'énormes

quantités pour l'usage des vivants et pour les bandelettes des morts. On a reconnu en étudiant au microscope ces bandelettes que la plupart étaient en lin, un petit nombre seulement en coton. Les capsules de lin trouvées dans les tombeaux ont permis de reconnaître que l'espèce cultivée par les anciens Égyptiens était surtout le Linum humile : c'est encore celle qu'on cultive dans la vallée du Nil. V. Loret, La flore pharaonique, 2º édit., Paris, 1892, p. 106. La mention du lin revient fréquemment dans les inscriptions funéraires soit sous la forme

archaïque 🐧 🚾 📕, hémâ, soit sous la forme plus

servée en copte, 44. Dès la fin de la troisième dynastie, nous voyons Amten préposé comme « directeur de tout le lin du roi » pour le nome Xoïte. Lepsius, Denkm., II, pl. 5; G. Maspero, Études égyptiennes, t. II, fasc. 2, 1890, p. 160-161. Les peintures des tombeaux nous font souvent assister aux diverses opérations de la récolte et de la préparation du lin. Ici des ouvriers, selon la façon actuelle, arrachent les tiges à poignées sans les couper comme les céréales, et les lient en bottes (fig. 79). Rosellini, Monumenti dell' Egitto, t. 1, p. 133 et t. 11, pl. 35, 36; Mariette, Les Mastabas, p. 337; Lepsius, Denkm., II, pl. 106-107. A côté, d'autres ouvriers tenant une botte ou petite gerbe de lin de la main droite, en frappent la main gauche pour faire tomber les graines. Lepsius, ibid.; G. Maspero, Études égyptiennes, t. II, fasc. 1, 1888, p. 85, 86. Les peintures de Beni-Hassan nous mettent sous les yeux les opérations du rouissage du lin qu'on fait ensuite sécher, du teillage et du peignage, ls., xix, 19; du filage et du tissage (fig. 80). Lepsius, *Denkm.*, t. 11, pl. 126; Rosellini, t. 11, pl. 35, 41, 42; Wilkinson, t. 111, p. 138, 140; A. Erman, Life in ancient Egypt, traduct. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 488; Fr. Wenig, Die Pflanzen im alten Aegypten, in-80, Leipzig, 1886,

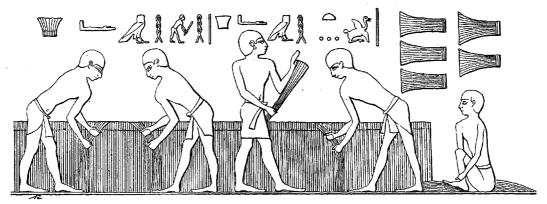
La Palestine connaissait le lin avant la conquête des Hébreux. Jos., 11, 6. Il est probable du reste que ce pays le cultiva avant l'Égypte: car selon Alph. de Candolle, Origine des plantes cultivées, in-8°, Paris, 1886, p. 102, les Egyptiens auraient reçu leur lin d'Asie. On sait que son usage en Chaldée se perd dans la nuit des temps : le lin a été retrouvé dans un tombeau de l'ancienne Chaldée, remontant à une époque très reculée. De Candolle, ibid. Quoi qu'il en soit de son antiquité, c'était un des plus importants produits de la Palestine. Ose., 11, 5, 9 (hébreu, 7, 11). D'après le Talmud, Kethouboth, v, 9, c'est en Galilée que le lin était le plus abondant. On trouve actuellement en Palestine diverses espèces de lin: à côté du Linum usitatissimum et de l'angustifolium, les espèces ou variétés, Linum humile, Linum orientale (fig. 81), Linnm spicatum (fig. 82), etc. Les Hébreux, qui avaient vu la culture et la préparation du lin chez les Égyptiens, leur ont sans doute emprunté leurs procédés, connus peut-être déjà du reste par les Chananéens. Cependant, l'eau étant plus rare en Palestine, ils pouvaient ne pas employer le rouissage et se contenter de faire sécher les chénevottes au soleil. Il y est fait allusion dans Jos., II, 6; Rahab cache les espions juifs sous des tiges de lin étendues sur le toit plat de son habitation : elle était alors occupée, explique Josèphe, Ant. jud., V, I, 2, à sécher des bottes de lin sur le toit de sa maison. On fait mention du filage du lin dans Prov., xxxi, 13, 19; il y est dit de la femme laborieuse :

> Elle se procure la laine et le lin Et travaille de sa main joyeuse... Elle met la main à la quenouille Et ses doigts prennent le fuseau.

Le Talmud parle fréquemment de l'ensemencement,

de la récolte et de la préparation du lin: Tr. Chilaim, IX, 1; Peah, VI, 5; Baba bathra II, 10; Baba kama, X, 9, Therumoth, IX, 1, etc.

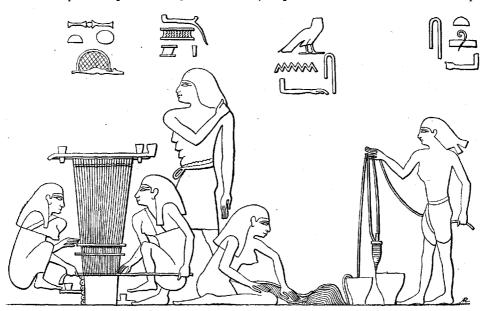
Avec le fil de lin on fabriquait des cordes pour attacher, Jud., xv, 4, ou des cordeaux pour mesurer les général de ce tissu, Lev., XIII, 47, 48, 52, 59: il s'agit en ces passages de vêtements de lin, et du fil de lin destiné à la chaîne ou à la trame. Tandis que les Orientaux sont ordinairement vêtus de laine, les prêtres dans le service du temple doivent porter des habits de lin; tunique, cale-



 Égyptiens récoltant le lin. Sauiet el-Meitin. XII. dynastie. D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. II, Bl. 106-107.

grandes longueurs, Ezech., XL, 3; de la partie la plus grossière de la filasse on faisait des mèches : les ennemis d'Israël devant Jéhovah sont comparés à une mèche de lin qui s'éteint, Is., XLIII, 17; la douceur du Messie est représentée par ce trait qu'il n'éteindra

çons, mitre; Ezech., XLIV, 17, 18; ceinture. Jer., XIII, 1. Îl est défendu de faire des tissus de deux espèces de fils, de laine et de lin mélangés. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Outre cette appellation générale, les étoffes de lin portaient, suivant leur couleur ou leur qualité, difé-



Égyptiennes filant et tissant du lin. Beni-Hassan. XII<sup>o</sup> dynastie.
 D'après Lepsius, Denkmäler, Abth. n, Bl. 126.

pas la mèche qui fume encore. Is., XLII, 3; Matth., XII, 20. Le principal usage de lin c'est de servir à la fabrication de la toile et d'étoffes diverses. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 283-312; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 232-233.

III. TISSU DE LIN. — 1º Le nom de la plante de lin, péšet ou au pluriel pištim, comme dans beaucoup de langues, a passé à la toile elle-même : c'est le nom plus

rents noms dont il faut traiter en particulier : bad, šèš, būs.

2º Le tissu appelé bad. — Le tissu bad, au pluriel baddim, était certainement un tissu, une toile de lin. Car les habits des prêtres: tuniques, caleçons, ceinture, mitre, qui, d'après Exod., xxvIII, 42; Lev., xvI, 4, sont dits être de bad, sont désignés dans Ezech., xLIV, 17.18, façonnés avec le pišțim, c'est-à-dire le lin. En étofle bad, étaient l'éphod de Samuel, I Reg., II, 18; l'éphod de

David, II Reg., vi, 14; I Par., xv, 27; des simples prêtres, I Reg., xxii, 18 (car celui du grand-prêtre, Exod., xxviii, 7, est dit fait de \$ê\$). Les vêtements des prêtres étaient de bad, Exod., xxviii, 42; Lev., vi, 3 (Vulgate, 10): ainsi



 Linum orientale.
 D'après l'original recueilli dans la vallée du Cédron par le Fr. Jouannet Marie en août 1890.

avait-il été prescrit à Aaron et à ses fils. Lev., xvI, 4, 23, 32. L'homme de la vision d'Ezéchiel qui porte une écritoire à la ceinture est, comme les prêtres, vêtu de bad. Ezech., IX, 2, 3, 11; x, 2, 6, 7. L'homme à la ceinture d'or qui est au-dessus des eaux dans la vision de Daniel sur les bords du Tigre, Dan., x, 5; xII, 6, 7, porte également des vêtements de bad.

3º Le šėš. – Le šėš est mentionné pour la première fois dans l'histoire de Joseph. Gen., XIL, 42. Pour paraître devant le Pharaon, il doit se revêtir de šêš. Cf. Hérodote, 11, 37. Les tentures du Tabernacle et le voile de l'entrée étaient en šêš retors, c'est-à-dire formé de plusieurs fils tordus ensemble. Exod., xxvi, 1, 36; xxvii, 9, 16, 18; xxxv, 25, 35; xxxvi, 8; xxxix, 9, 16, 23. En šeš étaient les habits d'Aaron et de ses fils, Exod., xxviii, 5, 6, 33, 39; l'éphod et la ceinture d'Aaron, Exod., xxxix, 2, 5; et les autres vêtements sacrés. Exod., xxxix, 27, 28. Le šėš fait partie des offrandes du peuple. Exod., xxv, 4. Ézéchiel, xvi, 16, 13, représente Jérusalem revêtue de šėš, avec un voile ou turban de šėš sur la tête. La femme laborieuse a des vêtements de ses et de pourpre. Prov., xxxi, 22. Les voiles des vaisseaux de Tyr étaient faites de šêš d'Égypte, brodé de couleurs variées. Ezech., XXVII, 7. Le ses paraît bien être substantiellement de la même matière que le bad. Les mêmes vêtements des prêtres sont dits tantôt faits de šeš, Exod., xxvIII, 40, tantôt de bad. Levit., xvi, 4. L'un et l'autre mot sont également traduits par le chaldéen bûs, qui sert aussi à rendre pištim, le lin. Il paraît donc que le šėš est du lin comme le bad. « Partout dans le livre de la Loi, dit Maimonide, Halach. kelê ham-mikdasch, c. vIII, 13 (cité dans J. Braun, Vestitus sacerdotum Hebræorum,

Leyde, 1680, p. 25), šêš ou bad signifie lin (pištīm) et c'est le byssus (bûs)... » Mais les auteurs ne s'entendent pas pour déterminer quelle différence existe entre ces deux espèces de lin. D'après les uns, le bad serait le lin ordinaire et le šéš le fin lin, de couleur très blanche. D'après d'autres à la suite de Maimonide et Abarbanel, la différence viendrait non de la matière, mais du tissage; le bad (cf. bad, « seul ») serait tissé d'un fil simple; le šėš (cf. šėš, « six ») de six fils tordus ensemble : ce serait pour cela qu'on ajoute souvent moszâr, de lin retors. La difficulté est que dans l'Exode, xxxix, 28, on dit que les caleçons des prêtres sont de bâd šêš mošzâr. D'ailleurs šėš, « lin, » ne paraît pas se rattacher à la racine de šėš, « six, » mais faire allusion plutôt à la blancheur de l'étoffe (cf. šėš, Esth., 1, 6, « marbre blanc; » de même en Égypte šes désigne une pierre blanche). Pour d'autres le šėš est le lin d'Égypte, comme le nomme Ézéchiel, xxvII, 7; bad, le lin de Palestine et de Syrie, appelé après la captivité bûs, lin que le même prophète, xxvII, 16, fait venir de Syrie. Et comme l'un et l'autre étaient du lin, les interprètes chaldéens les rendirent également par bûs, nom plus usité de leur temps pour désigner ce tissu. Voir J. Braun, Vestitus sacerd. Hebræor., l. I, c. 11, p. 23-35 et c. vii, p. 138-142; et l. II. c. ii, p. 460; dans Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum, Venise, 1751, t. xII, col. 798, 830; t. XIII, col. 222; A. Dillmann, Exodus und Leviticus, in-8°, Leipzig, 1880 (sur Exod., xxv, 4), p. 274. Il est à remarquer qu'en égyptien le šes est un tissu d'une spéciale finesse; le suten šes est



82. — Linum spicatum. D'après l'original recueilli sur le mont du Mauvais-Conseil par le Fr. Jouannet Marie en mars 1890.

du lin très blanc et très fin. On sait que le lin d'Égypte était particulièrement estimé. Hérodote, II, 105; Silius Italicus, III, 25, 375; Trebellius, Vita Gallica, 6.

4º Le bûs. — Ce nom ne se rencontre que dans les

derniers livres de la Bible hébraïque. David et les lévites qui portaient l'arche avaient un vêtement (me'îl) de bûş. I Par., xv, 27. Les lévites chargés de chanter dans le temple avaient aussi des robes de bûs. II Par., v. 12. Le roi Hiram envoya à Salomon un ouvrier habile à tisser le bûs. II Par., 11, 13. Le voile à l'entrée du Saint des Saints était de bûs. II Par., III, 14. D'après Ézéchiel, xxvII, 16, parmi les produits que la Syrie apportait sur les marchés de Tyr se trouvait le bûş. Des cordons de  $b\hat{u}s$  et de rouge pourpre soutenaient les tentures de coton blanc et de pourpre violette dans le palais d'Assuérus. Esth., 1, 6. Mardochée portait un manteau de bûs et de pourpre. Esth., VIII, 15. Le mauvais riche, Luc., xvi, 19, avait une tunique de byssus. Les auteurs entendent très diversement quelle étoffe est désignée par ce mot, que le grec rend par βύσσος et le latin par byssus. Les uns y voient le coton, d'autres le lin, d'autres l'un et l'autre. Il faut remarquer que le mot  $b\hat{u}s$  est d'usage plus récent que les noms précédents, et que le chaldéen traduit par ce mot pištim, Ose., 11, 9; xLIV, 17, 18, etc., bad, Lev., xvi, 4, etc., et šėš, Gen., xLi, 42; Exod., xxv, 4, etc. Les Septante rendent également par βύσσος ou βύσσινος le mot bad, I Par., xv, 27, et le mot šeš, Gen., xLi, 42. Il paraît donc que le bûş n'est qu'un nom araméen du bad, et aussi du šėš, c'est-à-dire du lin. D'après plusieurs même le mot byssus viendrait du mot égyptien šes précédé de l'article, pe-šeš ou pi-šeš. Le βύσσος d'Hérodote, 11, 86, bandelettes dont on enveloppait les momies d'Égypte, était bien du lin, comme l'a montré l'étude microscopique de ces bandelettes. Il en est de même des baudriers de byssus que portaient les Perses. Hérodote, VII, 181. Mais les anciens ne paraissent pas avoir toujours nettement distingué dans leurs appellations les tissus de lin de ceux de coton. On signale, I Par., 1v, 21, à Jérusalem ou aux environs une fabrique de byssus.

5° On trouve probablement des allusions au lin dans Prov., VII, 16, où le mot 'êtûn signifie ou un fil de lin très fin dont on se servait pour fabriquer de belles couvertures de lit, ou l'étoffe même faite de ce fil (cf. le grec δθόνη; voir t. II, col. 2243); également dans Is., III, 23, et Prov., xxxt, 24, où le mot sâdin désigne une tunique de dessous, faite de lin fin. Cf. le grec, σινδών. Voir Vetements, Tunique. Dans le livre de l'Ecclésiastique, xl., 4, on parle du pauvre vêtu de toile de lin grossière, ὁμόλινον, traduit exactement par la Vulgate, linum crudum. Celsius, Hierobotanicon, t. II, p. 94. Malheurensement le texte hébreu découvert a une lacune à ce motlà même. Dans l'Apocalypse, xv, 6, les anges sont vêtus de fin lin blanc.

E. Levesque.

LINCEUL (hébreu : sâdîn; Septante : σινδών; Vulgate : sindon), pièce d'étosse servant à envelopper le corps. - 1º Le mot hébreu sâdîn, qui se retrouve en assyrien sous les formes sudinnou et satinnu, désigne originairement un vêtement de dessous, une sorte de chemise de lin qui se mettait sur le corps même, par dessous les autres vêtements. Cf. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 559. Le mot grec σινδών, reproduit par le latin sindon, indique un tissu de lin, primitivement fabriqué dans l'Inde, Ἰνδός, d'où lui est venu son nom. Cf. Hérodote, 1, 200; 11, 95; Thucy-dide, 11, 49; Strabon, 693, 717, etc. Il est donc probable que la traduction de sadin par σινδών n'est qu'approximative et repose surtout sur une similitude phonétique. Samson proposa une énigme aux Philistins et leur promit, s'ils la devinaient, trente sedînîm, δθόνια, « tuniques de linge, » sindones, et autant de tuniques de rechange. Jud., XIV, 12, 13. Les sedinim sont des chemises de lin qui se portaient la nuit et se gardaient le jour comme vêtement de dessous. Cf. Rosenmüller, Jesaiæ Vaticin., Leipzig, 1810, t. 1, p. 132. La femme louée dans les Proverbes, xxxi, 24, faisait elle-même des sedinim, σινδόνας, sindonem, et les vendait aux marchands. Isaïe, III, 23, cite ces sortes de chemises fines, τὰ βύσσινα, les étoffes de byssus, sindones, parmi les objets de toilette dont s'enorgueillissaient les femmes de Jérusalem. – Dans le Nouveau Testament, le σινδών n'apparaît qu'une seule fois avec le sens de vêtement de dessous. Au moment de l'arrestation du Sauveur, un jeune homme, réveillé sans doute par le bruit de l'escorte qui passait près de sa maison, revêtit à la hâte sa chemise de lin, que les Juiss d'alors ne gardaient pas au lit, cf. Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1741, p. 544, et sortit pour voir ce qui se passait. La couleur blanche de son vêtement attira l'attention de l'escorte, désireuse avant tout d'éviter qu'on fût averti dans la ville de ce qui se préparait. On mit la main sur le jeune homme; mais celui-ci s'enfuit en abandonnant ce qui le couvrait et échappa à la faveur de la nuit. Marc., xiv, 51, 52. Comme le mot nudus, « nu, » s'appliquait souvent, chez les anciens, à celui qui n'avait quitté que ses vêtements de dessus, cf. Joa., xxi, 7, il se pourrait que le jeune homme en question eût jeté, par-dessus sa chemise, une sorte de drap qu'il abandonna ensuite pour s'enfuir. Mais, en Orient, on ne se sert guère, pour dormir, que de couvertures de couleur en laine, voir LAINE, col. 34, Lit, et ces couvertures ne peuvent être désignées par le mot sindon, qui ne convient qu'à une étoffe de lin. La première explication est donc plus probable.

2º Dans l'Évangile, il est surtout question du linceul à propos de l'ensevelissement du Sauveur. Les écrivains sacrés distinguent très nettement entre le σινδών, sindon, linceul qui enveloppait tout le corps, Matth., xxvII, 59; Marc., xv, 46; Luc., xxIII, 53, et le σουδάριον, sudarium, pièce de lin beaucoup moins ample qui n'entourait que la tête du mort. Joa., xi, 44; xx, 7. Le linceul de Notre-Seigneur était une pièce d'étoffe de lin, toute blanche, qu'acheta Joseph d'Arimathie et dans laquelle fut enseveli le corps du Sauveur. Voir Ensevelissement, t. 11, col. 1816, 1817. A partir du XIIIº siècle, on donna au mot sudarium, « suaire, » le sens qui appartenait proprement au mot sindon, linceul. C'est donc sous le nom de suaire qu'on parle le plus habituellement du linceul de Notre-Seigneur. Voir SUAIRE. — Les morts étaient ordinairement enveloppés dans un linceul; mais on ne repliait sur eux cette piece de lin qu'au sépulcre. C'est ce qui fait que le jeune homme de Naïm peut se relever dans son cercueil ouvert sans être embarrassé par son linceul. Luc., vII, 15. Quand Lazare ressuscité parut à la porte de son tombeau, il avait les mains et les pieds liés de bandes d'étoffe et la tête entourée d'un suaire qui était attaché. Joa., xI, 44. Le linceul proprement dit enveloppait le tout; mais il avait du rester sur la banquette de pierre du sépulcre, car l'Évangéliste ne le mentionne pas, et d'ailleurs le linceul eût empêché de voir les bandelettes des extrémités et le suaire de la tète. Le cadavre avait évidemment une autre enveloppe que ces bandelettes et ce suaire pour paraître aux yeux des assistants. Au moment des fiançailles, les deux futurs époux se donnaient mutuellement un vêtement de dessous, un sindon ou chemise, qu'ils mettaient par dessus leurs autres vêtements le jour de l'Expiation et aux jours de jeûne, et avec lequel il était de règle qu'on les ensevelit. Cf. Iken, Antiq. hebr., p. 544, 610. Cette coutume, que les Juiss prétendent ancienne, était probablement déjà en vigueur à l'époque évangélique. En tout cas, Lazare ressuscité portait quelque chose d'équivalent. Il n'en est point question dans la sépulture de Notre-Seigneur, parce que son ensevelissement était provisoire et que les soldats avaient pris possession de tous les vêtements qu'il portait avant sa crucifixion.

H. LESÉTRE. LINDA (Guillaume Damase van), prélat catholique hollandais, né à Dordrecht en 1525, mort à Gand le 11 novembre 1588. Après avoir étudié à Louvain et à Paris, il fut ordonné prêtre et chargé d'enseigner l'Écriture Sainte à Dillingen. Il était inquisiteur de la foi dans les provinces de Hollande et de Frise, quand Philippe II le désigna vers 1560, pour occuper le siège épiscopal de Ruremonde, dont il ne prit possession qu'en 1567. En 1588, il fut transféré à Gand comme successeur de Cornelius Jansénius. Il mourut la même année. Voici ses principaux ouvrages : De optimo genere interpretandi Scripturas, in-8°, Cologne, 1558; Panoplia evangelica, sive de Verbo Dei evangelico, in-fo, Cologne, 1559; Paraphrasis in Ps. CXVIII cum annotationibus pro vulgata Psalmorum versione contra judaizantes nostræ ætatis interpretes, in-80, Anvers, 1567; Psalterium vetus a mendis DC repurgatum et de græco atque hebraico fontibus illustratum, in-8º, Anvers, 1568; Paraphrasis in omnes Psalmos, in-8°, Cologne, 1576; Mysticus Aquilo, in-8°, Cologne, 1580, application d'une prophétie de Jérémie au schisme de l'Église protestante; Glaphyra in Epistolas apocalypticas S. Joannis Apostoli cum Ecclesiæ prosopopæia ad easdem, in-8°, Louvain, 1590; Paraphrasis in Psalmos pænitentiales, in-8°, Cologne, 1609. - Voir A. Havensius, Vita G. Lindani, in-4°, Cologne, 1609; Valère André, Bibliotheca Belgica, p. 323; Foppens, Biblioth. Belgica, t. 1, p. 410; Dupin, Auteurs ecclésiastiques de 1550 à la fin du xvIe siècle (1703), p. 473. B. HEURTEBIZE.

LINDISFARNE (LES ÉVANGILES DE), célèbre manuscrit de la Vulgate, maintenant au Musée britannique, Cotton, Nero D. IV. C'est, au jugement de S. Berger (Hist. de la Vulg., p. 39), « le plus beau des manuscrits de la famille northumbrienne, le chef-d'œuvre de la calligraphie hiberno-saxonne. » En l'examinant, dom Morin a découvert qu'une petite liste de fêtes, placée en tête de chaque Évangile, est un calendrier d'origine napolitaine et voici son explication. Adrien, abbé d'un monastère des environs de Naples, qui accompagnait, en 668, Benoît Biscop, aurait apporté à Lindisfarne son exemplaire des Évangiles, dont notre codex serait une copie. Cf. Revue bénédictine, t. vIII, 1891, p. 481. — Pour le texte, le manuscrit de Lindisfarne a des rapports assez étroits avec le Codex Amiatinus, copié lui aussi en Angleterre, mais sur un original de provenance italienne. Il est accompagné d'une traduction interlinéaire en anglo-saxon, datant du xe ou du xre siècle. Une note finale du prêtre Aldred nous apprend que le codex fut écrit par Eadfrith, évêque de Lindisfarne (698-721), orné et illustré par Ethilwald, aussi évêque de Lindisfarne (724-740), et relié par Billfrith. Aldred lui-même se déclare l'auteur de la glose northumbrienne. - Voir S. Berger, Histoire de la Vulgate, Nancy, 1893, p. 39-41, 385; Bond et Thompson, Palwogr. Soc., Londres, 1873-1883, t. 1, pl. 3-6, 22; Westwood, Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts, Londres, 1868, pl. xII et xIII. — Stevenson et Waring ont publié le texte latin et anglo-saxon, en 1854-1865 (2º édit., 1887); Wordsworth, dans son Novum Testamentum secundum editionem S. Hieronymi, Oxford, 1889-1898, a collationné le texte latin sous le F. PRAT.

## LINGE. Voir LINCEUL, col. 265.

LION (hébreu : 'ǎrî, 'aryêh, lâbî', au féminin : lebiyā'; lebā'îm, au féminin : lebāôţ, employé seulement au plurie!; laiš, šaḥal; chaldéen : 'aryêh; Septante : λέων, λέαινα; Vulgate : leo), carnassier du genre chat, felis leo, dont il forme la plus grande espèce (fig. 83). Pour le petit du lion, voir LIONCEAU.

I. HISTOIRE NATURELLE. — 1° La taille du liòn est à

I. HISTOIRE NATURELLE. — 1º La taille du liôn est à peu près celle du tigre; elle peut atteindre plus de deux mètres, de l'extrémité du museau à l'origine de la

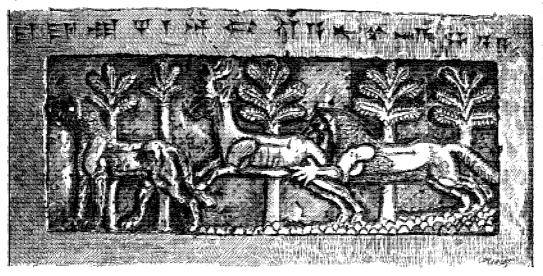
queue, mais varie suivant les races et les pays; la hauteur est d'un peu plus d'un mètre. Le lion a le poil ras, de couleur fauve; dans la plupart des espèces, une forte crinière couvre les épaules et la poitrine, et la queue se



83. - Le lion d'Asie.

termine par une tousse de même nature. La femelle, d'un quart moins grande que le mâle, a la tête moins forte et ne porte qu'un poil ras par tout le corps. Après une gestation de cent huit jours, elle met has trois ou quatre petits, gros comme des chats de moyenne taille, les allaite pendant six mois, veille sur eux avec un grand dévouement maternel et ensuite, avec leur père, leur apprend à chasser. Le lion tient la tête haute, ce qui lui donne beaucoup de majesté. Il vit jusqu'à une quarantaine d'années. — 2º Terrible carnassier, le lion fait une consommation énorme de gibier et d'animaux domestiques. On a évalué à 6 000 francs la valeur des chevaux, mulets, bœufs, chameaux et moutons qu'un seul lion enlève par an aux Arabes d'Algérie. Il est vrai que le lion du nord de l'Afrique est particulièrement fort et vorace. En général, le fauve ne sort pas pendant le jour; il reste indolemment couché dans sa tanière, au milieu des broussailles épaisses. Sur le soir, il va s'embusquer, autant que possible, à proximité d'une source ou d'une mare, où viennent boire les antilopes, les gazelles et d'autres animaux semblables, qu'il ne pourrait atteindre à la course. D'un bond énorme, il fond sur sa proie, lui brise l'épine dorsale par un formidable coup de patte ou l'entame à pleine gueule pour la mettre hors d'état de fuir. Dans l'une des scènes représentées sur l'obélisque noir de Salmanasar, on voit un lion qui se jette ainsi sur un cerf (fig. 84). Sur un bas-relief de Persépolis, c'est un taureau qui est attaqué. Cf. Babelon, Manuel d'archéologie orientale, Paris, 1888, p. 174. Si le lion n'a pas été heureux dans sa recherche, la faim le pousse dans les endroits où sont parqués les animaux domestiques. Il franchit en se jouant les plus hautes clôtures, saisit sa victime, bœuf, cheval, ou, à leur défaut, chèvre, mouton, et l'emporte pour la dévorer à l'écart. Même en plein jour, s'il n'a pas mangé depuis longtemps, il n'hésite pas à fondre sur un troupeau, défendu par ses gardiens et ses chiens, pour y prendre ce dont il a besoin. Sa force musculaire lui permet non seulement d'emporter de pesants butins, mais encore de s'attaquer à toutes les autres bêtes. Le tigre seul est capable de lui tenir tête; le bussle ne se défend avantageusement avec ses cornes que si le lion l'attaque par devant. Le mâle et la femelle chassent quelquefois ensemble, surtout quand ils ont à élever leurs lionceaux; mais, en général, on ne voit guère plus d'un lion fréquenter le même district; les exigences de son alimentation sont telles qu'il ne supporte pas de compagnon sur le sol qu'il exploite. - 3º Le lion a une certaine crainte de l'homme. Il ne l'attaque que quand il a été blessé lui-même ou que sa faim est irrésistible. D'ordinaire, s'il est rassasié, il laisse passer l'homme

impunément et même s'éloigne à son approche. La réputation de générosité qu'on lui a faite ne paraît guère méritée; cette générosité n'est autre chose que de l'indifférence de la part d'un carnassier déjà repu. Le s'effrayer ni de l'odeur ni de la vue du carnassier. Ils le forçaient, le perçaient de sièches et l'achevaient à coups de lance (fig. 87). Voir diverses autres chasses au lion, égyptienne (fig. 88), assyriennes et perscs, t. 1, fig. 215,



84. - Le lion chassant le cerf. Obélisque de Salmanasar. British Museum.

lion se laisse pourtant apprivoiser aisément (fig. 85). Les anciens monarques orientaux avaient des lions qui servaient ainsi à leur agrément. Ramsès II en possédait un qui l'accompagnait docilement dans ses expéditions et donnait avec furie contre les ennemis (fig. 86), Cf. Rosellini, Monumenti storici, pl. LXXXVII, CVII; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. 11, Paris, 1897, p. 393. - 4º Le lion irrité ou affamé se bat les flancs avec sa queue et secoue violemment sa crinière. A ces indices, l'homme n'a qu'à se tenir à distance. Les rugissements que le lion fait alors entendre retentissent au loin, surtout pendant la nuit. Ce sont des accents profonds, mêlés par intervalles, de notes aiguës, qui terrifient tous les autres animaux, même ceux qui sont à l'abri dans des enclos. Ceux qui se sentent menacés s'enfuient, encore avertis d'ailleurs par les fortes émanations qui se dégagent du carnassier. Voir RUGISSEMENT. - 5º Pour prendre le lion, les anciens creusaient une fosse profonde, entourée d'un mur de pierres sèches, comme un parc à bestiaux; au sommet d'une poutre, plantée au milieu de la fosse, ils attachaient un agneau ou un chevreau dont les bêlements attiraient le fauve. Celui-ci, pour s'emparer de la proie, sautait par-dessus le mur et tombait dans le trou dont il ne soupçonnait pas l'existence. Les Arabes et d'autres peuples africains se servent encore du même procédé pour mettre sans danger le lion à portée de leurs coups. On laissait l'animal dans la fosse jusqu'à ce que la faim l'eût exténué. On y descendait alors une cage, voir t. II, fig. 12, col. 31, au fond de laquelle se trouvait un morceau de viande. Le lion une fois entré, on abaissait la porte, et la cage contenant le prisonnier était hissée à l'aide de cordes. Le lion passait alors dans les parcs royaux, où les princes se donnaient le plaisir de le chasser. Cf. Maspero, Histoire ancienne, t. III, p. 401-402. Les monarques orientaux considéraient la chasse des grands fauves comme un service rendu à leurs sujets; c'était un office de leur charge au même titre que la guerre contre les ennemis. Ils poursuivaient le lion les armes à la main, à l'aide de chevaux et de chiens assez aguerris à cet exercice pour ne pas col. 898; fig. 321, col. 1159; fig. 326, col. 1163; t. II, fig. 477, col. 1300. Ils aiment à raconter dans leurs inscriptions leurs exploits cynégétiques. C'est ainsi que, sur l'une des siennes, Théglathphalasar I nous informe

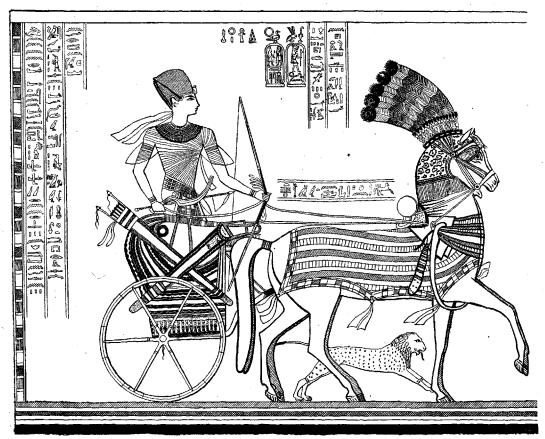


85. — Lion offert en tribut par un Libyen au pharaon Toutankhamen. Thèbes. XVIII<sup>e</sup> dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 116.

qu'en cinq années seulement il a tué à pied cent vingt lions à coups de flèches et huit cents du haut de son char. Annales de Théglathphalasar I<sup>er</sup>, col. vi, l. 58-81; Maspero, Histoire ancienne, t. 11, p. 662; cf. t. 1, p. 62, 558; t. 11, p. 621, 622; t. 111, p. 699. Voir aussi Ctésias Persic., 40.

II. Les lions en Palestine. — 1º Le lion de Palestine n'appartenait pas à la même race que celui du nord de l'Afrique. Il avait la taille plus courte et plus trapue et la crinière moins développée. Il était de la variété des lions de Syrie. Aristote, Hist. animal., vi, 31; 1x, 44; Pline, H. N., viii, 17, 18. Les lions abondaient en Palestine, comme dans le reste de la Syrie. Le roi d'Égypte Amenhotep III, qui venait chasser dans ces contrées, se vante d'y avoir tué cent douze lions dans les dix premières années de son règne, et fit graver à profusion sur de gros scarabées d'émail vert le dénombrement de ses victimes. Cf. Birch, Scarabæi of Amenophis

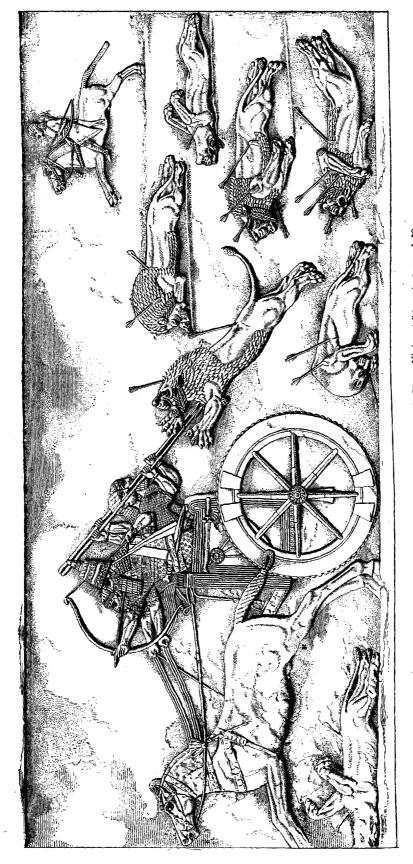
supposer les fréquentes allusions de la Sainte Écriture. Il ne paraît pourtant pas qu'ils aient jamais été en mesure de leur faire sérieusement la chasse. Toutetois plusieurs d'entre eux eurent l'occasion de se mesurer avec lui. Près des vignes de Thamnatha, Samson vit venir à sa rencontre un jeune lion rugissant et le mit en pièces comme un simple chevreau. Quelque temps après, il retrouva le corps du lion tout décharné, avec un essaim d'abeilles qui avaient fait leur miel à l'intérieur. Ce rut le sujet d'une énigme qu'il proposa aux Philistins. Jud., xiv, 5-15. Les Assyriens représentent souvent leur géant Gilgamès étouffant un lionceau sous son bras. Cette



86. — Ramsès II, accompagné de son lion. D'après Champollion, Monuments de l'Égypte et de la Nubie, t. 11, pl. XV.

III, dans les Records of the Past., 1re sér., t. xII, p. 40. La Bible mentionne les lions plus d'une centaine de fois, et plusieurs localités de Palestine paraissent avoir emprunté à ces animaux le nom qu'elles portent : Laïs, Jud., xvIII, 29, voir DAN, t. II, col. 1240; Laïsa, Is., x, 30, et Lebaoth ou Bethlebaoth, « demeure des lionnes, » Jos., XIX, 6. Voir BETHLEBAOTH, t. 1, col. 1688. Mais c'est surtout dans les épais fourrés de la vallée du Jourdain que les lions avaient leurs repaires. Jer., XLIX, 19; L. 44; Lam., III, 10; Zach., xI, 3. lls disparurent peu à peu de Palestine, en même temps que les grandes forêts qui abritaient le gros gibier. Il en existait pourtant encore au ve siècle, S. Jérôme, In Zach., III, 11, 5, t. xxv, col. 1500, et même au xIIe. Jean Phocas, De locis sanctis, XXIII, t. CXXXIII, col. 952; Reland, Palæstina illustrata, Utrecht, 1714, t. 1, p. 274; cf. p. 97. Il est douteux, malgré les dires des Bédouins, qu'il en reste aujourd'hui en Arabie. - 2º Les anciens Israélites se trouvèrent souvent en face du lion, comme le laissent

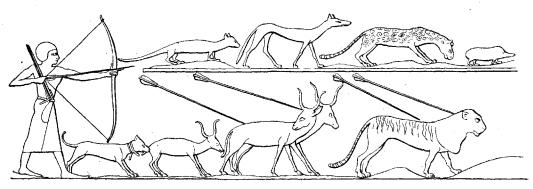
image se retrouvait entre les taureaux ailés du palais de Sargon à Khorsabad. Voir t. 11, fig. 246, col. 667. — David raconte à Saul que, quand il était berger, si un lion ou un ours lui ravissait une brebis, il courait après le fauve et arrachait la brebis de sa gueule; parfois le lion se dressait contre lui, mais il le saisissait à la gorge et le tuait. 1 Reg., xvII, 34, 35; Eccli., xLvII, 3. Une tablette chaldéenne représente un berger qui, la hache à la main, dispute à un lion le taureau qu'il vient de terrasser (fig. 90). — Un des chefs militaires de David, Banaïas, avait tué un lion dans une citerne. II Reg., xxIII, 20; I Par., xI, 22. Voir BANAIAS, t. 1, col. 1424. — Un autre berger, le prophète Amos, III, 12, parle du gardien du troupeau qui arrache à la gueule du lion deux jambes ou un bout d'oreille. Ces audaces réussissent assez souvent avec le lion déjà rassasié, surtout avec le lion de Syrie. Celui d'Atrique était plus féroce et se fût montré moins accommodant. C'est en songeant à ce dernier que, pour détourner les Israélites



87. -- Chasse au lion en Assyrie. Koyoundjik. D'après Place, Ninive et l'Assyrie, t. III, pl. 50.

d'aller chercher un appui en Égypte, Isaïe, xxx, 6, dit que de ce pays sortent le lion, la lionne et d'autres bêtes dangereuses. Cf. Sap., xi, 18. — 3º Le lion, de son côté, fit des victimes en Palestine. Le prophète de Bethel s'en retournait, après avoir reproché à Jéroboam son culte schismatique, puis revenait sur ses pas malgré l'ordre du Seigneur, quand un lion le tua en chemin, sans cependant faire de mal à son âne. III Reg., XIII, 24-29. Pareil sort fut infligé à un fils de prophète qui ne sut pas obéir. III Reg., xx, 36. - Lorsque les colons envoyés de la Babylonie vinrent occuper le territoire de Samarie, ils eurent à compter avec les lions qui s'étaient enhardis et multipliés, grâce à la dépopulation du pays. Ils s'imaginèrent alors que les ravages faits par les lions au milieu d'eux avaient pour cause la colère du dieu local, qu'ils ne savaient pas honorer. C'est pourquoi Sargon leur envoya des prêtres israélites pour les instruire. IV Reg., xvii, 25-27. Les colons se constituèrent des dieux divers. Les Cuthéens se mirent à honorer Nergal, comme ils le faisaient déjà dans leur pays d'origine. Voir Cutha, t. II, col. 1161; NERGAL. Cf. Schraprésence des admirables bas-reliefs de chasses d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amener sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi. » Fr. Lenormant, La Divination chez les Chaldéens, Paris, 1875, p. 192. Voir t. 11, fig. 12, col. 31. On sait que déjà Sargon gardait des lions dans son palais de Dour-Sarroukin, près de Ninive. Maspero, Histoire ancienne, t. III, p. 269. Ézéchiel, xix, 6-9, parle de l'endroit dans lequel on les enfermait. Il compare son peuple à un jeune lion qui, sier de sa force, se met à tout ravager, comme les autres lions, c'est-àdire comme les autres peuples. Mais les nations d'alentour se rassemblent contre lui, tendent sur lui leurs rets, le prennent dans leur fosse, le mettent en cage et le conduisent au roi de Babylone, qui l'enferme dans un lieu fortifié, mesodôt, φυλαχή, carcer. Cette prison fortifiée est la même chose que la fosse où fut jeté Daniel. Voir t. 11, fig. 60, 61, col. 157.

IV. COMPARAISONS TIRÉES DES LIONS. — La force et la majesté du lion, ses fureurs, sa cruauté, ont fourni maintes comparaisons aux auteurs sacrés. Ils assimilent



88. — Chasse au lion en Égypte. XI<sup>\*</sup> dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 131.

der, Die Keilinschriften tund das A. T., Giessen, 1872, p. 167. — 4° On trouve dans la Sainte Écriture différentes remarques au sujet des lions. Dieu prend soin de la lionne et de ses petits. Job, xxxvIII, 39. « Le lion est sur le chemin! » dit le paresseux qui ne veut pas sortir. Prov., xxII, 13; xxVI, 13. Le lion chasse l'onagre, Eccli., xIII, 23; xxvII, 14; il rugit en saisissant sa proie. Am., III, 4. Les excavations minières lui sont inconnues. Job, xxVIII, 8. Il est le roi des animaux, Prov., xxx, 30, et pourtant un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. Eccle., IX, 4.

III. LES LIONS EN CHALDÉE. — Les lions ont toujours habité en grand nombre dans les marais et les buissons de la Mésopotamie. Ammien Marcellin, XVIII, vII, 5. Ils sont de deux espèces, que distinguent surtout l'abondance ou l'absence de la crinière. Les anciens rois assyriens, chaldéens et perses étaient grands chasseurs de lions. On donnait au carnassier le nom de lik makh, « grand chien. » Cf. Layard, Nineveh and Babylon, Londres, 1853, p. 487. Par deux fois, Daniel fut jeté à Babylone dans une fosse aux lions. La première fois, il avait continué à adorer son Dieu, malgré les ordres du roi. La seconde, il avait refusé d'adorer Bel et s'était vu mettre dans une fosse qui contenait sept lions affamés. Le résultat fut le même dans les deux cas. Les fauves respectèrent le prophète, mais ensuite dévorèrent sur-le-champ ses accusateurs jetés à sa place. Dan., vi, 16-24; xiv, 30-41; I Mach., ii, 60; Heb., xi, 33. La fosse aux lions est appelée gob ou gubba'; elle a une ouverture que l'on peut fermer solidement par une pierre et sur laquelle le roi appose son sceau. Voir Fosse, t. II, col. 2329. « La fosse aux lions devient pour nous un détail d'une exactitude et d'une précision topiques, en

tour à tour au lion : 1º Dieu lui-même. Dieu est terrible comme un lion dans l'exercice de sa justice vengeresse. Is., v, 29; xxxviii, 13; Jer., xxv, 38; xlix 19; L, 44; Lam., iii, 10; Ose., v, 14; xiii, 8; Am., iii, 8; Eccli., xxvii, 31; xxviii, 27. Il poursuit Job comme un lion. Job, x, 16. Mais aussi c'est avec l'intrépidité d'un lion, inaccessible aux menaces des bergers rassemblés contre lui, qu'il prendra la défense d'Israël contre les nations. Is., XXXI, 4. - 2º Plusieurs tribus israélites. « Juda est un jeune lion. » Gen., XLIX, 9. Voir JUDA 6, t. III, col. 1770. Comme descendant de cette tribu, Jésus-Christ est appelé « le lion de la tribu de Juda ». Apoc., v, 5. « Gad repose comme une lionne, il déchire le bras et la tête... Dan est un jeune lion qui s'élance de Basan. » Deut., XXXIII, 20, 22. Voir Dan, t. II, col. 1240; Gad, t. III, col. 31. — 3° Le peuple d'Israël. Balaam dit de lui : « C'est un peuple qui se lève comme une lionne et qui se dresse comme un lion. » Num., xxiii, 24; xxIv, 9. Israël infidèle fait dire à Dieu : « Mon héritage est pour moi comme un lion dans la forêt; il pousse contre moi ses rugissements. » Jer., xu, 8. Ézéchiel, xix, 1-6, compare les exploits et les malheurs de son peuple à ceux d'un jeune lion. Après la restauration messianique, le reste d'Israël sera au milieu des nations comme le lion au milieu des bêtes de la forêt, foulant aux pieds et déchirant sans que rien puisse lui résister. Mich., v, 7. - 4º Les nations étrangères. Nahum, π, 12-13, compare Ninive à un repaire de lions : la gitaient le lion, la lionne et les lionceaux; le lion chassait pour ses petits et apportait des proies dans son antre. Le Chaldéen, comme un lion qui s'élance de son taillis, marche contre Jérusalem. Jer., IV, 7; cf. II, 15;

v, 6; L, 17. Israël coupable est en face des nations comme celui qui fuit devant un lion. Am., v, 19. Mais, à leur tour, les grands de Babylone, poursuivis par le Seigneur, pousseront des rugissements de lions. Jer.,



89. — Berger défendant son troupeau contre un lion. D'après Lottus, *Travels and Researches in Chaldæa*, p.258.

LI, 38; cf. Ezech., xxxvIII, 13; Zach., xI, 3. - 5° Les rois. Leur colère est terrible comme le rugissement du lion. Prov., xix, 12; xx, 2. Leur injustice n'est pas moins redoutable. Prov., xxvIII, 15. Ézéchiel, xxxII, 2, compare le roi d'Égypte à « un lionceau parmi les nations ». Esther, xiv, 13, se prépare à paraître devant Assuérus comme « en présence du lion ». Les monarques orientaux aimaient à se comparer à des lions. Osortésen se fait appeler « un lion qui frappe de la grisse et ne lâche jamais son arme »; Thothmés III est qualifié de « lion fascinateur » dans un hymne du temps, et Sennachérib raconte qu'il partit à la guerre « en vrai lion ». Maspero, Histoire ancienne, t. 1, p. 466; t. 11, p. 270; t. III, p. 306. Saint Paul, épargné une première fois au tribunal de Néron, dit qu'il a échappé à la a gueule du lion ». II Tim., IV, 17. - 6° Les guerriers valeureux. Saul et Jonathas étaient forts comme des lions. II Reg., 1, 23. Les Gadites qui se joignirent à David étaient « semblables à des lions ». I Par., xII, 8. Cf. Is., xv, 9. Même celui qui avait un cœur de lion tremblait devant David et ses braves. II Reg., xvII, 10. Judas Machabée est comparé à un lion qui rugit sur sa proie, I Mach., III, 4, et ses guerriers sont comme des lions. Il Mach., XI, 11. — 7º Les persécuteurs. Dans Job, IV, 9-11, Éliphaz montre les méchants exterminés par le souffle de Dieu :

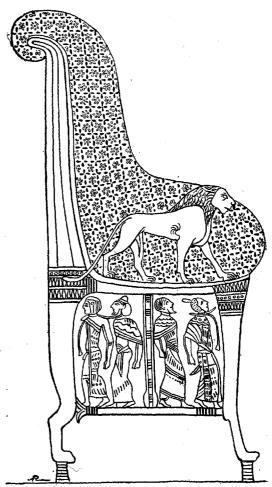
Le rugissement du lion (' $ary\ell h$ ), la voix du lion ( $\delta hal$ ), Les dents des lionceaux (kefirim) sont brisées, Le lion ( $lai\delta$ ) périt faute de proie, Et les petits du lion (labt) sont dispersés.

Presque tous les noms du lion sont réunis dans ce texte. Les ennemis du juste sont des lions qui se tiennent aux aguets, rugissent, écrasent, déchirent et dévorent. Ps. vii, 3; x, 9; xvii (xvi), 12; xxxv (xxxiv), 17; Lvi (Lv), 5; Lviii (Lvii), 7; xci (xc), 13; civ (ciii), 21. Le glaive des chefs d'Israël dévore les prophètes, « comme un lion destructeur. » Jer., ii, 30. Les faux prophètes sont à leur tour des lions qui déchirent leur proie. Ezech., xxii, 25. Les chefs impies de Jérusalem sont qualifiés de même. Soph., iii, 3. — Au Psaume xxii (xxi), 47, le texte massorétique actuel porte kääri

Voici que des chiens m'environnent, Une-troupe de scélérats m'assiègent, Comme un lion (kâ'ârt), mes mains et mes pieds, Je puis compter tous mes os.

que beaucoup d'exégètes traduisent ainsi :

Au lieu de גארי, kâ'âri, « comme un lion, » les anciennes versions ont toutes lu un verbe, probablement אכארז, kâ-ârû, « ils ont percé; » la différence entre les deux mots n'est que d'un ; à un 1, si souvent écrits l'un pour l'autre. Septante : ἄρυξαν, « ils ont percé; » de même dans les versions syriaque, arabe, éthiopienne et copte. Aquila, d'abord ἤσχυναν, « ils ont souillé, » puis ἐπέδησαν, « ils ont lié; » Symmaque : ώς ξητοῦντες: δήσαι, « cherchant à lier; » Vulgate : foderunt, « ils ont percé; » saint Jérôme : fixerunt, « ils ont fixé, » et dans quelques manuscrits: vinxerunt, « ils ont lié. » La paraphrase chaldaïque réunit les deux leçons : « ilsmordent comme un lion mes mains et mes pieds. » La leçon ka'arû est donc bien établie, d'autant plus que les notes massorétiques elles-mêmes indiquent la leçon ka'ărû parmi les variantes de ce passage. L'idée qu'elle exprime est d'ailleurs conforme à ce qui est dit du Messie dans d'autres passages. Is., LIII, 5; Zach., XII, 10. Cf. Frz. Delitzsch, Die Psatmen, Leipzig, 1873, t. 1, p. 225. Le parallélisme, que défigure totalement la traduction



90. — Trône égyptien, avec des accoudoirs en forme de lions. D'après Champollion, Monuments de l'Égypte, t. III, pl. ccl.viil.

moderne, redevient parfait, quant à la forme et quant au tond, si l'on traduit :

Ils percent mes mains et mes pieds, Je puis compter tous mes os.

Enfin la leçon ka'arû se retrouve dans la polyglotte

de Complute et dans quelques manuscrits, et Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 355, constate qu'elle s'harmonise mieux avec le contexte que celle des massorètes. Le mot vient d'une racine ká'ar, ayant le même sens que kârâh, « creuser, percer. » Les lions ne sont donc pas en cause dans ce texte. Cf. Lesêtre, Le Livre des Psaumes, Paris, 1883, p. 99-100. — A la restauration d'Israël, il n'y aura pas de lion sur le chemin de son retour, Is., xxxv, 9, et, au temps messianique, le lionceau et le veau vivront ensemble. Is., xi, 6-7; Lxv, 25; - 8° Enfin la Sainte Écriture compare encore au lion dissérents êtres, soit en bien, soit en mal : le juste à qui sa bonne conscience donne une pleine sécurité, Prov., xxvIII, 1; la sentinelle de Babylone, Is., xxi, 8, et un ange des derniers jours, Apoc., x, 3, dont la voix retentit comme le rugissement du lion; la méchante femme, plus à redouter que le lion, Eccli., xxv, 23; la sauterelle, dont la dent ravage comme celle du lion, Joel, 1, 6; le péché, dont les morsures sont comme celles du lion, Eccli., xxi, 3, et le démon, lion rugissant qui cherche à dévorer les âmes. I Pet., v, 8.

V. Les lions symboliques. — 1º Dans les visions d'Ezéchiel, 1, 10; x, 14; xli, 19, il est question de chérubins ayant une face, c'est-à-dire une apparence de lions et des formes rappelant celles de ces animaux. Plusieurs de ces êtres symboliques ont, en effet, un corps de lion. Voir t. 1, fig. 69, col. 313, et Chérubin, t. II, col. 665, et fig. 247, col. 671. — 2° Dans sa vision des quatre animaux, Daniel, vII, 4, signale d'abord un lion avec des ailes d'aigle. C'était le symbole de l'empire assyro-babylonien, représenté par un animal fami-lier aux peuples de cet empire et caractéristique de la force et de l'activité conquérante. Voir DANIEL (LE LIVRE DE), t. 11, col. 1274. Une inscription d'Assurbanipal mentionne les taureaux et les lions ailés, lamassi, qui ornaient son palais de Babylone. Cf. Talbot, dans Ies Transactions of the Society of biblic. Archæol., 1873, t. II, p. 363. - 3º Parmi les quatre animaux présents devant le trône de l'Agneau, saint Jean, s'inspirant de la description d'Ezéchiel, I, 5-14, en nomme d'abord un qui est semblable à un lion. Apoc., IV, 7. Plusieurs Pères voient dans ce lion la figure de saint Marc. S. Ambroise, Expos. Evang. S. Luc., Proæm., t. xv, col. 1532; S. Jérôme, In Ezech., 1, 7; In Matth. Prol., t. xxv, col. 21; t. xxvi, col. 19; S. Grégoire le Grand, In Ezech., hom., I, IV, 1, t. LXXVI, col. 815, etc. Voir MARC (SAINT). Cependant le symbole du lion est appliqué à saint Jean par saint Irénée, Cont. hæres., III, 11, t. vii, col. 887, et à saint Matthieu par saint Augustin, De consens. evang., I, 6; In Joan., XXVI, 5, t. xxxiv, col. 1046; t. xxxv, col. 1666. Saint Jean voit encore des sauterelles qui ont des dents comme celles des lions, Apoc., IX, 8, cf. Joel, I, 6, et des chevaux qui ont des têtes de lions. Apoc., IX, 17. Enfin il décrit une bête à sept têtes, dont les bouches ressemblent à celles du lion. Apoc., XIII, 2. Ces divers animaux symboliques empruntent au lion ses caractères terribles et malfaisants.

VI. Les lions sculptés. — 1º Salomon fit exécuter pour le service du Temple dix bassins d'airain, placés chacun sur un piédestal composé d'une partie carrée que surmontait uue partie cylindrique. Sur les champs de ces deux bases superposées étaient représentés en relief des lions, des bœufs, des chérubins et des palmes. III Reg., vii, 29, 36. Sennachérib fit fondre aussi douze grands lions de bronze pour la résidence qu'il se bâtit à Ninive. Maspero, Histoire ancienne, t. III, p. 311. — 2º Salomon se fit encore exécuter un trône d'ivoire avec des ornements d'or. Il y avait deux lions près des bras et douze lions sur les six degrés de part et d'autre. III Reg., x, 19; II Par., ix, 18. Les anciens monuments représentent des sièges où des lions servent d'accou-

doirs (fig. 90) Beaucoup d'autres sièges sont ornés de tètes ou de pattes de lions. Cf. t. 11, fig. 72, col. 224; t. 11, fig. 100, col. 411. On trouve même des lits dont les côtés longs sont formés de deux lions qui s'étirent, la tête au chevet et la queue aux pieds du dormeur. Voir Lit, fig. 93, col. 286. Les lions des degrés du trône de Salomon formaient une sorte d'allée qui s'inspirait sans doute des allées de sphinx ou de béliers qui menaient à certains temples égyptiens. Ces lions étaient des symboles de puissance et de majesté. Il est dit du trône de Salomon que rien de pareil n'avait été fait pour aucun royaume, III Reg., x, 20. Voir Trône.

LIONCEAU, jeune lion. La langue hébraïque distingue le lionceau du lion par des noms particuliers. Il est appelé gûr 'aryêh, « un jeune lion, » Gen., xlix, 9 (Vulgate: catulus leonis); bén lâbî', « fils de lion, » Job, IV, 11; mais il porte le nom spécial de kefir dans Ps. xvII (xvI), 42; CIV (CIII), 21 (Septante : σχύμνος; Vulgate : catulus leonis); Is., XI, 6. et dans Ézéchiel, XIX, 2, 3, 5 (Septante : σκύμνος; Vulgate: leunculus). Dans les Juges, xiv, 5, nous lisons: kefîr 'ărâyôt, « petit de lionnes. » - Kefir se dit aussi métaphoriquement, soit d'un homme puissant ou d'un ennemi dangereux, Ps. xxxiv (xxxiii), 11 (Vulgate: divites); xxxv (xxxiv), 17; LvIII (LVII), 7; Jer., II, 15; Ezech., xxxII,2 (Vulgate: leo), soit d'un homme jeune et brave. Ezech., xxxviii, 13 (Vulgate: leo); Nah., II, 14 (Vulgate: leunculus). Saint Jérôme a traduit par leunculi ou « lionceaux » le mot 'ărîm qui signifie « lion » et qui désigne les lions sculptés, placés par Salomon sous les bras de son trône et sur les degrés par lesquels on y montait. III Reg., xi, 20; II Par., IX, 19 ('ărâyôt; la Vulgate a traduit ce même mot au verset précédent par leones). Dans I Par., xxvIII, 17, notre version latine parle de « lionceaux d'or » là où il est question de « vases à couvercle »; elle a lu כפירים, kefirim, au lieu de כבורים, keforim, qui est la vraie lecon, réclamée par le contexte.

LIQUEURS ENIVRANTES, boissons fermentées qui, bues à l'excès, produisent l'ivresse. Les anciens n'ont pas connu les liqueurs proprement dites, dans lesquelles on utilise les produits de la distillation des fruits ou des grains; car la distillation ne remonte pas au delà du XIVº siècle. Mais ils savaient fabriquer des boissons fermentées, le vin, avec ses différentes espèces, voir Vin, et d'autres liqueurs enivrantes généralement désignées sous le nom de šèkâr, σίχερα, sicera.

1º La sicera. - Saint Jérôme, In Is., xxvIII, 5, t. XXIV, col. 317, definit la sicera « toute boisson capable d'enivrer et de bouleverser l'esprit, ce qui fait qu'Aquila traduit le mot par « ivresse ». On la fabrique avec le froment, l'orge, le millet, le suc des fruits, le fruit du palmier et d'autres substances analogues ». Cf. S. Ambroise, De Elia et jejun., xv, 54, t. xiv, col. 717. Les Egyptiens fabriquaient avec de l'orge une sorte de bière, le ζύθος ou οΐνος κρίθινος, « vin d'orge. » Cf. Hérodote, II, 77; Théophraste, De caus. plant., xI, 2; Strabon, 799; Diodore de Sicile, I, 20, 34; IV, 2, etc. Les Septante emploient le mot ζύθος dans la traduction d'Isaïe, xix, 10, et saint Jérôme, t. xxιv, col. 253, dit que le ζύθος est une boisson faite de fruits et d'eau, ce qui donne un liquide trouble et comme mélé de lie. En Dalmatie et en Pannonie, ajoute-t-il, on appelle cette boisson sabaium. Ammien Marcellin, xxvi, 8, nomme aussi sabaia le breuvage que les pauvres de l'Illyricum fabriquaient avec de l'orge ou du froment. La bière des Égyptiens fut bien connue en Palestine. Cf. Pesachim, III, 1. On ajoutait à l'orge certaines herbes, comme le lupin ou la berle, cf. Columelle, x, 114, de même que nous y mêlons du houblon. Les Arabes mélangent à la bière des épices ou aromates qui en relèvent le goût. Cf. Burkhardt, Travels

in Arabia, Londres, 1829, t. 1, p. 213. Isaïe, v, 22, maudit ceux qui sont forts pour boire du vin et vaillants pour mélanger le šekâr. Il s'agit là d'un mélange de la boisson avec des aromates de toutes espèces, destinées à la rendre plus agréable et plus forte. Cf. Rosenmüller, Jesaiæ vaticin., Leipzig, 1810, t. 1, p. 78. Les Arabes font aussi une sorte de boisson composée avec de l'orge et de la réglisse. Cf. de la Roque, Voyage dans la Palestine, Amsterdam, 1718, p. 196. Saint Jérôme, Epist. LII, ad Nepotian., 11, t. XXII, col. 536, 537, énumère encore, sous le nom de sicera, la boisson faite avec le suc des fruits, le breuvage doux et barbare obtenu en faisant bouillir les rayons de miel, et le liquide épais que produisent les fruits des palmiers et les grains bouillis. Les grains bouillis donnent les différentes espèces de bière. Le suc des fruits fournit le cidre, dont il n'est question que dans la Mischna, Therumoth, XI, 2. Les Arabes font une boisson avec des abricots et des fruits secs, raisins ou autres, qu'on met infuser dans l'eau pendant un jour. Cf. de la Roque, Voyage dans la Palestine, p. 195. Peut-être les Hébreux avaient-ils quelque chose d'analogue. Le miel entrait, avec le vin et des épices, dans la composition d'un breuvage appelé par les Grecs οἰνόμελι, Polybe, XII, 2, 7; Dioscoride, v, 16, et mentionné sous le même nom dans la Mischna, Schabbath, xx, 2; Therumoth, xi, 1. Saint Jérôme appelle « barbare » le procédé qui consiste à faire dissoudre le miel dans l'eau pour obtenir une boisson douce et sucrée. Les Romains et les Grecs préféraient en effet l'οἰνόμελι, dont le goût flattait davantage. Ils connaissaient cependant l'δδρόμελι, Dioscoride, v, 17; Gallien, vi, 274, ou μελίπρατον, Hippocrate, Aphor., 1254; Aristote, Metaph., XIII, 6, 1, melange d'eau et de miel ou hydromel, qui, après ébullition et refroidissement, entre en fermentation et devient un breuvage agréable au bout de quelques semaines. Il y avait aussi le μηλόμελι, Dioscoride, v, 39, mélange de jus de pomme ou de coing avec le miel, devenant l'ύδρόμηλον par addition d'eau. Cf. Dioscoride, v, 30; Artémidore, I, 66. Les Hébreux recueillaient le miel à profusion, voir MIEL; ils ont dû l'utiliser de plusieurs manières pour se procurer des boissons. Le vin de dattes était fabriqué en Égypte. Cf. Hérodote, 11, 86; 111, 20. On mélangeait les fruits écrasés avec une certaine quantité d'eau et la fermentation se produisait. Cf. Pline, H. N., xiv, 19, 3. Les Arabes modernes n'écrasent plus le fruit pour obtenir le vin de dattes. Cf. Burckhardt, Travels in Arabia, t. 11, p. 264. Les dattes fermentées fournissent aujourd'hui une liqueur nommée nectar des dattes. Ce qu'on appelle le vin de palme provient de la fermentation de la sève des palmiers à fruit non comestible, comme le phænix sylvestris. Les Hébreux n'ont certainement connu que la boisson faite avec les dattes macérées dans l'eau.

2º Les liqueurs fortes dans l'Écriture. - Le vin et les liqueurs enivrantes furent défendus à Aaron et à ses fils, Lev., x, 9, à celui qui faisait le vœu du nazirat, Num., vi, 3, à la mère de Samson, Jud., xiii, 4, 7, 14, et à saint Jean-Baptiste. Luc., 1, 15. Les Hébreux n'en burent point au désert. Deut., xxix, 6. Il leur était loisible d'en boire dans les festins, spécialement dans ceux qui accompagnaient le paiement des dimes. Deut., xIV, 26. Il était conseillé de donner des liqueurs fortes à celui qui allait périr, afin d'atténuer sa sensibilité à la souffrance, Prov., xxxi, 6, et en général, d'après le parallélisme, à quiconque se trouvait dans une grande affliction, afin de le remonter. Cf. Marc., xv, 23. A une certaine époque, on abusa beaucoup des liqueurs enivrantes, qui engendrent le tumulte. Prov., xx, 1. Isaïe, v, 11, maudit les buveurs de boissons fortes; il accuse les prètres, les prophètes et les chefs du peuple de se livrer à cet excès, Is., xxvIII, 7; LVI, 12, et il leur prédit que, quand le châtiment va arriver, ils trouveront ces liqueurs bien amères, Is., xxIV, 9, et qu'ils chancelleront alors, même sans en avoir bu. Is., XXIX, 9. Michée, II, 11, se moquant des prophètes de mensonge, dit au peuple : « Qu'on vous parle de vin et de liqueur forte, et l'on est votre prophète! » Voir IVRESSE, t. III, col. 1048.

H. LESETRE.

LIS (hébreu: šûšan deux fois, et sôšan deux fois; au pluriel šôšannîm neuf fois, et à la forme féminine šôšannāh, quatre fois; Septante: xp(vov; Vulgate: lilium), fleur et motif d'architecture.

I. Description. — Entre toutes les Liliacées auxquelles il a donné son nom, le genre Lilium se distingue par son port majestueux qu'il doit à sa tige élancée et feuillée jusqu'au sommet, où elle se termine par une grappe de larges fleurs. Le type du genre, Lilium candidum de Linné (fig. 91), est le seul de ses congénères



91. - Lilium candidum.

dont les pétales soient d'un blanc pur avec une courbure légère à l'extrémité. Chez tous les autres, ces mêmes organes sont fortement révolutés avec des nuances pourpres ou dorées. De son bulbe écailleux et jaunâtre monte une tige entièrement glabre ainsi que les nombreuses feuilles dont elle est revêtue et qui vont en diminuant de taille progressivement. Les fleurs, d'une odeur suave, sont portées par des pédoncules dressés à sommet légèrement incliné. Les anthères oscillantes sont gorgées d'un pollen jaune abondant. Cette belle plante, cultivée partout, semble parfaitement spontanée sur les pentes du Liban. F. Hy.

II. EXÉCÉSE. — 1º Fleur. — D'après les textes bibliques, le šôšán est une fleur qui croît dans les vallées, Cant., II, 1; dans les prairies où les bergers font pattre leurs troupeaux, Cant., II, 16; VI, 3 (Vulgate, 2); dans les champs où broutent les gazelles, Cant., IV, 5; dans les jardins, Cant., VI 2 (Vulgate, 1); il vient en grande abondance, si bien qu'on lui compare Israël qui se multiplie et resseurir après l'exil, Ose., XIV, 6; il pousse même

au milieu des épines, Cant., II, 2; le long des eaux courantes, Eccli., I, 8; îl est d'une couleur éclatante, probablement rouge, d'après Cant., vII, 2, 3 et v, 13; quoique quelques-uns voient dans ce dernier passage une allusion à son parfum comparé à la myrrhe; en fleurissant, il répand une odeur délicieuse, Eccli., xxxix, 15; le Nouveau Testament, Matth., vI, 38-39; Luc., xII, 27-28, fait allusion à la richesse de son coloris, près duquel pâlissent les vêtements royaux de Salomon. Quelle est la fleur de Palestine qui répond à toutes ces conditions?

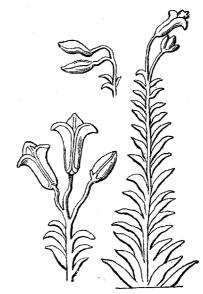
Les Targums et beaucoup d'auteurs rabbiniques tiennent pour la rose, d'autres pour la violette. Mais les exégètes sont maintenant d'accord à voir dans le s'ûsan une fleur de la famille des Liliacées, ou d'apparence semblable. Si l'on cherche à préciser, la pensée se porte naturellement sur le lis blanc; la traduction de la Vulgate, les applications mystiques du Cantique des Cantiques y inclinent l'esprit. Mais la plupart des exégètes l'écartent, soit parce qu'il n'existe pas en Palestine, ou du moins y est rare, soit parce qu'en grec le lis blanc ne

se dit pas πρίνον, mais λείριον.

Le lis blanc est connu en Orient depuis les temps les plus anciens : on le trouve parfaitement sculpté sur des bas-reliefs assyriens (fig. 92), conservés au British Museum (n. 76 et 72). G. Rawlinson, The five great monarchies, 2e édit., 4871, t. 1, p. 354. De nos jours, il abonde dans certaines parties du Liban, comme dans la région voisine de Ghazir en Kesroan, P. Julien, L'Égypte, in-8°, Lille, 1891, p. 280, et aussi près de Sidon et de Tyr; mais il paraît être rare maintenant dans la Galilée et plus encore dans le reste de la Palestine. Sans doute il ne serait pas impossible qu'il y fût autrefois plus abondant : on ne saurait toutefois actuellement le prouver. Cette condition remplie, et quelques exégètes croient qu'elle l'est suffisamment, tous les traits de l'Écriture, à leur avis, lui conviendraient parfaitement. L. Fonck, Streifzüge durch die Biblische Flora, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 53-77. D'ailleurs, les lis blancs λείρια sont appelés σοῦσα (šušan) par les Phéniciens, dit l'Etymologium magnum, au mot σοῦσα. En Espagne le lis blanc se nomme Açuçena, mot d'importation arabe, alsusen. Il reste cependant des difficultés, par exemple : le lis blanc peut sans doute s'appeler le lis des champs par opposition au lis des jardins; mais il ne convient guère de nommer lis des vallées une fleur qui croît surtout sur les hauteurs. Son habitat n'est pas non plus au bord des eaux. Enfin la comparaison que fait Notre-Seigneur du lis avec les vêtements royaux de Salomon éveille l'idée d'une couleur comme le rouge plutôt que le blanc. Ces raisons ont porté les exégètes à chercher une autre fleur qui remplisse les conditions. Les uns se sont arrêtés à l'anémone, Anemone coronaria, qui couvre les champs de la Galilée, H. B. Tristram, The natural History of the Bible, in-8°, Londres, 1889, p. 464; voir ANÉMONE, t. I, col. 574; d'autres au glaïeul, G. Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai, in-80, Beyrouth (s. d.), p. 773; au lotus, J. Kitto, A Cyclopædia of Biblical Literature, 3º édit., Londres, 1866, t. III, p. 845; à la couronne impériale, P. Souciet, Recueil de dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Écriture Sainte et sur des matières qui ont rapport à l'Écriture, in-40, Paris, 1715, p. 158, etc.

Pour résoudre cette difficulté de détermination, il est important de remarquer que chez les anciens, comme du reste chez nous encore parmi le peuple, les noms de plantes n'ont pas toujours une acception précise. Ainsi chez les Grecs, si le mot λείριον a un sens assez déterminé et désigne le lis blanc (quelquefois cependant il s'applique au narcisse), le mot plus fréquemment employé, χρίνον, a un sens plus général et embrasse avec le lis orangé plusieurs autres espèces de plantes. Dios-

coride, III, 116, qui identifie le σούσινον avec le λείρινον χρίνον, range aussi parmi les χρίνον la fritillaire imperiale. Hérodote, II, 92, donne le nom de lis, χρίνον, au nénuphar blanc ou lotus. Chez les Sémites non plus le mot



Le lis sur les monuments assyriens.
 D'après C. Rawlinson, The five great monarchies, 1871,
 t. 1, p. 354.

šušan n'a pas d'acception bien précise. Peut-être leur venait-il de l'Égypte où le mot šušin désigne le lotus blanc. En ce cas il aurait ordinairement changé cette signification primitive. Du reste le nom peut avoir pour origine en Egypte, comme chez les Sémites, le nombre six commun à ces peuples, sans doute à cause du nom-bre des pétales de la fleur. Le lis blanc, qui était certainement connu en Égypte, V. Loret, Études de botanique égyptienne, dans Recueil de travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt., t. xv, in-4°, 1895, p. 185, et servait à fabriquer des parfums célèbres, portait un nom dissérent de sušîn, « le lotus; » c'est peut-être houruru (cf. λείριον). Quoi qu'il en soit, le terme arabe susan comprend non seulement le lis, mais, d'après Delille et Schweinfurth, le Pancratium Maritimum ou lis Mathiole, et d'après Ascherson, Die Herkunft des Namens Lilium convallium, dans Naturwiss. Wochenschrift, t. IX, 1894, p. 310, l'iris bleu, etc. Cf. Ibn El-Beithar, Traité des simples, dans Notices et extraits des mss. de la Biblioth. nation., t. xxv, 1re part., 1881, p. 307. Ce mot a donc une assez grande élasticité. Il en était ainsi probablement pour le šùšan hébreu, il devait embrasser plusieurs espèces de plantes de la famille des liliacées, des iridées, des amaryllidées, des fritillaires, etc., comme, dans le langage vulgaire, nous donnons le nom de lis à diverses fleurs, le lis des eaux ou des étangs ou Nénuphar, le lis des vallées ou Muguet, le lis de Saint-Jacques ou Amaryllis formosissima, le lis d'Espagne ou Iris Xyphium, le lis mathiole ou Pancratium maritimum, etc. Ces fleurs, lis, iris, glaïeul répondent dans leur ensemble par leur coloris et leur parfum, aux caractères bibliques du sûsan. Faut-il y faire rentrer une plante d'une famille plus éloignée, l'Anemone coronaria? Par son riche coloris et par son abondance dans les champs de la Palestine, elle répond à la plus grande partie des conditions bibliques. On objecte cependant que, contrairement aux autres plantes mentionnées cidessus, elle n'a pas le parfum que réclament les textes, Cant., v, 13, et Eccli., xxxix, 19, mais la comparaison

de Cant., v, 13, s'applique plus probablement à la couleur des lèvres de l'épouse qu'au parfum de myrrhe qu'elles distillent et celle de l'Ecclésiastique aux sleurs; « portez des sleurs comme le lis. » On ignore de plus, jusqu'à présent quel est, dans ce dernier passage, le mot hébreu qui est traduit par xpivov et lilium. — Voir Celsius, Hierobotanicon, t. 1, p. 383-392; H. B. Tristram, The natural History of the Bible, p. 462-465; L. Fonck, Streifzüge durch die Biblische Flora, in-8°, Fribourg, 1900, p. 53-77, et dans les Stimmen aus Maria-Laach, t. LIV (1898), p. 451-168.

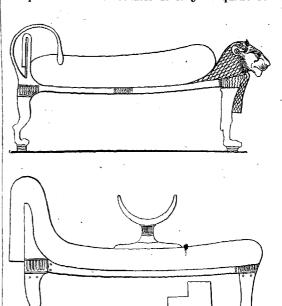
Le nom de Susanne est un nom propre formé du nom du lis biblique, de même que nous voyons dans la vallée du Nil plusieurs Égyptiens hommes ou femmes porter le nom semblable de sušin, lis d'eau ou lotus. J. Lieblein, Dictionnaire des noms hiéroglyphiques, in-8°, Christiania, 1871, n. 320, 1848, 1916, et supplément, 426.

2º Motif d'architecture. - Les chapiteaux des deux colonnes de bronze et la coupe de la mer d'airain étaient en façon de susan ou sosan, III Reg., vii, 19, 22, 26; de šôšannah. II Par., IV, 5. Les Septante ont rendu là aussi ce mot par xpívov et la Vulgate par lilium. On sait que les Juiss dans leur architecture ont été tributaires des Égyptiens et des Phéniciens. Or, parmi les motifs de décoration des chapiteaux de l'art égyptien et phénicien, on n'a pas retrouvé la forme proprement dite du lis blanc, tandis qu'on voit fréquemment celle du lotus ou lis des eaux. Voir Colonnes du Temple, dans la planche en couleurs, la colonne de droite, t. 11, col. 856. On peut voir dans M. de Vogué, Le temple de Jérusalem, in-fo, Paris, 1864, p. 34 et planche xIV, un essai de restitution de ces chapiteaux qui, il est vrai, ne présente que très imparfaitement la forme du lotus. Il faut remarquer que l'art égyptien est entré à Jérusalem par l'intermédiaire des Phéniciens; l'architecte du temple de Salomon était de ce peuple. Aussi l'art phénicien avait pu modifier l'idée égyptienne de ces chapiteaux. MM. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art, t. IV, pl. VI et VII, en combinant l'art punique avec l'art égyptien, donnent un essai différent mais qui n'est pas à l'abri de tout critique. Voir t. 11, col. 850. Voir Lotus. - Dans Judith, x, 3, la Vulgate place, après les bracelets, des lilia comme une parure. C'était sans doute un bijou en forme de lis ou de lotus. - Dans les titres des Psaumes, il est fait mention du šošan : Ps. xlv (xliv), 1, et lxix (lxviii), 1, « sur les šôsannim, les lis; » Lx (LIX), 1, sur šûšan 'êdût, « le lis du témoignage; » et LXXX (LXXIX), 1, sur les šôšannim 'êdût, « les lis des témoignages. » Est-ce un Psaume à chanter sur les lis, premiers mots d'un chant populaire connu? ou bien, moins probablement, un instrument de musique en forme de lis? On ne sait. Les Septante ont rattaché le mot à la racine sanah, « changer, » et ont donné cette traduction difficile à expliquer : ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, ce que la Vulgate a rendu littéralement par : pro iis qui commutabuntur, « pour ceux qui seront changés (par la venue du Messie, d'après l'explication des Pères). » E. LEVESQUE.

LIT (hébreu: yāsûa', maṣṣā', miškāb, mittāh, 'érés; chaldéen: miškab; Septante: χλίνη, χοίτη, χλινίδιον; Vulgate: cubile, lectus, lectulus, stratum, thorus), meuble disposé de telle manière qu'on puisse s'y étendre pour s'y reposer et dormir.

I. LES LITS DESTINÉS AU SOMMEIL. — 1º Les lits des anciens. — Ces lits étaient quelquesois montés sur quatre pieds, affectant la forme de pieds d'animaux (fig. 93). D'autres fois les lits de bois étaient en menuiserie assez simple, et très semblables à nos lits ordinaires d'aujourd'hui mais toujours élevés au-dessus du sol. Il en était ainsi à l'époque évangélique. Notre-Seigneur suppose qu'on peut mettre une lampe sous le lit. Marc., 17, 21; Luc., VIII, 16. On montait donc au lit et on en descen-

dait, ce qui s'appliquait plus particulièrement à un lit royal, comme celui d'Ochozias. IV Reg., 1, 4, 6, 16. Voir t. II, fig. 173, col. 517. Le roi de Basan, Og, qui était un géant, avait, d'après l'interprétation commune, un lit en fer qui mesurait neuf coudées de long sur quatre de



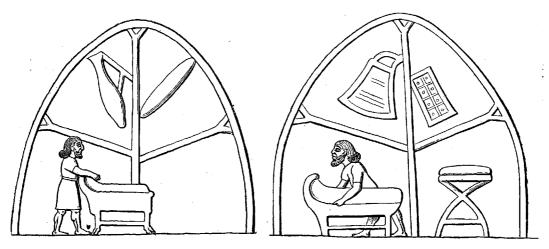
93. — Lits égyptiens. — Au-dessus du lit inférieur est placé le chevet sur lequel reposait la tête. A côté, est l'escabeau qui servait à monter sur le lit. D'après Champollion, Monumente de l'Égypte, t. Iv, pl. cccxxix.

large, soit 4m05 sur 1m80. Cf. Coudée, t. 11, col. 1064. Ce lit se voyait à Rabbath-Ammon. Deut., 111, 11. Plusieurs croient cependant que le 'érés barzél, « lit de fer, » dont il est ici question, était plutôt un sarcophage de basalte, le mot barzél ayant aussi ce dernier sens. Voir BASALTE, t. I, col. 1485. Mais comme 'érés n'a pas ailleurs le sens de sarcophage, et que les versions l'ont traduit par « lit », nλίνη, lectus, les uns gardent au mot ce sens, von Hummelauer, Deuteronomium, Paris, 1901, p. 205, tandis que d'autres font de ce 'érés un brancard ou une litière. Rosenmüller, In Deuteron., Leipzig, 1798, p. 383-384. Voir Og. - Pour signisier aux impies du royaume que leur domination ne se perpétuera pas, Isaïe, xxvIII, 20, leur dit : « Le lit sera trop court pour s'y étendre et la couverture trop étroite pour s'en envelopper. » Il fallait un lit à la taille de celui qui s'y couchait. Les sangles étaient disposées sur le cadre de bois, avec des couvertures pour s'étendre et se couvrir. On déployait parfois un certain luxe dans ces parements du lit : « J'ai orné mon lit de couvertures, de tapis de fil d'Égypte; j'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. » Prov., vii, 16-17. Les parsums étaient exceptionnels, mais les riches couvertures constituaient un luxe assez commun. Chaque lit avait un chevet, « une tête, » r'oš, τὸ άχρον, caput, Gen., xLvII, 31 (voir les fig. 93 et 94-95). Holoferne dormait dans un lit à colonnes qui soutenaient des draperies, et il attachait ses armes aux colonnes du chevet. Judith, XIII, 8, 10.

2º Les lits dans l'Écriture. — 1. Les grenouilles de la seconde plaie montaient jusque dans les lits des Égyptiens. Exod., VIII, 3. Voir GRENOUILLE, t. III, col. 347. Quand David était poursuivi par Saül, Michol le fit échap-

per pendant la nuit et mit à sa place, dans son lit, un theraphim, espèce d'idole sculptée, avec une peau de chèvre à son chevet et une couverture pour l'envelopper, comme s'il s'agissait de David lui-même. I Reg., XIX, 11-17. — David fit vœu de ne pas monter dans son lit, pour y sommeiller, avant d'avoir trouvé un emplace-

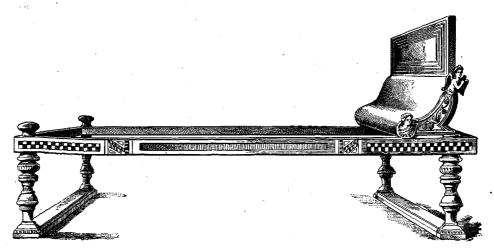
Dans l'insomnie, on y médite, Ps. IV, 5; LXIII (LXII), 7; on y change ses idées, la nuit portant conseil, Eccli., xl., 5; on y combine des desseins pervers, Ps. xxxvi (xxxv), 5; Mich., II, 1; on y tressaille de joie, Ps. CXLIX, 5, ou l'on y verse les larmes de la douleur. Ps. VI, 7; III Reg., xxi, 4. — 4. Le paresseux se retourne dans son



94. - Lits assyriens. D'après Layard, Monuments of Nineveh, t. 1, pl. 77.

ment ponr y bâtir le Temple. Ps. cxxxII (cxxxI), 3. — Pendant qu'il fuyait devant Absalom, des amis dévoués lui apportèrent les ustensiles et les provisions nécessaires, et en premier lieu des lits. II Reg., xvII, 28. — Au lieu d'aller dans sa maison, Urie préféra dormir sur une simple couche, comme les serviteurs du roi.

lit comme une porte sur ses gonds, sans jamais en sortir. Prov., xxvi, 14. — Le débiteur était en danger de voir son lit saisi par le créancier. Prov., xxii, 27. — Plusieurs personnages furent tués dans leur lit. Isboseth, II Reg., Iv, 7; Joas, II Par., xxiv, 25; Holoterne. Judith, xiii, 10, etc. — 5. Dans les temps de deuil, on



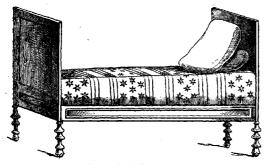
25. — Lit romain en bronze, trouvé à Pompei.
D'après Nicolini, Case e Monumenti di Pompei, fasc. 3, pl. 35.

II Reg., xi, 13. — Dans le palais d'Ochozias, il y avait une « chambre des lits ». Il Par., xxii, 11. Cf. Luc., xi, 7. — On couchait quelquefois deux dans le même lit. Luc., xvii, 34. — 2. On devait purifier les lits qui avaient servi aux personnes atteintes de certaines maladies. Lev., xv, 4-6, 24, 26. Les pharisiens exagéraient cette prescription. Marc., vii, 4. — 3. C'est sur son lit que celui qui sommeille est visité par les songes. Job, vii, 13; xxxiii, 15; Dan., ii, 28, 29; iv, 2, 7, 10; vii, 1.

couchait sur le cilice et la cendre. Esth., IV, 3. Isaïe, LVII, 7, reproche à Israël de dresser sa couche dans les montagnes où sont adorées les idoles, pour marquer qu'il s'y établit à demeure et s'adonne sans relâche à l'idolâtrie. Enfin, pour indiquer le séjour définitif qui lui est destiné, Job, xVII, 13, dit qu'il dressera son lit dans les ténèbres du se'ôl.

3º Le lit nuptial. — Ruben est déshonoré pour avoir souillé le lit de son père. Gen., xLIX, 4; I Par., v, 1. Le

Cantique 1, 15 (hébreu, 16); III, 1, fait allusion au lit nuptial. Cf. I Mach., 1, 28. Il est recommande de le respecter Eccli., xxIII, 25; XLI, 27; Sap., III, 13, 16, et de le conserver sans souillure. Heb., XIII, 4.



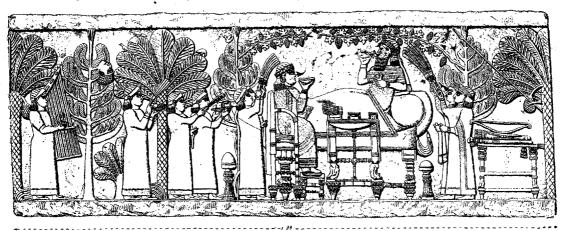
96. — Lit romain. Peinture de Pompéi. D'après W. Smith, Dictionary of Greek and Roman Antiquities, 3° édit., 1891, t. 11, p. 18.

II. LE LIT DE LA MALADIE ET DE LA MORT. — Jacob, sur son lit de mort, s'assied les pieds pendants pour parler à ses fils, puis retire ses pieds dans le lit et expire. Gen., xlviii, 2; xlix, 32. — Le blessé est obligé de garder le lit. Exod., xxi, 18. — Job, xxxiii, 19, parle de la douleur qui visite l'homme sur son lit pour le corriger. Amnon se met sur son lit pour faire le malade et attirer sa sœur Thamar. II Reg., xiii, 5-8. — Élie signifie à Ochozias

x1, 2. — Amos, 111, 12, parle des Israélites de Samarie, assis au coin d'un lit sur des tapis de Damas. — Esther, v11, 8, se reposait sur un divan lorsque Aman se précipita vers elle.

IV. LE LIT DES FESTINS. - Dans les repas opulents, les anciens mangeaient à demi couchés sur des lits devant lesquels la table était servie. La coutume s'en introduisit chez les Israelites. Amos, vi, 4-6, montre les riches de Jerusalem et de Samarie reposant sur des lits d'ivoire, mollement étendus sur leur couche, pour manger les mets délicats, boire le vin, causer et faire de la musique. - Ézéchiel, xxIII, 41, reproche à Jérusalem de s'asseoir sur un lit magnifique devant lequel une table est dressée. - Dans le palais de Suse, il y avait des lits d'or et d'argent sur lesquels on prenait place pour les festins royaux. Esth., 1, 6. Un lit d'Assurbanipal, prenant son repas avec la reine (fig. 97), peut donner quelque idée de la richesse de ces meubles, -A l'époque évangélique, on suivit en Palestine l'usage de prendre sur des lits les repas plus solennels. Sur la forme de ces lits, voir et t. 1, fig. 248, col. 955; t. 11, fig. 393, col. 1083. Cf. Cene, t. 11, col. 415.

Voici comment ces lits étaient disposés. Ils avaient la forme de sofas, pouvant recevoir chacun trois personnes, d'où leur nom de lectus triclinaris. Cf. Varron, De ling. lat., VIII, xv1, 111. La place d'honneur sur les lits latéraux était à gauche, et à droite sur le lit central, afin que le principal invité fût auprès du maître de la maison. On s'étendait de manière à n'être ni couché, ni assis, mais dans une position intermédiaire, le bras gauche s'appuyant, soit sur la petite balustrade qui bordait le lit,

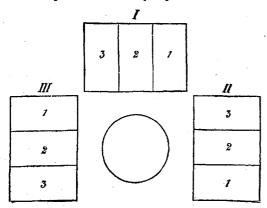


97. - Assurbanipal, assis sur un lit, prend son repas avec la reine. D'après Place, Ninive et l'Assyrie, pl. 57.

qu'il ne descendra plus de son lit et y mourra. IV Reg., 1, 4, 6, 16; Eccli., xlviii, 6.— La Sainte Écriture parle du lit de mort de David, III Reg., 1, 47; du fils de la veuve de Sarepta, III Reg., xvii, 19; du fils de la veuve de Sunam, IV Reg., iv, 10, 21; d'Alexandre le Grand, I Mach., 1, 6; d'Antiochus, I Mach., vi, 8, etc.— La fille de la Chananéenne est guérie sur son lit. Marc., vii, 30.— Le paralytique, qu'on descend par le toit de la maison, est sur un lit portatif, que saint Matthieu, ix, 2, appelle χλίνη, saint Luc, v, 18-25, χλινίδιον, et saint Marc, ii, 3-12, χράββατον, un grabat. Voir Grabat, t. iii, col. 289.— Saint Jean annonce que Dieu mettra l'impudique Jézabel sur le lit de mort. Apoc., ii, 22.

ÎII. LE LIT DE REPOS. — C'est le divan oriental sur lequel on s'assied ou l'on se couche pendant le jour pour se reposer. Voir t. II, fig. 174, col. 518. Saül effrayé se laissa tomber sur le divan de la magicienne d'Endor. Reg., EXVIII, 23. — David quittait un lit de ce genre, quand ses regards tomberent sur Bethsabée. II Reg.,

pour le convive de gauche, soit sur des coussins, pour les autres convives. Le bras droit restait libre pour prendre les mets. La table était apportée à la tête du lit. Quand il y avait plus de trois convives, on disposait plusieurs lits autour de la table, en laissant cependant un espace vide pour accéder à cette dernière et taire le service. Pour neuf convives, les lits étaient placés comme le montre la figure 98. Les chiffres romains indiquent l'ordre des lits, et les autres chiffres les préséances sur chacun d'eux. La place 3 du lit I était réservée au personnage le plus considérable, et la place 1 du lit III au maître de la maison. Quand il y avait plus de neuf convives, on ajoutait d'autres lits, ce qui obligeait à modifier quelque peu la disposition générale. Vers la fin de la République, les Romains adoptèrent les tables rondes ou ovales, autour desquelles on établit un seul lit en demi-cercle appelé sigma, parce que le E grec primitif avait la forme d'un C. Un coussin, faisant bourrelet et sur lequel les convives s'accoudaient, bordait le lit à ses deux extrémités et à sa partie concave (fig. 99). Ces sortes de lits permettaient de fixer moins strictement le nombre des convives. Les places d'honneur étaient aux deux extrémités, la première à droite, la seconde à gauche. On ne sait quel genre de lits servirent



93. - Disposition des lits de table pour neuf convives.

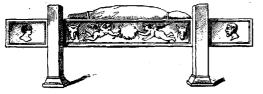
à la dernière Cène. Suivant la première disposition, Notre-Seigneur aurait du occuper, sur le lit I, la place 3 et saint Jean la place 2. Saint Pierre était sans doute à la place 1 du lit III, comme faisant office de maître de la maison. Le récit évangélique semble toutefois supposer



99. — Lit en sigma. Peinture de Pompéi. D'après Nicolini, Case e Monumenti di Pompei, fasc. 15, pl. 111.

plutôt que Notre-Seigneur occupait la place 1 du lit I. On en est d'ailleurs réduit aux conjectures à cet égard et rien ne prouve que le divin Maître se soit astreint aux usages romains dans le placement de ses convives. Cf. Rich, Dict. des antiquités grecques et romaines, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 6, 357, 583; P. Guiraud, La vie privée et la vie publique des Romains, Paris, 1896, p. 229-231; Mª Le Camus, La vie de N.-S. J.-C., Paris, 1901, t. 111, p. 188.

V. LE LIT FUNEBRE. — C'est celui qui sert à déposer et à transporter le corps d'un défunt. Il Par., xvi, 14; Is.,



100. — Lit sunèbre d'après une pierre tombale sunéraire. D'après W. Smith, *Dict. of Greek and Roman Antiquities*, 3° édit., t. II, p. 49.

LVII, 2 (au figuré); Ezech., xxxII, 25. Voir fig. 100 et Cercueil, t. II, col. 435, 436; Funérailles, t. II, col. 2422.

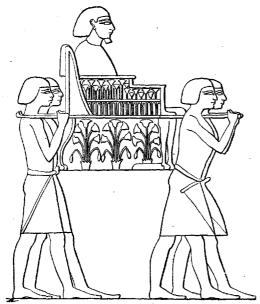
H. Lesètre.

LITHOSTROTOS (grec : Λιθόστρωτος), nom grec du lieu où Pilate jugeait à Jérusalem. On l'appelait en

araméen Gabbatha. Joa., xix, 13. Il est impossible de déterminer avec certitude ce qu'il était. Voir Prétoire. Le mot λιθόστρωτος, composé de λίθος, « pierre, » et de στρωτός, adjectif verbal de στρώννυμι, « étendre, » sternere, signifie un pavé en mosaïque. Cf. Septante, II Par., VII, 3; Esther, I, 6; Wilke, Clavis N. T., 2° édit. de Grimm, 1888, p. 263. Les Romains en faisaient partout. Les villas romaines que les touilles ont mises à découvert sur les flancs du mont Sion étaient pavées en mosaïque. C'est donc de la nature du pavé que ce lieu avait reçu son nom grec, tandis que son nom araméen Gabbatha, נבחא, « lieu élevé, » t. III, col. 22, provenait de sa forme, et le mot grec n'est pas la traduction du mot araméen. Aussi saint Jean, xix, 13, ne dit-il pas, comme dans d'autres passages, ct. Joa., 1, 38, 41; ix, 7, que la seconde expression est l'interprétation de la première, mais il s'exprime ainsi : « Dans le lieu qui est appelé (λεγόμενον) Lithostrotos en grec, et en hébreu (araméen) Gabbatha. » - C'est là que Pilate. s'étant assis sur son tribunal (βημα), dit aux Juifs, en leur présentant Jésus : « Voilà votre roi, » et que, cédant à leurs clameurs homicides, il le leur livra pour être crucifié. Joa., xix, 13-16. — Íl résulte des détails donnés par le texte sacré que Lithostrotos n'était pas dans l'intérieur du Prétoire, puisque les Juifs, qui ne voulaient pas contracter d'impureté légale, ce qui les aurait empêchés de célébrer la Pâque qui était proche, s'abstinrent d'entrer dans ce lieu païen et profane, Joa., xvIII, 19, et qu'il est dit expressément quatre fois, Joa., xvIII, 20, 38; XIX, 4, 13, que Pilate sortit du Prétoire pour parler avec les Juifs. Lithostrotos était donc en dehors du Prétoire ou dans une des cours qui le précédaient. - Divers commentateurs ont pensé que lithostrotos signifiait une sorte de pavé mobile et transportable, ou d'estrade, en mosaïque, sur lequel on dressait les sièges d'où les chefs militaires romains rendaient la justice. L'existence de cet usage est constatée par Suétone, qui raconte, Cæsar, 46, que Jules César emportait avec lui ce meuble dans ses expéditions. Cette explication est ingénieuse, mais elle est inconciliable avec le texte de saint Jean. Outre qu'on ne peut établir que la coutume des chefs militaires ait été adoptée par les gouverneurs des villes, qui devaient naturellement avoir un tribunal fixe, l'Évangéliste dit expressément que Lithostrotos-Gabbatha était « un lieu » ainsi appelé, eiç τόπον, in loco. Joa., XIX, 13. — Voir Winer, Biblisches Realwörterbuch, 3° édit., t. 11, p. 29; Cornelius a Lapide, Comment. in quatuor Evangelia, édit. A. Padovani, Turin, t. IV, 1899, p. 442; Frz. Delitzsch, dans la Zeitschrift für lutherische Theologie, 1826, p. 105; Keine Geschichte Jesu von Nazara, 3 in-8°, Zürich, 1867-1872, t. III, p. 365; Fillion, Evangile selon saint Jean, 1887, p. 347; B. von Haneberg, Evangelium nach Johannes, édit. P. Schegg, in-8°, Munich, t. 11, 1880, p. 441.

LITIÈRE, sorte de petit lit ordinairement couvert, et porté par des hommes ou des animaux. Les litières étaient en usage en Égypte (fig. 101), en Assyrie (fig. 102) et elles le furent aussi très tard chez les Romains (fig. 103). Elles sont plusieurs fois mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms différents. - 1º Môt, άναφορεύς, « portoir suspendu, » vectis, « traverse. » Les divers ustensiles du sanctuaire devaient être enveloppés dans une couverture et transportés sur un môt. Num., IV, 10, 12. Comme le verbe môt signifie « vaciller, être balancé », il s'ensuit naturellement que le môt était une espèce de brancard dont la partie principale, suspendue aux traverses de bois, pouvait se balancer pendant la marche, et ainsi éviter certains mouvements trop brusques aux objets fragiles qu'on portait, chandeliers, lampes, vases à huile, etc.  $-2^{\circ}$   $\hat{Sab}$ , λαμπηναόν, tectum. C'est un char formant litière ou une litière montée sur un char. Pour la dédicace du Tabernacle,

les princes d'Iraël offrirent six chars de cette espèce et douze bœufs, chaque paire de ces derniers destinée sans doute à tirer un char. Num., vII, 3. Isaïe, LXVI, 20, fait revenir les captifs d'Israël dans toutes sortes de véhicules, parmi lesquels il mentionne les şabbîm, λαμπή-



101. -- Litière égyptienne. Beni-Hassan. XII<sup>\*</sup> dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II. Bl. 126.

να:, lecticæ. Quand Saül poursuivait David dans le désert de Juda, il couchait dans un ma'egdl, mot que les Septante traduisent par  $\lambda \mu \mu \pi \dot{\gamma} \nu_{\eta}$ , « char couvert, » et la Vulgate par tentorium. I Reg., xxvi, 5.  $-3^{\circ}$  Kar, σάγματα, stramenta, Gen., xxxi, 34, selle de chameau, surmontée d'un pavillon pour protéger du soleil, et destinée aux

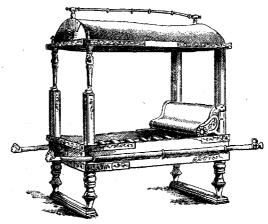


102. - Litière assyrienne.

D'après G. Rawlinson, Five great monarchies, 1864, t. II, p. 224.

femmes. Le kar était assez considérable pour que Rachel pùt y cacher les theraphim de Laban. Voir Chameau, t. 11, col. 526. — 4° Mittâh, « lit, » nom donné à la litière de Salomon, κλίνη, lectulus. Cant., 111, 7. Etle est entourée de sojxante vaillants hommes qui restent armés de l'épée, en vue des alarmes nocturnes. Le contexte autorise à penser qu'il s'agit bien ici d'une litière, puisque le cortège est en marche. Cette litière est large comme un lit, parce que l'épouse est appelée à y prendre place à côté de Salomon. — 5° 'Apiryôn, φορεῖον, ferculum, autre nom donné à la litière de Salomon. Cant., 111, 9. On a voulu faire du mot 'upiryôn, un dérivé du grec φορεῖον, qui veut dire « litière ». Frz. Delitzsch, Biblischer Comment. über das Hohelied, Leipzig, 1875, p. 59, a justifié

son origine sémitique. Le texte sacré décrit ainsi cette litière : « Le roi Salomon s'est fait une litière en bois du Liban. Il en a fait les colonnes d'argent, le dossier d'or, le siège de pourpre; le milieu en a été brodé avec amour par les filles de Jérusalem. » Cant., 111, 9, 10. Gietmann, In Eccles. et Cant., cant., Paris, 1900, p. 488, pense que cette description ne peut se rapporter qu'à



103. — Litière romaine incrustée d'argent. Nouveau Musée du Capitole. Rome.

un somptueux lit nuptial. On admet plus communément qu'il s'agit d'une litière. Cf. Rosenmüller, Eccles. et Cantic., Leipzig, 1830, p. 348. Au verset suivant, le texte ajoute en effet : « Sortez, filles de Sion, regardez le roi Salomon. » Le roi est donc dehors, par conséquent dans une litière, et non dans un lit. — 6° Κλενάριον, lectulus. Act., v, 45. Quand saint Pierre sortait, on lui apportait des malades sur des grabats et des κλινάρια, de « petits lits », des civières.

H. Lesètre.

LITTÉRAL (SENS), sens que présentent naturellement les paroles des écrivains sacrés, d'après la valeur des mots et les règles de la grammaire, de la syntaxe et de la logique. Le sens littéral est le sens de la lettre du texte, par opposition au sens spirituel ou mystique qui ne se tire pas des mots eux-mêmes, mais des choses exprimées par les mots et servant de types. Voir Spirituel (Sens).

I. LES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — La pensée du Saint-Esprit s'exprimant dans la Sainte Écriture en langage humain, tel que le parlent et le comprennent les hommes, il faut s'attendre à trouver dans ce langage les formes que revêt habituellement la pensée même de l'homme. Or, la lettre du langage humain doit être entendue, tantôt dans le sens propre, et tantôt dans le sens figuré.

1º Le sens propre est celui qu'énoncent directement les mots eux-mêmes, pris avec leur valeur ordinaire, comme dans les phrases suivantes : « Dieu créa le ciel et la terre, » Gen., I, 1; « David dansait de toute sa force devant Jéhovah, » II Reg., vI, 14; « Jésus, étendant la main, le toucha en disant : Je le veux, sois guéri. » Matth., vIII, 3, etc. Ce sens est assez souvent appelé « historique », dans les Pères latins, par opposition avec le sens « prophétique », qui se superpose en certains cas au sens littéral. Les Pères grecs l'appellent κατὰ τὸ γράμμα, « selon la lettre, » κατὰ τὸ ἐρτόν, « selon le mot, » κατὰ τὸν ἱστορίαν, « selon l'histoire, » pour le distinguer du sens spirituel, κατὰ τὸν νοῦν, « selon l'esprit, » κατὰ τὴν ἀναγωγήν, « selon la spiritualité, » etc. Quelques Pères, comme Origène, De princip., IV, 12, t. xI, col. 365; saint Jérôme, Adv. Lucifer., 26, t. XXIII,

col. 182; saint Augustin, De doctr. christ., III, 5; De Genes. ad lit., x1, 1, t. xxxIV, col. 68, 430; saint Grégoire de Nysse, In Cant. prol., t. xliv, col. 736, etc., semblent bien réserver au sens propre le nom de sens littéral et donner au sens figuré le nom de sens spirituel. Cette confusion de termes ne doit pas étonner à une époque où la terminologie n'était pas fixée définitivement. Il suffit de tenir compte de ce que les Pères entendaient par sens « littéral » et « spirituel » pour ne pas se tromper sur leur véritable pensée.

2º Le sens figuré ou métaphorique est un sens conventionnel, qui ne résulte pas de la valeur ordinaire des termes, mais qui part de ces termes pour formuler une idée ayant une certaine analogie avec le sens qu'ils expriment littéralement. Ainsi, c'est dans un sens figuré qu'il est dit : « Dieu se reposa le septième jour de tout ce qu'il avait fait, » Gen., 11, 2; « Je vous sauverai le bras étendu, » Exod., vi, 6; « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, » Luc., XIII, 24; « Dieu te frappera, muraille blanchie. » Act., XXIII, 3. Au sens figuré appartiennent l'allégorie, voir Allégorie, t. 1, col. 368, et la parabole, voir JESUS-CHRIST, t. III, col. 1494. Toutefois, c'est au sens propre qu'il faut rapporter les comparaisons expressément indiquées par le texte, comme dans les exemples suivants : « Comme le cerf soupire après les sources d'eaux, ainsi mon âme soupire après vous, ô Dieu, » Ps. xlii (xli), 2; « La fille de mon peuple est devenue cruelle comme les autruches du désert. » Lam., IV, 3; cf. Eccli., L, 6-11; Matth., XXIII, 37, etc.

3º Autres noms du sens littéral. — On donne parfois au sens littéral, qu'il soit propre ou figuré, des noms qui indiquent l'objet que l'auteur sacré a en vue. Le sens littéral est historique dans le récit des faits du passé, prophétique dans l'annonce des faits de l'avenir, allégorique ou dogmatique dans l'exposition des vérités à croire, tropologique dans les prescrip-tions qui règlent les mœurs, anagogique dans la description des biens à espérer, etc. Ces dénominations n'ont qu'une importance secondaire. On les a résumées dans le distique suivant :

Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia,

qui ne fait que reproduire, sous une forme barbare, une division analogue à celle qu'a donnée saint Augustin, De Gen. ad lit., I, 1, t. xxxIV, col. 247: « Il faut considérer, dans tous les Livres Saints, ce qui est dit de l'éternité, ce qui est raconté du passé, ce qui est annoncé de l'avenir, ce qui est prescrit ou conseillé pour la conduite. »

4 Sens conséquent. — Au sens littéral se rattache ce qu'on appelle le sens conséquent, sens qui résulte si logiquement de la pensée formulée par l'auteur sacré, que celui-ci n'a pu manquer de l'avoir en vue. Ainsi l'action exprimée par un même verbe a un tout autre caractère, selon qu'elle est faite par un être sans raison, par un homme ou par Dieu. Les êtres sans raison, astres, forces naturelles, animaux, sont invités à louer Dieu, Ps. cxlviii, 1-10, ce qu'ils ne peuvent faire que matériellement et inconsciemment; les hommes aussi ont à louer Dieu, Ps. cxlviii, 11, 12, et enfin le Sauveur lui-même loue son Père. Matth., xi, 25; Joa., xi, 41. Il est clair que, quand il s'agit des hommes, l'idée de louange a comme conséquence logique celle de louange consciente et raisonnable, et que, quand il s'agit de Notre-Seigneur, cette idée implique quelque chose de très supérieur à ce que peut produire un homme ordinaire. De même encore, quand le Sauveur dit : « J'irai et je le guérirai, » Matth., vIII, 7, l'idée de guérison entraine celle d'intervention surnaturelle et infailliblement efficace, qui ne se trouve pas dans cette autre phrase : « Médecin, guéris-toi toi-même. » Luc., IV, 23. — D'autres fois, une pensée que ne formule pas l'écrivain sacré résulte cependant de ce qu'il dit, par voie de raisonnement, mais d'une manière logique et nécessaire, si bien que l'écrivain sacré, ou tout au moins l'Esprit-Saint qui l'inspire, n'ont pu manquer d'avoir cette pensée. Cf. S. Augustin, De doctr. christ., III, 27, t. xxxiv, col. 80. Ainsi Jérémie, 1x, 23-24, dit qu'il ne faut pas se glorifier d'être sage, fort ou riche, mais seulement de connaître Dieu, et saint Paul en tire cette conclusion : « Comme il est écrit, que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. » I Cor., I, 31. Il cite la parole du Deutéronome, xxv, 4 : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain, » et, par voie de raisonnement, en conclut que l'Apôtre a le droit de vivre aux frais de ceux qu'il évangélise. I Cor., 1x, 9-12. Ailleurs, il rappelle le même texte, et, sans faire de raisonnement, tire de suite la conclusion : « L'ouvrier mérite son salaire. » I Tim., v, 18. On voit que, dans ces deux derniers cas, il conclut a fortiori, du moins parfait au plus parfait. Ce que fait saint Paul pour les textes de Jérémie et du Deutéronome, peut se répéter pour beaucoup d'autres. Quand le roi Joram, à la vue de la disette qui affligeait Samarie, s'écrie tout d'un coup : « Que Dieu me châtie, si la tête d'Élisée reste aujourd'hui sur lui!» IV Reg., vi, 31, il s'ensuit qu'il regardait le prophète comme responsable des malheurs qui arrivaient. Quand Marie dit aux serviteurs de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira, » Joa., II, 5, il en faut conclure qu'elle s'attend à ce que Notre-Seigneur fasse quelque chose pour répondre à la remarque qu'elle lui a adressée. Les Juis tiraient des sens conséquents absolument illogiques et illégitimes de différents textes : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » Lev., xix, 18; « Tu enseigneras ces choses à ton fils et au fils de ton fils, » Exod., x, 2, etc., quand ils s'appuyaient sur ces textes pour prétendre qu'on devait hair celui qui n'était pas le prochain, c'est-à-dire l'étranger, qu'il ne fallait pas apprendre la Loi aux filles, etc.

II. TOUT TEXTE SACRÉ A UN SENS LITTÉRAL PROPRE OU FIGURÉ. - 1º Ce point n'a pas été toujours admis. Origène, qui distinguait dans le texte sacré l'âme et le corps, c'est-à-dire le sens spirituel et le sens littéral ou obvie, πρόχειρον, dit que « certains textes n'ont pas du tout de sens littéral » et que, dans quantité de passages, « il n'y a qu'une histoire fictive, qui n'est pas arrivée littéralelement, » « des faits qui ne se sont pas produits selon la lettre. » Il cite des exemples : la promenade de Dieu dans le paradis, la fuite de Caïn de devant la face de Dieu, les lois mosaïques sur la prohibition de manger certains animaux, sur la défense de faire du chemin le jour du sabbat, etc., les recommandations de l'Évangile, qui défendent aux Apôtres de saluer en route, etc., certaines sentences comme celle-ci : « Des épines nattront dans la main de l'ivrogne. » Prov., xxvi, 9; Origène, De princip., IV, 11, 12, 16-18, t. XI, col. 375, 376. Il est clair que, parmi les exemples apportés par cet auteur pour appuyer son affirmation, quelques-uns se réfèrent à des passages mal compris, mais la plupart visent d'au-tres passages qui ont un vrai sens littéral, sinon propre, du moins figuré. - 2º Saint Jérôme paraît avoir une idée analogue à celle d'Origène, quand à propos de la seconde circoncision du peuple prescrite à Josué, Jos., v, 2, il observe qu'un homme ne peut être circoncis deux fois et que par conséquent ce passage n'a pas de sens littéral. S. Jérôme, Cont. Jovin., 1, 21, t. XXIII, col. 239. Il oublie ce qu'ajoute le texte sacré, que personne n'avait été circoncis au désert et que tous ceux qui avaient reçu la circoncision en Égypte étaient morts. Jos., v, 4, 5. Il tire une conclusion semblable du cas d'Abisag, la Sunamite, amenée à David. III Reg., 1, 3, 4. S. Jérôme, Epist., LXX, Ad Nepotian., 2, 3, t. XXII, col. 527, 528. D'autres ont également conclu à l'absence de sens littéral dans les passages où ce sens leur paraissait inacceptable. Cf. S. Ambroise, Expos. evang. Luc., v, 94, 95,

t. xv, col. 1661 : « Si la forme du sens simple répugne, cherchons la figure spirituelle; » Cassien, Gollat. patr., VIII, 3, t. XLIX, col. 725: « Si certains passages ne sont pas atténués par une explication allégorique et fondus au creuset du feu spirituel, ils sont plus nuisibles qu'utiles, » et il cite l'exemple de moines qui, prenant à la lettre la parole du Seigneur, Matth., x, 38, portaient sur leurs épaules des croix de bois et faisaient rire d'eux. Dans la pensée de ces Pères, ce n'est pas, en somme, le sens littéral qu'il faut parfois exclure au profit du sens spirituel, mais le sens propre au profit du sens figuré. La chose est manifeste chez Nicolas de Lyre, Prol. 3 ad postill. Biblior., t. CXIII, col. 34, qui, après avoir écrit : « Parfois l'Écriture n'a pas, à proprement parler, de sens littéral, » apporte comme exemple l'apologue de Joatham, Jud., IX, 8-15, qui n'a pas de sens propre, mais a certainement un sens figuré. - 3º En réalité, les Pères sont expressément opposés à la conception d'Origène, visibfement influencé sur la question par l'allégorisme de Philon. D'après saint Jérôme, In Is., XIII, 19, t. XXIV, col. 158, « il faut avant tout chercher et établir l'intelligence des mots de la Sainte Écriture, parce que l'interprétation spirituelle doit se conformer à l'ordre de l'histoire. » Saint Augustin réprouve ceux qui, dans les récits du déluge, pensent que rien de cela n'est arrivé, mais qu'il n'y a là que des figures de mots, De civ. Dei, xv, 27, t. xli, col. 474, et ailleurs, il dit : « Nous avertissons et, autant qu'il est en nous, nous prescrivons que, quand vous entendez un récit mystérieux de la Sainte Écriture, vous admettiez tout d'abord que la chose s'est passée comme elle est racontée, car, faute de cette base historique, c'est en l'air que vous chercheriez à bâtir. » De tent. Abrah., Serm., II, 7, t. XXXVIII, 30. Saint Grégoire le Grand, Moral., I, 37, t. LXXV, col. 554, ne veut pas que, pour élever l'âme au sens spirituel, on s'écarte du respect dù à l'histoire. Saint Thomas, Quodlib., VII, q. vi, a. 16, formule ainsi la vraie règle : « Le sens spirituel repose toujours sur le sens littéral et en procède. » — 4º Cette règle est fondée sur la nature même des choses. Bien qu'écrivant sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, l'écrivain sacré se sert d'un langage humain, qui doit être intelligible à ceux qui l'entendent ou le lisent. Sans doute, il n'est pas nécessaire que l'auteur ou l'auditeur saisissent toute la portée de la pensée divine; mais la parole de Dieu se doit à elle-même d'avoir un sens humain, puisqu'elle s'adresse à des hommes, et, du moment que la personnalité de l'écrivain n'est pas absorbée par le divin Inspirateur, il faut que cette personnalité accuse sa coopération, non par la simple transcription de phrases inintelligibles, mais par la rédaction intelligente de pensées exprimées pour être comprises. C'est ainsi que procède Notre-Seigneur, quand il déclare qu'il parle en paraboles, pour qu'en entendant, on ne comprenne pas. Matth., XIII, 13. Le sens supérieur et profond de ses récits échappera à ses auditeurs; il n'en restera pas moins, à l'usage de ces derniers, un sens littéral merveilleusement net. D'autre part, si quelques passages n'avaient vraiment pas de sens littéral, ou bien ils seraient inintelligibles, comme certains versets de la traduction latine des Psaumes, ou bien le sens appelé spirituel serait lui-même le sens littéral, ou enfin il serait impossible de saisir l'analogie indispensable qui doit exister entre ce que dit un auteur et ce qu'il veut dire. Il faut noter aussi que, le sens littéral une fois sacrifié pour certains passages, ce serait la ruine de tout argument tiré des Saintes Écritures; car c'est seulement du sens littéral propre que l'on peut faire sortir une preuve théologique, à l'exclusion même du sens spirituel. Cf. S. Augustin, Epist. XCIII, Ad Vincent., VIII, 24, t. XXXIII, col. 334; S. Thomas, Summ. theol., Ia, q. 1, a. 10, ad 1. Ce dernier ajoute: « Rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans un sens spirituel, sans que l'Écriture ne l'exprime clairement quelque part sous forme de sens littéral. » Si donc on pouvait nièr l'existence du sens littéral dans tel ou tel passage, les hérétiques ne manqueraient pas d'exciper de cette possibilité pour nier la force probante de tous les textes qui les gêneraient.

III. IL N'EXISTE PAS DE DOUBLE SENS LITTÉRAL DANS LES TEXTES SACRÉS. - 1º Saint Augustin, en divers endroits de ses écrits, a admis la possibilité de plusieurs sens littéraux pour les textes sacrés. Il pense que les différentes explications données de Gen., 1, 1, peuvent porter sur des sens également littéraux. Confess., xIII, 31, t. xxxII, col. 844. « Quand les mêmes paroles de l'Écriture, dit-il, sont entendues non seulement d'une seule manière, mais de deux ou davantage, même si l'on ignore comment les entend celui qui les a écrites, il n'y a pas d'inconvénient si, d'après d'autres passages des Saintes Ecritures, on peut montrer que chacun de ces sens est conforme à la vérité. » De doctr. christ., III, 27, t. xxxiv, col. 80. Il ajoute, au paragraphe suivant, qu'il est possible que, parmi ces sens multiples ne se trouve pas celui que l'auteur sacré a eu en vue, et il confesse que vouloir les déterminer sans le secours d'autres passages de la Sainte Écriture constitue une pratique dangereuse. Il avait dit précédemment, De doctr. christ., III, 4, col. 68: « Quand il s'agit des livres des divines Écritures, il est très rare et très difficile que l'ambiguité se rencontre dans les termes propres, in propriis verbis, sans qu'on puisse la lever à l'aide du contexte. » Le saint docteur n'est donc pas très affirmatif. Il propose son système comme plus respectueux, religiosius, pour le texte sacré. Confess., xIII, 31, col. 844. Il ne lui reste même pas toujours fidèle. Expliquant le passage de l'Exode, III, 1-6, dans lequel celui qui apparaît à Moïse sur l'Horeb est appelé tantôt l'ange de Jéhovah et tantôt Jéhovah lui-même, il laisse l'audieur libre de choisir l'une ou l'autre des deux appellations, qui pourtant, à ses yeux, devraient être également littérales et maintenues au même titre. Serm., VII, 5, t. XXXVIII, col. 63. - 2º Saint Thomas, Summ. theol., Ia, q. I, a. 10, s'appuie sur saint Augustin pour établir qu'au point de vue littéral plusieurs sens peuvent se trouver dans la lettre de l'Écriture, Selon lui, « toute vérité appartient au sens de la divine Écriture, quand elle peut s'adapter à l'expression de la lettre. » De potent., q. Iv, a. 1. Il n'est pas démontré cependant que saint Thomas ait admis sans restriction la théorie de saint Augustin. Bon nombre de théologiens ont suivi saint Thomas et ont soutenu qu'au moins certains textes ont un double ou un multiple sens littéral. Bonfrère, qui les cite, Præloq. in S. S., dans le Curs. compl. S.S. de Migne, Paris, 1839, col. 211-214, prétend que cette pluralité de sens littéraux est toute à l'honneur de la sagesse divine, qu'elle prouve la profondeur et la fécondité des Saintes Écritures et qu'enfin elle est supposée par l'exégèse des auteurs sacrés du Nouveau Testament. Le Hir, Etudes bibliques, Paris, 1869, t. 1, p. 81-83, admet un double sens littéral dans certaines prophéties. Parfois, dit-il, « le texte nous met sous les yeux deux objets faits sur le même modèle, et les dessine tous deux en même temps. C'est une question débattue entre les orthodoxes, et qui n'intéresse point l'apologie chrétienne, mais seulement la rigueur du langage théologique, de savoir si, dans les prophéties à double objet, on peut dire que les mêmes paroles les embrassent tous les deux dans leur sens immédiat et littéral, ou bien si l'un des deux objets n'est atteint que dans le sens spirituel. Les plus graves écrivains de notre temps se prononcent assez fortement contre la prétention de donner deux sens littéraux à la même phrase... Cependant, n'est-ce pas la lettre même d'une prophétie, qui, par la magnificence, l'emphase et l'exageration de ses termes, vous avertit de regarder plus loin que l'objet

immédiat et prochain? Et pourquoi ce sens ne sera-t-il pas appelé littéral, s'il est tondé sur la lettre même? » Cette admission d'un double sens littéral a pour but de donner à certaines prophéties une valeur dogmatique plus indiscutable. Mais, dans les oracles à double objet, il est toujours possible de restreindre le sens littéral tantôt à l'objet prochain, en réservant le sens spirituel pour l'objet éloigné, tantôt à ce dernier, quand par leur ampleur, les traits de la prophéties deviennent inapplicables au premier. D'ailleurs ce n'est pas seulement le sens littéral qui « est fondé sur la lettre même », c'est aussi le sens spirituel, comme l'enseigne expressément saint Thomas dont nous avous reproduit plus haut la formule. - 30 On est d'accord aujourd'hui pour admettre qu'il n'y a pas de double sens littéral dans la Sainte Écriture. De même, en effet, qu'un homme qui parle ou qui écrit pour énoncer sa pensée ne donne qu'un sens littéral à sa parole, ainsi le Saint-Esprit, en se servant du langage humain selon les règles propres à ce langage, ne peut-il vouloir exprimer littéralement qu'une seule idée avec les mêmes mots. La pluralité des sens littéraux n'apparaît donc pas comme une conséquence de la sagesse divine, ni comme une prérogative des textes sacrés. Elle ne ferait au contraire qu'engendrer contusion et ne servirait qu'à égarer celui qui, en possession du vrai et légitime sens littéral perdrait sa peine et son temps à en chercher d'autres. L'autorité de saint Augustin, seul de son avis parmi les Pères, n'a déterminé aucun courant traditionnel en faveur de l'idée qu'il préconise, et celle de saint Thomas, assez peu affirmatif sur la question, a contre elle le témoignage très catégorique des anciens scolastiques, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, etc., sur l'unité du sens littéral. Cf. Patrizi, De interpret. Biblior., Rome, 1876, p. 35-38. Le double sens littéral constituant une dérogation importante aux règles ordinaires du langage humain, il faudrait de graves et nombreuses autorités pour en justifier l'existence ; or, on le voit, ces autorités tont défaut. - 40 On ne peut tirer de la pratique des auteurs sacrés eux-mêmes une preuve en faveur de l'existence du double sens littéral. Ce qu'on présente quelquefois comme un second sens littéral, n'est qu'un sens conséquent compris dans le premier et en découlant naturellement. Ainsi le texte d'Isaïe, LIII, 4: « Il a porté nos souffrances et s'est chargé de nos douleurs, » qui s'applique au mal de l'ordre moral, au péché, est cité par saint Matthieu, VIII, 17, à propos des guérisons opérées par Notre-Seigneur, parce que la maladie est une conséquence directe du péché. Le texte du Psaume II, 7: « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre, » est cité dans le sens littéral, Heb., I, 5, et ailleurs dans le sens conséquent du souverain sacerdoce reçu du Père, Heb., v, 5, ou de la résurrection. Act., XIII, 33. Les paroles de Daniel, IX, 27, sur l'abomination de la désolation dans le lieu saint sont appliquées par Notre-Seigneur à la période qui précédera la ruine de Jérusalem. Matth., xxiv, 15. C'est là leur sens littéral. En disant qu'Antiochus établit sur l'autel de Dieu une idole, abomination de la désolation, l'auteur du premier livre des Machabées, 1, 57, se réfère simplement à d'autres passages de Daniel, xI, 31; xII, 11, dans lesquels la même expression est employée à propos des persecu-tions dont le peuple d'Israël sera l'objet de la part des princes idolâtres. Voir Abomination de la Désolation, t. 1, col. 70. Quand le Sauveur dit aux Juis : « Détruisez ce temple, » Joa., II, 19-21, ceux-ci croient qu'il s'agit du temple de Jérusalem, tandis que Jésus parle de son corps. Il n'y a pas là de double sens littéral, bien que la phrase soit à dessein énigmatique. « Ce temple » ne désigne pas nécessairement le temple de Jérusalem, et, dans la pensée du Sauveur, alors obscure pour tous les auditeurs, « ce temple » est son corps et pas autre chose. Enfin, les paroles de Caïphe : a Il est

avantageux qu'un homme meure pour le peuple, » Joa., xi, 50, sont vraies et n'ont qu'un seul sens littéral, celui qu'énoncent les mots. Saint Jean remarque que Caïphe ne les proféra pas de lui-même, mais que, en sa qualité de pontife, il prophétisa que Jésus mourrait pour son peuple. La mort rédemptrice du Sauveur est donc le sens littéral inspiré par l'Esprit-Saint; mais Carphe ne se rend pas compte de toute la portée de sa sentence et, par ignorance et malice, ne voit dans la mort du Sauveur qu'un moyen de se concilier la faveur des Romains, tandis qu'elle est destinée à concilier à l'humanité la faveur de Dieu. - 5º Parfois les Pères ont assigné à certains textes des sens assez divers. Ainsi dans les mots in principio qui commencent la Genèse, ils voient soit l'indication de temps assez différents, soit l'affirmation du rôle du Verbe dans la création. Les paroles d'Isaïe, LIII, 8 : « Qui racontera sa génération? » sont appliquées par eux soit à la génération éternelle, soit à la génération temporelle, soit à l'une ou à l'autre ou même ni à l'une ni à l'autre. Ces divergences n'impliquent nullement la pluralité des sens littéraux; elles montrent seulement que tous les Pères n'ont pas toujours fixé avec précision le vrai sens littéral de certains passages. Souvent, du reste, les sens multiples qu'ils assignent ne sont que des sens conséquents ou implicitement et nécessairement compris dans le sens littéral. Ainsi les paroles de Notre-Seigneur : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église, » Matth., xvi, 18, indiqueraient comme pierre iondamentale de l'Église soit le Christ, soit Pierre, soit la soi de Pierre, soit même la profession publique de cette foi. Ct. Knabenbauer, Evang. sec. Matth., Paris, 1893, t. II, p. 54-60. Il n'y a pas là quatre sens littéraux présentés comme possibles, mais seulement quatre conditions constitutives du rôle de Pierre : l'Apôtre n'est la pierre fondamentale de l'Église qu'autant qu'il est uni à Jésus-Christ, fondement essentiel de l'édifice, et qu'il reconnaît, par une foi intime et explicite, qu'il n'agit que par la puissance du divin Maître. - Il n'y a donc pas de raison pour admettre que, dans les Saintes Écritures, Dieu ait voulu contrevenir aux lois ordinaires du langage, en exprimant par les mêmes mots plusieurs idées à entendre au sens littéral. - Sur la recherche du sens littéral, voir HERMÉNEUTIQUE, t. 111, col. 612-627. - Cf. Reithmayr, Lehrbuch des biblischen Hermeneutik, Kempten, 1874, p. 36; Ch. Beelen, Dissert. theolog. qua sententiam... multiplicem interdum litteralem nullo fundamento niti, Louvain, 1845; Vigouroux, Manuel biblique, 11º édit., t. I, p. 274; Gilly, Précis d'introduction à l'Ecrit. Sainte, Nîmes, 1868, t. II, p.11-33; Cornely, Introductio generalis, Paris, 1885, t. 1, p. 513-529; Trochon, Introd. générale, Paris, 1886, t. 1, p. 506-513. H. LESÈTRE.

LITURGIE (λειτουργία; Vulgate : officium, ministerium). Ce mot désigne, chez les Grecs, une charge, une ionction publique. Dans le langage biblique, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, λειτουργία correspond au mot hébreu זכודה, 'abôdâh, qui se dit du ministère des prêtres remplissant leurs tonctions sacerdotales, Num., VIII, 22; XVI, 9, etc., λειτουργείν την λειτουργίαν, comme traduisent les Septante. Le ministère sacerdotal que remplit Zacharie dans le temple de Jérusalem est appelé par saint Luc, I, 23, λειτουργία (Vulgate: officium). Saint Paul désigne sous le nom de τὰ σχεύη τῆς λειτουργίας (Vulgate: vasa ministerii), Heb., 1x, 21, tout ce qui sert aux prêtres pour l'oblation des sacrifices et, Heb., viii, 6, il applique au ministère sacerdotal du Christ l'expression de λειτουργία (Vulgate : ministerium). Jésus-Christ, en tant que prêtre, est τῶν ἀγίων λειτουργός, sanctorum minister. Heb., vIII, 2. Sáint Paul se qualifie lui-même, Rom., xv, 16, λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, minister Christi Jesu in gentibus, comprenant sous ce terme ses fonctions sacerdotales et

apostoliques. Cet emploi restreint de λειτουργός et de λειτουργία n'exclut pas d'ailleurs, çà et là, le sens plus général de ministre, Rom., xIII, 6; Heb., I, 7; Phil., II, 25, et de ministère de bienfaisance et de charité. II Cor., IX, 17; Phil., II, 30; cf. Rom., XV, 27. — Le verbe λειτουργέω, ministrare, a pris naturellement dans le Nouveau Testament une signification analogue à celle de λειτουργία et de λειτουργός. Les Septante, dans leur version, l'avaient déjà appliqué au ministère sacerdotal et lévitique. Exod., xxviii, 35, 43; xxix, 30; Num., xviii, 2; Ezech., xL, 46, etc.; cf. Heb., x, 11. Dans les Actes, XIII, 2, λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίω, ministrantibus autem illis Domino, est dit des fonctions sacerdotales des prêtres de la loi nouvelle, c'est-à-dire de l'oblation du sacrifice eucharistique. « L'addition τῷ Κυρίφ détermine ici (le sens de λειτουργούντων) et lui donne la signification précise de célébrer le service divin. » A. Legendre, L'Église naissante et l'Eucharistie, in-8°, Angers (1902), p. 10. Cf. Beelen, Comment. in Acta Apostolorum, Louvain, 1864, p. 324. L'Écriture ne nous a pas conservé les prières qui accompagnaient la célébration des saints mystères, mais nous en trouvons les formules les plus anciennes dans la Doctrina duodecim Apostolorum. ix-x, édit. Harnack, in-8°, 1884, p. 28-36. — Plus tard le terme de « liturgie » a reçu des acceptions particulières et diverses qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, parce qu'elles ne sont pas bibliques.

1. LIVRE, ouvrage d'esprit. Les questions relatives à la matière et à la forme extérieure des manuscrits anciens de la Bible, à leur disposition intérieure, à leur étendue, à leurs conditions diverses d'existence et de durée, ne sont point une simple affaire de curiosité archéologique; elles intéressent aussi, quelquefois très gravement, la critique et l'exégèse et ont même leur contre-coup sur l'histoire de la révélation. Nous réunirons dans ce travail, en nous tenant autant que possible sur un terrain exclusivement biblique, les notions les plus nécessaires à l'étude de l'Écriture.

I. Définitions. — 1º Le mot « livre » en hébreu. — Le mot ספר, sêfér, employé 182 fois dans l'Ancien Testament, signifierait, selon l'étymologie reçue, « ce qui est poli, frotté, » c'est-à-dire « surface aplanie en vue de recevoir un écrit ». Cette dérivation est très incertaine. Le verbe າສຸວ, såfar, aux modes personnels, veut dire simplement « compter » et le participe סובר, sôtér (48 fois), ou bien n'est qu'un dénominatif de מַפַּר ou bien se rattache lui aussi à la signification ordinaire de « compter ». D'ailleurs l'étymologie importe peu; il sussit de savoir qu'on appelle תְּבֶּה la moindre feuille volante : une lettre, II Sam., xi, 14, 15; II Reg., v, 5; x, 17; xx, 12; Is., xxxix, 1; Jer., xxix, 1, un contrat de vente ou d'achat, Jer., xxxii, 10-12, un acte d'accusation, Job, xxxi, 35, le libellus repudii qu'on devait remettre à la femme divorcée, Deut., xxiv, 1, 3, un document quelconque. Jos., xviii, 9; I Sam., x, 25; Esther, π, 23. Ce mot a par exception le sens d'écriture dans Dan., 1, 4; mais le sens habituel est celui de rouleau écrit quelle qu'en soit la longueur.

2º Le mot « livre » en grec et en latin. — Liber, ainsi que βίδλος ou βύδλος, désignait primitivement l'écorce intérieure de certains arbres, comme le frêne, le hêtre et le tilleul, écorce dont on se servait pour écrire, faute de matériaux plus convenables. Ces noms furent ensuite appliqués par extension à la moelle du papyrus qu'on se représentait comme une série de pelures superposées. Plus tard on appela liber, βίβλος, le rouleau de papyrus chargé d'écriture; le papyrus non écrit était appelé charta, χάρτης. Le diminutif βιβλίον se disait appelé charta, χάρτης. Le diminutif βιβλίον se disait d'abord des écrits de peu d'étendue (comme libellus) des lettres par exemple; mais dans la suite il devint tout à fait synonyme de βίβλος. — Dans les Septante et

la Vulgate βιβλίον ou βίβλος et liber prennent naturellement le sens correspondant de l'hébreu מכר L'usage du

Nouveau Testament n'a de particulier que l'expression livre de vie, Apoc. (6 fois); Phil., IV, 3; et le diminutif βιβλασίδιαν, Apoc., x. 2, 9, 10.

βιδλαρίδιον. Apoc., x, 2, 9, 10.

II. Substances anciennement employees pour ecrire. — 1° Matériaux divers. — 1. De tout temps on a cherché à éterniser la mémoire des grands événements en les écrivant sur le plus durable des matériaux, la pierre. Cf. Job, xix, 24. Cet usage était fréquent en Égypte, en Chaldée et en Assyrie. Le décalogue était gravé sur des tables de pierre, Ex., xxiv, 12; xxxi, 18; xxxii, 15-19; Deut., iv, 13; ix, 10; x, 4; mais il est probable que le Deutéronome fut simplement tracé sur de grandes dalles de pierre enduites de chaux. Deut., xxvII, 2-8; Jos., VIII, 32. — 2. Le  $m\acute{e}tal$  a servi pour le même but. On sait qu'à Rome les lois et les traités étaient gravés sur le  $\hat{bronze}$ . Cf. I Mach., vIII, 22-29; xIV, 26. Les diplômes militaires des vétérans, dont on possède encore une centaine d'exemplaires, étaient écrits sur deux tablettes d'airain reliées par des anneaux. On employait surtout le plomb pour des usages superstitieux : à Dodone, questions adressées à l'oracle; ailleurs, formules magiques, exécrations, etc. Pausanias, IX, xxxI, 4, raconte qu'on montrait à Hélicon les œuvres d'Hésiode gravées sur plomb; mais cet usage littéraire n'a pu être que très exceptionnel. — 3. Les Chaldéens et les Assyriens nous ont laissé de véritables bibliothèques d'argile. On écrivait au poinçon les tablettes récemment pétries, puis on les cuisait au four, enfin on les empilait selon leur numéro d'ordre comme les feuillets d'un livre. Pour les lettres et les contrats, on recouvrait la tablette une fois cuite d'une mince enveloppe d'argile, sur laquelle on gravait soit l'adresse du destinataire soit le résumé de l'acte avec le nom des témoins et on soumettait le tout à une nouvelle cuisson. Il n'est guère douteux que les Juifs n'aient connu ce mode d'écrire, puisqu'il était universel-lement usité en Palestine et dans tout l'Orient vers l'époque de l'Exode, comme le prouve la trouvaille de Tell el-Amarna. Cependant on n'en voit dans la Bible d'autre vestige que la brique où Ézéchiel, IV, 1-2, trace le plan de l'investissement de Jérusalem. - 4. Les tablettes de buis ou d'ivoire enduites de cire étaient très communes en Grèce et en Italie pour les notes, les comptes et la correspondance. Parfois on en réunissait deux ou plusieurs ensemble de manière à former une espèce de livre. L'exemple de Zacharie nous montre qu'elles étaient usitées en Palestine au temps de J.-C. Luc., 1, 63. - La Bible n'offre pas trace des divers matériaux employés encore de nos jours en certains pays : écorces d'arbres, feuilles de palmier, planchettes de bois, tissus. Les écrits inspirés nous ont été transmis exclusivement dans des livres de cuir, de papyrus, de parchemin ou de papier.

2º Peau préparée, cuir. - En dehors de l'Égypte, où le papyrus remonte aux origines, et de la Chaldée, qui connut de tout temps ses livres d'argile, la plupart des peuples anciens se servaient pour écrire de peaux préparées. Diodore de Sicile rapporte, sur la foi de Ctésias, que les livres sacrés des Perses ne remplissaient pas moins de 1 200 peaux de bœuf. Diodore, 11, 32. Hérodote, v, 58, affirme que de son temps encore les barbares continuaient à écrire sur des dépouilles d'animaux et que les Ioniens appelaient les rouleaux de papyrus διφθέραι, « peaux, » parce qu'autrefois ils se servaient de peaux pour écrire. Strabon, xx, 1, mentionne, d'après Nicolas de Damas, une lettre écrite sur peau, adressée par les Indiens à l'empereur Auguste. - Le peuple juif, dont l'Égypte était le berceau et qui entretint toujours avec l'empire des Pharaons des rapports de commerce et de voisinage, ne put ignorer l'usage du papyrus. Nul doute qu'il ne l'ait employé pour les écrits ordinaires. Le livre dicté à Baruch par Jérémie et que le roi Joakim, après

en avoir entendu lire deux ou trois colonnes, déchira et jeta dans un réchaud allumé était certainement un rouleau et très probablement de papyrus. Jer., xxxvi, 21-23. Mais pour les écrits sacrés, regardés comme tels, il semble que l'usage le plus ancien ait exigé l'emploi de peaux travaillées. L'exemplaire de la Thora envoyé à Ptolémée Philadelphe par le grand-prêtre Éléazar était écrit en lettres d'or sur des peaux (διφθέραι) dont le pharaon admira la finesse et l'agencement. Josèphe, Antiq. jud., XII, 2. Du reste, cette coutume s'est maintenue jusqu'à nos jours, comme il est aisé de le constater par l'examen des livres liturgiques hébreux déposés dans les principales bibliothèques. - A proprement parler, la matière employée par les Juiss pour les rouleaux des synagogues n'était pas le parchemin, mais un cuir véritable que le Talmud appelle gevil (גרול) et la Mischna simplement peau (זוֹר). Le parchemin leur était connu et ils en distinguent deux espèces, le gelaf (קלק) et le doxostos (דוכםוםשום), mot évidemment dérivé du grec, mais d'une étymologie incertaine. On se sert du parchemin pour les phylactères et on peut s'en servir pour les megilloth. Sur les passages du Talmud relatifs à ces matériaux et sur les règles à suivre pour le choix et l'assemblage des peaux destinées à former un rouleau sacré, voir Blau, Studien zum althebr. Buchwesen, Strasbourg, 1902, p. 22-29. 3º Papyrus. — Bien que les papyrus les plus anciens

parvenus jusqu'à nous ne remontent probablement pas

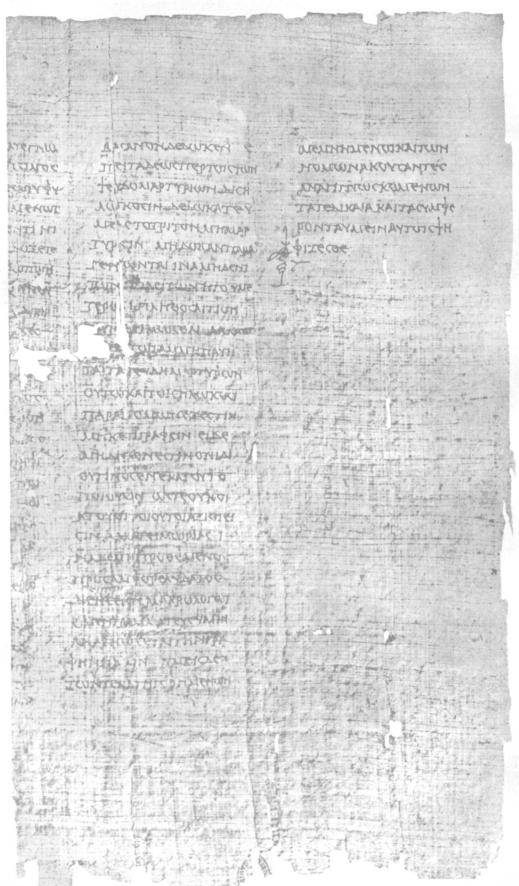


104. - Scribe accroupi. Musée du Louvre.

au delà de trois mille ans avant J.-C., nous pouvons affirmer avec certitude que le papyrus était connu bien auparavant. Le signe hiéroglyphique du rouleau de papyrus, \_\_, pour désigner le livre, la science et les idées abstraites, paraît aussi ancien que l'écriture elle-même et on le trouve représenté dans les peintures et les sculptures des époques les plus reculées. On voit au Musée du Louvre un scribe accroupi de la cinquième dynastie déroulant sur ses genoux un livre en tout pareil à ceux que les tombeaux égyptiens nous ont livrés (fig. 104). Ce n'est pas ici le lieu de décrire la fabrication du papyrus. Pendant de longs siècles l'Égypte en eut le monopole. Plus tard elle l'exporta dans le monde civilisé par l'intermédiaire des Phéniciens. La Grèce ne l'adopta qu'au vi• siècle avant notre ère. Auparavant on écrivait peu en

pays grec. Les poésies se transmettaient oralement et il suffisait d'une copie d'Homère sur peau ou sur bois pour chaque école d'aèdes. Hésiode, d'après Pausanias, IX, xxxi, 4, était gravé sur plomb, comme on l'a dit plus haut. Les compositions en prose des logographes, des historiens et des philosophes, ne pouvant pas aisément s'apprendre par cœur, firent la fortune du papyrus. Au ve siècle, il se vendait à Athènes, très cher encore, sous le nom de χάρτης (papyrus non écrit) qu'il gardera. Après la fondation d'Alexandrie, l'exportation du papyrus prit une nouvelle extension et il devint d'un usage général pour toutes les œuvres littéraires. C'est ce qui explique l'erreur de Varron et de Pline qui en fixent la découverte à cette époque. Une fois adopté par les peuples civilisés comme matière à écrire, le papyrus régna sans rival. Le parchemin, malgré ses incontestables avantages, ne réussit que très lentement à le détrôner. Pratiquement, jusqu'au IVº siècle de notre ère, tous les ouvrages littéraires sont écrits sur papyrus. Quand la récolte de papyrus était mauvaise en Égypte, le commerce de la librairie était en souffrance dans le monde entier. Pline, H. N., XIII, 13. Nous pouvons supposer avec grande probabilité que les originaux de tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits sur papyrus et c'est ce qui explique leur disparition rapide. Saint Paul prie Timothée de lui rapporter de Troade les livres et surtout les parchemins (μεμβράνως) qu'il y a laissés, II Tim., IV, 13; mais saint Jean, quand il parle de lettre à écrire, ne songe qu'au papyrus. Il Joa., 12. Or, les rouleaux de papyrus s'usaient assez vite : on regardait comme très anciens les rouleaux de deux ou trois cents ans. L'usure était bien plus rapide pour les volumes souvent déroulés, tels que les livres canoniques. Aussi n'est-il resté des manuscrits bibliques des trois premiers siècles de notre ère que de rares et courts fragments, échappés comme par miracle à la destruction du temps.

4º Parchemin. — Suivant la tradition, le parchemin est originaire d'Asie Mineure, comme le papyrus d'Égypte. Cette tradition, il est vrai, nous arrive escortée de détails controuvés. Au dire de Pline, qui s'appuie sur Varron, lorsque Eumène II (197-158 avant J.- C.), roi de Pergame, eut décidé la fondation d'une grande bibliothèque rivale de celle d'Alexandrie, Ptolémée, pris de jalousie, interdit l'exportation du papyrus sur les côtes asiatiques. Eumène fut donc obligé de se rejeter sur d'autres matériaux et de la naquit l'invention du parchemin. Pline, H. N., xIII, 68. Saint Jérôme fait allusion à cette histoire, mais il substitue Attale à Eumène. Epist., VII, Ad Chromat., t. xxII, col. 339. Cependant le nom de parchemin, pergamena charta, évidemment emprunté au lieu d'origine, ne se rencontre pas, ce semble, avant un édit de Dioclétien de l'an 301. — Le perfectionnement ou, si l'on veut, l'invention attribuée aux rois de Pergame consistait en ceci : la peau au lieu d'être tannée, était d'abord débarrassée de ses poils, corrodée par la chaux, puis frottée et polie à la pierre ponce. - L'invention des Attales trouva d'abord peu de faveur auprès du public, des écrivains et des libraires. Le parchemin fit concurrence aux tablettes de cire, mais non au papyrus, considéré toujours comme une matière noble, distinguée. Pas un des livres retrouvés à Herculanum, où ils étaient ensevelis depuis l'éruption de l'an 79 de notre ère, n'est en parchemin. Ce nouveau produit ne servit guère d'abord que pour les comptes, les brouillons, les lettres familières, enfin pour les exemplaires qu'on voulait emporter en voyage. On l'employait aussi comme étui des rouleaux en papyrus (pænula, φαινόλης ου φαιλόνης) et comme étiquette extérieure (index, membranula, σίλλυβος). Ce ne fut guère qu'au Ive siècle que l'usage en devint général. Pratiquement sa diffusion coïncide avec la victoire du christianisme et ce furent les chrétiens qui, les premiers, l'employèrent en grand pour les.



FRAGMENT ATTRIBUÉ A HYPERIDE (Papyrus CAXXIV)

œuvres littéraires. Toute la bibliothèque de saint Maxime de Césarée, contenant entre autres ouvrages les écrits d'Origène, était encore en papyrus. Comme cette matière se détériore tacilement, deux prêtres de Césarée, Acacius et Euzoïus, la firent transcrire sur parchemin. Sur l'ordre de Constantin, Eusèbe fit préparer cinquante exemplaires des Livres Saints écrits sur parchemin pour les églises de Constantinople. A partir de ce moment, le papyrus ne servit plus guère pour la transcription de la Bible; et quand les Arabes, au vue siècle, envahirent l'Égypte, le papyrus ne fut plus employé que par la chancellerie pontificale. Les papes continuèrent à en faire usage pour leurs bulles jusqu'au xie siècle.

5º Papier. — Dès l'antiquité la plus reculée, les Chinois ont connu le papier de riz, et les Espagnols, lors de la conquête de l'Amérique, trouvèrent les Mexicains en possession d'un papier indigène, rait d'agave. On s'accorde assez généralement à regarder les Arabes comme les inventeurs du papier dont nous nous servons aujourd'hui, mais la question du temps et du lieu de l'invention n'a jamais été tirée au clair. Ce que l'observation microscopique permet d'affirmer aujourd'hui, c'est que le premier papier était sait de lin ou de chifsons et non de coton, comme on l'avait cru longtemps. Il ne faut donc pas se fier aux mentions de charta bombycina, gossypina, cuttunea, xylina, qu'on trouve fréquemment dans les anciens catalogues et répertoires bibliographiques. Wattenbach regarde comme très probable que toutes ces appellations dérivent par erreur de charta bambycina (fabriquée à Bambycé). Des Arabes, le papier passa en Espagne (Jativa, Valence, Tolède) et en Italie (Fabriano dans la marche d'Ancône, Padoue, Trévise), puis en France et en Allemagne. Au xe siècle il était commun, mais on ne s'en servait guère pour la transcription des Livres Saints; et, au milieu du xve siècle, au moment de l'invention de l'imprimerie, il était loin d'avoir supplanté le parchemin. Son importance au point de vue de la critique biblique est donc assez restreinte. Il ne peut servir à déterminer l'époque des manuscrits; il ne donne pas non plus d'indication précise sur leur origine. En effet, il est difficile de distinguer la provenance du papier, car dès cette époque il était exporté au loin et les marques célèbres étaient souvent contrefaites.

III. FORME DES LIVRES ANCIENS. — La forme qu'affecte le livre chez les divers peuples dépend principalement de la matière employée pour écrire. Là où l'on se sert d'olles ou feuilles de palmier, d'écorces d'arbre, de planchettes de bois, on taille ces sortes de pages sur un même format et on les tient unies ensemble par une ficelle passée à chaque extrémité, de façon que le livre ressemble à un éventail ou à une jalousie. En Chine, où on emploie de longues bandes de papier de riz écrit d'un seul côté, on replie cette bande sur ellemême et on assujettit un des bords, l'autre bord restant libre. — Mais, au point de vue biblique, nous n'avons à nous occuper que du rouleau ou volume et du codex ou livre carré. Bien qu'il y ait quelques exceptions, on peut dire en général que le cuir et le papyrus prennent la torme de rouleau, tandis que le parchemin et le papier prennent la forme de codex.

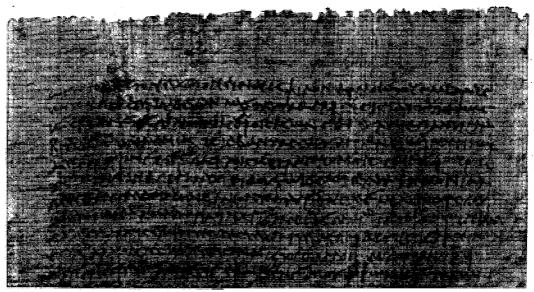
1. ROULEAUX OU VOLUMES (volumina). — 1º Rouleaux hébreux liturgiques. — Les anciens manuscrits hébreux, liturgiques et autres, avaient certainement la torme de rouleaux, presque exclusivement usitée jusqu'au Ive siècle de notre ère. Le livre des prophéties de Jérémie que Joakim déchira à coups de canif et jeta dans un réchaud, après en avoir entendu lire trois ou quatre colonnes (delaţôţ), était un rouleau. Jer., XXXVI, 23. Rouleau aussi certainement était le livre présenté à Jésus dans la synagogue de Nazareth, livre qu'il déroula pour le lire (ἀναπτύξας ou ἀνοίξας) et qu'il enroula ensuite, la lecture achevée. Luc., IV, 17-20. Du reste les allusions bibliques suppo-

sent toujours cette forme. Cf. Is., xxxiv, 4; Job, xxxi, 35-36; I Mach., III, 48, etc. Noter que מפר, « livre, » et מגלח ספר, « rouleau de livre, » sont deux expressions synonyme's. Les livres présentés par les Juiss au roi Ptolémée étaient des rouleaux, d'après le faux Aristée. Josèphe, Ant. jud., XII, II, 10. Plus tard les manuscrits d'usage privé reçurent la forme de codex, mais le rouleau est resté jusqu'à nos jours la forme liturgique et c'est celle des livres destinés aux lectures publiques dans les synagogues. — Ces rouleaux ne contiennent absolument que le texte sacré, sans titres ni notes, sans voyelles ni accents. La transcription de ces manuscrits est soumise à des règles minutieuses qui sont surtout rigoureuses pour la Thora (Pentateuque), un peu moins pour les prophètes (nebi'im) et beaucoup moins pour les cinq meghillôth (Esther, Lamentations, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, Ruth). L'écriture est disposée en colonnes parallèles, de dimensions à peu près égales, dans le sens de la largeur du rouleau. La colonne s'appelle délét, « porte, » dans l'Écriture, pas, même sens, dans le Talmud, 'ammûd, « colonne, » ou daf, « planche, » chez les rabbins du moyen âge. Il doit y avoir une marge inférieure et une marge supérieure d'une largeur déterminée, différente suivant les écoles; entre les colonnes règne un espace blanc à peu près égal à la moitié d'une marge. Entre les divers livres de l'Ecriture, y compris les cinq livres de la Thora, on laisse en blanc un espace de quatre lignes. Cet espace blanc est seulement de trois lignes entre les douze petits prophètes. Comme les peaux dont l'assemblage forme le rouleau ne sont pas toujours pareilles, la largeur des colonnes varie un peu d'une peau à l'autre; il y en a d'ordinaire trois ou quatre par peau. - Les rouleaux liturgiques ne sont jamais écrits que d'un seul côté, le côté intérieur. Du reste les volumes opisthographes, ou écrits des deux côtés, même pour l'usage privé, paraissent avoir été aussi rares chez les Hébreux que chez les Grecs et chez les Latins. Celui qu'aperçut Ézéchiel, II, 10, et l'auteur de l'Apocalypse, v, 1 (βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὅπισθεν), est une exception expressement signalée. Chaque extrémité s'enroulait autour d'une tige appelée communément « arbre de vie ». - Quelques-uns de ces livres liturgiques, conservés dans nos bibliothèques, sont énormes. Le rouleau coté cod. hebr. 1 à la Casanatense de Rome a 34<sup>m</sup> 50 × 0<sup>m</sup> 69 et contient 207 colonnes; le man. hébreu 56 de la Bibliothèque nationale de Paris mesure  $48^{m}90 \times 0^{m}585$  et compte 247 colonnes; le manuscrit du Vatican hebr. 2 est formé de 73 peaux consues ensemble, a de 73 à 75 centimètres de largeur et le catalogue lui attribue 183 pieds 6 pouces de longueur. Il faut ces grandes dimensions pour que le rouleau renferme tout le Pentateuque et soit lisible à une certaine distance. Mais nous avons des raisons de croire que ces immenses exemplaires n'existaient pas autrefois. L'écriture était très menue et très serrée. Saint Jérôme se plaint qu'il ne peut plus la déchissrer la nuit et qu'il a beaucoup de peine à la lire en plein jour. In Ezech., lib. VII, prolog., t. xxv, col. 199. Il mentionne expressément la petitesse des caractères : litterarum parvitas. Tous les textes du Talmud supposent que les Livres sacrés étaient maniables et portatifs et le Pentateuque étant toujours écrit sur un seul rouleau, de même que les Prophètes, il fallait que l'écriture en fût assez fine. Cela explique les innombrables confusions de lettres pareilles qui ont été commises par les copistes, comme en témoignent les passages parallèles et les versions.

2º Rouleaux ou volumes grecs et latins. — La forme nous en est bien connue par les descriptions des anciens, par les peintures et les sculptures contemporaines et par les exemplaires conservés. Aucun rouleau biblique, en grec ou en latin, n'est parvenu en entier jusqu'à nous; mais les tombeaux égyptiens nous ont conservé des livres

grecs du 111º siècle avant J.-C. et le Musée de Naples garde précieusement les 3000 rouleaux, la plupart assez fragmentaires, ensevelis à Herculanum, l'an 79 de notre ère, par l'éruption du Vésuve. - On écrivait sur la bande de papyrus toute préparée, en colonnes parallèles dont la hauteur était égale à la largeur du rouleau. La première colonne, à gauche, restait libre pour le titre, la dernière, à droite, portait diverses indications : nom de l'auteur et de l'ouvrage, stichométrie. Voir fig. 105, le fac-similé du papyrus d'Hypéride (IIe siècle avant J.-C.). On collait ordinairement l'extrémité de la bande sur une tige cylindrique (όμφαλος, umbilicus) autour de laquelle s'enroulait le volume. À un des bouts renslés de la tige était suspendue une étiquette portant le titre du livre et son numéro d'ordre. - La bande de papyrus ne s'écrivait que d'un seul côté, celui où les fibres de la moelle étaient horizontales. L'écriture encore fraîche pouvait s'essacer à l'éponge, mais le grattage était peu tablettes pour le même office et on lui donna la même forme, la forme de cahiers juxtaposés et cousus ensemble. C'est l'origine de notre livre actuel. — Le codex ne supplanta le rouleau que lentement et pas avant le quatrième siècle de notre ère pour les ouvrages littéraires. On l'employa d'abord pour les traités classiques, grammaires, dictionnaires, etc., où le rouleau, avec ses dimensions uniformes et son maniement toujours un peu long, était incommode. Puis vinrent les traités juridiques, d'où le nom de codex, « code, » pour désigner les recueils de lois. Nous verrons que les chrétiens furent les premiers à adopter le codex pour leurs livres sacrés.

1º Codex hébreux. — Les Bibles hébraïques à l'usage des particuliers sont en général des codex et non pas des rouleaux. La page est presque toujours divisée en plusieurs colonnes, trois le plus souvent. Le nombre de lignes dépend naturellement du format, mais comme le format in-octavo domine il est en moyenne de vingt-



106. - Fac similé d'un manuscrit opistographe de la Politique d'Aristote. Papyrus du British Museum.

praticable. On possède cependant quelques papyrus opisthographes (fig. 106) et même quelques palimpsestes. Comme on pouvait toujours coller de nouvelles feuilles, la longueur de la bande était indéfinie. On a découvert dans les tombeaux égyptiens des bandes assez longues pour contenir tout le Livre des Morts : ainsi le papyrus d'Orbiney a 21 mètres, le papyrus magique Harris atteint 43<sup>m</sup>50. Sur ce dernier on pourrait écrire l'Odyssée entière. Mais les rouleaux destinés à l'usage des vivants étaient de proportions beaucoup plus modestes, car les longs volumes sont fragiles et peu maniables. On donnait deux ou trois mètres à un livre de poésie; de quatre à six à un livre de prose. Dans les peintures gréco-romaines, les rouleaux remplissent à peine la main (fig. 107) et ne paraissent pas avoir plus de 20 ou 30 centimètres de largeur. Ceux d'Herculanum sont particulièrement petits.

II. CODEX OU LIVRE CARRÉ. — On appelait autrefois caudex ou codex l'assemblage de plusieurs tablettes de cire qui prenaient le nom de diptyques, triptyques et en général polyptyques, suivant le nombre des planches. Sénèque, De brevit.vitæ, 13. On s'en servait surtout pour cerire les comptes, d'où l'expression: tabulæ ou codex accepti et expensi, et on les conservait dans les archives de famille (tabulina). Pline, H. N., xxxv, 7. Quand le parchemin devint d'un usage commun, il remplaça les

cinq ou trente. Les lignes, courtes, renserment rarement vingt lettres et quelquesois pas plus de dix. Le codex Oriental 1474, du Musée Britannique, avec sa colonne unique de cinquante-trois lettres, est un cas tout à fait exceptionnel. — A l'encontre des rouleaux liturgiques, les codex sont accentués et munis de leurs points-voyelles. Les trois marges, supérieure, inférieure et extérieure, ainsi que les entrecolonnements sont garnis de notes diverses qui constituent la grande et la petite massore. Voir Massore.

2º Codex grecs et latins. - A part quelques rares fragments de papyrus qui peuvent dater du me siècle, mais dont l'époque n'est pas facile à préciser, les livres bibliques en grec et en latin ne nous ont été conservés que sous la forme de codex. Il y en a de toutes les dimensions, depuis l'énorme in-folio de Stockholm, surnommé Gigas librorum (voir t. III, col. 238), jusqu'aux jolies bibles de poche du XIIIº et du XIVº siècle. Les plus anciens, le Vaticanus, le Sinaiticus et le Vercellensis (Évangiles selon l'ancienne version latine) datent du Ive siècle. C'est l'époque où la forme de codex devint générale pour tous les livres. Auparavant elle n'était qu'exceptionnelle, par exemple pour les livres destinés à être emportés en voyage ou pour les traités de grammaire, de lexicographie, de jurisprudence. Les chrétiens paraissent l'avoir adoptée de bonne heure et relativement plus tôt que les auteurs païens. Elle se propagea très vite et à la fin du 1ve siècle saint Jérôme nous parle plus souvent de codex que de rouleaux (volumina).

Les exemplaires existants sont généralement composés de cahiers de trois ou quatre feuillets doubles (terniones, quaterniones, douze et seize pages respectivement). Quelque(vis les cahiers ont cinq teuillets doubles ou vingt pages. Il en est ainsi pour le Vaticanus, le Marchalianus, le Rossanensis, etc. — Il est assez rare que les pages soient à une seule colonne, excepté pour les manuscrits gréco-latins, comme le Codex Beræ, t. I, col. 1768, le Laudianus des Actes, col. 127, le Claromontanus, t. II, col. 795, et l'Augiensis de saint Paul, où le grec et le latin se font pendant sur les deux pages juxta-



107. — Livres en forme de rouleaux.
 D'après Mazois, Palais de Scaurus, pl. 8, p. 202.

posées. Cependant le Codex rescriptus Ephræmi, manuscrit unilingue, n'a qu'une seule colonne, t. 11, col. 1872. Le nombre des colonnes tant pour les manuscrits grecs que pour les latins est généralement de deux, quelquefois de trois (Sinaiticus, Psautier d'Utrecht, Heptateuque de Lyon). Le Vaticanus, avec ses quatre colonnes à la page, présente une disposition unique en son genre. On a voulu voir dans la pluralité des colonnes un souvenir des rouleaux qui offraient toujours à l'œil du lecteur plusieurs colonnes à la fois. Il est probable qu'il ne taut y chercher qu'une simple raison de commodité, les copistes préférant les lignes courtes où le regard s'égare moins facilement. Le Codex Ephræmi, avec son unique colonne, compte une quarantaine de lettres à la ligne, le Vaticanus en a seize, le Sinaiticus seulement douze, et l'Alexandrinus, avec sa double colonne, environ vingtdeux. Il représente à peu près la moyenne des manuscrits.

BIBLES DE LUXE. — De bonne heure, artistes et calligraphes rivalisèrent d'efforts pour orner la Bible et lui donner une magnificence extérieure en rapport avec la vénération dont elle était l'objet. Les cinquante exemplaires qu'Eusèbe fit copier pour Constantin étaient d'une splendeur vraiment impériale. Vita Const., IV, 37, t. xx, col. 1185: ἐν πολυτελῶς ἦσκημένοις τεὐγεστ. Le Vaticanus

le Sinaiticus, qui datent peut-être de cette époque et

sont en tout cas du IVe siècle, peuvent nous en donner une idée. Le parchemin du Sinaiticus provient de très fines peaux d'antilopes et les feuillets sont si grands (environ 0.34 imes 0.37) que chaque animal, au dire de Tischendorf, n'a pas pu en tournir plus de deux. L'Alexandrinus et le Claromontanus leur sont à peine intérieurs en beauté. Plus tard le parchemin nu parut trop vulgaire : on le teignit de pourpre. Anciennement le parchemin coloré ne servait guère que pour les gaines ou étuis dans lesquels on enfermait les rouleaux de prix, ou pour les étiquettes (index, σίλλυβος) qu'on suspendait à l'extérieur pour indiquer le titre du livre et son numéro d'ordre. Mais nous apprenons de Jules Capitolin que Maxime le Jeune encore écolier reçut d'une de ses parentes un Homère, écrit sur pourpre en lettres d'or. Ce luxe paraît avoir été assez fréquent pour les Livres sacrés, s'il faut en juger par les sorties de saint Jérôme, contre ces collectionneurs plus curieux du dehors que du dedans. Præf. in Job, t. xxvIII, col. 1142; Epist., CVII, ad Lætam, 12, t. xxII, col. 876; Epist., xXII, ad Eustochium, 32, t. XXII, col. 418. Ct. S. Isidore, Etymol., vi, 11, t. LXXXII, col. 240. On sait avec quel esprit saint Jean Chrysostome, In Joa. Hom. XXII, t. LIK, col. 187, raille, chez ses contemporains, le même travers. Il nous est resté d'assez nombreux spécimens de ces bibles luxueuses. On peut citer pour le grec : le Codex purpureus Rossanensis (Évangiles à peintures de Rossano), le Codex purpureus Beratinus (Évangiles de Bérat d'Albanie), le Codex purpureus Petropolitanus (Évangiles de Patmos ou de Saint-Pétersbourg), le Codex Sinopensis récemment entré à la Bibliothèque nationale de Paris; pour le latin : le Codex Adæ de Trèves, les Évangiles de Saint-Médard (Bibliothèque nat., lat. 8850); le manuscrit Hamilton 251, maintenant à Óswego (États-Unis), les Évangiles de Vienne, appelés « Évangiles du sacre », parce que c'est sur cet exemplaire que les empereurs prétent serment.

Au point de vue du luxe et de l'art, aucun ouvrage n'a jamais été mieux traité que la Vulgate latine. Les scribes irlandais, anglo-saxons, français, allemands, italiens et espagnols, l'embellirent à l'envi. Comme types de Bibles anglaises, il suffit de mentionner le Book of Kells, le Book of Lindisfarne, le Codex aureus Holmiensis conservé à Stockholm mais provenant de Cantorbéry. L'Espagne offre de très beaux spécimens dans le Cavensis, le Toletanus, le Legionensis  $\hat{I}$ , les trois Bibles d'Alcala (maintenant à l'Université centrale de Madrid). La France ne resta pas au-dessous, surtout à partir de Charlemagne. Deux célèbres écoles de calligraphes se formerent : l'une à Fleury, sous l'impulsion de Théodulte qui en était abbé, l'autre à Saint-Martin de Tours qui avait pour abbé Alcuin. Les deux Bibles jumelles de Théodulte, la Bible de Mesmes (Bibliothèque nat., nº 9380) et la Bible du Puy sont des chefs-d'œuvre de calligraphie : « Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante teuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussé d'or. » S. Berger, Histoire de la Vulgate, p. 145. Les Bibles de Tours sont à peine inférieures. Nommons le Codex Vallicellianus (B 6 de la Vallicelliana, Rome), la première Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 1), la Bible de Bamberg, la Bible de Berne, la Bible de Zurich, la Bible de Grandval (Musée britannique, add. 10546), sans oublier la deuxième Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 2) le Codex Paulinus (Saint-Paul-hors-les-Murs, Rome), les Évangiles de Saint-Emmeran (Biblioth. royale de Munich, lat. 14000) « le plus luxueusement décoré peut-être des manuscrits des Évangiles. Il est écrit en entier en lettres d'or ». Berger, Histoire, p. 295. Il faudrait passer en revue, pour être juste, toutes les autres écoles de calligraphie, Einsiedeln et Reichenau, Bobbio et Milan,

Luxeuil et Corbie, Saint-Gall, etc. — Ce luxe s'explique non seulement par la vénération envers les Livres Saints, mais aussi par le fait que plusieurs de ces exemplaires fastueux étaient destinés à de grands personnages. Ainsi l'Amiatinus devait être offert au Saint-Siège. On conserve au Vatican une Bible hébraïque (Urbin. hebr. 1) qui serait d'un usage fort incommode, à cause de ses dimensions gigantesques — 58 1/2 centimètres de haut, 40 de large, 28 1/2 d'épaisseur, reliure comprise — mais qui est une merveille pour la richesse des matériaux et la beauté de l'exécution. Elle comprend 979 feuillets de fort vélin et renferme, outre le texte, le targum et les massores. C'est un présent des juifs au pape.

V. ÉCRINS ET ARMOIRES A SERRER LES LIVRES. - Les livres sacrés des Juiss devaient être ensermés dans une gaine de cuir ou de parchemin, ou enveloppés dans une étoffe de soie, de lin ou de laine. Cette enveloppe appelée mitpahat (voile ou manteau, Is., III, 22; Ruth, III, 15) participait à la sainteté du livre et devait être enterrée, elle aussi, quand elle devenait hors d'usage. C'était une profanation que de toucher une Thora « nue », c'est-à-dire dépouillée de son enveloppe. Le Talmud est plein de prescriptions relatives à ce point. Voir Blau, Studien, p. 173-177. - L'armoire où la Loi était conservée dans les synagogues s'appelait 'arôn, « arche, » ou plus souvent têbâh, « caisse, boîte. » Saint Jérôme y fait souvent allusion. Chez les Grecs et les Romains les rouleaux de luxe, spécialement les livres de poésies, étaient aussi enfermés dans un étui de parchemin, d'étoffe ou de cuir. Mais en général on se passait de cette précaution; les rouleaux d'Herculanum et ceux qu'on a trouvés dans les tombeaux d'Égypte n'avaient pas cette enveloppe; on se contenait de les lier avec un cordon pour les maintenir pliés. Quand un ouvrage avait plusieurs tomes, on les enveloppait ensemble dans une feuille de parchemin ou simplement dans une espèce de papyrus d'emballage appelé par Pline charta emporetica. Si le nombre des tomes était considérable ou s'il s'agissait d'un ouvrage précieux, on se servait d'une bolte, capsa, scrinium, pandectes, bibliotheca, où chaque livre avait son casier distinct. On sait qu'à partir de saint Jérôme, le mot bibliotheca, et à partir de Cassiodore, le mot pandectes, sont très fréquemment employés pour désigner l'ensemble du Livre par excellence, la Bible. Le codex contenant tous les livres sacrés s'appelait corpus, en grec σωμα. Tous ces termes se trouvent réunis dans la Bible de Charles le Chauve. On lit dans le Codex Vallicellianus à la fin de l'Apocalypse :

> Nomine Pandectem proprio vocitare memento Hoc Corpus sacrum, lector, in ore tuo, Quod nunc a multis constat Bibliotheca dicta Nomine non proprio, ut lingua pelasga docet.

VI. BIBLIOGRAPHIE. - Th. Birt, Das antike Buchwesen, Berlin, 1882 (reste malgré des lacunes et quelques idées systématiques l'ouvrage fondamental sur la matière); Em. Egger, Histoire du livre, Paris, 1880; H. Géraud, Essai sur les livres dans l'antiquité, partic. chez les Romains, Paris, 1840; V. Schultze, Rolle und Codex, ein archäol. Beitrag zur Geschichte des N. T., Gütersloh, 1895; W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, 3º édit., Leipzig, 1896; K. Dziatzko, Untersuchungen über ausgewählte Lapitel des antiken Buchwesen, Leipzig, 1900; K. Dziatzko, dans Real-Encyclop. der classischen Alterthumswissenschaft de Pauly-Wissowa, art. Buch, t. III, col. 939-971; Buchhandel, ibid., col. 973. 985; Bibliotheken, ibid., col. 405-424; Steinschneider, Vorles. über die Kunde hebräischer Handschriften, Leipzig, 1897; Steglich, Schrift und Bücherwesen der Hebräer, Leipzig, 1876; L. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen, Strasbourg, 1902; G. Lafaye, dans le Dict. des antiq. grecques et romaines de Daremberg et Saglio, art. Liber, t. III, p. 1177-1288. F. PRAT.

2. LIVRE (subdivision, partie d'ouvrage). — I. DEUX INNOVATIONS DES ALEXANDRINS. - 1º Division d'un ouvrage en livres. - Les anciens ne connaissaient pas la division d'un ouvrage en plusieurs livres, d'un poème en plusieurs chants d'étendue à peu près égale. L'Iliade et l'Odyssée comprenaient bien un certain nombre de rhapsodies qu'on pouvait réciter séparément, mais ces rhapsodies ne répondaient pas du tout à nos chants actuels et nous apprenons d'un scholiaste qu'on les écrivait à la file sans autre marque de séparation que le signe appelé coronis. Ni Hérodote ni Thucydide ne divisèrent leur histoire en livres. Le scholiaste de ce dernier le note expressément et, à défaut d'autre témoignage, l'examen de l'œuvre d'Hérodote le démontre assez. Nous pouvons dire la même chose de Xénophon, de Platon, de Théophraste, en un mot de tous les auteurs qui ont précédé l'ère d'Alexandre. Quand fut fondée, à Alexandrie, la grande bibliothèque du Bruchéion, avec ses écoles annexes de grammairiens et de critiques, on dut vite éprouver la vérité du mot de Callimaque : « Un gros livre est un gros embarras. » Qu'on se figure l'Iliade d'Homère ou les Muses d'Hérodote écrites sur un même rouleau de papyrus. Que de peine et de temps perdu pour retrouver un passage ou vérifier une citation! On divisa donc chacun des deux poèmes d'Homère en vingt-quatre chants destinés à être écrits sur autant de petits rouleaux et désignés par la série des lettres de l'alphabet grec. Hérodote fut partagé en neuf livres qui prirent le nom des neuf Muses. Le même principe fut ensuite appliqué aux autres ouvrages. Nous ignorons quel fut l'auteur de cette innovation; mais il doit avoir vécu sous les premiers Ptolémées, car, à partir de ce moment, tous les écrivains sectionnèrent eux-mêmes leurs ouvrages de longue haleine en livres de longueur uniforme. - Les rouleaux vendus dans le commerce ne variaient qu'entre certaines limites, ce qui imposait aux auteurs l'obligation de ne pas dépasser une certaine étendue. Pour les ouvrages purement littéraires, cette obligation devenait quelquefois gênante, mais elle l'était surtout pour les écrits où toute division logique paraissait arbitraire : traités de lexicographie, recueils de lois, commentaires etc. Saint Jérôme se plaint maintes fois d'être obligé de couper ses livres contrairement au sens, pour ne pas dépasser le modus voluminis, la grandeur normale des rouleaux de commerce. In Ezech., lib. IV, 1; lib. VII, 1; lib. IX, 1; lib. X, 1, t. xxv, col. 107, 199, 265, 295, etc. - Ce morcellement d'un ouvrage en un grand nombre de livres avait deux autres inconvénients: 1º quand l'étiquette portant le titre venait à tomber on ne savait plus à quel livre on avait affaire; 2º un ou plusieurs rouleaux s'égaraient facilement et alors on avait un ouvrage dépareillé. La plupart des ouvrages de l'antiquité nous sont ainsi parvenus incomplets et les livres qui restent ne se suivent pas. Pour obvier au premier inconvénient, plusieurs auteurs, entre autres Diodore de Sicile et saint Jérôme, avaient pris l'habitude de placer au début de chacun de leurs livres une petite préface indiquant son numéro d'ordre : Ne librorum numerus confundatur et per longa temporum spatia divisorum inter se voluminum ordo vitietur, præfatiunculas singulis libris præposui, ut ex fronte tituli statim lector agnoscat quotus sibi liber legendus. S. Jérôme, In Ezech., lib. V, 1, t. xxv, col. 139. On remédiait au second inconvénient en serrant les livres dans un même écrin, où ils étaient disposés comme des flacons dans une botte de pharmacie. Mais l'expérience n'a que trop prouvé que le remède était inefficace.

2º Unité de mesure. Stichométrie. — Dans les ouvrages de poésie, la longueur de la ligne était naturellement celle du vers et l'étendue d'un poème était proportionnelle au nombre des lignes. L'Iliade ayant 15693 vers et l'Odyssée 12118, les chants ont en moyenne 654 et 504 vers respectivement. Le chant le plus long a, dans

l'Iliade, 909 vers, dans l'Odyssée 847. C'est la mesure à laquelle les poètes, tant grecs que latins, se conformèrent. A part Apollonius de Rhodes et Lucrèce, ils sont très rares les poètes épiques, lyriques ou didactiques, dont les chants dépassent un millier de vers. Voir les statistiques dans Birt, p. 289-307. — Les livres de prose étaient plus considérables. Voici comment on les évaluait. On convint de prendre pour unité de mesure l'hexamètre grec renfermant en moyenne quinze ou seize syllabes et trente-cinq ou trente-six lettres. Cette unité s'appela stique, ou στίχος, « rangée, ligne, » ou encore ἔπος, « vers épique, hexamètre, » en latin versus. On obtenait le nombre de stiques d'un ouvrage soit en écrivant un exemplaire type en lignes normales, soit par une évaluation approximative. On en consignait le résultat à la fin du volume. Les grammairiens anciens et les manuscrits nous ont conservé un grand nombre d'évaluations stichométriques qui concordent suffisamment avec les faits. Voir Birt, p. 162-209. - Les Muses d'Hérodote avaient de 2000 à 3000 stiques. C'est la mesure qu'observèrent plus tard les prosateurs : historiens, philosophes, géographes, auteurs de traités didactiques. Quelques auteurs ne donnent exceptionnellement à leurs livres que 1500 ou même 1200 stiques, d'autres atteignent ou dépassent le nombre tout à fait anormal de 4000 ou même de 5000 stiques, mais la très grande majorité oscille entre 1 800 et 3000 stiques. - La stichométrie ainsi entendue - plus tard on désigna quelquefois par ce mot l'habitude de terminer la ligne avec le sens, la colométrie — offrait un triple avantage. D'abord elle permettait les références. On renvoyait au stique comme on renvoie maintenant au chapitre et au verset. De plus elle fermait la porte aux suppressions et aux interpolations au moins trop considérables. Enfin elle servait à déterminer une fois pour toutes le prix de l'ouvrage et la rétribution due au copiste. C'est même cette troisième raison d'ordre pratique qui contribua le plus sans doute à la généraliser.

3º Stichométrie des livres de la Bible. - Beaucoup de manuscrits grecs et latins offrent, à la fin de chaque livre, des indications stichométriques et on possède en outre plusieurs listes donnant la stichométrie des divers livres. Ces listes se trouvent: 1, dans le Codex Claromontanus (D de Paul, Paris, Biblioth. nat. Grec 107) entre l'Épître à Philémon et l'Épître aux Hébreux et en latin seulement; 2. dans le manuscrit de Freisingen (Munich, lat. 6243), publié par Turner en 0000; 3. dans le manuscrit de F. Arevalo (Vatican, Reg. 199, fol. 84); 4. dans un manuscrit de la Bibliothèque Barberini, 111, 36, maintenant au Vatican; 5. dans un manuscrit du mont Athos (n. 507 du monastère de Vatopedi); 6. enfin dans Nicéphore. Ces listes sont publiées en colonnes parallèles dans un article de M. D. Serruys paru dans les Mélanges d'archéologie et d'histoire (École française de Rome), 1902, fasc., 2-3 p. 196-207. Les résultats sensiblement pareils, saufles erreurs de scribe, confirment les recherches de Ritschl, Opuscula philolog., Leipzig, 1866, et de Graux, Nouvelles recherches sur la stichometrie, dans la Revue de philologie, 1878, p. 97-143. Le stique renferme en moyenne de 34 à 36 lettres et le stichisme devait être établi une fois pour toutes. S. Berger, qui a spécialement étudié la stichométrie des Bibles latines arrive à cette conclusion que, si les manuscrits latins copient quelquefois les résultats trouvés dans les manuscrits grecs, c'est l'exception : « Jusqu'à plus ample informé nous devons croire que le texte ordinaire des manuscrits latins est en général indépendant de la stichométrie des Grecs. On peut établir que ce système a été, en grande partie, créé directement, sur les manuscrits latins, par les libraires. » Cf. S. Berger, Histoire de la Vulgate, 1893, p. 322; pour les listes, p. 323.

II. DIVISION ACTUELLE DES LIVRES BIBLIQUES. — Les traducteurs grecs de la Bible se trouvèrent en présence

de plusieurs ouvrages qui dépassaient de beaucoup l'étendue d'un volume normal. La Thora renfermait la matière de quatre ou cinq rouleaux de longueur moyenne. Quand on eut séparé la Genèse et le Deutéronome, qui se détachent naturellement, le reste fut divisé en trois rouleaux et on donna à chacun un titre, résumant assez bien le contenu, pour l'inscrire, suivant l'usage alexandrin, sur l'étiquette (σίλλυβος), appendue à l'extérieur. Ces cinq volumes furent enveloppés ensemble dans une feuille commune ou disposés dans une même boîte à compartiments : on eut ainsi le Pentateuque (ή πεντάτευχος, sous-entendu συγγραφή, « l'écrit aux cinq casiers, aux cinq compartiments »). La division du Pentateuque est aussi logique qu'il est possible de le désirer. - Samuel, les Rois, les Paralipomènes, qui en hébreu ne formaient respectivement qu'un livre, furent aussi coupés en deux à cause de leur longueur. Le point de division de Samuel, à la mort de Saül, et celui des Paralipomènes, à la mort de David, fut bien choisi; mais celui des Rois, en plein règne d'Ochozias, ne fut pas heureux. Esdras et Néhémie, qui ensemble ne forment pas un volume de longueur normale, ne furent point divisés par les Septante. Ils comptaient Esdras-Néhémie comme second livre d'Esdras; celui que nous nommons troisième d'Esdras étant le premier dans les Bibles grecques. Esdras ne fut séparé de Néhémie que dans les copies de la Vulgate, et cela malgré l'autorité de saint Jérôme et de saint Isidore. Quant aux cinq divisions des Psaumes, appelées quelquefois livres, elles n'ont pas pour origine le sectionnement des Alexandrins : il est probable qu'elles représentent cinq collections diverses, entrées successivement dans le canon. - Les Juiss n'acceptèrent pas en général les divisions nouvelles, introduites par les traducteurs de la Bible. Samuel, les Rois, les Paralipomènes continuèrent à être regardés par eux comme un seul livre respectivement. La division des Septante n'était encore indiquée que par un astérisque et une note dans la Bible hébraïque de Daniel Bomberg, Venise, 1516-1517. En revanche, les cinq livres de la Thora furent très anciennement connus des Juis palestiniens; ils s'appelaient les « cinquièmes », hômešim, de la Loi et étaient désignés par les premiers mots hébreux : Berêšit, la Genèse, etc. — C'est une question de savoir si le Livre de Ruth fut ajouté par les Septante aux Juges et les Lamentations à Jérêmie afin d'avoir des rouleaux complets, ou si, au contraire, Ruth fut détaché des Juges et les Lamentations de Jérémie à l'époque où les Juifs rangèrent ces deux écrits parmi les Megillôth. Le Talmud favorise expressément la première alternative, celle de l'autonomie primitive de Ruth et des Lamentations, qui est admise par la plupart des érudits contemporains. La seconde nous paraît plus probable. En effet, l'ancien canon palestinien, au témoignage de Josèphe, d'Origène et de saint Jérôme, ne comprenait que vingtdeux livres et il semble que les Lamentations ne devinrent un écrit indépendant que lorsqu'on commença à les lire publiquement, le jour anniversaire de la ruine du Temple. Nous croyons que le chiffre de vingt-quatre représente plutôt la tradition de l'école de Jamnia qui fut le berceau du rabbinisme; et voilà pourquoi le Talmud l'a adopté. - Nous pensons du reste que les nombres fatidiques exercèrent un certain rôle sur l'admission et la classification des livres du canon. On ne voulait avoir que quatre rouleaux de prophètes, et Daniel, qui aurait fait le cinquième, fut relégué parmi les hagiographes. De même, le nombre de douze petits prophètes était sacramentel. - Les volumes se rouvraient quelquefois pour recevoir des additions admises dans le canon. Sans parler des Psaumes, formés de cinq collections distinctes, et, semble-t-il, successives, le Livre des Proyerbes comprend des parties assez hétérogènes : 1. un petit traité sur la sagesse, 1-1x; 2. les Proverbes de Salomon, IX-XXIV; 3. les Proverbes recueillis du temps du roiEzéchias, XXV-XXIX; 4. les paroles d'Agur, XXX; 5. les paroles de Lamuel, XXXI, et le fragment XXV, 23-34. III. Ordre des livres de la Bible, en hébreu, en grec et en latin, rangent les livres sacrés dans un ordre différent pour chaque langue, mais à peu près le même pour la même langue. Les manuscrits sont loin de présenter cette uniformité. La place des livres bibliques y varie à l'infini. La raison de ce phénomène s'explique facilement. Longtemps les livres eurent une existence pour ainsi dire autonome et occupèrent chacun un rouleau à part. Quand on les réunit dans un même codex, il fallut leur assigner une place fixe et l'on partit pour cela de points de vue très différents, lors même que le hasard ne présida pas à la disposition.

1º Ordre des livres dans les Bibles hébraïques. — En hébreu, les livres sont généralement rangés par séries, selon l'ordre d'admission dans le canon: 1. la Loi; 2. les Prophètes; 3. les Hagiographes. La Loi vient toujours en tête et les Hagiographes ferment la marche. On rencontre des manuscrits où les cinq Megillôth (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) suivent immédiatement le Pentateuque. Les premiers Prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois) sont disposés par ordre chronologique. Mais au sein des derniers Prophètes et des Hagiographes la variation est grande. Les cinq premières éditions de la Bible entière (Soncino, 1488; Naples, 1491-1493; Brescia, 1494; Venise, Bible rabbinique, 1517; Venise, Bible avec massore, 1524-1552) offrent l'ordre suivant, qui est l'ordre ordinaire de nos Bibles hébraïques actuelles : Pentateuque, premiers Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, 12 petits Prophètes; Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Daniel, Esther, Esdras-Néhémie, Paralipomènes. C'est, pour les Prophètes, l'ordre du fameux codex de Saint-Pétersbourg écrit en l'an 916. Mais le Talmud de Babylone préférait l'ordre de longueur : Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, 12 petits Prophètes; et on trouve des manuscrits où ces derniers ouvrent la série; d'autres, où Jérémie vient en troisième lieu. Quant aux onze Hagiographes, Ginsburg, Introd. to the massor. edit. of the Hebrew Bible, Londres, 1897, p. 7, donne la liste de leur huit dispositions principales. Pour l'ordre relatif des Megillôth, quand elles sont à part, voir ibid., p. 4.

2º Ordre des livres dans les Bibles grecques. — Les manuscrits des Septante débutent régulièrement par l'Octateuque (Pentateuque, Josué, Juges et Ruth) suivi des quatre Livres des Rois et des Paralipomènes. A partir de là, l'ordre varie d'un exemplaire à l'autre. Voici celui qu'adopte Swete, The Old Test. in Greek, Cambridge, 2º édit., 1896: I Esdras (notre troisième livre d'Esdras non canonique), II Esdras (Esdras et Néhémie réunis en un seul livre), Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, Sagesse, Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, 12 petits prophètes (Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie), Isaïe, Jérémie et Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Machabées. Inutile de dire que cet ordre n'est ni le seul ni peut-être le plus commun. Ainsi, dans l'Alexandrinus, les Prophètes, y compris Daniel, viennent après les Paralipomènes; ils sont suivis eux-mêmes par les autres livres historiques, et les livres sapientiaux terminent la liste. Il est impossible et assez superflu de classer les différentes dispositions des livres de l'Ancien Testament grec. — Pour le Nouveau, l'ordre le plus commun, en ne tenant compte que des séries, est le suivant : Évangiles, Actes, Épîtres catholiques, Paul, Apocalypse. C'est l'ordre adopté par Westcott et Hort. Il est presque sans exemple que les Évangiles ne soient pas en tête: on cite quatre ou cinq exceptions et, une fois au moins, c'est la faute du relieur. Mais, assez souvent, Paul précède les Actes; fréquemment il les suit, comme dans la Vulgate actuelle. L'ordre des divers

livres, dans les séries, est loin d'être fixe. On a par exemple Matthieu-Jean-Luc-Marc, dans le codex de Bèze, Jean-Luc-Matthieu-Marc, dans le codex de Fabri, etc. L'Épître aux Hébreux est généralement la quatorzième de Paul, mais les quatre grands codex (Vaticanus, Sinaitcus, Alexandrinus, Ephræmi) l'intercalent entre les neuf Épîtres aux Églises et les quatre lettres aux particuliers.

3º Ordre des livres dans les Bibles latines. - 1. Ancien Testament. - S. Berger, qui a étudié ce sujet avec le plus grand soin; Histoire de la Vulgate, Nancy, 1893, p. 331-342, ne compte pas, pour l'Ancien Testament seulement, moins de 212 ordres disserents, distribués en sept séries principales, et il déclare expressément que ce nombre pourrait être augmenté : - 1re série (16 subdivisions): Ordo Legis, Ordo Prophetarum, Ordo Hagiographorum. C'est l'ordre hébreu indiqué par saint Jérôme dans son Prologus galeatus et qui fut adopté par Théodulfe, mais en intercalant les deutérocanoniques. - 2º série (32 subd.). Cet ordre, qui semble être celui de Cassiodore et d'Alcuin, a le même point de départ que le précédent, mais il rapproche les livres similaires, Daniel des Prophètes, la Sagesse de l'Ecclésiaste, etc. - 3º série (43 subd.): Ordo Veter. Test., Ordo Prophetarum, Ordo Historiarum (Job, Tobie, Esdras, Judith, Machabées). C'est l'ordre suivi dans l'Amiatinus et peut-être dans les manuscrits italiens en général. - 4 série (63 subd.) : Livres historiques, doctrinaux, prophétiques, enfin Machabées comme trait d'union entre les deux Testaments. C'est l'ordre inauguré, au XIII° siècle, par le Textus Parisiensis et qui est devenu l'ordre actuel. — 5e série (13 subd.). Sous ce chef sont rangées les anomalies soit voulues soient accidentelles. — 6e série (25 subd.): Job après Octateuque, C'est l'ordre signalé par saint Jérôme, Epist., LIII, 8, t. xxII, col. 545, et suivi par Alcuin dans ses deux poèmes. - 7º série (20 subd.). Ordre des heures canoniales : Isaïe, Paul, Jérémie, etc. Les livres qu'on ne lit pas dans l'office divin s'intercalent parmi les autres un peu au hasard. - 2º Nouveau Testament. - Pour le Nouveau Testament, S. Berger distingue 38 ordres, sans tenir compte des divers arrangements des Épîtres catholiques, de celles de Paul, des Évangiles. Or les Épîtres de saint Paul n'ont pas moins de 11 ordres particuliers. Les dispositions les plus communes sont les quatre suivantes. — 1. Évang., Act., Paul, Cath., Apoc. — Canon de Muratori, Concile de Carthage, *Amiatinus*, Vulgate actuelle. — 2. Évang., Act., Cath., Paul, Apoc. -Saint Jérôme, Epist., LIII, 8, t. XXII, col. 548; Cassiodore. -3. Évang., Paul, Act., Cath., Apoc. — Fuldensis, Textus Parisiensis. - 4. Evang., Paul, Cath., Act., Apoc. Bibles espagnoles, Théodulfe.

En résumé, « toutes les combinaisons possibles semblent épuisées. Le Pentateuque, en tête de l'Ancien Testament, l'Évangile, au seuil du Nouveau, ont presque seuls une place fixe; encore cette place n'est-elle pas tout à fait invariable. La cause principale de ce désordre est certainement l'autonomie primitive des Livres sacrés, écrits sur autant de volumes distincts. Le vaste codex en encadrant chaque livre à une place déterminée, contribua beaucoup à l'exclusion des classements fantaisistes. Il aida puissamment aussi à la conservation des écrits inspirés... Les deux petits billets de saint Jean seraient-ils parvenus jusqu'à nous si, de bonne heure, on ne s'était accoutumé à écrire les sept Épîtres catholiques dans un même rouleau et à les considérer comme un tout inséparable? » Cf. F. Prat, Histoire du Livre dans l'antiquité, étude d'archéologie et de critique bibliques, dans les Études religieuses, t. LXXVII, 1898, p. 194-214. F. PRAT.

3. LIVRES APOCRYPHES. Voir APOCRYPHES (LIVRES), i. 1, col. 767.

4. LIVRES PERDUS. - Un certain nombre de livres mentionnés dans l'Ancien Testament sont aujourd'hui perdus. Ce sont les suivants :

1º Le livre des guerres du Seigneur, Sêfér milhamột Yehôvah; Βιβλίον Πόλεμος του Κυρίου; Liber Bellorum Domini. Num., XXI, 14.

2º Le livre du Juste, Sêfér hay-Yašâr; Βιδλίον τοῦ Εὐθοῦς; Liber Justorum. Jos., IX, 13; II Reg., 1, 18. Voir JUSTE (LIVRE DU), t. III, col.

3º Trois mille Paraboles de Salomon ( māšāl; παρα-6ολαί, parabolæ). III Reg., IV, 32 (hébreu, I Reg., v, 12). 4º Mille cinq Cantiques (Septante : πεντακισχίλίαι),

du même roi (šir; φδαί; carmina). III Reg., iv, 32 (hébreu, I Reg., v, 12).
5° Une histoire naturelle de Salomon : « Il parla

des arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille; il parla aussi des animaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons. » III Reg., iv, 33 (hebreu, I Reg., v, 43). Pour ces diverses compositions de Salomon, le texte ne dit pas que le roi les écrivit, mais qu'il les « parla », va-yedabber.

6º Les Annales des rois de Juda et d'Israël, Sêfér debarim, Dibrê hay-yâmîm, Sêfer ham-melakîm; Βιβλίον ρημάτών, etc.; Verba dierum ou sermonum, etc. III Reg., XI, 41, etc. Voir HISTORIOGRAPHE, t. III,

7º Les livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméia, d'Addo, d'Ahias, d'Isaïe (histoire d'Ozias et d'Ézéchias), de Jéhu, d'Hozaï. Voir HISTORIOGRAPHE, t. 111, col. 723.

8º La lettre du prophète Élie à Joram, roi de Juda, mikţâb; γραφή; litteræ. II Par., xxi, 12.

9º Le livre des jours du sacerdoce de Jean Hyrcan; Βιβλίον ήμερων άρχιερωσύνης ['Ιωανγου]; Liber dierum sacerdotii [Joannis]. I Mach., xvi, 24.

10° Les descriptions de Jérémie; 'Απογραφαί; Des-

criptiones. II Mach., II, 1.

11º Histoire de Jason de Cyrène, dont le second livre des Machabées est l'abrégé. Voir Jason, t. III, col. 1139. - Sur le livre de l'Alliance, que certains commentateurs regardent à tort comme un livre perdu, voir AL-LIANCE 3, t. I, col. 388.

Certains commentateurs pensent que ces livres perdus étaient inspirés; d'autres le nient. C'est là une question

qu'il est impossible de résoudre.

Quelques autres écrits profanes, aujourd'hui perdus, sont aussi mentionnés dans l'Ancien Testament: - 1º Lettre de Jehu, roi d'Israël, aux habitants de Samarie, IV Reg., x; - 2º Lettres de Sennachérib, roi de Ninive, à Ézéchias, roi de Juda. IV Reg., xix, 14; II Par., xxxii, 17; Is., xxxvii, 14; — 3° Lettre de Mérodach-Baladan, à Ézéchias. IV Reg., xx, 12; Is., xxix, 1; — 4° Lettres du roi de Syrie, au roi d'Israël. IV Reg., v, 4; — 5° Lettre du faux prophète Séméia. Jer., XXXIX, 25; - 6º Annales des rois des Perses et des Mèdes. Esther, x, 2; I Esd., IV, 5; - 7º Lettre de Béselam et autres, à Artaxerxès contre les Israélites. I Esd., IV, 7. - Voir J.-B. Glaire, Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, 3e édit., 5 in-8e, Paris, 1862, t. I, p. 95-97.

5. LIVRES SAINTS, nom donné à la collection des Saintes Écritures. Nous le lisons dans I Machabées, xII, 9, sancti libri; en grec : βιβλία τὰ ἄγια. On voit que le mot Bible n'est que le mot grec correspondant à liber et que « Sainte Bible » est exactement synonyme de « Livres Saints ». Voir aussi Josephe, Ant. jud., I, vi, 2; Cont. Apion., I. Voir BIBLE, t. 1, col. 1775.

LO-AMMI (hébreu : Lô' 'ammî; Septante : οὐ λαός μου; Vulgate: non populus meus), nom symbolique donné par le prophète Osée au second fils qu'il eut de Gomer, fille de Débelaîm, et qui signifie « non mon peuple », comme ont traduit les versions. Osée, 1, 9-10. explique la signification figurée de ce nom. Dieu lui dit : « Appelle-le Lô' 'Ammî (non mon peuple), parce que vous n'êtes pas mon peuple (lô' 'ammî) et que je ne serai pas votre Dieu. » Le Seigneur annonce ainsi qu'il rejettera son peuple, à cause de son infidélité, et qu'il l'abandonnera à ses ennemis. Mais il aura pitié de lui et le ramènera de la captivité, et alors il ne sera plus Lo' 'ammi, « non mon peuple, » mais 'Ammî, « mon peuple. » Ose., II, 1, 24 (hébreu, 25). Saint Paul, Rom., IX, 24-26, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont appliqué la prophétie d'Osée à la conversion des Gentils, qui n'étaient pas auparavant le peuple de Dieu et qui par leur conversion sont devenus son peuple. — Avant Lô' 'Ammi, Osée avait eu déjà de Gomer un autre fils et une fille, portant aussi l'un et l'autre un nom symbolique, Jezrahel et Lo-Ruchama. Voir JEZRAHEL 2, t. III, col. 1544, et LO-RUCHAMA.

LOBNA (hébreu : Libnah; Septante : Codex Vaticanus, Λεμνά, Jos., xxi, 43; Λομνά, IV Reg., xix, 8; II Par., xxi, 40; Λημνά, IV Reg., xxiii, 31; Λοδνό, I Par., vi, 57 [hébreu, 42]; Λοβνάν, Is., xxxvii, 8; Σεννά, IV Reg., VIII, 22; Codex Alexandrinus, Λεδνά, Jos., xxi, 13; Λομνά, IV Reg., VIII, 22; xxiv, 18; Λοβνά, IV Reg., xix, 8; I Par., vi, 57; Il Par., xxi, 10; Is., xxxvii, 8; Λοβενά, IV Reg., xxiii, 31), ville du sud-ouest de la Palestine, Jos., xxi, 13; IV Reg., viii, 22; xix, 8; xxiii, 31; xxiv, 18; I Par., vi, 57; II Par., xxi, 10; Is., xxxvII, 8, appelée aussi Labana, Jos., xv, 42, et Lebna. Jos., x, 29-32; xII, 15. Antique cité royale chanaméenne, elle fut prise par Josué, Jos., x, 29-32; xII, 15, assignée à la tribu de Juda, Jos., xv, 42, et donnée aux enfants d'Aaron. Jos., xxI, 13; I Par., vi. 57 (hébreu, 42). Sous le règne de Joram, elle se révolta et parvint à se soustraire à la domination de Juda. IV Reg., VIII, 22; II Par., XXI, 10. Elle semble avoir été une place forte, puisque le roi d'Assyrie, Sennachérib, l'assiégea après avoir quitté Lachis, pendant sa campagne contre Ezéchias. IV Reg., XIX, 8; Is., XXXVII, 8. La mère de Joachaz et de Sédécias, rois de Juda, était Amital, fille de Jérémie de Lobna. IV Reg., XXIII, 31; xxiv, 18. — L'emplacement de Lobna est jusqu'ici resté inconnu. Tout ce que nous savons, c'est qu'il devait se trouver dans les environs de Beit-Djibrin, l'ancienne Éleuthéropolis. Les données de l'Écriture et de la tradition nous conduisent, en effet, dans cette contrée. La conquête de Josué nous montre cette ville entre Macéda et Lachis (Tell el-Hésy). Jos., x, 29-32. Voir la carte de la tribu de Juda, t. III, col. 1755. Dans l'énumération des villes de la tribu, elle fait partie du troisième groupe de « la plaine » ou Séfélâh, dont la plupart des localités sont bien ou suffisamment identisiées: Ether (Khirbet el-'Atr), Esna (Idhna), Nésib (Beit-Nusîb), Céila (Khirbet Qîla ou Kîla), Marésa (Khirbet Mer'asch). Jos., xv, 42-44. Tous ces noms rayonnent autour de Beit-Djibrin. La même conclusion s'appuie sur le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme. Onomastica sacra, Gættingue, 1870, p. 135, 274, qui signalent dans la région d'Éleuthéropolis un village, κώμη, appelė Lobna, Λοβανά. Quelques auteurs, se sondant sur l'étymologie de Libnah, « blancheur, » ont cherché à identifier la ville avec Tell es-Safiyéh, l'ancienne Blanche-Garde des croisés, au nord-ouest de Beit-Djibrin. Ct. Stanley, Sinai and Palestine, Londres, 1866, p. 258, note 1. D'autres réservent cette position stratégique remarquable pour Geth ou Masépha. Van de Velde, Memoir to accompany the Map of the Holy Land, Gotha, 1858, p. 330, a pensé à 'Araq el-Menschiyéh, directement à l'ouest de Beit-Djibrin. Enfin, Conder a proposé Khirbet el-Benaûy, à 16 kilomètres au sud-est de Tell el-Hésy. Ct. Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, 1897, p. 69. Aucune de ces conjectures n'a d'appui solide; la dernière paraît

difficile à justifier, malgré le rapprochement onomastique qu'on voudrait faire. A. Legendre.

LOBNI (hébreu : Libnî, « blanc ; » Septante : Λοδενί), nom de deux descendants de Lévi.

- 1. LOBNI, orthographe, dans la Vulgate, Exod., vi, 17; Num., xxvi, 58; I Par., vi, 17, 20, du nom du fils de Gerson qu'elle écrit Lebni dans Num., III, 18. Voir LEBNI, col. 143.
- 2. LOBNI, lévite, fils de Moholi, fils de Mérari. 1 Par., VI, 29. Quelques critiques croient que ce lévite est le fils de Gerson, et qu'il y a ici dans le texte quelque lacune, mais le fait n'est pas établi.

LOCATION, mise à la disposition d'un autre, moyennant salaire, d'un objet qu'on possède ou de son propre travail. L'action de louer est exprimée par les verbes sakar, εκδιδόναι, locare, μισθώσασθαι, conducere.

I. LOUAGE DES PERSONNES. — Il se pratiquait chez les Hébreux. Jacob sert chez Laban pendant quatorze ans en vertu d'un véritable contrat de louage, dont le prix est la main de Lia, puis de Rachel. Gen., xxix, 20, 27; xxxi, 41. Les Hébreux qui s'engageaient comme esclaves ne faisaient en somme que se louer à leurs frères pour un temps restreint, puisqu'ils avaient le droit de se racheter eux-mêmes, Lev., xxv, 47-49, et qu'en tout cas ils redevenaient libres l'année sabbatique ou l'année jubilaire. Un salaire était assuré à celui qui se vendait ainsi par indigence, Lev., xxv, 39-47, ou qui vendait sa fille pour le même motif. Exod., XXI, 7-11. L'esclave hébreu recevait de plus des troupeaux, des céréales et du vin quand arrivait son affranchissement. Deut., xv, 13, 14. Voir Esclave, t. II, col. 1921-1923. L'esclavage de l'Hébreu n'était donc guère qu'un louage qu'il faisait de sa personne pour un certain nombre d'années, et qui lui rapportait pour le moins la nourriture, le vêtement et le logement. Dans son cantique, Anne, mère de Samuel, parle de ceux qui, ayant eu jadis tout à satiété, en venaient à se louer pour du pain. I Reg., II, 5. - Michas avait loué un lévite pour lui servir de prêtre. Jud., xvIII, 4. — On louait des ouvriers pour différents travaux. Il Par., xxiv, 12. Voir MERCE-NAIRE. Au temps de Notre-Seigneur, les ouvriers disponibles se rendaient sur la place de la ville, ἐν τῆ ἀγορᾳ, in foro, aux diverses heures de la journée et attendaient la qu'on vint les louer et les envoyer au travail. Matth., xx, 1-6. On convenait avec eux du prix qui leur serait accordé et on les payait le soir même.

II. LOUAGE DES OBJETS. - On louait aussi dissérents objets pour un usage temporaire. Chez les Hébreux, les ventes de terres et de maisons n'étaient que des locations, puisque terres et maisons devaient revenir au premier propriétaire à l'année jubilaire. Aussi le prix de la vente était-il calculé d'après le temps qui restait à courir jusqu'à ce terme. Lev., xxv, 15-17. Seules, les maisons bâties dans les villes entourées de murs pouvaient être vendues définitivement, si au bout d'un an le premier propriétaire ne les avait pas rachetées, changeant ainsi en simple location la possession de la première année. Voir Jubilaire (Année), t. 111, col. 1752, 1753. - La loi règle que si un animal emprunté subit un accident en présence de son maître, il n'y a pas lieu à restitution; c'était au maître à veiller sur son bien. Le texte ajoute : 'im sâkîr hû' bâ' biskârô, « s'il était loué, cela vient en salaire, » c'est-à-dire le prix de la location suffit à indemniser le propriétaire, dans le cas d'accident fortuit. La Vulgate ajoute maxime, « surtout, » qui n'est ni dans l'hébreu ni dans les Septante. Exod., xxII, 15. Le mot sâkîr ne designe pas uniquement un mercenaire, de telle sorte qu'on doive interpréter le texte dans le sens d'une simple indulgence, quand l'acci-

dent arrive pendant que l'animal est aux mains d'un mercenaire. Cf. Fr. de Hummelauer, In Exod. et Levit., Paris, 1897, p. 232. Il s'applique également à un animal ou à un objet, comme l'entend la Vulgate : conductum (jumentum), animal loué. Cf. Buhl, Gesenius' Hand-wörterbuch, Leipzig, 1899, p. 801. Il suit de ce texte que, chez les Hébreux, les animaux pouvaient se louer. Le cas est d'ailleurs prévu dans le code babylonien. Si un bœuf pris en location mourait naturellement ou périssait par accident, et si celui qui l'avait loué jurait qu'il n'y était pour rien, il n'avait rien à rendre. Dans le cas contraire, il devait une indemnité, bœuf pour bœuf, si l'animal périssait faute de soins ou par mauvais traitements, si on lui brisait le pied ou si on lui coupait la nuque; moitié de sa valeur pour un œil crevé : le quart de la valeur pour une corne brisée, la queue coupée ou le dessus du museau tranché; un tiers de mine d'argent pour surmenage excessif de l'animal. On louait également des ânes. Cf. Scheil, Textes élamites-sémitiques, Paris, 1902, p. 106-108. — Isaïe, vii, 20, parlant de l'invasion de Juda par les Assyriens, dit que ce jour-là le Seigneur rasera « avec un rasoir de location », beta'ar has-sekirāh, έν τῷ ξυρῷ τῷ μεμισθωμένω, in novacula conducta. Ce rasoir de location, c'est le roi de Babylone, qui n'est pas ordinairement au service du Seigneur, mais que celui-ci louera pour dépouiller Juda, et auquel il donnera un salaire. Ezech., xxx, 18, 19. Cette comparaison montre qu'on pouvait louer différents ustensiles. Si parfois on louait des ouvriers pour travailler à une vigne, il arrivait aussi qu'on louât une vigne à des cultivateurs. On pouvait louer soit à prix d'argent, soit à condition de partager les fruits, locare nummo ou partibus. Cf. Pline le Jeune, Epist., IX, 37. Les copartageants s'appelaient alors partiarii. Cf. Gaii Dig., xix, 2, 25. C'est ce dernier mode d'exploitation que suppose la parabole de l'Évangile. Matth., xxi, 33-41; Marc., XII, 1; Luc., XX, 9. Au moment de la vendange, le maître envoie prendre les fruits qui lui reviennent; les vignerons s'imaginent que, s'ils tuent le fils du maître, la vigne sera pour eux; mais le maître les châtiera et louera sa vigne à d'autres. - Arrivé à Rome, saint Paul se loua un logement et y demeura deux ans, εν ίδίω μισθώματι, in suo conducto. Act., xxviii, 30. Il y avait alors à Rome un grand nombre de maisons à loyer. On y trouvait des logements plus ou moins vastes, aux différents étages, à des prix assez élevés. De grands écriteaux indiquaient les logements à louer. Les lettres, atteignant parfois une coudée de hauteur, pour mieux attirer les regards, étaient peintes en noir, sauf à la dernière ligne qui contenait le nom du propriétaire. En voici un spécimen : « Dans l'héritage de Julia, fille de Spurius Félix, soient loués un bain... et quatre-vingt-dix tavernes, des treilles, des cœnacula, à partir des prochaines kalendes d'auguste, au six des ides d'auguste, pour cinq années consécutives. Que celui qui ne connaîtrait pas la maîtresse de ce lieu aille trouver Suettius Vérus, édile. » Écriteau de location trouvé à Pompéi. Dans Ch. Dezobry, Rome au siècle d'Auguste, lettre xvi, 5e édit., 4 in-8e, Paris, 1886, t, i, p. 188. L'Apôtre ne fut donc pas embarrassé pour trouver à se loger. Il aima mieux sans doute avoir un logement à lui, plutôt que de recevoir l'hospitalité d'un chrétien, parce qu'il avait un soldat avec lui et qu'il tenait à recevoir, sans gêner personne, les nombreuses visites qui lui étaient faites. Act., xx, 16-31. H. LESÈTRE.

LOCH Valentin, théologien catholique allemand, né à Bamberg le 24 septembre 1813, mort dans cette ville, le 14 juin 1893. Après avoir donné l'enseignement religieux à Munich, il devint professeur d'exégèse à Amberg de 1843 à 1863, et à Bamberg, de 1865 à 1884. Nommé prélat domestique de Léon XIII, il termina ses jours dans sa ville natale. Outre plusieurs ouvrages historiques qu'il

publia, il s'occupa activement de la Bible, tant de son texte que de sa traduction. Le premier travail de ce genre, qu'il livra au public fut intitulé : Biblia sacra Vulgatæ editionis, in-80, Ratishonne, 1849. L'édition romaine de 1592 servit de base à cette édition. — Deux ans après, il commença avec son collègue Reischl à traduire en allemand toute la Bible, Reischl se réservant la traduction du Nouveau Testament. Cette œuvre ne sut achevée et publiée complètement, qu'en 1866 sous le titre : Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes nach der Vulgata, mit steter Vergleichung des Grundtextes, übersetzt und erlaütert von V. Loch und W. Reischl, 4 in-8°, Ratisbonne, 1851-1866; 2° édit., 1869-1870; 3º édit., illustrée, 1884-1885. — Les traducteurs suivent la Vulgate, tout en l'accommodant aux textes hébreux et grecs. L'ouvrage contient un grand nombre de notes explicatives solides et pratiques, peut-être même trop savantes pour un ouvrage de ce genre. Cette traduction est actuellement répandue en Allemagne, conjointement avec celle d'Allioli, mais ne réussit guère à éclipser cette dernière, malgré son langage plus châtié. - On doit aussi à Loch : Novum Testamentum. Textum græcum e codice Vaticano; latinum ex Vulgata editione, edidit Loch, in-12, Ratisbonne, 1862. En ce qui concerne le texte grec, il suit le Codex Vaticanus, avec discernement, cum selectu, n'ayant pas l'intention de publier une édition purement critique, mais un manuel (voir Nov. Test., p. IX-XIX), utile aux étudiants en théologie. - Le texte latin reproduit la Vulgate et est accompagné seulement des variantes les plus remarquables. Quatre ans plus tard, il donna une edition correcte du texte grec: Ἡ παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τους Ο', Vetus Test. græce juxta LXX interpretes, in-8°, Ratisbonne, 1866; 2º édit., 1886. C'est une édition critique des Septante basée sur le Codex Vaticanus. Dans l'avant-propos se trouve une dissertation sur les principales variantes (p. v-v11). Le texte même n'en fournit point. — Voir : Katzenberger, dans Jahresbericht 1892-1893, des königl. Bayer. Lyceums in Bamberg, p. 18-22-24; Der Katholik, t. xliv, 1864, p. 755-756; t. xlvii, 1867, p. 114-116; Cornely, Cursus S. Script., Introductio, Paris, 1885, 2º édit., t. 1, p. 313; Hurter, Nomenclator literarius, 2º édit., Inspruck, 1895, t. 111, col. 1293; Hülscamp, dans le Literarischer Handweiser, 1873, col. 494. E. MICHELS.

LOD (hébreu: Lôd; Septante: Λοδ), ville de Palestine ainsi nommée dans I Par., viii, 12; I Esd., ii, 33; II Esd., vii, 37; xi, 34. Dans I Mach., xi, 34, et dans le Nouveau Testament, Act., ix, 32, 35, 38, elle est appelée Lyda et Lydda. Voir Lydda.

LODABAR (hébreu: Lô' Debâr, « non pâturage; » Septante: Λωδαβάρ), ville du pays de Galaad. Son nom est écrit Lô Debâr, avec τὸ, «à lui, » dans II Sam., IX, 4, 5, au lieu de Νὸ, lô', « non, » qu'on lit II Sam., XVII, 27. Machir, fils d'Ammiel, qui habitait cette ville, y avait reçu dans sa maison Méphiboseth, fils de Jonathas, petit-fils de Saül. II Reg., IX, 4-5. Plus tard, pendant la révolte d'Absalom, Lodabar est nommée de nouveau, parce que le même Machir envoya des vivres et des meubles à David fugitif. II Reg., XVII, 27. Voir MACHIR 2.

— On croit généralement que Lodabar est la même ville que la Dabir transjordanique, dont le vrai nom était Lidbîr. Jos., XIII, 26. Voir DABIR 3, t. II, col. 1200.

LOG (hébreu : lôg; Septante : χοτύλη; Vulgate : sextarius), mesure de capacité pour les liquides. Son nom vient probablement de la racine [], qui signifie à la viiie forme, en arabe, « être grand, être profond. » Le syriaque [] a tout à la fois le sens de « plat » et de « mesure ». Les documents démotiques et coptes mentionnent une mesure au nom à peu près iden-

tique, le lok. Cf. E. Revillout, dans la Revue égyptologique, 1882, p. 196. Le log n'est mentionné dans la Bible qu'au ch. xiv du Lévitique, 10, 12, 15, 21, 24. D'après les prescriptions contenues dans ces passages, le lépreux doit offrir entre autres choses, au jour de sa purification, un « log d'huile ». L'auteur sacré ne nous dit rien de sa valeur relativement aux autres mesures hébraïques; nous devons donc recourir pour l'évaluer aux traductions des Septante, de la Vulgate et aux traditions conservées et transmises par Josèphe et par les rabbins. De cette valeur relative nous essayerons de déduire approximativement la valeur absolue.

Les Septante ont rendu le mot log par κοτύλη; la Vulgate, par sextarius. Josèphe ne nomme pas le log, mais à propos de IV Reg., vr. 25, il traduit les mots « un quart de qab » du texte hébreu par ξέστης. Ant. jud., IX, 4. Or, selon les rabbins, comme nous allons le voir, le quart du qab est le log, qui est lui-même la 72º partie de l'éphi. D'autre part, Josephe, Ant. jud., VIII, II, 9, assigne au bath-éphi la valeur de 72 xestes, et le xeste est la mesure grecque qui répond au sextarius romain de la Vulgate; le mot grec dérive même du mot latin. Il nous est donc permis de voir le log dans le xeste de Josèphe. D'après les rabbins, Waser, De antiquis mensuris Hebræorum, Heidelberg, 1610, p. 74, 98, le log est la plus petite des mesures hébraïques, le 1/4 du qab, le 1/12 du hin, le 1/24 du se'âh, le 1/72 de l'éphi. Ils lui attribuent donc la même valeur relative que celle que nous pouvons déduire des textes de la Vulgate et de Josèphe. - Seuls, les Septante semblent avoir reconnu au log une tout autre valeur, car la cotyle n'est que la moitié du xeste dans le système métrologique grec dit système nouveau. Voir Bailly, Dictionnaire grec-français, Paris, 1895, appendice sur les Mesures de capacité grecques (attiques). Le log ne serait donc que la 144 partie de l'éphi. La divergence n'est peut-être qu'apparente. Waser, loc. cit., fait remarquer qu'à l'époque où fut composée la traduction des Septante, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, le *xeste* était encore inconnu aux Grecs. Ce n'est que plus tard qu'il s'est introduit dans le système métrologique nouveau, voir Bailly, Diction., comme une corruption du sextarius romain. Les Septante auraient donc employé la mesure qui se rapprochait le plus du log, non seulement par son contenu, mais par la signification du mot qui la désignait : κοτύλη, comme log, signifie « creux ».

Il n'est pas facile de fixer la valeur réelle du log. Les divergences d'opinions déjà signalées à propos des autres mesures hébraïques se reproduisent naturellement ici. Voir ÉPHI, t. III, col. 1864. Ainsi les rabbins attribuent au log une contenance égale à celle de six œufs de poule, soit 0 lit. 278 environ, comme ils ne reconnaissent à l'éfâh qu'une capacité de 20 lit. 01. C'est aussi l'opinion de E. Revillout, dans la Revue égyptologique, 1882, p. 191, qui prend la cotyle des Septante pour l'équivalent exact du log à l'époque où parut leur traduction, ce qui donne pour cette mesure la contenance de 0 lit. 270. Mais la plupart des métrologistes admettent pour l'éphi une contenance qui varie, selon les auteurs, de 36 lit. 44 à 39 lit. 392; pour le hin, une capacité de 6 lit. 49. Voir Hin, t. III, col. 715. Le log, qui est la 72º partie de l'éphi, la 12º du hin, a donc, d'après eux, une capacité de 0 lit. 50 environ. Ce système a pour lui l'autorité de la Vulgate et celle de Josèphe, car le sextarius romain, comme le xeste grec, contient à peu près 0 lit. 547, d'après Wex, Métrologie grecque et romaine, traduction Monet, Paris, 1886, p. 33. Voir Zuckermann, Das jüdische Maassystem, Breslau, 1867; Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2º édit., Berlin, 1882; Benzinger, Hebräische Archäologie, Fribourg, 1894; Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Fribourg, 1894. F. MARTIN.

LOGENHAGEN Jacques, théologien belge, prêtre de l'ordre du Saint-Sauveur, né à Anvers, mort en 1611, a publié: Annotationes in Epistolam canonicam D. Jacobi, in-8°, Anvers, 1571; Commentarius in Evangelium secundum Lucam ex operibus S. Augustini excerptus, in-8°, Anvers, 1574. - Voir Valère André, Biblioth. Belgica, p. 418; Dupin, Table des auteurs ecclésiast. du XVIIe siècle, col. 1537.

B. HEURTEBIZE. **LOGOS** (grec : Λόγος; Vulgate : Verbum). — I. Le PROBLÈME. — Le mot λόγος signifie parole et raison, mais tandis que le second sens est très commun chez les écrivains profanes, la première acception est seule usitée dans la Bible. Il ne faut excepter que certaines phrases toutes faites comme λόγον διδόναι, rendre compte, τίνι λόγω, pour quelle cause, etc. Dans les Septante λόγος est la traduction ordinaire de l'hébreu dâbar ou de ses synonymes poétiques 'ômer et millah. C'est toujours « parole » ou « discours »; jamais « raison » : λόγος τοῦ Θεοῦ désignera donc un oracle particulier ou l'ensemble de la révélation. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Seulement ici ὁ λόγος (sous-entendu τοῦ Θεοῦ ou τοῦ Χριστοῦ) devient une sorte de terme technique pour signifier l'Évangile. — On sait que la terminologie de saint Jean est tout à fait spéciale. Six fois dans ses écrits δ λόγος tout court désigne un être divin préexistant à la création du monde et qui s'identifie avec Jésus-Christ. Joa., I, 1 (ter); I, 14; I Joa., I, 1; Apoc., XIX, 13. Il est impossible de douter que le Verbe de Dieu de l'Apocalypse, xix, 13, soit identique à celui de l'Évangile et si l'on tient compte du contexte et du parallélisme on affirmera saus hésitation la même chose du Verbe de vie de la première Épître. Cependant, pour la doctrine du Logos, nous ne sortirons pas de l'Évangile, les passages de l'Épître et de l'Apocalypse ne nous offrant guère que le nom. - Nous avons à chercher quelle est la nature du Logos de saint Jean, comment il dissère du

Logos de Philon, quelle est l'origine de cette concep-

tion dans l'évangéliste comme dans le philosophe

alexandrin, ensin quelle est la provenance du nom lui-

II. LE LOGOS DANS SAINT JEAN. - 1º Prologue. -L'idée du Logos domine tout le Prologue. Il est tour à tour envisagé dans sa triple relation avec Dieu, avec le monde et avec l'humanité. -1. Le Logos et Dieu. - Trois affirmations résument son rôle au sein de la divinité : « Au commencement le Logos existait; » il est donc sans commencement, éternel. « Et le Logos était en Dieu, » résidait auprès de Dieu, πρὸς τὸν Θεὸν, par conséquent était distinct de lui, à Osos avec l'article désignant le Père. Enfin « le Logos était Dieu » : καὶ Θεὸς ην ο λόγος. Il n'est pas dit que le Logos fût le Père, δ Θεός, ce qui serait manifestement absurde; mais il est dit qu'il était Dieu, Θεός, qu'il avait la nature divine; et cela est exprimé avec emphase par un procédé d'union et de transition particulier à Jean, procédé qui consiste à renverser la place du sujet et de l'attribut et à mettre ce dernier en tête de l'incise. Il est à noter que les mots ἐν ἀρχῆ, « au commencement, » allusion manifeste au début de la Genèse, affectent les trois premières propositions et que le verbe  $\tilde{\eta}_V$ , avec ses trois acceptions différentes « exister, subsister, être », indique un état contemporain de ce commencement, mais nécessairement antérieur. - 2. Le Logos et le monde. - Ici la doctrine de l'apôtre est la clarté même : « Tout a été fait par lui (δι'αὐτοῦ) et rien n'a été fait sans lui. » Absolument rien (οὐδὲ ἕν) de ce qui est soumis au devenir n'est arrivé à l'existence (ἐγένετο) indépendamment de lui (χωρλς αὐτοῦ). La matière elle-même est comprise dans une affirmation si générale et si catégorique. - 3. Le Logos et l'humanité. - « Et le Logos, s'est fait chair et il a fixé sa

est évident que le Logos est ici identifié avec le Christ historique auquel Jean-Baptiste a rendu témoignage: c'est un même sujet d'attributions, un même agent, une même personne.

2º Rapports du Prologue avec l'Évangile. — D'après une explication assez répandue, le Prologue ne serait pas la porte de l'Évangile, mais un vestibule destiné à y introduire sans soubresauts, insensiblement, les esprits imbus de la culture hellénique. Ce serait une façade appliquée après coup à l'édifice et qui ne lui conviendrait pas. La maison n'aurait pas de rapport avec la devanture (Harnack); tout au plus accorde-t-on au Logos une place secondaire, subordonnée (Beyschlag). Les deux raisons qu'on donne pour séparer le Prologue du corps de l'ouvrage et en diminuer l'importance théologique sont : 1º Que le Jésus du quatrième Évangile ne prétend point au titre et à la qualité de Logos. 2º Que ce mot de λόγος ne reparaît plus dans son sens technique, en dehors du Prologue. - Nous croyons au contraire - et H. J. Holtzmann semble l'avoir établi à l'évidence - que le Prologue n'est pas un morceau composé après coup et séparable de l'Évangile, mais qu'il en est le programme et qu'il en livre la clef. L'Évangile entier a pour but de montrer que le Jésus historique possède toutes les propriétés du Logos fait chair du Prologue. En effet, le Logos est Lumière et Vie et il a pour fonction de communiquer aux hommes la lumière et la vie, 1, 4-9; mais Jésus lui aussi est la Vie, x1v, le pain de vie, vi, 48, la Lumière, viii, 12; ix, 5; xii, 46, et il proteste en vingt endroits qu'il apporte aux hommes la lumière, 111, 19-21; v111, 12; x11, 35-36 et la vie éternelle, 111, 15, 16, 36; v, 40, 47, 54, 68; x, 10, 28; xvii, 2, 3; xx, 31. Le Logos du Prologue est préexistant d'une préexistence éternelle, tout-puissant, omniscient; mais ce sont là précisément les attributs que nous voyons appliqués à Jésus, avec le plus d'insistance, au cours de l'Évangile. Ensin le Logos est Dieu, I, 1, 18 (nous lisons avec les meilleures autorités : ὁ μονογενής Θεός au lieu de νίός); mais Jésus se donne pour l'égal de Dieu, v, 18, pour le Fils de Dieu, xix, 7, pour Dieu, x, 33; il accepte ce nom de la bouche de saint Thomas, xx, 28; si saint Jean ne lui fait pas revendiquer le titre même de Logos, c'est que ce nom est notoirement étranger à la terminologie du Maître. On est donc obligé de reconnaître que le Prologue est soit un canevas tracé d'avance que l'Évangile remplit, soit un résumé qui condense en quelques lignes la quintessence de l'Évangile. Dans un cas comme dans l'autre, son importance, au point de vue de la théologie johannique, est capitale. « Le Prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre; ils sont inin-telligibles l'un sans l'autre. » A. Loisy, Études évangéliques, 1902, p. 127.

3º Le Prologue et le reste du Nouveau Testament. -Bien que le mot de Logos soit propre à saint Jean, car I Pet., 1, 23, et II Pet., 111, 5, ne peuvent pas s'entendre du Logos personnel, non plus que Heb., IV, 12, la doctrine elle-même lui est commune avec d'autres écrivains sacrés. Les Épîtres de saint Paul, Col., 1, 13-20; II, 9; Phil., II, 5-11, ainsi que Heb., I, 1-4, expriment en substance toutes les idées essentielles du Prologue, relativement à la personne unique du Christ et à sa double nature, mais elles les revêtent d'une terminologie différente. Elles s'accordent avec saint Jean sur les points suivants: 1. Identification, avec la personne historique de Jésus, d'un être divin, préexistant d'une préexistence éternelle. Notez comme ils passent, sans changement de sujet, de la préhistoire du Christ à sa vie historique et ensuite à son état glorifié. — 2. Filiation divine en un sens tout spécial qui ne convient ni ne peut convenir à aucun autre. Il est le Fils par excellence, Heb., 1, 2, 5, 8; III, 6, etc.; Col., I, 13; le Monogène. Joa., I, 18. -3. Rôle actif dans la création et la conservation de tous tente parmi nous et nous avons vu sa gloire. » 1, 14. Il les êtres sans exception. Heb., 1, 23; Col., 1, 16-17;

Joa., I, 3. — 4. Enfin attributs divins et appellation divine décernés à cette personne. Joa., I, 1, 18; Heb., I, 8 (δ Θεός), 10-12; Col., II, 9; Phil., II, 5 (la forme de Dieu et l'égalité avec Dieu). La formule de Paul, Col., II, 9: Έν αὐτῶ κατοικεῖ πῶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματιως, « en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement, » équivaut, pour l'expression théologique de l'incarnation, à la formule de Jean, I, 14: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, « le Logos s'est fait chair. »

III. PHILON ET SAINT JEAN. — 1º Le Logos de Philon. Il est malaisé de ramener à l'unité la doctrine de Philon au sujet du Logos, amalgame d'éléments irréductiblement opposés. - 1. Il y a d'abord l'élément scripturaire et celui de la théologie judaïque contemporaine. Philon se souvient des personnifications bibliques de la Parole de Dieu, de l'Esprit de Dieu, de la Sagesse de Dieu, personnifications flottant entre l'hypostase réelle et la prosopopée poétique. Il tire de l'Écriture, Gen., 1, 27, sa théorie favorite du Logos image (εἰκών) ou ombre (σκία) directe de Dieu, laquelle sert de modèle (παράδειγγα) au monde et à l'homme. Leg. Alleg., III, édit. Mangey, t. I, p. 106. C'est aussi sur un texte des Septante, Gen., xxxi, 12: Έγω είμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι εν τόπφ Θεοῦ, qu'il s'appuie pour désigner Dieu par ὁ Θεός avec l'article et le Logos par Θεός sans article. De soniniis, t. 1, p. 653. Les épithètes du Logos ἀίδιος χαρακτήρ Θεοῦ, De plantat., t. I, p. 332, et ἀνθήλιος αὐγή, De somniis, t. 1, p. 655, paraissent empruntées au Livre de la Sagesse. - La théologie judaïque est représentée surtout par les titres qui font du Logos le médiateur universel : άρχάγγελος, μεθόριος, « intermédiaire, » ίκέτης, « intercesseur, » έρμηνεύς, « interprète, » ὕπαρχος, « lieutenant, » etc. 2. L'élément philosophique vient principalement de Platon et d'Héraclite, peut-être aussi des stoïciens. Platon fournit sa théorie des idées, exploitée surtout dans le De mundi opif., t. 1, p. 4-7 : le Logos est l'archétype (ἀρχέτυπον παράδειγμα), l'idée intelligible (νοητή ἰδέα), l'idée des idées (ἰδέα τῶν ἰδεῶν), enfin le centre, le lieu et le monde des idées (ὁ ἐχ τῶν ἰδεῶν χόσμος). Par conséquent le λόγος de Philon correspond au νοῦς de Platon, appelé accidentellement λόγος dans le Timée : c'est l'entendement divin en acte ou, si l'on veut, l'acte de l'entendement divin, analogue au plan de l'architecte et à l'idéal de l'artiste. - Philon se réfère expressément à Héraclite, dont il admire fort le génie, pour sa théorie du λόγος τομεύς. Quis rerum divin. hæres, t. I, p. 503. Quant aux stoïciens, s'il s'inspire largement de leurs idées morales, nous ne trouvons chez lui aucune trace certaine de leur panthéisme cosmogonique. Cependant il emprunte souvent leur langage, par exemple quand il fait du Logos le lien ou la loi du monde, De fuga, t. 1, p. 562; De plantatione, t. 1, p. 330-331; Quis rerum divin. hæres., t. 1, p. 499 (κόλλα καὶ δεσμός); De vita Mosis, II, t. II, p. 155 (τοῦ συνέχοντος καὶ συνοικοῦντος τὰ πάντα, expressions techniques dans le système stoïcien du Logos), etc. Mais il corrige leur monisme pour maintenir la transcendance du Dieu personnel, conformément à l'orthodoxie juive. - 3. Il y a enfin l'apport personnel de Philon. Entraîné par sa fureur d'allégorisme, il reconnaît des figures du Logos dans l'épée flamboyante des anges qui gardaient l'Éden, De Cherubim, t. 1, p. 144, dans le grand-prêtre juit, De profugis, t. 1, p. 662, dans la manne, Leg. Alleg., III, t. i, p. 120-122, dans la tourterelle offerte en sacrifice, Quis rerum divin. hæres, t. 1, p. 505-506, etc. Une fois en possession de son allégorie, il la poursuit jusque dans ses moindres détails, par une suite de rapprochements aussi forcés que puérils; l'imagination l'égare et il serait oiseux de chercher une doctrine suivie dans ces divagations. Il reconnaît, par exemple, dans le Logos les qualités de la manne, légère, brillante, pareille à la graine de coriandre. Qu'on lise en particulier l'application au Logos du mot Ti, traduction du nom hébreu de la manne, Leg.

Alleg., III, t. 1, p. 122, ou les rapprochements avec les prescriptions relatives au grand-prêtre, qui est tenu d'épouser une vierge, qui ne déchire pas ses habits en signe de deuil, etc. De profugis, t. 1, p. 662. — Le Logos de Philon est souvent qualifié de divin (θεῖος), il est même quelquefois appelé Dieu (Θεδς). Leg. Alleg., t. 1, p. 128; De somniis, t. 1. p. 655. D'après Eusèbe, Præpar. Evang., vii, 13, t. xxi, col. 545, il serait aussi désigné par ὁ δεύτερος Θεδς, mais on ne sait pas si Eusèbe cite textuellement ou s'il interprête. Toujours est-il que cette expression ne paraît pas dans les Quæstiones et solutiones auxquelles Eusèbe se réfère et dont on possède le texte arménien, traduit en latin par Aucher. Il est vrai qu'elles commencent à Gen., 11, 4, de sorte que le début, d'où la citation d'Eusèbe a pu être tirée, semble perdu. Nous avons exposé plus haut l'origine de cette théorie du Logos Θεδς.

2º Le Logos de Philon et le Logos de saint Jean. - 1. Ressemblances. - Elles ressortent de ce qui précède. Des deux côtés le Logos est appelé Fils de Dieu et Dieu; un rôle lui est attribué dans la formation du monde; il est médiateur entre Dieu et les hommes, il apporte aux hommes la révélation céleste. - 2º Différences. - A) Le Logos de Philon est une notion abstraite, vague et flottante, une idée constamment personnifiée, mais qui n'atteint pas la personnalité véritable. Jamais Philon n'a identifié son Logos avec le Messie et il aurait repoussé avec horreur la formule : δ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Le Logos de saint Jean est un être concret, le Fils de Dieu incarné, Jésus-Christ, gardant sa personnalité immuable à travers sa double existence préhistorique et historique. - B) Le Logos de Philon est démiurge, le Logos de Jean est créateur. Le dernier produit la matière elle-même : tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui. Le premier agit sur une matière préexistante, rebelle, mauvaise : instrument de Dieu, il l'assouplit et la façonne; par lui l'univers est formé, έδημιουργεϊτο, De monarch., t. π, 225, ou préparé, κατεσκευάσθη. De Cherub., t. I, p. 162. Dans ce dernier texte, Philon expose les quatre causes du monde : la cause efficiente (ὑφ'οὖ), Dieu; la cause matérielle (ἐξ οὖ), la matière incréée; la cause instrumentale (δι'ού), le Logos divin; la cause finale (δι'ő), la bonté de Dieu. C) Le Logos de Philon est fils de Dieu, mais au même titre que le monde. Il n'est pas sils unique, il est sils ainé, (ὁ πρεσθύτερος υίός, Quod Deus immut., t. I, p. 277), le monde étant le fils cadet (δ νεώτερος υίὸς), si bien que le temps, lequel est lui-même fils du monde, se trouve être ainsi le petit-fils (υίωνός) de Dieu. Dans le même sens, il est appelé souvent πρεσθύτατος νίός ou πρωτόγονος. De confus. linguar., t. I, p. 414. En saint Jean au contraire, le Verbe, identifié avec la personne de Jésus-Christ, est le Dieu monogène (ὁ μονογενής Θεός) ou, d'après d'autres autorités, le Fils monogène (δ μονογενής ບໄດ້ເ). Joa., I, 18. Mais, dans tous les cas, sa filiation diffère infiniment de la production du monde, qui n'est pas une filiation, et de la filiation participée et analogique des enfants de Dieu. - En résumé, les différences sont profondes et portent sur les points fondamentaux; les ressemblances sont superficielles et s'expliquent par l'usage commun de l'Ancien Testament, y compris les Livres/deutérocanoniques. Nous croyons donc devoir conclure avec Cremer, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Grācitāt, 9e édit., Gotha, 1902, p. 646: « Il faut bien se garder d'interpréter le Logos de Jean par le Logos philonien; d'autant plus que le Prologue s'inspire de concepts empruntés à l'Ancien Testament et entendus dans un sens qui n'est pas celui de Philon. »

IV. ORIGINE DE LA NOTION ET DU NOM DE LOGOS. — 1º Dans Philon. — On affirme souvent que Philon emprunte sa théorie du Logos à la philosophie grecque et que saint Jean, à son tour, tire sa doctrine du Logos des spéculations de Philon. Cette explication peut se

recommander par sa simplicité, mais elle ne résiste pas à un examen approfondi. Sans la Bible, Philon n'aurait jamais pensé au Logos. En effet la raison divine, centre et lieu des idées, s'appelle dans Platon νοῦς et non pas λόγος. Le λόγος τομεύς d'Héraclite, cette loi qui préside à l'évolution de l'univers en tirant les contraires de. l'unité primordiale, n'exprime qu'un aspect très particulier et très exceptionnel du Logos philonien. D'autre part, le λόγος des stoïciens, c'est-à-dire l'intelligence et la force divines répandues dans la matière (λόγος σπερματικός), l'âme du monde qui remue et vivifie la masse inerte (mens agitat molem et magno se corpore miscet, Virgile, Æneid., vi, 727), est nettement panthéiste. C'est le principe actif de la matière, principe passif : Τὸ δὲ πάσχον είναι την άποιον οὐσίαν την ύλην, τὸ δὲ ποιούν τὸν ἐν αὐτῆ λόγον τὸν Θεόν. Voir tout le passage de Diogène Laërce, Vit. philosoph., VII, I, 68, édit. Didot, p. 188-191. Jamais Philon ne se fût inspiré de ces spéculations blasphématoires. Il peut être dualiste, mais il n'est ni matérialiste, ni panthéiste, ni athée. - Philon a pris sa première idée du Logos dans l'Écriture. Dans l'Ancien Testament le Verbe de Dieu (dâbâr) est assez souvent personnifié. C'est par lui que les cieux ont été créés. Ps. xxxIII (xxxII), 4, 6. Il fait surtout fonction de messager de Jéhovah. Is., 1x, 7; Ps. cvII (cv1), 20; cxLvII (CXLVI), 15. - Isaïe, Lv, 11, soutient plus longuement la prosopopée : « Le verbe qui sort de ma bouche ne reviendra pas à moi sans effet : il exécutera ma volonté et accomplira mes desseins. » Au Livre de la Sagesse, xvIII, 15-16, la personnification fait un pas de plus : « Ton verbe tout-puissant du haut des cieux, des trônes royaux, s'élança guerrier impitoyable au milieu de la terre de perdition; portant, comme un glaive tranchant, ton ordre explicite, partout il semait la mort. Pendant qu'il touchait au ciel il marchait sur la terre. » passages et d'autres semblables préparaient les esprits aux spéculations du judaïsme sur le médiateur appelé Memra. Memra (quelquefois dibbura, même sens) veut dire « parole » et correspond exactement à la signification biblique de λόγος. Le Memra joue un très grand rôle dans la théologie judaïque et son emploi dans les Targums est continuel : 1. Pour éviter les anthropomorphismes. Quand Dieu regarde, entend, se lève, se repent, se met en colère, jure par lui-même, etc., c'est le *Memra* de Jéhovah qui le fait à sa place. — 2. Pour servir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il est vrai que la rédaction des Targums est postérieure à Philon, mais on ne peut guère douter que l'esprit et la tradition n'en remontent à cette époque, et Weber, Jüdische Theologie, 2º édit., 1896, p. 184, se prononce catégoriquement dans ce sens. Du reste Philon luimême rapporte à la Bible, c'est-à-dire à sa manière de l'entendre, sa théorie du Logos dans ce qu'elle a de plus grec et de moins biblique : De mundi opif., t. 1, p. 5 : Μωϋσέως έστὶ τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν, il s'agit du Logos prototype des choses. Quis rer. divin. hæres, t. 1, p. 503. — Philon fut très heureux de rencontrer un terme également usité dans la philosophie grecque et la théologie judaïque. Il s'en empara et, avec le syncrétisme dont il était coutumier, il le chargea des acceptions qu'il avait reçues de part et d'autre, en essayant de se persuader et de faire croire qu'au fond ces notions opposées étaient identiques. Sa théorie hybride du Logos n'a pas d'autre source.

2º Dans saint Jean. — Nous avons vu que le Logos de saint Jean est spécifiquement chrétien. Jean n'est ni l'auteur, ni le premier promulgateur du système qui applique au Christ ce que l'Ancien Testament dit de la Sagesse de Dieu, du Verbe de Dieu, de l'Ange de Jéhovah, etc., en accentuant encore les caractères divins et personnels de ces demi-hypostases. Il a été devancé dans cette voie par saint Paul et par le rédacteur de l'Épitre aux Hébreux. Il n'a de propre que le nom de

Logos. C'est un signe que la théorie du Logos - au nom près - remonte à la tradition apostolique et, plus haut encore, à la prédication de Jésus. Il est à noter que saint Jean rapporte à l'enseignement du Maître tous les traits constitutifs de son Logos : la préexistence au sein de Dieu, I, 30, VIII, 38, 58, XVII, 5; l'origine céleste, III, 13-21, vI, 62, vII, 28-29, vIII, 14, 23, 42, xVI, 28; l'unité avec le Père, XII, 45-50, XIV, 7-11, XVI, 15, xvii, 21; la divinité, v, 19-30, x, 33-38, xx, 28-29; la lumière du monde, xii, 46, xviii, 37; la source de vie, vi, 57, xiv, 6, xvii, 2, xx, 31, etc. La question de savoir d'où provient la doctrine du Logos se trouve ainsi résolue. Reste la question du nom lui-même. Ici nous sommes réduits à des conjectures plus ou moins probables. 1. On ne saurait admettre que l'évangéliste emprunte directement le terme de Logos à Philon, car il ne montre aucune connaissance et ne semble pas avoir lu une seule ligne du philosophe alexandrin; mais on peut supposer qu'il lui en est redevable indirectement. Les écrits de Philon doivent avoir été assez répandus parmi les Juis hellénistes. Il est curieux de noter qu'Apollos, évidemment imbu de philonisme, prêcha à Éphèse avant et après son baptême et ne dut pas manquer d'y exercer une influence égale à celle qu'il avait conquise à Corinthe. Ce mot de Logos peut avoir été vulgarisé par lui ou par un autre adepte de Philon et saint Jean se serait emparé de ce terme d'ailleurs très propre a exprimer sa conception du Christ. -2. D'autres pensent que le Memra de Jéhovah jouait déjà dans les écoles juives de langue hébraïque le rôle prépondérant que nous lui voyons prendre à l'époque du Targum et du Talmud. L'évangéliste l'aurait traduit en grec, lui aurait conservé ses attaches avec les textes de l'Ancien Testament où il est question d'intermédiaire divin, l'aurait appliqué au grand Médiateur de la nouvelle alliance en lui surajoutant les acceptions de la christologie chrétienne. — 3. Enfin il n'est pas absurde de supposer que les premiers hérétiques, ces pères des gnostiques contre lesquels saint Jean, selon la tradition, dirigeait spécialement son Évangile, eussent déjà abusé de ce nom de Logos, comme les gnostiques postérieurs en abusèrent dans la suite sans cependant lui donner plus de relief qu'aux autres éons. Saint Jean leur aurait arraché ce terme avec ceux de vie, de lumière, de vérité, etc., et les aurait retournés contre eux. Beaucoup d'exégètes croient remarquer dans les Épitres de la captivité de saint Paul une semblable tactique. - Il nous paraît plus vraisemblable que deux de ces causes ou même toutes les trois ont agi à la fois. Le mot Logos (Memra) était très fréquent dans la théologie judaïque contemporaine; Philon l'avait vulgarisé dans les milieux juifs de langue grecque; sans doute des esprits curieux et inquiets en faisaient déjà le thème de leurs spéculations. D'autre part ce terme, commun aux Juiss et aux Gentils, était merveilleusement adapté à la personne de celui qui est la sagesse substantielle de Dieu, l'image par laquelle le Père s'exprime et se traduit, la révélation vivante et le médiateur de la révélation parfaite et définitive, enfin celui qui réunit en lui-même, en un sens éminent, les propriétés du λόγος ἐνδιαθετός (immanent) et du λόγος προφορικός des philosophes. Il ne faut pas chercher au nom du Logos une autre origine : nous avons déjà dit que la doctrine même du Logos dans saint Jean est originale, sauf les points d'attache avec l'Ancien Testament.

V. LE Logos dans les Pères de l'Église. — Il ne nous appartient pas de suivre l'histoire du Logos au delà du siècle apostolique. Nous remarquerons seulement que la doctrine du Logos a peu de relief chez les écrivains du 1er siècle et du 11e à son début. Elle n'a pas une importance marquée dans les premiers systèmes gnostiques : le Logos n'est qu'un éon comme les autres, formant avec Zoé, « la Vie, » le troisième

couple du système de Valentin. C'est à partir de saint Justin et des apologistes philosophes que l'importance du Logos augmente. Tertullien l'a constamment sous la plume; il le traduit en latin par Sermo, par Ratio ou par Verbum. Cí. Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians, Gættingue, 1899. On connaît le rôle que lui tont jouer Clément d'Alexandrie et Origène. Aall, Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur, Leipzig, 1899. Eusèbe ouvre son Histoire ecclésiastique par une longue dissertation sur le Logos préexistant.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Les dissertations sur le Logos sont innombrables. Tous les commentateurs de saint Jean, Schanz, Knabenbauer, Meyer-Weiss, etc., traitent la question avec plus ou moins d'ampleur. Toutes les théologies bibliques du Nouveau Testament, Weiss, Beyschlag, Holtzmann, Bovon, Stevens, etc., consacrent un chapitre au Logos. - 1. Sur le Logos de Philon on peut consulter, outre les historiens de la philosophie, comme Zeller: Grossmann, Quæstiones Philoneæ. De λόγφ Philonis, Leipzig, 1829; Niedner, De subsistentia τῷ Θείφ λόγῷ apud Philonem tributa, Leipzig, 1848; Delaunay, Philon d'Alexandrie, Paris, 2° édit., 1870; Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, Oldenbourg, 1872; Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. T., Iéna, 1875 (ouvrage capital malgré quelques idées systématiques); H. Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alex., Turin, 1876; Réville, Le Logos d'après Philond'Alex., Genève, 1877; Aall, Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie, Leipzig, 1896; Herriot, Philon le Juif, Paris, 1898; J. Drummond, Philo Judæus, Londres, 1888, t. 11, chap. vi : The Logos, p. 156-273. - 2. Sur le Logos de saint Jean et ses rapports avec le Logos philonien : Réville, La doctrine du Logos dans le 4º Evangile et dans les œuvres de Philon, Paris, 1881; Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, Fribourg-en-Brisgau, 1898; W. Lütgert, Die Johanneische Christologie, chap. vi : Die Logoslehre, Gütersloh, 1899, p. 115-139; K. Weiss, Der Prolog. des heiligen Johannes, Fribourgen-Brisgau, 1899; Calmes, Etudes sur le prologue du 4º Evangile, dans la Revue biblique, 1900, p. 5-29, 378, 399; 1901, p. 512-521; Loisy, Le prologue du quatrième Évangile, dans Études évangél., Paris, 1902.

LOI MOSAÏQUE, législation formulée dans le Pentateuque, et qui a Moïse pour auteur et pour promulgateur. Cette loi est appelée par excellence tôrâh, νόμος, lex, « la Loi, » Deut., I, 5; IV, 8; Jos., I, 7; IV Reg., xvii, 13, etc., « la loi de Moïse, » III Reg., ii, 3; IV Reg., xiv, 6; II Esd., viii, 1, ou « la loi de Dieu ». II Par., xvII, 9; I Esd., vII, 10; II Esd., vIII, 18, etc. — Le mot tôrâh dérive du verbe yârâh, dont la forme hiphil, hôráh, signifie « montrer avec le doigt, enseigner ». Exod., xxxv, 34; Job, vi, 24; Mich., iii, 11, etc. Il a donc le sens général d'enseignement, avec l'idée de doctrine impérative, destinée à régler la conduite. La tôrâh est quelque chose de plus étendu et de plus compréhensif que le mispât, décision portée par celui qui a autorité, le misvah, le précepte particulier, et le hoq, prescription limitative du droit. La tôrah comprend ordinairement l'ensemble des lois. Exod., xIII, 9; xvi, 4, 28, etc. Quelquefois cependant ce nom est donné à des lois particulières. Lev., vi, 9; xi, 46; Num., v, 29; vi, 13, etc. Le mot tôrâh peut s'appliquer également à la loi mosaïque elle-même et au livre qui la contient. Les Hébreux donnaient le nom de tôrâh à tout le Pentateuque. C'était le Pentateuque tout entier qui était divisé en 154 paršiyôt ou sections, pour être lu dans les synagogues le jour du sabbat dans le cours de trois années. Cf. Megilla, 29 b. Les prophètes fournissaient matière à une autre lecture. Voir LECTEUR, col. 146. C'étaient eux en effet qui avaient à expliquer et à continuer l'œuvre législative de Moïse. I. Ses divisions. - La loi mosaïque ne se présente pas dans le Pentateuque sous la forme d'un code logiquement ordonné. Les articles divers y sont rattachés occasionnellement aux faits historiques, ou bien viennent à la suite les uns des autres sans lien apparent. On peut les grouper ensemble sous quatre titres principaux, bien que quelques-uns d'entre eux puissent se rattacher à des titres différents.

I. LOIS MORALES. — 1º Loi fondamentale: le Décalogue. Exod., xx, 2-17; Lev., xix, 3, 41-18; Deut., v, 1-33.

2° Lois positives: sur la pratique de la justice, Exod., xXIII, 1-8; Lev., XIX, 35, 36; Deut., XXIV, 14, 15; XXV, 13-16; — sur la restitution. Num., v, 5-10.

3º Lois prohibitives: contre l'idolâtrie, Exod., XXII, 20; XXIII, 13, 24, 25; XXXIV, 17; Lev., XIX, 4; XX, 1-5; Deut., XVI, 21, 22; — contre la malédiction de Dieu, du roi, des parents, Exod., XXII, 28; Lev., XX, 9; XXIV, 16; — contre les manquements envers les parents, Exod., XXI, 15-17; — contre les fautes opposées aux mœurs, Exod., XXII, 17; — contre les fautes opposées aux mœurs, Exod., XXII, 16-19; XXIII, 26; Lev., XIX, 20-22; — contre la prostitution, Lev., XIX, 29; Deut., XXIII, 17, 18; — contre les unions illicites et immorales, Lev., XVIII, 1-30; XX, 10-21; Deut., XXII, 30; — contre les pratiques superstitieuses, Lev., XIX, 26-28, 31; XX, 6-8, 27; Deut., XIV, 1, 2; XVIII, 9-44; — contre les travestissements, Deut., XXII, 5; — sur les impuretés légales, Lev., XV, 1-33; Num., V, 1-4; — sur la distinction des animaux purs et impurs. Lev., XI, 1-47; XX, 25; Deut., XIV, 1-21.

4º Lois de bienveillance: sur la part à laisser aux indigents, aux étrangers, aux passants, dans les champs et les vignes, Lev., xix, 9-10; Deut., xxiii, 24, 25; xxiv, 19-22; — sur la balustrade prescrite à la terrasse des maisons, Deut., xxii, 5; — sur le devoir de ramener à leur maître les animaux égarés, Exod., xxiii, 4; Deut., xxii, 1-4; — sur la compassion envers les animaux. Exod., xxiii, 5, 19; Deut., xiv, 21; xxii, 6, 7.

II. LOIS CÉRÉMONIELLES. — 1º Les personnes: les prêtres, Lev., xxi, 1-23; — leur consécration, Exod., xxix, 1-37; — leurs vêtements, Exod., xxviii, 1-43; — leurs droits dans les sacrifices, Lev., x, 12-15; xxii, 1-16; — revenus des lévites, Num., xviii, 8-32; — droits des prêtres et des lévites, Deut., xviii, 1-48; — les premiers-nés; Exod., xiii, 11-16; xxxiv, 19, 20; Deut., xv, 19-23, les animaux compris; — le nazarét. Num., vi, 1-21.

2º Les lieux du culte : endroit assigné pour les sacrifices, Lev., xvii, 1-9; — le Tabernacle et son mobilier. Exod., xxv-xxvii, xxx, 1-10, 17-38.

3º Les temps sacrés: le sabbat, Exod., xvi, 23-26; xxiii, 12; xxxi, 12-17; xxxiv, 21; Lev., xix, 3; — la Pâque, Exod., xii, 1-11, 24-28; — les jours des azymes, Exod., xiii, 3-10; xxxiv, 18, 25; — les trois grandes fètes, Exod., xxiii, 14-17; xxxiv, 22, 23; Lev., xxiii, 1-43; Deut., xvi, 1-17; — la fète de l'Explation. Lev., xvi, 1-34.

4º Les rites sacrés: les sacrifices, Exod., xXIII, 18; Num., xv, 1-31; — leur époque, Num., xxVIII, 1-39; — victimes à offrir, Lev., xXII, 18-30; — le sacrifice perpétuel, Exod., xXIX, 38-42; — les holocaustes, Lev., I, 1-17; VII, 1-6; — les sacrifices d'action de grâces, Lev., III, 1-17; VII, 11-21, 28-36; XIX, 5-8; — les sacrifices pour différentes fautes, Lev., IV, 1-35; V, 1-19; VI, 1-7, 14-30; VII, 1-21; — les offrandes, Lev., II, 1-16; VI, 14-23; — la purification de la temme après ses couches, Lev., XII, 1-8; — la purification de la lèpre, Lev., XIV, 1-32; — les autres purifications, Lev., xV, 29, 30, etc.; — le rite de la vache rousse. Num., XIX, 2-22.

5° Les choses saintes: les pains de proposition, Lev., xxiv, 1-9; — les vœux, Lev., xxvii, 1-29; Num., xxx, 1-17; Deut., xxiii, 21-23; — les prémices, Exod., xxii, 29, 30; xxiii, 19; xxxiv, 26; Deut., xxvi, 1-5; — les dimes, Lev., xxvii, 30-33; Deut., xiv, 22-29; xxvii, 12-15;

— le sang et la graisse soustraits aux usages profanes. Lev., vii, 22-27; xvii, 10-14; xix, 26.

III. LOIS CIVILES. — 1º Institutions de gouvernement: les anciens, Exod., XVIII, 25, 26; — les juges et les magistrats, Deut., XVI, 18-20; XVII, 8-14; — la royauté. Deut., XVII, 14-20.

2º Institutions sociales: la bigamie, Deut., xxi, 15-17; — les atteintes à la légitimité du mariage, Deut., xxii, 13-21, 28, 29; — le lévirat, Deut., xxv, 5-10; — le mariage des héritières, Num., xxxvi, 5-9; — le divorce, Deut., xxiv, 1-4; — la veuve et l'orphelin, Exod., xxii, 22-24; — les esclaves, Exod., xxi, 1-11; Deut., xv, 12-18; xxii, 10-14; xxiii, 15, 16; — les étrangers, Exod., xxii, 21; xxiii, 9, 32, 33; xxxiv, 12-16; Lev., xix, 33, 34; — l'année sabbatique, Exod., xxiii, 10, 11; Lev., xxv, 2-7; Deut., xv, 1-11; — l'année jubilaire. Lev., xxv, 8-55.

3° Lois de police: les témoins, Deut., xix, 15-21; — le vengeur du sang, Num., xxxv, 16-34; — l'homicide inconnu, Deut., xxi, 1-9; — la femme soupçonnée d'adultère, Num., v, 11-31; — les prêts et les gages, Exod., xxii, 25-27; Deut., xxiii, 19, 20; xxiv, 6, 10-13, 17; — le respect des bornes, Deut., xix, 14; — les accidents fortuits et les imprudences, Exod., xxii, 28-36; — les dommages volontaires ou involontaires, Exod., xxii, 1-15; Lev., xxiv, 18-22; — le siège des villes, Deut., xx, 10-20; — l'exemption du service militaire, Deut., xx, 5-9; xxiv, 5; — les villes lévitiques, Num., xxxv, 1-5; — les villes de refuge, Num., xxxvi, 6-15; Deut., xix, 1-13.

4º Lois d'hygiène: les impuretés légales, voir t. III, col. 857; — la lèpre des hommes, des maisons et des vêtements, Lev., XIII, 1-59; XIV, 34-57; Deut., XXIV, 8-9; — la propreté du camp. Deut., XXIII, 9-14.

5º Prescriptions symboliques: porter des franges aux vêtements, Num., xv, 37-41; Deut., xxII, 12; — ne pas mélanger ensemble des choses d'espèces différentes. Lev., xIX, 19; Deut., xXII, 9, 10.

IV. LOIS PÉNALES. — 1º La peine de mort: contre celui qui pratique l'idolâtrie, Exod., xxII, 20; Deut., XIII, 6-18; xVII, 1-7; — le blasphémateur, Lev., xxIV, 16; — les adorateurs de Moloch, Lev., xx, 1-5; — le profanateur du sabbat, Exod., xxXI, 14; — la magicienne, Exod., xxII, 18; — le fils indocile, Deut., xxI, 18-21; — celui qui frappe ou maudit ses parents, Exod., xxI, 15-17; Lev., xx, 9; — l'homicide, Exod., xxI, 12-14; Lev., xXIV, 17; — le meutrier d'une temme enceinte, Exod., xXI, 22-25; — l'Israélite qui réduit un de ses frères en esclavage malgré lui, Exod., xXI, 16; Deut., xXIV, 7; — ceux qui se rendent coupables de fornication, Deut., xXII, 23-27; — d'adultère, Lev., xx, 10; Deut., xXII, 22; — d'inceste, Lev., xx, 11, 12, 14; — de sodomie, Lev., xx, 13; — de bestialité. Exod., xXII, 19; Lev., xx, 15, 16.

2º Le mode d'exécution: la lapidation, Lev., xx, 27; — la mort par le feu, Lev., xx, 14; xxi, 9; — exposition du cadavre, Deut., xxi, 22, 23; — les pères ne sont pas punis pour les entants, ni les entants pour les pères. Deut., xxiv, 15.

3º Les autres peines: la flagellation, Deut., xxv, 1-3; — la mutilation, Deut., xxv, 11, 12; — le talion, Exod., xxi, 23-27; Lev., xxiv, 18-20; — le retranchement ou exclusion de la société israélite. Lev., xx, 17, 18; Deut., xxii, 1-8.

V. LOIS ANTÉRIEURES. — A ces lois postérieures à l'époque du séjour en Égypte, il convient d'ajouter celles que Moïse a consignées dans la Genèse, comme instituées à l'époque patriarcale, encore en vigueur de son temps et consacrées par la mention qu'il en tait dans son récit : les lois du sabbat, Gen., 11, 2, 3; — du mariage, Gen., 11, 23, 24; — du travail, Gen., 11, 15; 111, 17; — les préceptes noachides sur la multiplication du genre humain, l'alimentation animale et l'abstention du sang, Gen., 1x, 1-7; — la distinction des animaux purs et impurs, Gen., vII, 2; vIII, 20; — la loi de la circoncision, Gen., xvII, 10-

14; — la tolérance de la polygamie, Gen., IV, 19; XXIX, 31-35; XXX, 1-25; — la coutume de ne point manger le muscle ischiatique des animaux, Gen., XXXII, 32; — la loi du lévirat, Gen., XXXVII, 8-10; — la sanction contre le meurtre, Gen., IX, 6, et contre la fornication. Gen., XXXVIII, 24. Voir dans le DICTIONNAIRE l'article spécial à chacune des lois mosaïques.

VI. AUTRES DIVISIONS. - Les lois mosaïques sont encore groupées sous différents titres, se rapportant soit à leur origine, soit à leur objet : 1. Le « Livre de l'alliance », Exod., xxiv, 7, qui comprend les lois édictées au Sinaï. Exod., xx, 22-xxiii, 33; Lev., xi-xxvii. La partie de ces lois consignée dans le Lévitique est tormellement rapportée à l'époque où Dieu parla à Moïse sur le Sinaï. Lev., xxvi, 46; xxvii, 34. — 2. La loi des sacrifices, se composant d'une première partie, Lev., I, 1-VI, 7, sur les différents sacrifices, et d'une seconde, Lev., vi, 8-vii, 38, qui règle certains détails concernant le même objet. — 3. La loi de pureté. Lev., xi-xv. — 4. La loi de sainteté, Lev., xvIII-xxII, comprenant des prescriptions diverses pour interdire certains actes et en commander d'autres, dans le but d'assurer le respect dû à la sainteté divine. — 5. Enfin les lois qui sont répétées dans le Deutéronome et celles qui y sont soit expliquées et complétées, soit formulées pour la première fois. Le groupement appelé aujourd'hui « code sacerdotal » est un groupement tactice, dans lequel on fait entrer toutes les prescriptions du Pentateuque concernant les prêtres, dans le but d'en faire descendre l'origine à une époque très postérieure à Moïse. On insère habituellement dans ce groupement une partie ancienne, Lev., xvii-xxvi, qu'un rédacteur postérieur aurait refondue, puis les parties qu'on prétend assigner à l'époque d'Esdras. Exod., xxv-xxxi, xxxv-xL; Lev., i-xvi, xxvii; Num., I-x, xv-xix, xxv-xxxvi. Sur la valeur des affirmations concernant le « code sacerdotal », voir PENTA-

II. Occasions historiques de sa promulgation. -La loi mosaïque n'a pas été présentée aux Hébreux comme un tout réglé et codifié à l'avance. C'est pendant le séjour de quarante ans au désert que Moïse, suivant les circonstances ou les nécessités, a promulgué les multiples articles de sa législation. - 1º La première loi qui apparaît dans le récit mosaïque est celle de la Pâque. Elle est rattachée naturellement à l'histoire de la délivrance de la servitude d'Égypte. Exod., XII, 14-20. Il est possible qu'en prescrivant la première Pâque, Moïse ait déjà ordonné que le souvenir en fût célébré annuellement. Il est à croire toutefois qu'il n'entra dans le détail qu'au moment de la rédaction de son récit, plusou moins longtemps après l'événement. Une multitude de gens de toute espèce accompagna les Hébreux dans leur exode. Exod., XII, 38. Il importait de déterminer la place qu'ils occuperaient dans la société théocratique qui allait se fonder. La participation à la Pâque devant être le signe extérieur de l'agrégation au peuple nouveau, Moïse règle que ceux-là seuls participeront à la Pâque annuelle qui auront été circoncis, et, en vertu de leur circoncision, admis dans la famille d'Abraham. Exod., XII, 42-49. La loi sur les premiers-nés vient immédiatement après. Exod., xIII, 1-16. Elle est comme une conséquence du droit que Dieu vient d'aftirmer et d'exercer en immolant les premiers-nés des Égyptiens et en épargnant ceux d'Israël. - 2º Dès les premiers temps du séjour au désert, Moïse est débordé par le règlement des mille affaires sur lesquelles son peuple venait lui demander avis, dans une situation aussi imprévue que celle où il se trouvait subitement placé au désert. Cette circonstance appelle tout naturellement, sur le conseil de Jéthro, l'institution des anciens. Exod., хvIII, 13-26. — 3° La difficulté était grande pour Moïse de dominer, de discipliner et de conduire tout un peuple dans des conditions si anormales. Voilà pour-

quoi Dieu affirme son autorité souveraine, au Sinaï, en promulgant solennellement le décalogue et en accréditant Moïse comme le représentant de sa souveraineté. Exod., xx, 1-21. Suivent immédiatement des lois pour régler ce qui pressait le plus dans la circonstance, le culte de Dieu, Exod., xx, 22-26; xxIII, 13-19, et les rapports des Israélites entre eux, au point de vue de l'esclavage, des violences et des querelles qui devaient se produire si naturellement dans une pareille foule, des accidents provenant des animaux emmenés d'Égypte en grand nombre, Exod., x11, 38, de la propriété et des mœurs. - 4º Les lois formulées ensuite instituent en grand détail ce qui concerne le culte et le sacerdoce. En Égypte, les Hébreux avaient gravement succombé aux tentations de l'idolâtrie. Jos., xxiv, 14. Pourtant ils avaient au milieu d'eux une sorte de sacerdoce patriarcal dont les traces apparaissent dans le récit mosaïque. D'après l'usage primitif, c'était l'aîné de la famille qui remplissait les fonctions de prêtre. Voir AINESSE, 2º, t. 1, col. 318. Moïse, sur l'ordre de Dieu, institua un sacerdoce nouveau, auquel il donna des lois en rapport avec sa mission. De là, cette longue série de préceptes concernant le tabernacle, l'autel, les prêtres et les sacrifices, et se rattachant à l'apparition du Sinaï comme au fait qui commandait tout un ordre de choses nouveau. Exod., xxv-xl. — 5º Il faut au plus tôt réaliser le plan divin et constituer le nouveau sacerdoce. Comme il sera établi au moyen de sacrifices, les lois concernant les différents sacrifices sont énumérées en détail, Lev., 1-VII, avant le récit de la consécration d'Aaron et de ses fils. Lev., VIII-IX. - 60 L'attentat des deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, qui mettent sur l'autel un feu profane, Lev., x, 1-7, est l'occasion de la promulgation des lois de pureté et de distinction entre les choses pures et impures. Lev., xi-xv. La loi concernant la fête de l'Expiation est expressément rattachée à ce même attentat. Lev., xvi, 1. La loi sur le lieu des sacrifices et la prohibition de manger le sang est comme une annexe naturelle à ce qui a déjà été prescrit touchant les sacrifices. Lev., xvII, 1-16. Les lois qui suivent, sur les unions illicites, sur la sainteté des mœurs, sur la justice et la charité qui doivent présider aux rapports des hommes entre eux, Lev., xvIII-xx, celles qui concernent la tenue physique et morale des prêtres, le choix des victimes, les fêtes, Lev., xxi-xxiv, ou qui reglent bon nombre de détails de la vie pratique, Lev., xxv, 1-55, avaient pour la plupart à être immédiatement observées. Le législateur ne pouvait donc tarder à les formuler. Le chapitre xxvi du Lévitique, sur les bénédictions et les malédictions, forme la conclusion de cette première partie de la législation mosaïque, avec un épilogue sur les vœux et les dimes. Lev., xxvii, 1-34. Toutes ces lois se rattachent donc d'une manière très naturelle aux événements racontés par l'historien sacré, de telle sorte qu'on ne pourrait contester sérieusement que, dans leur généralité, elles occupent vraiment dans le récit la place qui convient à leur origine. - 7º On constate le même caractère occasionnel dans les lois formulées au livre des Nombres, à travers les différents récits, loi sur les fonctions des lévites, Num., rv, 1-49, à la suite du dénombrement des hommes appartenant à chaque tribu; lois sur la restitution, sur la femme accusée d'adultère, sur le nazaréat, Num., v, 1-v1, 21, inspirées par des nécessités de chaque jour; lois sur les héritages, Num., xxvII, 1-11; xxxvI, 1-12, portées à l'occasion d'incidents survenus parmi le peuple; lois sur les sacrifices à offrir aux différentes fêtes, pour indiquer aux nouveaux prêtres par le détail ce qu'ils avaient à faire en ces circonstances, Num., xxvIII, 1-xxIX, 39; loi sur les vœux, pour affirmer sur cette matière le pouvoir restrictif des pères et des maris vis-à-vis de leurs filles et de leurs femmes, Num., xxx, 1-17; enfin lois sur les villes lévitiques, sur les villes de refuge, et comme conséquence

de ces dernières, loi sur le vengeur du sang, formulées vers la fin du séjour au désert, alors que les Hébreux allaient bientôt prendre possession de la terre de Chanaan. Num., xxxv, 1-34. — 8° Quant à la législation du Deutéronome, elle n'est que la récapitulation des principales prescriptions antérieurement promulguées, avec les compléments dont une expérience prolongée avait fait sentir la nécessité.

III. Sources de la législation mosaïque. - 1º La volonté divine. - 1. Il est incontestable que Dieu a voulu faire du peuple hébreu un peuple à lui, qu'il est intervenu directement pour le tirer d'Égypte, qu'il a désigné Moïse pour en prendre la conduite et qu'il a manifesté son intervention par de très grands miracles. A ce peuple, il a fallu une loi religieuse et sociale; Dieu lui-même lui a donné cette loi par la main de Moïse, de manière à constituer au peuple choisi un caractère qui le distinguât nettement des autres peuples, le rendît apte à sa mission et en même temps le préservât, dans la mesure nécessaire, de tout contact compromettant avec des voisins idolâtres et immoraux. Le nœud de toute la législation mosaïque est dans la scène grandiose du Sinaï. Dieu y apparaît comme le législateur suprême, dictant à Moïse le Décalogue, Exod., xx, 1-17, et le mettant à même de rédiger en son nom d'autres lois d'une application immédiate. Exod., xx, 22-xxIII, 33. Puis, Moïse est appelé à entendre, pendant quarante jours et quarante nuits, Exod., xxiv, 18, les prescriptions divines relatives au nouveau culte et au nouveau sacerdoce. Exod., xxv-xxxi. Même transmise par le ministère des anges, Act., vii, 53, cette législation procède directement de la volonté divine et est présentée comme telle par Moïse. Les principales divisions en sont précédées de la formule significative : « Jéhovah parla à Moïse et dit. » Exod., xxv, 1; xxx, 11, 17, 22, 34; xxxi, 1, 12. A sa seconde ascension sur le Sinaï, après l'incident du veau d'or, Moise reçoit encore dans les mêmes termes les communications divines, Exod., xxxiv, 1, 27; il porte sur son visage les traces glorieuses de son commerce avec Dieu, et, quand ensuite il promulgue quelque loi nouvelle, il ne le fait qu'après s'ètre transporté « devant Jéhovah », dans le Tabernacle où Dieu lui révèle ses volontés. Exod., xxxiv, 29-35. 2. Les lois mosaïques sont fréquemment appuyées d'une autre formule qui est comme la signature de Jéhovah. La loi de la Pâque porte la clause : « Moi, Jéhovah. » Exod., XII, 12. Le Décalogue commence par la formule : « Moi, Jéhovah, ton Dieu. » Exod., xx, 2. Des formules semblables terminent ou précèdent les prescriptions sur les animaux purs et impurs, Lev., x1, 44, 45; sur les unions illicites, Lev., xviii, 2, 30; sur les devoirs moraux et sociaux, Lev., xix, 2, 3, 10, 12, 14, 16, etc.; sur la pénalité criminelle, Lev., xx, 7, 8, 24; sur les devoirs des prêtres, Lev., xxi, 8, 12, 15, 23; sur la participation aux victimes, Lev., xxii, 2, 3, 8, 9, 16, 30, 33; sur les fètes, Lev., xxIII, 22, 43; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., xxv, 17, 38, 55; elles accompagnent le texte des bénédictions et des malédictions, Lev., xxvi, 1, 2, 45, et se retrouvent dans le règlement relatif aux trompettes d'argent. Num., x, 10.

2º Lois antérieures à Moïse. — 1. Rien absolument n'oblige à admettre que Moïse ait créé de toutes pièces une législation a priori pour le peuple qu'il avait à conduire et à constituer à l'état de nation. Ce peuple n'était pas sans racines dans le passé; par ses ancêtres, il tenait à la Chaldée. Il ne s'était pas développé en Égypte, pendant plusieurs siècles, sans se plier à une loi coutumière réglant les rapports des hommes entre eux. Dans la terre de Gessen, où ils étaient confinés sans presque aucun contact social et politique avec les Égyptiens, les Hébreux avaient très vraisemblablement des chess et des juges, Exod., 11, 14, par conséquent certaines lois auxquelles ils obéissaient. Il taut donc

s'attendre à trouver, dans la législation mosaïque, un certain nombre de prescriptions déjà en vigueur parmi le peuple, consacrées par une expérience plus ou moins longue et simplement renouvelées et codifiées par Moïse. - 2. La Genèse suppose, déjà observées par les patriarches, des lois qui se retrouvent dans le code mosaïque. Le récit de la création a pour conclusion la sanctification du septième jour par Dieu lui-même, c'est-à-dire la mise à part de ce jour qui termine la semaine. Gen., II, 2, 3. On est d'autant plus fondé à penser que le repos sabbatique a été observé par les patriarches, que la formule même du Décalogue : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier, » Exod., xx, 8, indique formellement le rappel d'une loi déjà en vigueur. La distinction des animaux purs et impurs est connue, avant le déluge. Gen., vII, 2; vIII, 20. Moïse spécifie cette loi par rapport à l'alimentation, Lev., xI, 2-47; on en retrouve les détails dans le Deutéronome, XI, 4-21. La loi du lévirat, Deut., xxv, 5-10, apparaît dans la famille de Jacob à l'état de coutume obligatoire et indiscutée. Gen., xxxvIII, 8-9. Des lois naturelles, comme celle du mariage, Gen., 11, 23, 24, la pénalité contre le meurtre, Gen., IX, 6, et la fornication, Gen., XXXVIII, 24, et des lois positives, comme la prohibition du sang, Gen., IX, 4; la circoncision, Gen., XVII, 10-14, etc., ont egalement leur attache historique dans des temps bien antérieurs à Moïse. Il en faut dire autant de l'institution des sacrifices, qui remonte aux premiers âges du monde. Gen., IV, 3-5; VII, 20. - 3. La législation égyptienne ne paraît pas avoir eu d'influence appréciable sur le droit coutumier des Hébreux, vivant à part dans la terre de Gessen, ni sur la législation mosaïque, bien que Moïse eût été élevé dans la connaissance des sciences de l'Égypte. Act., vii, 22. Moïse a seulement emprunté à la religion égyptienne quelques formes particulières de culte et l'idée d'un certain nombre d'objets qui devaient servir dans le sanctuaire de Jéhovah. Par contre, l'influence de la législation chaldéenne est devenue indéniable, depuis la découverte du code d'Hammourabi (fig. 108 et 109). Cf. Scheil, Textes élamites-sémitiques, 2º série, Paris, 1902. Le monarque babylonien, qui vivait du xxIIIe au xxe siècle av. J.-C., n'a sans doute pas créé de toutes pièces, lui non plus, la législation dont son code nous a conservé une partie. Toujours est-il que ces lois, antérieures à Moïse d'au moins cinq siècles, et peut-être de huit, devaient être connues et observées par les ancêtres d'Abraham, originaires d'Ur en Chaldée. Gen., XI, 28-31. Elles ont servi de base au droit coutumier de la famille d'Abraham, puis de ses descendants, enfin des Hébreux établis en Égypte. Moise n'a eu ensuite qu'à transcrire ces lois, déjà connues et observées par son peuple, en y apportant les modifications exigées par la religion de ce peuple et en vue de son futur séjour dans la terre de Chanaan. Ces lois avaient déjà la consécration du temps, elles s'adaptaient aux besoins et au caractère de la race sémitique, et beaucoup d'entre elles étaient remarquables par le bon sens et l'équité dont elles faisaient preuve. La législation mosaïque a conservé certains usages chaldéens. Voir Mariage, Talion. Néanmoins des différences assez sensibles se manifestent entre les deux législations dans les articles qui leur sont communs. Le code babylonien est fait pour une société déjà avancée, dans laquelle la centralisation administrative est très puissante, tandis que le code mosaïque s'adresse à un peuple qui a gardé des coutumes plus primitives, se gouverne plus simplement et doit rester plus voisin de la vie nomade des ancêtres. Sur certains points, le code babylonien paraît plus parfait que celui des Hébreux : il tavorise davantage la monogamie, autorise la femme à demander le divorce, assure l'indépendance de la veuve vis-à-vis de ses enfants, fixe à trois ans seulement le service de celui qui s'est vendu comme esclave volontaire, alors que la loi mosaïque ne le libère qu'à l'année sabbatique. Par contre, il permet au mari de vendre sa femme pour payer une dette, ce dont la pensée ne viendrait même pas à l'Israélite. Au point de vue civil, la législation de Moïse peut paraître en retard sur la législation beaucoup plus ancienne d'Hammourabi. Elle reprend sa supériorité au point de vue religieux et ne connaît ni certaines infamies morales, ni les ordalies superstitieuses, ni les pratiques magiques que sanctionne le code babylonien.



108. — Bas-relief de la stèle d'Hammourabi, sur laquelle est gravé le code de ce roi. D'après l'original du Musée du Louvre.

Cf. Lagrange, La méthode historique, surtout à propos de l'A. T., Paris, 1903, p. 160-171.

3º Lois attribuables à Moise. - Parmi les lois qui apparaissent pour la première fois à l'époque de Moïse, il en est dont il est l'auteur, en ce sens qu'il les a rédigées par l'ordre exprès et l'inspiration immédiate de Dieu, et qu'il a promulguées comme telles. De ce nombre sont les lois sur la Pâque, Exod., XII, 14-20, 43-49; XIII, 3-10; sur les premiers-nés, Exod., XIII, 1, 11-16; le respect de la liberté et de la vie humaine, Exod., xxi, 2-xxIII, 11; sur le culte nouveau et le sacerdoce d'Aaron et de ses descendants, Exod., xxIII, 14-19; xxv-xxxI; Lev., I-VII; XVI; XVII; XIX; XXI-XXIV, 9; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., xxv, 1-55; sur les vœux et les dîmes, Lev., xxvII, 1-34; sur les levites, Num., IV, 1-33; sur la pureté du camp, la restitution, la femme soupconnée d'adultère et le nazaréat, Num., v-vi; sur les lampes du sanctuaire, Num., vIII, 1-4; sur la consécration des lévites, Num., viii, 5-19; sur les trompettes d'argent, Num., x, 1-10; sur la verge d'Aaron, Num., xvII, 1-11; sur les revenus des prêtres et des lévites, Num., xviii; sur la vache rousse et l'eau de purification, Num., XIX; sur les temps des sacrifices, Num., XXVIIIxxix; sur les villes lévitiques, les villes de refuge et le vengeur du sang, Num., xxxv; sur les héritières. Num., xxxvi, 5-9. Il est assez probable que Dieu n'a tait connaître à Moïse que le sond même de ces lois, en lui laissant le soin de les rédiger et même d'en régler certains détails. - 2. D'autres fois, Moïse ordonne sans se référer directement à Dieu. Ainsi, il institue les an-



## TRADUCTION

## DU FRAGMENT D'INSCRIPTION

DE LA

## STÈLE D'HAMMOURABI

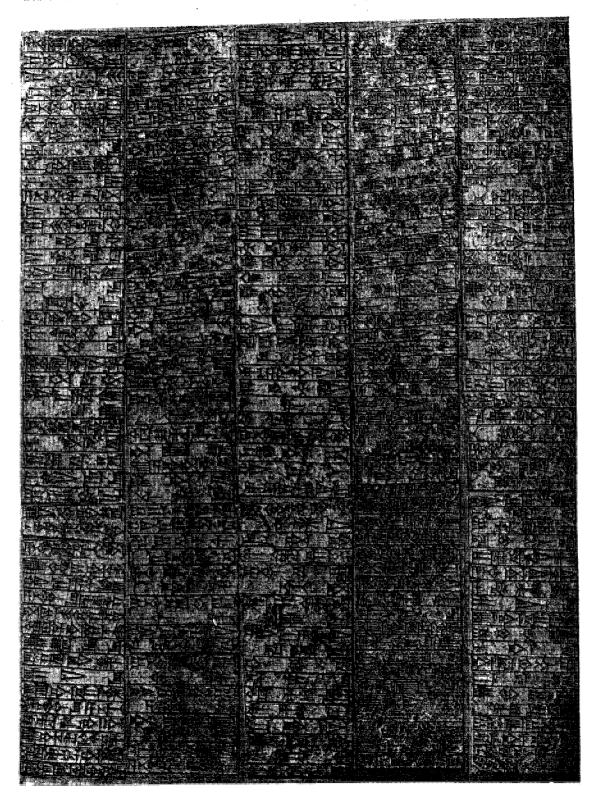
## RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDEENS

ET REPRODUIT CI-CONTRE

- § 137. Si un homme s'est disposé à répudier une concubine qui lui a procuré des enfants ou bien une épouse qui lui a procuré des enfants il rendra à cette femme son trousseau, et on lui donnera l'usufruit des champ, verger et autre bien, et elle élèvera ses enfants. Après qu'elle aura élevé ses enfants, on lui donnera une part d'enfant de tout ce qui sera donné aux enfants, et elle épousera l'époux de son choix.
- § 138. Si un homme veut répudier son épouse qui ne lui a pas donné d'enfants, il lui donnera tout l'argent de sa dot, et il lui restituera intégralement le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et il la répudiera.
  - $\S$  139.  $\cong$  S'il n'y a pas de dot, il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation.
  - § 140. Si c'est un mouchktnou, il lui donnera un tiers de mine d'argent.
- § 141. Si l'épouse d'un homme qui demeure chez cet homme, était disposée à sortir, a provoqué la division, a dilapidé sa maison, négligé son mari, on la fera comparaître et si son mari dit: Je la répudie, il la laissera aller son chemin, et ne lui donnera aucun prix de répudiation. Si son mari dit: Je ne la répudie pas, son mari peut épouser une autre femme, et cette première femme demeurera dans la maison de son mari comme esclave.
- § 142. Si une femme a dédaigné son mari et lui a dit: Tu ne me posséderas pas, son secret sur le tort qu'elle subit sera examiné, et si elle est ménagère sans reproche, et si son mari sort et la néglige beaucoup, cette femme est sans faute; elle peut prendre son trousseau et s'en aller dans la maison de son père.
- § 143. Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, si elle dilapide la maison, néglige son mari, on jettera cette femme dans l'eau.
- § 144. Si un homme a épousé une femme, et si cette femme a donné à son mari une esclave qui a produit des enfants, si cet homme se dispose à prendre une concubine, on n'[y] autorisera pas cet homme, et il ne prendra pas une concubine.
- § 145. Si un homme a pris une épouse et si elle ne lui a pas donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine, et l'introduire dans sa maison. Il ne rendra pas cette concubine l'égale de l'épouse.
- § 146. Si un homme a pris une épouse et si celle-ci a donné à son mari une esclave qui lui procure des enfants; si ensuite cette esclave rivalise avec sa maîtresse parce qu'elle a donné des enfants, sa maîtresse ne peut la vendre : elle lui fera une marque et la comptera parmi les esclaves.
  - § 147. Si elle n'a pas enfanté d'enfant, sa maîtresse peut la vendre.
- § 148. Si un homme a pris une épouse et si une maladie (?) l'a contractée (sic) et s'il se dispose à en prendre une autre, il peut la prendre, mais il ne répudiera pas son épouse que la maladie (?) a contractée (sic); elle demeurera à domicile, et aussi longtemps qu'elle vivra il la sustentera.

Traduction du P. Scheil.

LETOUZEY ET ANÉ, EDIT.



FRAGMENT D'INSCRIPTION DE LA STÈLE D'HAMMOURABI RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDÉENS

•

ciens sur le seul conseil de Jéthro. Exod., xvIII, 13-24. D'une manière générale, toute la législation du Deutéronome est présentée comme rappelée directement par Moïse lui-même. C'est donc à lui qu'il faudrait rapporter les lois nouvelles contenues dans cette répétition, sur certaines dettes à ne pas exiger, Deut., xv, 2-11; le tribunal suprême, Deut., xvII, 8-13; la royauté, Deut., xvII, 14-20; la guerre, Deut., xx; le meurtrier inconnu, Deut., xxi, 1.9; la captive prise pour épouse, Deut., xxi, 10-14; le fils premier-né, Deut., xxi, 15-17; le fils rebelle, Deut., xxi, 18-21; et bon nombre d'autres détails législatifs. Deut., xx1, 22; xx11, 5, 6, 8, 13-21; xx111; 15, 17, 24; xx1v, 1-4, 5, 16; xxv, 1-12, 17-19. — 3. Même la clause qui accompagne si souvent les textes législatifs : « Moi, Ĵehovalı, » n'exclut pas la part personnelle de Moïse dans la rédaction de la plupart de ces textes. En principe et en fait, Moïse parle au nom de Jehovah. Parle-t-il ainsi comme un simple agent de transmission, qui a reçu de Dieu tous les détails d'une réglementation et se contente de les reproduire à la lettre? Ne légifèret-il pas plutôt, dans la plupart des cas, en homme qui a reçu de Dieu une délégation et une inspiration générales, et use de cette autorité et de cette assistance divine au mieux des intérêts qui lui sont confiés ? La clause « Moi, Jéhovah » n'oblige pas à s'en tenir à la première interprétation. Déjà, avant le Sinaï, le peuple venait à Moïse « pour consulter Dieu », Exod., xvin, 15, manière de parler qui ne signifie pas que Moïse allait demander à Dieu la solution de chaque cas proposé, mais qui indique seulement au nom de quelle autorité il rendait ses décisions. Jéthro lui conseilla alors de se contenter personnellement des affaires qui étaient du ressort divin, c'est-à-dire de celles que la sagesse humaine ne pouvait trancher par elle-même et auxquelles Dieu seul pouvait apporter une solution. Exod., xvIII, 19, 20. Il dut en être de même pour la législation mosaïque, Dieu prescrivant directement à Moïse un certain nombre de points fondamentaux, et Moïse, de son côté, agissant à la 10is avec l'assistance et l'approbation de Dieu, et aussi avec sa sagesse et son expérience personnelles. Il demeure d'ailleurs impossible de déterminer la part qui doit revenir à chacun des deux éléments divin et humain. L'essentiel est que Dieu a couvert toute cette législation de son autorité et ainsi l'a faite sienne, sans qu'elle cessât par là même d'être mosaïque.

4º Lois postérieures à Moise. — 1. La loi mosaïque a reçu des additions et des retouches, d'après plusieurs commentateurs modernes. Cela est sans doute possible, mais on ne l'établit pas d'une manière certaine. On cite comme exemple de lois postérieures à Moïse les règlements sur la fermeture des citernes, Exod., xxi, 33, sur les dégâts faits dans le champ et dans la vigne, Exod., xxII, 5, sur les prémices de la moisson et de la vendange, Exod., xxII, 29, sur l'année sabbatique; Exod., XXIII, 10, 11, et sur les prémices des truits de la terre. Exod., xxIII, 19. Rien n'empêche que ces lois n'aient été promulguées par Moïse dans le désert. La terre de Chanaan lui était connue et les règles de l'agriculture lui étaient familières; rien ne lui était donc plus facile que de prévoir les règles qu'on devrait y appliquer aux récoltes, etc. La nécessité de boucher l'ouverture des citernes n'était pas moins pratique au désert du Sinaï qu'en Palestine. - Quant aux retouches et au manque d'ordre logique dans la promulgation de certaines lois, faits sur lesquels on s'appuie pour voir dans l'Exode et les livres suivants du Pentateuque des additions d'une époque postérieure, elles s'expliquent par le récit lui-même et par la manière dont a été édictée la loi : elle a été faite non d'un seul jet, mais au jour le jour, selon les circonstances. De là des redites, des explications, des compléments qui ont été ajoutés lorsque l'occasion s'en est présentée pendant les quarante ans de séjour dans le désert. Il n'est pas toujours possible de déterminer d'une

manière certaine la date de tous les textes législatifs. Mais il ne faut pas se hâter de décider que tel ou tel article n'est pas du premier législateur, en supposant à tort que celui-ci a créé sa législation tout d'une pièce et qu'en conséquence les additions et les retouches ne peuvent être de lui. On se demandait naguère comment Moïse avait pu suffire à la rédaction de sa législation, au milieu des occupations si multipliées que la conduite de son peuple dut lui imposer pendant les quarante ans du désert. La découverte du code babylonien montre que la tâche s'est souvent bornée pour lui à rédiger ou à modifier une législation déjà en vigueur à l'état coutumier. Moïse a donc eu tout le loisir nécessaire non seulement pour régler le présent, mais encore pour pourvoir, dans une assez large mesure, aux nécessités de l'avenir. - 2. On a cru pouvoir signaler des contradictions dans le code mosaïque et l'on prétend à tort établir par là soit la différence des auteurs, soit la différence des temps qui ont inspiré les articles que l'on compare. Ainsi il est marqué que l'esclave hébreu doit être libéré l'année sabbatique. Exod., xxi, 3; Deut., xv, 12. Ailleurs, Lev., xxv, 40, sa libération est assignée à l'année jubilaire. Il y a là évidemment deux cycles différents dont les effets s'ajoutent, au lieu de s'exclure, en sorte que l'esclave peut être libéré, soit l'année sabbatique, soit l'année jubilaire. Le rachat des premiers-nés des animaux impurs fait l'objet de trois articles, Exod., xiii, 13; xxxiv, 20; Num., xviii, 15, 16; Lev., xxvii, 27, qui différent un peu entre eux, parce que les circonstances ne sont pas les mêmes et que les détails de la loi vont en se précisant. Le service des lévites commence tantôt à trente ans, Num., IV, 3, tantôt à vingt-cinq. Num., viii, 24. C'est parce que, dans le premier cas, il s'agit des lévites qui doivent porter les ustensiles du temple dans les marches au désert, tandis que le second se rapporte au service ordinaire et moins pénible du culte divin. Il en est de même des autres passages, en petit nombre, dans lesquels on a cru reconnaître des dispositions législatives inconciliables entre elles. Cf. Vigouroux, Les Livres Saints et la critique rationaliste, Paris, 5º édit., 1902, t. IV, p. 419-427; Munk, Palestine, Paris, 1881, p. 137-142. Il ne faudrait pas non plus voir une difficulté dans ce fait que certaines lois sont formulées dans le Pentateuque, et qu'ensuite il n'en est plus fait mention dans la suite de l'histoire israélite. Ce silence prouve simplement que l'application de cette loi n'a donné lieu à aucun incident saillant. Ainsi la loi du lévirat, Deut., xxv, 5-10, mentionnée au livre de Ruth, IV, 1-3, ne serait jamais rappelée dans la Sainte Écriture, sans un problème posé à Notre-Seigneur par les sadducéens. Matth., xxII, 23-27. Pourtant cette loi n'a jamais cessé d'être en vigueur. Voir Lévirat, col. 213. - 3. Voici donc ce qu'on peut conclure au sujet des origines de la loi mosaïque : Par l'ordre et avec l'inspiration de Dieu, Moïse a codifié un ensemble de lois religieuses et civiles, destinées à un peuple déjà ancien par la race, mais encore en formation au point de vue national. Le code mosaïque n'est pas sorti tout d'une pièce, ni des révélations du Sinaï, ni du génie de Moïse. Le législateur a tenu compte des coutumes ancestrales qui avaient déjà force de loi chez les Hébreux et qui étaient en vigueur chez les peuples sémitiques, particulièrement chez les Chaldéens, auxquels les Hébreux se rattachaient directement par leur origine. Moïse ne modifia ces coutumes que dans les cas où l'exigeaient la mission providentielle assignée à Israël et la religion qui lui était imposée. Dieu intervint pour révéler à Moïse les grandes lignes de cette religion et l'assister dans le règlement des détails. Lui-même couvrit le législateur de son autorité suprême et lui enjoignit de parler et de commander en son nom. Moïse rédigea ses différentes lois à mesure que se présentait l'occasion de les pratiquer; il les compléta, quand le besoin s'en fit sentir; il y inséra même

certains détails minutieux, Exod., XXI, 6; XXIII, 19; XXXIV, 26; Lev., XIX, 9, 19, 23-25; Deut., XIV, 21, etc.. qui lui étaient probablement inspirés par des coutumes antérieures; enfin, il ne fit pas une législation complète et capable de suffire absolument à toutes les époques de l'histoire d'Israël. Sa loi put recevoir, au cours des âges, quelques explications et quelques compléments nécessaires, comme nous le voyons, par exemple, par les règlements nouveaux que fit David dans le service du sanctuaire. I Par., XXIII-XXVI. Mais ce qu'affirment certains commentateurs modernes sur l'origine post-mosaïque d'un nombre plus ou moins considérable de lois du Pentateuque n'est nullement démontré. Pelt, Histoire de l'Ancien Testament, Paris, 1897, t. 1, p. 274-307.

IV. CARACTÈRES DE LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. 1º Institution de la théocratie. - La loi mosaïque est essentiellement une loi théocratique; elle place le peuple hébreu sous le gouvernement direct de Dieu. Le législateur agit au nom de Dieu et demeure en rapport étroit avec Dieu pour l'accomplissement de son œuvre. Dieu fonde une nation qu'il dirigera lui-même dans un sens déterminé. C'est sa volonté qui inspire toutes les lois, tant civiles que religieuses, qui les sanctionne et les maintient en vigueur. A proprement parler, le peuple n'a pas d'autre chef que Dieu ni d'autre règle que sa loi. Les chefs qu'il aura à sa tête dans le pays de Chanaan ne viendront guère que pour le défendre contre ses ennemis et veiller à l'observation de la loi. Plus tard, les rois n'auront pas d'autre rôle, et les prophètes se tiendront auprès d'eux pour leur rappeler que l'unique maître de la nation, c'est Dieu. C'est ce qui fait dire à Josèphe, Cont. Apion., 11, 16 : « Notre législateur a donné à notre république la forme de théocratie. En attribuant ainsi à la divinité la souveraine autorité, il est surtout parvenu à tourner vers elle tous les yeux et tous les esprits, comme vers la source et la cause de tous les biens qui surviennent à tout le genre humain, ou qu'obtiennent les particuliers par leurs vœux et leurs prières dans leurs crises difficiles. Il devint ainsi impossible d'écarter la pensée de celui auquel n'échappent ni les actes ni les pensées mêmes des hommes... De plus, notre législateur voulut que les actes fussent en harmonie avec l'équité de ses lois, et, non content d'amener à sa manière de voir ses contemporains, il fixa inébranlablement dans l'esprit de ses enfants et de leurs descendants la foi à la divinité. » Cf. Zschokke, Historia sacra antiq. Testam., Vienne, 1888, p. 97-103.

2º Séparation du peuple hébreu. — Tout en laissant aux Hébreux les usages qui étaient traditionnels parmi les peuples sémitiques, la loi mosaïque avait pour but de saire d'eux une nation à part. Dieu se platt à appeler les Hébreux « mon peuple ». Exod., III, 7; v, 1, etc. Il leur dit : « Si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi. Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Exod., xix, 5, 6. Pour que le peuple hébreu gardat ce caractère durant tout le cours de son histoire et restât fidèle dépositaire des vérités religieuses que Dieu voulait lui confier, il était nécessaire que sa législation le séparât nettement des nations idolâtres qui l'entouraient. De là les préceptes si formels sur la sainteté, sur la fuite de l'idolâtrie, considérée comme le crime capital contre Dieu, sur le culte si minutieusement réglé, sur la pureté légale, devant conduire à l'idée de pureté morale et saisissant l'Israélite dans presque tous les actes de sa vie, etc. Pour que l'influence tuneste des nations idolâtres ne s'exercât pas sur son peuple, Dieu défend toute alliance avec elles. Exod., xxIII, 32; xxxIV, 12-16. Enfin, pour s'attacher les Hébreux par le lien qui leur était le plus sensible, il leur promet les bénédictions terrestres s'ils sont fidèles à sa loi et les menace des plus graves châtiments temporels s'ils n'obéissent pas. Exod., xxvi, 3-45. La législation mosaïque réussit si bien à faire des Israélites un peuple à part que, même dispersés à travers les autres nations du monde, ils continuent à rester Juifs, bien que nominalement citoyens de patries diverses. L'Église ne fait que constater ce fait lorsque, dans une de ses oraisons du vendredi-saint, elle qualifie de « peuple » l'ensemble des Israélites. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 861.

3º Douceur relative de la loi mosaïque. - Comparée aux autres lois anciennes, la loi mosaïque est remarquable par l'esprit qui l'anime. Elle est bienveillante pour tous, autant du moins que le comportait la rudesse des mœurs de l'époque. Dans la famille, la polygamie et la répudiation sont tolérées. Il eût été impossible de ramener le mariage à ses lois primitives sans imposer aux Hébreux un joug qu'ils eussent été incapables de porter. Mais la polygamie n'est permise que dans les formes légales et à l'exclusion de tout caprice. Deut., XXII, 28, 29. Le divorce est également soumis à des règles qui sauvegardent la liberté de la femme. Voir DIVORCE, t. II, col. 1449. L'esclavage continue à subsister. C'était une nécessité des temps. La loi mosaïque en atténue considérablement la rigueur. Voir Esclave, t. 11, col. 1921-1926. L'autorité paternelle, base de la société, est sévèrement protégée. La peine de mort frappe l'enfant coupable du crime caractérisé d'outrages ou de coups vis-à-vis de ses parents. Exod., xxi, 15, 17. La rébellion opiniâtre de l'enfant est déférée au tribunal des anciens, qui décident de l'application de la peine de mort, et présentent ainsi une garantie contre l'emportement des parents. Deut., xxi, 18-21. On sait que, chez d'autres peuples et dans le vieux droit romain, le pouvoir de vie et de mort d'un père sur ses enfants était absolu et sans contrôle. Le châtiment mérité par un membre de la famille ne doit pas être étendu à un autre membre. Deut., xxiv, 16. Dieu s'était réservé ce droit. Exod., xxxiv, 7. La férocité des mœurs antiques englobait d'ordinaire tous les membres d'une famille dans la peine méritée par un seul. L'homicide était poursuivi et châtié par le « vengeur du sang » qui, chez les peuples orientaux même contemporains, est chargé de mettre à mort le meurtrier soit volontaire, soit par imprudence. Moïse est obligé de consacrer cette coutume, qui a des résultats avantageux et qui d'ailleurs s'imposait aux anciens Hébreux. Voir Goel, t. iii, col. 261-264. Il en atténue du moins la rigueur en ménageant au meurtrier involontaire des villes de refuge dans lesquelles il devient inviolable. Num., xxxv, 22, 23; Deut., xIX, 4-6. Il réclame toujours deux témoins pour la condamnation d'un coupable. Deut., xvII, 6; xIX, 15. Le voleur est condamné à la restitution du double ou du quintuple; quand il procède par effraction, si on le tue pendant qu'il fait nuit, on n'est pas coupable, mais si on le tue de jour, on est considéré comme homicide. Exod., xxII, 1-4. La peine est ainsi toujours proportionnée au délit, sans qu'il soit permis à personne d'aller au delà. Les lois concernant l'année sabbatique et l'année jubilaire sont dictées par une haute bienveillance. Voir Jubilaire (Année), t. III, col. 1751, 1752; SABBATIQUE (Année). Enfin bon nombre de prescriptions, minimes en elles-mêmes, ont pour but d'adoucir la dureté naturelle du peuple hébreu. Telles sont les lois qui permettent le glanage et le grappillage, voir t. 111, col. 248, 308, qui autorisent à manger des raisins ou des épis dans la vigne ou le champ du prochain, Deut., xxIII, 24, 25; qui défendent de faire cuire le chevreau dans la graisse de sa mère, Exod., xxiii, 19; xxxiv, 26; Deut., xiv, 21, de prendre en même temps la mère et les petits oiseaux, Deut., XXII, 6, de faire labourer ensemble le bœuf et l'âne, Lev., xix, 19, de museler le bœuf qui foule le grain, Deut., xxv, 4, etc. D'autres lois prescrivent la charité en faveur des pauvres, voir Aumône, t. I, col. 1245-1249, des étrangers, voir ÉTRANGERS, t. 11, col. 2040, etc. « Si nous séparons des coutumes antiques,

grossières et cruelles, les éléments supérieurs, ceux qui rapprochent ces lois de la civilisation chrétienne, nous pourrons en admirer la sagesse et la beauté. La justice est alliée à la charité, la stabilité des familles et des héritages est jointe à une certaine liberté de transactions; les droits et les intérêts des pauvres sont soigneusement ménagés. C'est, en un mot, la législation imposée à un peuple grossier par un législateur infiniment supérieur à ce peuple; c'est une œuvre digne du Dieu des chrétiens, bien que très inférieure à la morale et à la législation inspirée de l'Évangile. » De Broglie, L'idée de Dieu dans l'Anc. Test., Paris, 1890, p. 253.

V. La loi mosaïque dans l'histoire d'Israel. - 10 DeJosué à la captivité. - Dès le temps de Josué, le livre de la loi de Moïse est mentionné et ses prescriptions ohéies. Jos., viii, 31; xxii, 2. Josué lui-même écrit dans le livre de la loi de Dieu l'alliance renouvelée entre Dieu et le peuple, à Sichem, et les lois et ordonnances promulguées à cette occasion. Jos., xxiv, 25, 26. Samuel écrit le droit de la royauté dans un livre qu'il dépose devant Jéhovah. I Reg., x, 25. Mais le roi, tel qu'il est conçu dans le Deutéronome, xvII, 18, 19, doit être le premier observateur de la loi. Il a à en écrire lui-même une copie pour son usage, à y faire une lecture tous les jours et à se soumettre à toutes ses prescriptions. Sous David et Salomon, la loi mosaïque commande manifestement toute la vie des Israélites. David mourant avertit tormellement son fils d'avoir à se conduire « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse ». III Reg., II, 3; I Par., xxII, 13. Salomon, dans la construction du Temple et l'organisation du personnel qui doit le desservir, s'en tient exactement aux prescriptions de Moïse. Devenu lui-même infidèle à l'alliance et aux lois prescrites par Dieu, il reçoit l'annonce que, en punition de ses propres fautes, son royaume sera divisé en deux. III Reg., xı, 11. Le pieux roi Josaphat envoie dans tout son royaume des chefs, des lévites et des prêtres, avec « le livre de la loi de Jéhovah », afin d'enseigner le peuple. II Par., xvii, 7-9. Sous Josias, on retrouve dans le Temple « le livre de la loi » et on en profite pour ramener le peuple à une pratique plus fidèle de cette loi. IV Reg., xxII, 8-13. Pendant toute cette période, la loi mosaïque est en pleine vigueur. Les rois pieux la suivent et la font observer. Elle est fréquemment et gravement transgressée sous les autres règnes; elle n'en subsiste pas moins toujours avec toute son autorité.

2º La loi et les prophètes. — Cette expression revient plusieurs fois dans la sainte Écriture, mais seulement à partir du second siècle avant Jésus-Christ. Eccli., prol.; II Mach., xv, 9; Matth., vII, 12; xI, 13; xXII, 40; Luc., xvI, 16; Act., xiii, 15; xxiv, 14; xxviii, 23; Rom., iii, 21. Les prophètes sont ainsi mentionnés au même titre que la loi, parce que leur fonction consistait précisément à veiller au maintien de la loi de Moïse et de l'alliance avec Dieu qui en était la conséquence. Dieu les rendaît en quelque sorte responsables de la manière dont le peuple observait la loi. Ezech., III, 17, 18. Même dans le royaume schismatique d'Israël, ils rappelaient la loi de Dieu. III Reg., xix, 10, 14; IV Reg., xvii, 13; Is., Lvi, 2, 6, 7; Jer., xvii, 20-27; xxxiii, 18, 20-22; Ezech., xx, 11, 12; xxii, 8; etc. Ils continuaient la fonction remplie par Moïse, expliquaient les passages de la loi qui en avaient besoin, I Reg., xv, 22; ls., LVIII, 3-7; Ose., vi, 6; Am., v, 21-24; Mich., vi, 68, etc., et faisaient connaître au peuple et aux rois les volontés de Dieu, selon les circonstances. Is., LI, 16; LIX, 21; Jer., 1, 9; v, 14, etc. En réalité, leur ministère le plus ordinaire consistait à procurer l'obéissance à la loi. Voir Prophète. C'est pour punir le peuple et ses princes de leur rébellion perpétuelle à la loi mosaïque que la captivité fut décrétée par Dieu. II Par., xxxvi, 12, 14-16.

3º De la captivité à l'époque évangélique. — 1. La captivité ramena les Israélites à une pratique sérieuse de

la loi mosaïque. Baruch, III, 9-IV, 4, console les exilés de Babylone en leur faisant l'éloge de cette loi. Ce thème sera repris par l'auteur du Ps. cxviii, à l'imitation de l'un de ses devanciers. Ps. xix (xviii), 8-15. Au retour à Jérusalem, Esdras ait la lecture solennelle de la loi et la remet en vigueur. II Esd., vui, 1-18. A plusieurs reprises, il en rappelle les prescriptions; des mesures énergiques sont même prises ensuite pour assurer l'exécution fidèle de la loi. II Esd., x, 29-39; xII, 43-47; XIII, 1-31. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxiv, 32, 33, après avoir 1sit l'éloge de la sagesse, résume tout en disant : « C'est là le livre de l'alliance du Très Haut, la loi que Moïse a donnée, l'héritage des synagogues de Jacob » (d'après les Septante, que la Vulgate rend plus longuement). Cí. Eccli., xLv, 6. Les Machabées se soulèvent et combattent vaillamment à ce cri de Mathathias : « Que tous ceux qui ont le zèle de la loi, pour maintenir l'alliance, viennent après moi! » I Mach., II, 27. Beaucoup de Juifs tendaient alors à substituer les mœurs et la religion des Grecs à celles des ancêtres. L'insurrection des Machabées fut une heureuse réaction contre cette tendance. En dehors de ceux qui prennent les armes pour la défense de la loi, le vieillard Éléazar, les sept frères martyrs et leur mère donnent d'admirables exemples de fidélité à cette loi. II Mach., vi, 18-vii, 1-41. - 2. Notre-Seigneur fait profession d'obéir à la loi, et non de la détruire. Matth., v, 17, 18; Luc., xvi, 17. Il la cite comme une autorité incontestable. Matth., XII, 5; Luc., x, 26; xxiv, 44; Joa., viii, 17. Il reconnaît aux scribes et aux docteurs pharisiens le droit d'être assis dans la chaire de Moïse, c'est-à-dire d'exercer son autorité. Il constate qu'ils imposent des obligations pesantes et insupportables, dont ils s'exemptent eux-mêmes, et il conclut: « Faites et observez tout ce qu'ils vous disent, mais n'agissez pas comme ils le font. » Matth., xxIII, 2-4. Or, ce que disaient les docteurs, c'était d'observer la loi de Moïse, les prescriptions des prophètes et celles que les docteurs eux-mêmes avaient tormulées en tant que successeurs de Moïse et des prophètes. Ils donnaient le nom de « haie à la loi » aux multiples et minutieuses ordonnances au moyen desquelles ils prétendaient laire observer la loi elle-même. Ct. Pirke Aboth, 1, 2. Pilate sait très bien que les Juiss ont une loi à eux, Joa., xvIII, 31, et c'est au nom de cette loi que ceux-ci cont condamner Notre-Seigneur, Joa., xix, 7, et ensuite persécutent ses disciples. Act., vi, 13; xxi, 28. Saint Paul atteste qu'il a été élevé dans la connaissance exacte de la loi et dans le zèle pour Dieu, comme les meilleurs Juifs. Act., xxi, 20; xxii, 3. Au moment où la loi nouvelle commence à remplacer l'ancienne, il se trouve parmi les chrétiens d'anciens pharisiens qui pensent encore que les païens convertis doivent être assujettis à la loi de Moïse. Act., xv, 5. Voir Judaïsants, t. III, col. 1779. - 3. Dans toute la Sainte Écriture, il est fait de continuelles allusions à la loi mosaïque. Elle est appelée « loi de Moïse », IV Reg., xiv, 6; xxiii, 21, 25; I Par., xvi, 40; II Par., xxiii, 18; xxv, 4; xxx, 16; xxxi, 3; xxxv, 13; I Esd., iii, 2; II Esd., viii, 1; ix, 14; x, 34, 36; xIII, 1; Tob., 1, 8; Eccli., xxiv, 33; Bar., II, 2; Dan., IX, 13; xIII, 62; Mal., IV, 4; Luc., II, 22; Joa., I, 17, 45; VII, 19, 23; VIII, 5; I Cor., IX, 9; Heb., X, 28; « loi du Seigneur, 3. 4s., 1, 10; xxx, 9; Li, 4; Jer., VIII, 8; IX, 13; XLIV, 10; Bar., IV, 12; Dan., VI, 5; Ose., IV, 6; Am., II, 4; I Mach., I, 55; II, 15; IV, 42; II Mach., IV, 2; VI, 1, 23; vii, 2; Luc., ii, 23, 24, 39; «loi de nos pères, » I Mach., ii, 19, 20; II Mach., vii, 24, 37; Act., xxii, 3; « loi des Juifs, » II Mach., xi, 31; xii, 40; ou enfin simplement « la loi ». I Mach., II, 26-68; Joa., VII, 49; XII, 34; Act., VI, 13;

xviii, 13; xxiii, 3; Rom., ii, 12; I Cor., tx, 21, etc. VI. Valeur religieuse de la loi mosaïque. — 1° Sa perfection relative. — La supériorité de la loi mosaïque lui vient surtont de sa partie religieuse. — 1. Au milieu de nations polythéistes, idolàtres et tirant de leurs dieux mêmes l'exemple de la corruption, elle affirme catégoriquement l'unité et la sainteté de Dieu. Ce Dieu unique, qui a le nom de 'Êl chez les vieux peuples sémitiques, devient pour Israël Jéhovah ou Jahvéh, nom qui n'implique aucune attache aux choses de la nature, mais ne désigne que l'être pur, l'être mystérieux par excellence. Ce Dieu est au-dessus de tous les êtres; il les a tous créés sans exception. Pour l'honorer, il faut l'aimer et lui obéir. Il est sévèrement défendu d'en faire des représentations, pour ne pas tomber dans l'inconvénient des Égyptiens et des autres peuples, qui confondaient si facilement la divinité avec sa représentation matérielle, si grossière et abjecte qu'elle fût. Moïse n'empruntait pas ce dogme de la divinité aux peuples qui l'entouraient, puisque des idées contraires régnaient chez ces derniers. Il ne le trouvait pas non plus au sein de son propre peuple, qui fut toujours si porté à l'idolâtrie et à ses pratiques dégradantes. Les patriarches eux-mêmes, malgré les révélations dont ils avaient été l'objet, étaient loin d'avoir sur Dieu des idées aussi élevées que celles qui furent communiquées à Moïse. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, In Gen., XXVIII, 16, t. LXIX, col. 188. La législation religieuse de Moïse dépasse en grandeur, en pureté, en perfection, tout ce qui existait alors dans le monde. « Si l'on prend ces caractères dans leur ensemble, ils sont certainement transcendants, sinon tout à fait dans le sens métaphysique, au moins dans le sens historique, pour le temps. » Lagrange, La méthode historique, p. 64. - 2. Le culte prescrit envers Jéhovah avait pour condition principale l'imitation de sa sainteté. « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, parce que je suis saint, » Lev., xI, 44, était-il dit, même à l'occasion d'une simple loi de pureté légale. Les cérémonies tendaient au même but. Voir Cérémonies, t. 11, col. 439, 440. La morale se résumait toute à aimer Dieu par-dessus tout, Deut., vi, 5, et ensuite son prochain comme soi-même. Si ces préceptes ne se dégagent que peu à peu des premières formules, ils ne sont pas moins le fond de toute la loi et des prophètes. Matth., xxII, 36-40; Marc., XII, 30-33; Rom., xIII, 8-10; Gal., v, 14. De ce principe de l'amour découlait la pratique des autres vertus morales, Gal., v, 22-23, et la condamnation des vices. I Tim., 1, 8-10. 3. Certaines croyances, il est vrai, étaient moins avancées chez les Hébreux que chez d'autres peuples. Mais il est des vérités qu'il fallait laisser un peu dans l'ombre pour empêcher un peuple grossier d'en tirer des conséquences funestes. Ainsi l'immortalité de l'âme apparaissait chez les Égyptiens avec une clarté beaucoup plus vive, tandis que Moïse semble éviter de parler de ce dogme. Mais cette espèce de silence était nécessaire pour que le culte des morts ne dégénérat pas, comme partout ailleurs, en culte idolâtrique. Moïse se contente de proscrire tout ce qui a trait à ce culte. Deut., xxvi, 13, 14. Cf. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, Paris, 6º édit., t. II, p. 524-528. Il est remarquable cependant que, quand Notre-Seigneur veut prouver aux sadducéens l'immortalité de l'âme, c'est à un texte de l'Exode, III, 6, qu'il fait appel. Matth., xxII, 32. En somme, il n'y a pas eu dans l'antiquité de doctrine sur Dieu et sur les rapports de l'homme avec Dieu, qui approchât en hauteur et en pureté de celle que Moïse a consignée dans sa loi.

2º Son caractère figuratif. — 1. La loi de Moïse n'était faite ni pour tous les temps ni pour tous les lieux. Elle préparait une loi plus parfaite, définitive et universelle. Les Juifs attendaient un Messie ou envoyé de Dieu, devant réaliser les promesses de bénédiction pour toutes les nations de la terre, qui avaient été faites à Abraham, Gen., xxii, 18, un Messie qui naquît de Juda, Gen., xlix, 10, et fût le grand prophète promis par Moïse lui-même. Deut., xviii, 15; cf. Joa., i, 45; Act., iii, 22; vii, 37. L'idée messianique alla en se développant et en se précisant par l'action des prophètes. Mais toutes les insti-

tutions de la loi mosaïque avaient pour but d'entretenir la grande espérance et de figurer la réalité future. Les lois civiles isolaient le peuple hébreu des autres peuples et concentraient son attention sur la mission qui lui était assignée de préparer la venue du Messie et de le donner un jour au monde. Les lois religieuses tendaient à représenter à l'avance ce que serait un jour le nouvel ordre de choses établi par ce Messie. - 2. Notre-Seigneur témoigne lui-même de ce caractère de la loi mosaïque en disant que Moïse a écrit de lui, Joa., v. 46, et en déclarant que devait s'accomplir tout ce qui était écrit de lui dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes. Luc., xxiv, 44. La loi était l'ombre des choses futures qui devaient être réalisées par le Christ. Col., II, 17; Heb., x, 1. « Le Christ est la fin de la loi, » Rom., x, 4, c'est-à-dire non pas seulement le terme auquel elle aboutit, mais le bien par excellence qu'elle prépare et qu'elle figure : « La loi est notre pédagogue vers le Christ. » Gal., III, 24. Le παιδαγωγός était un esclave chargé de conduire l'enfant auprès de son maître. Cf. Hérodote, VIII, 75; Euripide, Jon., 725; Elect., 287; Cicéron, De amic., 20; Sénèque, De ira, II, 22, etc. La loi mosaïque est ainsi clairement caractérisée : elle a été une institution d'ordre subalterne, chargée de surveiller et de contenir un peuple indocile, pour le conduire à son véritable maître, le Christ. Voilà pourquoi saint Paul dit encore : « Avant que vint la foi, nous étions enfermés sous la garde de la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. » Gal., III, 23. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1427-1429. Cf. S. Thomas, Sum. theol., Ia IIa, q. xcviii-ciii.

3º Impuissance relative de la loi pour le salut. -1. La loi mosaïque ajoutait une charge à la loi naturelle. Les païens se contentaient de cette dernière et pouvaient, en la suivant consciencieusement, accomplir l'essentiel de ce que prescrivait la loi mosaïque. Rom., 11, 14, 15. La loi mosaïque est présentée comme n'étant pas au-dessus des forces et hors de la portée des Israélites. Deut., xxx, 11. Elle est bonne, juste et sainte, Rom., vII, 12; mais, en multipliant les prescriptions, elle a multiplié les causes de péché, par suite du penchant qui inclinait au mal les sujets de cette loi. Rom., vII, 7-13. En provoquant la transgression, non par elle-même, mais par la faute de l'homme, la loi a provoqué la colère, Rom., IV, 15, et la malédiction. Gal., III, 10. — 2. Les Juifs avaient pourtant grande confiance dans leur loi. Ils en exagéraient et en multipliaient les prescriptions, jusqu'à la rendre impraticable. Matth., xxIII, 4; Luc., xI, 46. Notre-Seigneur remarque que les Juifs sondent les Écritures, parce qu'ils pensent avoir en elles la vie éternelle. Joa., v, 39. Saint Paul interpelle le Juif qui se repose sur la loi, qui croit posséder dans la loi la règle de la science et de la vérité, qui se flatte d'être capable de conduire les autres, grâce à la loi, et qui cependant ne sait pas lui-même observer la loi. Rom., II, 17-20. 3. En réalité, « la loi n'a rien amené à l'état parfait. » Heb., vii, 19. Elle n'a fait que donner plus de force au péché, I Cor., xv, 56, en multipliant les occasions de transgression. Israël, même en la pratiquant, n'a pu parvenir à la justice. Rom., IX, 31. C'est pourquoi saint Paul le déclare à plusieurs reprises : pas de justification possible par les œuvres de la loi de Moïse. Act., xiii, 38; Rom., III, 20; Gal., II, 16. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1877, 1878. — 4. Comme le salut ne peut venir aux hommes que par Jésus-Christ, Act., IV, 12, et que la justice qui sauve n'est possible que par la foi en Jésus-Christ, Rom., III, 22, il reste à conclure que la loi mosaïque, impuissante par elle-même à sauver les ames, ne pouvait que les disposer au salut, en leur révélant le vrai Dieu et en leur faisant espérer le Messie, dont la grâce agissait à l'avance sur leurs ames. C'est cette grâce qui, en vue des mérites futurs de la rédemption, les aidait à pratiquer la vertu, à se repentir de leurs fautes et à s'assurer pour l'avenir la possession de l'éternité bienheureuse. Saint Pierre dit que Notre-Seigneur trouva dans les limbes, par conséquent sur le chemin assuré du salut, des incrédules du temps de Noé, qui avaient été engloutis par le déluge. I Pet., III, 20. A plus forte raison faut-il regarder comme sauvés tant de saints patriarches et de pieux Israélites dont la Sainte Écriture fait l'éloge. Eccli., XLIV-L; Heb., XI, 1-40, etc. A ce point de vue important, grâce à leur connaissance du vrai Dieu et à leurs rapports avec lui, les Israélites se trouvaient donc dans une situation meilleure que les païens.

VII. ABROGATION DE LA LOI MOSAÏQUE. — 1. La loi mosaïque se composait, comme on l'a dit, d'éléments divers. Elle comprenait des préceptes de morale naturelle ou positive, et des prescriptions cérémonielles et civiles. Il est évident que les préceptes de morale naturelle ne pouvaient être abrogés, puisqu'ils tiennent aux rapports essentiels de l'homme avec Dieu. Les préceptes de morale positive se rattachent logiquement, pour la plupart, aux préceptes du Décalogue; ils n'étaient donc pas davantage susceptibles d'abrogation. Cf. S. Thomas, Sum. theol., Ia IIa, q. c, a. 12. Ce sont ces préceptes que Notre-Seigneur déclare toujours en vigueur et dont il ne veut pas retrancher un iota. Matth., v, 17; Luc., xvi, 17. – 2. Il y a dans la loi mosaïque d'autres préceptes concernant le culte, la vie religieuse et civile, qui ne devaient spécialement concerner que les Juifs, et dont la raison d'être et l'obligation allaient cesser à l'apparition de la loi nouvelle. Les Apôtres eux-mêmes eurent quelque peine à le comprendre. Ainsi saint Pierre hésite beaucoup à passer par-dessus les lois de pureté légale pour aller baptiser le centurion Corneille. Les autres apôtres et les disciples lui surent mauvais gré de ce qu'ils regardaient comme une infraction à une loi intangible, et saint Pierre fut obligé de se justifier devant eux. Act., x, 13-x1, 18. L'observation de la loi mosaïque par les nouveaux chrétiens devint bientôt l'objet de vives discussions. La difficulté n'existait guère pour les Juifs qui se convertissaient et qui n'avaient pas de peine à continuer les anciennes pratiques. Mais fallait-il assujettir aux prescriptions mosaïques les chrétiens venus du paganisme? D'acharnés judaïsants le voulaient. Voir Judaïsants, t. III, col. 1779-1782. Saint Paul s'y opposa énergiquement. Saint Pierre porta le premier coup à l'antique législation en proclamant qu'on n'était sauvé que par la grâce du Sauveur Jésus, et que ce serait tenter Dieu que de vouloir mettre sur le cou des disciples un joug que ni les Juifs actuels ni leurs pères n'avaient pu porter. Act., xv, 10, 11. Sans déclarer l'ancienne loi absolument abrogée, les Apôtres se contentèrent d'imposer aux nouveaux convertis l'abstinence des viandes sacrifiées aux idoles, du sang des animaux étouffés et de l'impudicité. Act., xv. 29. C'étaient les seuls préceptes anciens maintenus par saint Jacques. Act., xv, 20. Le dernier était de droit naturel. Les deux premiers étaient conservés pour ménager les susceptibilités des Juifs. Mais tout le reste de la loi mosaïque était abandonné comme n'ayant plus de raison d'être. Bientôt même les restrictions concernant les aliments furent abolies en pratique dans les chrétientés de la gentilité, et saint Paul ne les maintint que dans les cas où il y eût eu scandale à passer outre. Rom., xiv, 15; Col., ii, 16. L'abrogation porta en définitive sur ce qui caractérisait essentiellement la vie juive : la circoncision, la séparation d'avec les étrangers, les pratiques de pureté extérieure, le choix des aliments, les sacrifices sanglants, la fréquentation du Temple, la célébration des fêtes, la fixation du sabbat au septième jour de la semaine, etc. Cf. S. Thomas, Sum. theol., Ia IIa, q. cm, a. 3; q. civ., a. 3. — 3. La légitimité de cette abrogation est démontrée dans l'épitre aux Hébreux.

tion, puis glorifié à la suite de ses souffrances, est supérieur à Moise. Heb., III, 3. Son acerdoce est supérieur à celui d'Aaron. Heb., v, 4-6. Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron, il remplace le sacerdoce lévitique, qui était imparfait, par son sacerdoce à lui. Or, « le sacerdoce étant changé, il y a aussi nécessairement changement de la loi. » Heb., VII, 12. « Il y a ainsi abrogation de la législation antérieure, à cause de son impuissance et de son inutilité, - car la loi n'a rien amené à l'état parfait, — et introduction d'une meilleure espérance, par laquelle nous approchons de Dieu. » Heb., vII, 18, 19. Jésus-Christ est « le médiateur d'une meilleure alliance, établie sur de meilleures promesses, car si la première avait été sans défaut, il n'y aurait certes pas lieu à lui en substituer une autre ». Heb., vIII, 6, 7. Par ses prophètes le Seigneur a promis une nouvelle alliance. « Or, qui dit nouvelle, suppose une précédente qui est ancienne. Mais ce qui est ancien et a vieilli est bien près de disparaître. » Heb., vIII, 13. La première alliance a été scellée par le sang des victimes, la seconde est scellée par le sang de Jésus-Christ. C'est ce sang qui assure « le rachat des transgressions commises sous la première alliance ». Heb., ix, 45. « La loi, qui ne possède que l'ombre des biens à venir et non la véritable représentation des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices perpétuellement offerts chaque année, amener à la perfection ceux qui y prennent part. » Mais le Christ, « par une seule offrande, a amené pour toujours à la perfection ceux qui sont sanctifiés. » Heb., x, 1, 14. « Jésus est le médiateur de la nouvelle alliance. » Heb., xii, 24. Les paroles du prophète : « Encore une tois j'ébranlerai non seulement la terre, mais aussi le ciel, » indiquent le changement des choses provisoires et qui ont fini de servir, afin que demeurent les choses définitives. Accueillant donc le royaume qui ne doit pas changer, soyons reconnaissants en servant Dieu par un culte qui lui soit agréable. Heb., xII, 27, 28. L'abrogation de la loi mosaïque et son remplacement par la loi évangélique est ainsi une conséquence nécessaire de l'incarnation et de la rédemption. La Providence prit soin de rendre cette abrogation effective : le Temple fut définitivement détruit en l'an 70, les sacrifices et toute la partie rituelle de la loi ancienne devinrent des lors impraticables, les Juifs furent dispersés loin de leur patrie et obligés de renoncer à la plupart de leurs usages traditionnels. - 4. Non seulement les pratiques de la loi mosaïque ont été abrogées et sont devenues inutiles, mais même elles ne pourraient que rendre coupable celui qui continuerait à s'y attacher en leur supposant encore quelque valeur. Saint Paul disait : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous êtes séparés du Christ, vous tous qui cherchez la justification dans la loi; vous êtes déchus de la grâce. » Gal., v, 2, 4. Du reste, l'abrogation de la loi ne se fit pas brusquement, ainsi que le montre la pratique des Apôtres qui continuent un certain temps à fréquenter le Temple, Luc., xxiv, 53; Act., iii, 1, et maintiennent provisoirement certaines prescriptions mosaïques. Act., xv, 29. De leur conduite et de leurs paroles, il résulte que, jusqu'à la passion du Sauveur, les rites mosaïques furent obligatoires pour les Juifs et utiles; de la passion du Sauveur à la propagation suffisante de l'Évangile, ils furent inutiles en eux-mêmes, mais restèrent facultatifs; enfin, après la prédication de l'Évangile, ils devinrent nuisibles et prohibés, pour autant qu'on prétendait leur attribuer de la valeur au point de vue du salut. Cf. S. Jérôme, Ep., CXII, 12-14; CXVI, 18-20, t. XXII, col. 923-925; 944, 945; S. Augustin, Epist., XL, 3-7, t. XXXIII, col. 155-157; S. Thomas, Sum. theol., Ia IIa, q. ciii, a. 4; Cornely, Epist. ad Galat., Paris, 1892, p. 465-557. — Sur la législation mosaïque, voir Jésus-Christ, Fils de Dieu, humilié dans son incarna- | J. H. Hottinger, Juris Hebræorum leges, Zurich, 1655;

J. Selden, De jure nat. et gent. juxta disciplinam Hebræorum, Londres, 1640; Spencer, De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus, Cambridge, 1685; Reland, Antiquitates sacræ veterum Hebræorum, Utrecht, 1741; H. S. Reimar, Cogitationes de legibus mosaicis ante Mosen, Hambourg, 1741; Iken, Antiquitates hebraicæ, Brème, 1741; Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri Codicis, Leipzig, 1748; De institut. et ceremon. leg. mosaic. ante Mosen, Brême, 1751; J. D. Michaëlis, Mosaisches Recht, Francfort-s.-M., 1775-1780; Stäudlin, De legum mosaicarum momento et ingenio, Gættingue, 1796; Purmann, De fontibus et æconomia legum mosaicarum, Francforts.-M., 1789; Salvador, L'histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu, Paris, 1828 (très rationaliste); Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1837; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht, Leipzig, 1853; Döllinger, Paganisme et Judaïsme, Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. 11, p. 165-220; P. Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, Ratisbonne, 1868; Munk, Palestine, Paris, 1881, p. 123-219; de Bro-glie, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions, Paris, 1885, p. 202-215; Sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament, Paris, 1892, p. 157-273; Vos, The mosaic origin of the pentateuchal Codes, Londres, 1886; Zschokke, Historia sacra Ant. Test., Vienne, 1888, p. 95-146; Pelt, Histoire de l'Ancien Testament, Paris, 1897, t. 1, p. 206-264; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C., Leipzig, 1898, t. 11, p. 464-496, et les commentateurs cités à l'article Pentateuque.

H. Lesêtre.

LOI NOUVELLE ou ÉVANGÉLIQUE, loi que Jésus-Christ a donnée aux hommes pour les conduire au salut éternel. On l'appelle « loi nouvelle », parce qu'elle remplace l'ancienne, « loi de grâce, » à cause de sa nature, « nouveau testament » ou « nouvelle alliance », à raison de sa substitution à l'alliance ancienne.

I. Le législateur. - 1º Jésus-Christ, Fils de Dieu, est l'auteur de la loi évangélique. C'est à lui que la prophétie de Jacob promettait le respect et l'obéissance des peuples. Gen., xLIX, 10. C'est lui que l'ange Gabriel annonça à Marie comme devant régner éternellement sur la maison de Jacob, Luc., 1, 33, par consequent comme devant commander et être obei. C'est lui encore que Moïse avait prédit comme le prophète qu'il faudrait écouter, et qui serait comme lui législateur de son peuple. Deut., xvIII, 15; Act., III, 22, 23. — 2º Par l'incarnation, la rédemption et la résurrection, le Père a fait Jésus « Seigneur et Christ », Act., 11, 36, lui donnant ainsi le pouvoir de commander et de racheter. A la transfiguration, le Père dit de lui : « Écoutez-le. » Matth., xvII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35. Lui-même affirme que tout pouvoir lui a été donné, Matth., xxvIII, 18-20; Marc., xvi, 15, que le Père a tout remis entre ses mains, Joa., xiii, 3, qu'il lui a conféré la puissance sur toute chair, Joa., xvII, 2, et qu'un jour il jugera lui-même les hommes auxquels il a reçu mission d'imposer la loi. Matth., xxv, 31. — 3º Notre-Seigneur exerce le pouvoir qui lui a été donné par le Père. Joa., x, 18; x11, 49, 50; xıv, 31. Il chasse les marchands du Temple, pour assurer au Père l'honneur qui lui est dû, Joa., 11, 14-19; Matth., xxi, 12-17; Marc., xi, 15-19; Luc., xix, 45-48, ct affirme ainsi son autorité. Quand il formule sa loi, il s'exprime en législateur incontestable : « Il vous a été dit... Et moi, je vous dis. » Matth., v, 22, 28, 32, 34, 39, 44. Il se met ainsi au-dessus de celui qui a promulgué la première loi. Le peuple lui-même s'aperçoit qu'il enseigne « comme ayant autorité », Matth., vn, 29, c'est-à-dire qu'il parle et commande en vertu d'un pouvoir personnel et supérieur à celui des scribes et des pharisiens. Ce pouvoir est celui qui lui vient de son Père. — 4º Notre-Seigneur définit et promulgue lui-même la loi évangélique. Mais comme cette loi est destinée à tous les peuples du monde

et à tous les temps, il faudra après lui une autorité qui la maintienne, l'explique, la développe et l'adapte aux besoins spirituels des hommes. Notre-Seigneur, suprême législateur, délègue donc le pouvoir nécessaire à ses Apôtres et à leurs successeurs, Matth., xvi, 19; xviii, 18; il commande de leur obéir, sous peine de ne plus saire partie de la société sondée par lui. Matth., xviii, 17; Luc., x, 16. Les Apôtres usent de ce pouvoir pour légifèrer, Act., xv, 28,29; I Cor., vii, 10; xi, 17; I Tim., v, 7, etc., et après eux ce pouvoir n'a pas cessé d'être exercé dans l'Église, au nom de Jésus-Christ lui-même.

II. RAPPORTS ENTRE LA LOI ÉVANGÉLIQUE ET LA LOI MOSAÏQUE. - 1º Points communs. - 1. Les deux lois ont une commune origine divine. Moïse légifère au nom de Dieu; Jésus-Christ, Dieu lui-même, légifère en personne d'abord et ensuite par ses représentants, assistés du Saint-Esprit. Act., xv, 28. - 2. Notre-Seigneur déclare qu'il ne vient pas abolir la loi, qu'un seul iota n'en disparaîtra pas, que celui qui transgressera ou observera le plus petit des commandements, sera petit ou grand dans son royaume, que le ciel et la terre passeront, plutôt qu'un seul point de la lettre de la loi. Matth., v, 17-19; Luc., xvi, 17. Ces assurances ne s'appliquent évidemment qu'à la partie de la loi mosaïque qui comprend la loi naturelle. Quand il est question des commandements à observer par tous et toujours, Notre-Seigneur cite le Décalogue. Matth., xix, 18, 19; Marc., x, 19; Luc., xvIII, 20. Dans sa loi, comme dans la loi ancienne, il met l'amour de Dieu et du prochain en tête de tous les commandements. Matth., XXII, 37-40; Marc., xII, 29-31. — 3. Il ramène à leur véritable sens les prescriptions de la loi ancienne que les pharisiens ont déformées par leurs interprétations et qui doivent être observées, même sous la loi nouvelle, mais dans le sens voulu de Dieu. Ces prescriptions portent sur les devoirs envers les parents, sur la pureté intérieure, Matth., xv, 1-20; Marc., vII, 1-23, sur la loyauté et l'humilité dans le service de Dieu, Luc., xi, 37-54, sur le jurement, le désintéressement et la fuite des vices. Matth., xxIII, 1-39; Marc., XII, 38-40; Luc., xx, 45-47. Il déclare d'une manière générale que, dans la loi nouvelle, il faudra entendre et pratiquer la justice d'une tout autre manière que ne font les scribes et les pharisiens. Matth., v, 20.

2º Différences et additions. - 1. Notre-Seigneur reprend plusieurs des lois anciennes, et, tout en les conservant, les modifie ou y ajoute des obligations plus parfaites. La loi ancienne défend le meurtre; il y ajoute la défense expresse de tout ce qui blesse l'amour du prochain, colère, injures, dissentiments. Matth., v, 21-26. La loi ancienne détend la fornication; il condamne même la pensée et le désir du mal et veut qu'on sacrifie tout plutôt que d'y succomber. Matth., v, 27-30. La loi ancienne permet le divorce; il ramène le mariage à sa loi primitive, ne permet que la séparation en cas d'adultère et réprouve sévèrement tout nouveau mariage du vivant des deux époux. Matth., v, 31, 32; xix, 3-12; Marc., x, 2-12; Luc., xvi, 18. La loi ancienne défend le parjure; il veut qu'on évite même de jurer, au moins sans grave nécessité. Matth., v, 33-37. La loi ancienne autorise la coutume du talion; il commande de rendre le bien pour le mal. Matth., v, 38-42; Luc., vi, 27-36. La loi ancienne ordonne d'aimer le prochain et, en certaines circonstances, commande ou autorise la haine envers les ennemis; il veut qu'on aime aussi ces derniers et qu'on les traite avec bienveillance. Matth., v, 43-47. Dans la loi ancienne, on ne regardait comme prochain que l'Israélite; il montre que l'étranger même a droit à ce titre de prochain. Luc., x, 29-37. La loi ancienne autorisait, au moins dans l'idée des docteurs, à se contenter de la justice et à négliger la charité; il fait voir que celui qui procède ainsi encourt la condamnation éternelle. Luc., xvi, 19-22. Le pharisien orgueilleux se croyait en sûreté de conscience, grâce à la pratique de certaines vertus; Jésus-Christ déclare que l'humilité est de rigueur. Luc., xvIII, 9-14. — 2. La loi mosaïque n'était destinée qu'aux seuls Israélites; elle ne devait durer que jusqu'à la venue du Messie et renfermait un grand nombre de prescriptions propres au gouvernement temporel de la nation. La loi nouvelle est faite pour tous les hommes de l'univers; elle doit durer jusqu'à la fin des siècles, Matth., xxvIII, 19-20, et ne s'occupe que du gouvernement spirituel des consciences et de la société fondée par le Sauveur.

3º Abrogations. - Jesus-Christ est ne sous la loi, Gal., 1v, 5, et il en a observé les prescriptions, même quand elles ne le concernaient pas. Matth., xvII, 24-26. Mais il a annoncé que les articles strictement mosaïques allaient être abrogés. Il déclare à la Samaritaine que ce n'est plus à Jérusalem que désormais l'on ira adorer, Joa., iv, 21, et il prédit l'abandon du Temple et sa destruction complète. Matth., xxIII, 38; xxIV, 2; Marc., xIII, 2; Luc., xxI, 6. Il se donne comme le maître du sabbat et prépare ainsi le remplacement de ce jour du Seigneur par le dimanche. Matth., xII, 8; Marc., III, 28; Luc., VI, 5. Il refuse de condamner à la lapidation la femme adultère, passible de cette peine d'après la loi mosaïque. Joa., vIII, 5-11. Il compare la loi ancienne à un vieux manteau incapable de supporter des pièces neuves, à de vieilles outres qu'un vin nouveau ferait éclater. Matth., ix, 16, 17; Marc., II, 21, 22; Luc., v, 36, 39. Le vieux manteau et les vieilles outres ne peuvent plus servir à rien. De même, la loi nouvelle ne saurait s'adapter aux coutumes de l'ancienne; celle-ci doit donc disparaître. Le Sauveur n'abroge pas lui-même formellement toutes les pratiques de la loi mosaïque. Sur ses indications, les Apôtres le feront après lui, mais sans rien brusquer. Cf. A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, Hambourg, 1831. Sur l'abolition de l'esclavage, voir Esclavage, t. 11,

III. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA LOI NOUVELLE. -1º La loi nouvelle comprend d'abord tous les préceptes de la loi naturelle et de la loi morale, telles que les connaît la raison de l'homme et telles que les a rappelées la loi mosaïque. Parmi ces préceptes, le Sauveur accentue surtout celui de l'amour fraternel. Il l'appelle un commandement nouveau, tant il était méconnu par les hommes; il en donne même la pratique comme la marque distinctive de ses vrais disciples. Joa., XIII, 34-35; xv, 17. Saint Paul dit que l'amour du prochain constitue le parfait accomplissement de la loi. Rom., XIII, 8, 10. Saint Jean appelle ce devoir un commandement à la fois ancien et nouveau. I Joa., 11, 3-10; 111, 22-24; IV, 21; II Joa., 4-6. Il était ancien, car la loi mosaïque le rappelait, Lev., xix, 18; il devait être nouveau par la manière plus générale et plus fidèle dont il allait être observé. Sur la morale de la loi nouvelle, voir Jésus-Christ, t. III, col. 1486-1487. - 2º Elle a aussi ses préceptes particuliers. Pour entrer dans cette vie, il faut naître de nouveau, de l'eau et de l'Esprit, Joa., III, 3, 5; avoir la foi à la prédication èvangélique et être baptisé, Marc., xvi, 16; obtenir la rémission des péchés, Joa., xx, 23; recevoir en nourriture le corps du Christ, Joa., vi, 54, 55; se mettre au nombre des brebis du Sauveur, Joa., x, 14-16; accepter l'autorité de celui qui est chargé de paître les agneaux et les brebis, Joa., xxi, 15-17; prier de la manière que le divin Maître a enseignée. Matth., vi, 9-13; Luc., xi, 2-4. Dieu est le Père qu'il faut aimer par-dessus tout, mais on ne l'aime qu'autant qu'on obéit à ses commandements. Joa., xiv, 15, 21; I Joa., v, 2, 3; Rom., II, 13; Gal., vI, 2. Des préceptes plus spéciaux sont adressés par Jésus-Christ à ceux qui parlent en son nom. Matth., x, 5-42; Marc., vi, 8-11; Luc., ix, 3-5; x, 1-10. Ses ministres ont surtout à continuer le sacrifice qu'il a offert la

veille de sa mort, Luc., xxII, 49; I Cor., xI, 25, et à prêcher partout son évangile. Matth., xxVIII, 19; Marc., xVI, 15. — 3° Aux préceptes, la loi évangélique ajoute des conseils, qui sont l'expression de ce que Dieu désire des âmes appelées à une plus grande perfection. Voir Conseils évangéliques, t. II, col. 922-924.

IV. ESPRIT DE LA LOI NOUVELLE. - Notre-Seigneur dit à la Samaritaine que le Père cherche des adorateurs en esprit et en vérité. Joa., IV, 23. Le service de Dieu, tel que le prescrit la loi évangélique, comporte des sentiments et des pratiques qui ont été plus ou moins complètement étrangers à la loi ancienne. - 1º Fidélité intérieure. - La loi ancienne multipliait les formalités extérieures; les Israélites avaient même fini par attacher à ces pratiques une importance exclusive. De là les plaintes du Seigneur : « Quand ce peuple s'approche de moi, il m'honore des levres, mais son cœur est loin de moi. » Is., xxix, 13; Matth., xv, 8. Cf. Matth., vi, 7; Luc., xvII, 11-12. Le Sauveur ne veut pas qu'on pratiqué le bien pour être vu et loué par les hommes. C'est uniquement pour le Père, qui voit dans le secret, que tout devoir doit être accompli, que ce soit celui de l'aumône, de la prière, du jeûne, etc. Matth., vi, 1, 3-6, 16-18. Les paroles mêmes de la prière ne servent de rien pour le salut, si l'on n'exécute pas loyalement et de tout cœur la volonté du Père. Matth., vii, 21; xii, 50; Marc., iii, 35, Joa., ix, 31; Eph., v, 17; vi, 6; Col., iv, 12; I Joa., ii, 17. Or le Père n'est servi en esprit et en vérité que quand l'âme a des sentiments dignes de lui et en harmonie avec les actes extérieurs de religion. La pureté extérieure ne suffit donc pas; la pureté intérieure est essentielle dans la loi nouvelle. Matth., xv, 17-20; Marc., vii, 18-23; Matth., xxIII, 25-28. Reprenant une parole d'Osée, vi, 6, Notre-Seigneur déclare que ce qu'il veut, c'est la miséricorde plutôt que le sacrifice, Matth., Ix, 13; XII, 7; Marc., xII, 33, c'est-à-dire la vertu sincère plutôt que la formalité religieuse purement extérieure. Du reste, c'est l'amour de Dieu qui constitue le fond essentiel de la vie nouvelle, et la pratique de la loi évangélique ne peut jamais exister sans cet amour. D'autre part, cet amour n'est véritable et sincère que s'il se manifeste extérieurement par l'observation des commandements. Joa., xiv, 21, 24. Il suit de là que la loi évangélique commande une vie à la fois intérieure et extérieure : intérieure, parce qu'autrement on tombe dans un pur et inutile formalisme dont Dieu ne saurait être honoré, Matth., vi, 1-2; extérieure, parce que la loi nouvelle fonde une société spirituelle, mais visible, dont tous les membres doivent se soutenir par leurs bons exemples. Matth., v. 15, 16. Marthe et Marie sont comme la personnification de cette double vie, chez l'une plus active, et chez l'autre plus contemplative et plus parfaite. Luc., x, 38-42.

2º Aspiration aux biens spirituels. — 1. Dans la loi ancienne, la prospérité temporelle était promise à la fidélité envers Dieu. Lev., xxvi, 3-12; Deut., xi, 13-15. La loi nouvelle a un autre idéal : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et les autres choses vous seront ajoutées. » Matth., vi, 33; Luc., xiii, 31. « Cherchez les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu; aspirez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. » Col., III, 1, 2. « Nos affaires publiques à nous, ήμων το πολίτευμα, nostra conversatio, sont dans les cieux. » Phil., III, 20. « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. » Heb., XIII, 14. Le chrétien doit donc regarder la vie présente comme un passage; il n'attachera aux choses de ce monde qu'un intérêt restreint; tous ses efforts iront à la conquête des deux grands biens proposés à ses désirs, icibas le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire la grâce divine et les vertus qu'elle aide à pratiquer, et plus tard le ciel. — 2. De là suit la nécessité du détachement plus ou moins effectif des biens d'ici-bas : des parents, Matth., x, 37; Luc., xiv, 26; des richesses, Matth., vi,

24; Luc., xvi, 13; des honneurs, Matth., xviii, 4; Luc., xxII, 26; du repos, Matth., v, 10-12; Marc., x, 30; de la vie même. Matth., x, 28, 39; xvi, 25; Marc., viii, 35. Ce détachement peut aller depuis la simple disposition intérieure à sacrifier les biens temporels en vue du salut, ce que la loi évangélique impose à tous, jusqu'au renoncement réel à ces biens, ce qui fait l'objet du conseil. - 3. La loi évangélique, en donnant la première place aux intérêts spirituels, ne condamne nullement la recherche et le soin des intérêts inférieurs. Les conseils du Sauveur sur la confiance en la Providence, qui donne la nourriture aux oiseaux et le vêtement aux plantes, Matth., vi, 25-34; Luc., xii, 22-31, ne tendent nullement à recommander l'insouciance et l'abstention du travail en vue des choses nécessaires à la vie. Le conseil peut aller jusque-là, pour le petit nombre de ceux qui sont appelés à une vie exceptionnellement parfaite. Mais nulle part Notre-Seigneur ne réprouve l'activité humaine. Il condamne au contraire très formellement celui qui a gardé son talent sans le faire valoir. Matth., xxv, 24-28; Luc., XIX, 20-24. Il emprunte ses paraboles à des formes très diverses de l'activité humaine, la culture, Matth., XIII, 1-9; xx, 1-16, etc., la pêche, Matth., xIII, 47, 48, le labeur domestique, Matth., xIII, 33; Luc., xv, 8, le commerce, Matth., XIII, 45, 46, la banque. Luc., XIX, 23, etc. Luimême, après avoir travaillé comme les autres hommes, Marc., vi, 3, prend pour apôtres des travailleurs. Matth., IV, 18; IX, 9; Act., XVIII, 3. C'est donc à tort que les païens reprochaient aux premiers chrétiens de se désintéresser totalement des intérêts de ce monde et ainsi de nuire à la prospérité de la société. Cf. Tertullien, Apologet., xLII, t. 1, col. 490-494. — 4. Enfin, la loi nouvelle ne préconise aucune forme spéciale de vie individuelle ou de vie sociale et politique. Elle se contente d'exiger l'obéissance à la volonté divine, dans les questions sur lesquelles cette volonté intervient, et, pour le reste, prescrit seulement de faire tout en vue de la gioire de Dieu. I Cor., x, 31.

3º Attitude patiente en face du mal. - 1. Notre-Seigneur établit sa loi pour que ses disciples la pratiquent au milieu du monde. Joa., xvII, 11, 15. Or, le monde obéit à l'influence du démon et il aime et fait le mal. I Joa., 11, 16; v, 19. Il hait donc Jésus-Christ, qui condamne ses œuvres. Joa., vii, 7. Il haïra également ses disciples, parce qu'ils ne vivent pas de sa vie. Joa., xv, 18, 19. Il les persécutera. Joa., xv, 20; xvi, 33; Matth., v, 11, 12; xxiii, 34; Luc., xxi, 12. Il ira même jusqu'à s'imaginer qu'il honore Dieu en les mettant à mort. Joa., xvi, 2. — 2. Le divin Maître avertit ses disciples de ce qui les attend. Il les envoie comme des brebis au milieu des loups, en leur recommandant la prudence, la simplicité et la défiance. Luc., x, 16, 17. Il ne veut pas qu'ils craignent les persécuteurs, dont le pouvoir s'arrête à maltraiter le corps, mais ne saurait atteindre l'âme. Matth., x. 25, 26, 28, 31; Luc., xII, 5, 7, 32. Il ordonne de prier pour eux. Matth., v, 44. Luimême en donne l'exemple, Luc., XXIII, 34, et cet exemple est suivi. Act., VII, 60; Rom., XII, 14, 21. Dans ces conditions, la persécution devient une béatitude, c'est-àdire une source de bénédictions spirituelles. Matth., v, 10-11; Luc., vi, 22; Jacob., i, 12; l Pet., III, 14; rv, 14. 3. Ce n'est pas à dire que le disciple de Jésus-Christ soit abandonné à la haine des méchants comme une proie sans défense. Un cheveu de sa tête ne peut tomber sans la permission du Père. Matth., x, 30; Luc., x11, 7; XXI, 18; Act., XXVII, 34. Il y aura pour lui d'amples compensations dans l'autre vie, Luc., xvi, 25, et sa récompense sera infiniment supérieure à ses souffrances et à ses mérites. Matth., v, 12; x, 42; Marc., IX, 40; Luc., vI, 23, 35; Apoc., xxII, 12; Matth., xxv, 34-40. Ainsi, sans nuire en rien aux intérêts légitimes de la vie présente, la loi évangélique assigne à l'homme la vie future comme but de ses désirs et de son activité.

V. PRINCIPES D'ACTION DE LA LOI NOUVELLE. - 1º La grâce. - 1. Le divin Maître enseigne que son disciple ne peut porter aucun fruit s'il ne lui est attaché comme la branche au cep de vigne, et il dit formellement : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., xv, 1-27. « Celui qui n'amasse pas avec moi disperse. » Luc., xi, 23. Nul ne peut même venir à lui si le Père ne l'attire. Joa., vi, 44. - 2. Au contraire, l'aide de Dieu met le disciple à même d'accomplir les prescriptions de la loi évangélique. « Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce sur grâce. » Joa., I, 16. « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. » Joa., vi, 57. Incapables par nous-mêmes de concevoir le bien, tel que l'ordonne la loi nouvelle, « notre capacité nous vient de Dieu. » II Cor., III, 5; cf. Act., xIV, 25; Rom., III, 24; v, 15; I Cor., xV, 10; II Cor., xII, 9; Eph., IV, 7; I Tim., I, 14; Heb., XII, 15. — 3. De là vient que la loi nouvelle est appelée « la loi de grâce » ou simplement « la grâce », à cause de l'action indispensable de Jésus-Christ dans l'âme du disciple qui veut obéir à cette loi ou en suivre les conseils. Joa., 1, 17; Act., xx, 24; Rom., vi, 14; Gal., i, 6; v, 4; Col., i, 6. On l'appelle aussi « la loi de Dieu », I Cor., xiv, 37; « la loi du Christ, » Gal., vi, 2; « la loi de la foi, » qui vient elle-même de Dieu, Rom., III, 27, 31; « la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ, » Rom., vIII, 2; « le saint commandement, » II Pet., II, 21; « la loi parfaite, la loi de liberté, » Jacob., 1, 25; 11, 12, parce qu'elle n'est pas assujettie aux entraves de la loi mosaïque; « la loi royale, » Jacob., 11, 8, à cause du précepte de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain qu'elle met à la tête de tous les autres. -4. Cette grâce essentielle à la loi nouvelle a été assurée à l'homme par les mérites de la rédemption. Aussi Notre-Seigneur appelle-t-il le sang qu'il va verser sur la croix et qu'il donne à l'homme dans l'Eucharistie, « le sang de la nouvelle alliance, » καινής διαθήκης, novi testamenti. Matth., xxvI, 28; Marc., xIV, 24; Luc., xXII, 20; I Cor., xi, 25. C'est ce sang versé qui lui permet de satisfaire à la justice du Père, qui consacre le sanctuaire de la loi évangélique et communique à l'âme la force surnaturelle nécessaire à sa vie. Heb., 1x, 12, 14, 15; x, 29. Par ce sang, qui satisfait à toutes les exigences de la justice et de la miséricorde, la loi nouvelle devient « l'alliance éternelle », qu'aucune autre ne remplacera. Heb., XIII, 20. Enfin ce sang communique la grâce qui permet de vaincre le mal et de conquérir le ciel. Apoc., XII, 11; XXII, 14.

2º La coopération de l'homme. - 1. Rien n'est plus íormel dans la loi nouvelle que les invitations de Notre-Seigneur à travailler pour correspondre à sa grâce. Il veut que l'âme chrétienne ne se contente pas d'écouter la parole de Dieu, mais qu'elle la mette en pratique, Luc., xi, 28; qu'elle soit comme l'arbre qui porte de bons fruits, Matth., vii, 17-19; xiii, 23; Marc., iv, 20; Luc., viii, 15; comme le serviteur toujours occupé à sa tache et ne faisant ainsi que son devoir, Luc., xII, 43; XVIII, 10; comme l'ouvrier qui travaille à la vigne, Matth., xx, 1-16; comme l'intendant qui fait valoir les dons recus de son maître, Matth., xxv, 15-19; Luc., xix, 13, 15-26; comme l'invité qui répond à l'appel qui lui a été adressé. Matth., xxII, 3-10; Luc., xIV, 17, 24. Les œuvres particulièrement recommandées sont celles de la pénitence, Marc., 1, 15; Luc., xv, 18, 20; xxvi, 47, et de la charité. Matth., xxv, 34-45. Il faut porter sa croix. Matth., x, 38; xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23; xiv, 27; Gal., II, 19. C'est en agissant ainsi qu'on s'amassedes trésors dans le ciel. Matth., vi, 19. L'œuvre est difficile; car la route et la porte qui conduisent à la vie sont étroites, il faut faire effort pour arriver et l'on n'arrive qu'avec peine. Matth., vn., 13, 14; Luc., xiii, 24. Mais avec la prière qui obtient la grâce, Matth., vII, 7, 8; Luc., xi, 9, 10, et la vigilance qui tient en haleine,

Matth., xxiv, 42; Marc., xiii, 35; Luc., xxi, 36, on réussit à se sauver, parce que rien n'est impossible à Dieu sous ce rapport, Matth., xix, 26; Marc., x, 27; Luc., xviii, 27; on trouve même que le joug du Seigneur est doux et son fardeau léger. Matth., xi, 28-30; I Joa., v, 3. Avant de monter au ciel, le Sauveur donne à ses apôtres la mission de faire observer par les fidèles ce qu'il a commandé. Matth., xxvIII, 20. - 2. Les Apôtres insistent sur cet enseignement de Notre-Seigneur. Faisant allusion à la sentence du divin Maître qui constate qu'il y a beaucoup d'appelés, αλητοί, vocati, mais peu d'âmes d'élite, ἐκλεκτοί, electi, Matth., xx, 16; xx11, 14, saint Pierre recommande aux premiers chrétiens d'accomplir de bonnes œuvres, afin d'assurer leur appel, κλησις, vocatio, et leur élection, ἐκλογή, electio, leur qualité d'âmes d'élite, d'élus. II Pet., 1, 10. Saint Paul prescrit aux gentils qu'il convertit de faire de dignes œuvres de pénitence. Act., xxvi, 20. Il veut que les disciples du Sauveur abondent en toutes sortes de bonnes œuvres. II Cor., 1x, 8; Col., 1, 10; II Thess., 11, 16; I Tim., 11, 10; v, 10; v1, 18; Tit., 11, 7, 14; 111, 1, 8; Heb., x, 24, etc. II annonce qu'un jour ces bonnes œuvres passeront par l'épreuve du feu, et que celles-là seules qui n'en subiront pas l'atteinte mériteront la récompense. I Cor., 111, 13-15. Saint Jacques, 11, 14-26, enseigne très expressement que, sans les œuvres, la foi est morte et ne sert de rien. Voir Justification, t. III, col. 1878, 1879. Enfin saint Jean tient un langage analogue, I Joa., III, 18; Apoc., II, 2, 5, 19; III, 1; il rappelle que les œuvres du chrétien le suivent au tribunal de Dieu, Apoc., xiv, 13, et que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Apoc., II, 23; xxII, 12. - La loi nouvelle prescrit donc un genre particulier de vie, qui se superpose à la vie ordinaire sans gêner celle-ci en ce qu'elle a de légitime, qui porte l'homme à se préoccuper surtout du ciel et à le mériter, et qui est comme une résultante de deux actions très différentes dans leur nature, mais concordantes dans leur effet, la grâce de Dieu et l'effort de l'homme. - Cf. S. Thomas, Sum. theol., I. II., q. cvi-cviii; Döllinger, Le christianisme et l'Église, trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 452-538; Curci, La nature et la grâce, trad. Dureau, Paris, 1867, t. 1, p. 362-387; Capecelatro, Exposition de la doctrine catholique, trad., Paris, 1884, t. 11, p. 300-321; De Broglie, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions, Paris, 1885, p. 212-367.

H. Lesètre.

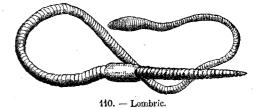
LOIS (grec: Λωίς), aïeule de Timothée, disciple de saint Paul. II Tim., I, 5. On ne peut guère douter qu'elle ne fût la mère d'Eunice (t. II, col. 2043), mère elle-mème de Timothée, parce que le mari de cette dernière était gentil et que l'éloge que saint Paul fait de Loïs suppose qu'elle était Juive. Il est probable qu'elle habitait Lystre, patrie de Timothée, et c'est sans doute d'elle, en mème temps que de sa mère Eunice, que le disciple de saint Paul acquit la connaissance des Saintes Écritures. II Tim., III, 15. L'éloge que l'Apôtre fait de sa foi semble indiquer qu'elle était chrétienne. Il l'avait peut-ètre convertie lui-mème dans son premier ou dans son second voyage à Lystre. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, 2° édit., 1701, t. II, p. 142.

LOMB Conrad, théologien allemand, né à Fulda, mort le 26 juin 1862. Chanoine et professeur de théologie, il a publié: Commentarius in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Hebræos, in-8, Ratisbonne, 1843; Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt, in-8, Fulda, 1847. — Voir Hurter, Nomenclator literarius, t. III, col. 1024.

B. HEURTEBIZE.

LOMBRIC, ou ver de terre, lumbricus, annélide au corps arrondi, allongé, nu, pouvant se contracter, composé d'anneaux d'où sort une humeur muqueuse, qui facilite le glissement et empêche le dessèchement de

l'animal (fig. 110). Les lombrics, qui servent de proie à quantité de petits quadrupèdes, d'oiseaux, de mollusques, etc., se creusent des trous dans la terre pour y chercher leur nourriture et s'y abriter. Ils fréquentent de préférence les sols un peu humides. Parfois, ils se contentent de s'enfoncer dans la terre en la comprimant au passage de leur corps. Le plus souvent, ils avalent la terre elle-même, en absorbent les éléments nutritifs, œufs, larves, spores, etc., et remontent à la surface pour y déposer leurs petits tas bien connus de trainées visqueuses. Leur trou fait, ils y entraînent, d'une façon très ingénieuse, des feuilles dont ils se nourrissent sans cesser toutefois d'absorber de la terre et de s'en débar-



rasser au dehors. Grâce à ce travail continuel, ils ameublissent le sol, en ramènent périodiquement au grand air les parties plus profondes, recouvrent peu à peu les pierres et les menus débris qui gisent à sa surface et font arriver jusqu'aux racines des plantes les détritus végétaux dont elles profiteront. Ils peuvent ainsi contribuer puissamment à rendre riche en humus un sol médiocre. Un lombric ne ramène guère à la surface qu'un demi-gramme de terre par jour; mais, dans un sol qui compte une douzaine de lombrics par mètre carré, on calcule, par hectare, 60 kilogrammes de terre ramenée chaque jour à la surface, et près de 22 tonnes chaque année. Cf. Darwin, *The formation of* vegetable Mould through the action of Worms, Londres, 1881; Revue des questions scientifiques, Bruxelles, janvier 1883, p. 340-342. Les lombrics se trouvent dans tous les pays; on en compte plusieurs espèces en Palestine. Les services qu'ils rendent ont été ignorés des anciens, et l'on a toujours vu dans ces animaux le symbole de ce qui est petit, faible ou méprisable. C'est à ce point de vue que la Sainte Écriture y fait allusion. Elle n'a pas de nom particulier pour les lombrics; elle leur donne ceux qui se rapportent aux vers en général. Pour représenter sa petitesse devant Dieu, Baldad compare l'homme au rimmah, σαπρία (pourriture), putredo, et le fils de l'homme au tôl'āh, σκώληξ (ver de terre, Iliad., XIII, 654); vermis. Job, xxv, 6. Les deux mots hébreux sont les noms du ver. Au Psaume XXII (XXI), 7, le Messie souffrant dit de lui-même : « Je suis un ver, tôla, σχώληξ, vermis, non un homme, l'opprobre des hommes, le méprisé du peuple. » Il est en effet dépouillé, faible, foulé aux pieds par ses ennemis, comme le lombric qui rampe lentement sur le passage du voyageur. Isaïe, xli, 14, dit à son peuple, en lui promettant sa restauration : « Ne crains rien, vermisseau, tôla aṭ, σχώληξ, vermis, de Jacob. » Le peuple d'Israël, foulé aux pieds des nations, n'est plus qu'un ver faible et méprisé, au secours duquel Dieu promet de venir. Les vers dont il est question dans d'autres passages, I Mach., II, 62, etc., ne sont pas des lombrics.

H. LESETRE.

LOMBROSO Jacob, médecin espagnol juif, vécut dans la première moitié du xvir siècle. Il était versé dans la connaissance de l'hébreu, et publia quelques ouvrages, parmi lesquels une Biblia hebraica cum commentario, in-4°, Venise, 1639. Cette Bible et son commentaire sont justement estimés des Juifs d'Espagne et du Levant, tant à cause de l'interprétation des textes que des notes grammaticales. Il est à remarquer

que ce commentaire, bien qu'en langue espagnole, est écrit en caractères hébreux. A. REGNIER.

LONGÉVITÉ, longueur de vie extraordinaire attri buée à certains hommes, surtout aux plus anciens patriarches.

I. Patriarches antédiluviens. — 1º Les patriarches antédiluviens sont au nombre de dix, comme les dix premiers rois chaldéens mentionnés par Bérose, dans Eusèbe, Chron. arm., I, 1, t. xIX, col. 107-108. La Genèse, v, 3-31, attribue aux premiers une vie de 365 à 950 ans d'après le samaritain, de 365 à 969 d'après l'hébreu et d'après les Septante. Bérose note non pas la durée de la vie, mais la durée du règne des dix rois chaldéens. Il la compte par sares. Le sare a une valeur astronomique équivalant à 3600 ans, et une valeur civile qui est seulement de 18 ans et demi. Ct. Historic. græcor. fragmenta, t. xix, col. 113-114, 121; Suidas, Lexicon, édit. Kuster, t. III, p. 289. Avec la prémière estimation, on a des règnes qui durent de 10800 à 64800 ans; avec la seconde, ils se réduisent de 55 ans et demi à 148. La Genèse n'indique pas seulement le nombre d'années qu'a vécu chaque patriarche; elle note aussi à quel âge il a mis au monde le fils destiné à continuer la race. Le tableau suivant résume les données fournies par la Bible et par Bérose au sujet des dix personnages en question : Mochus, Hestiée et Jérôme l'Égyptien pour la Phénicie, et en outre Hésiode, Hécatée, Hellanicus, Acusilaüs, Éphorus, et Nicolas. Il ajoute: « Que chacun, sur ce sujet, pense ce qu'il jugera bon. » Lucien de Samosate a consigné les anciennes traditions sur la longévité des premiers hommes dans son livre intitulé Maxpôfico.

3º La vie des dix patriarches antédiluviens est résumée sous une formule à peu près uniforme : « Jared vécut 162 ans et engendra Hénoch. Jared, après avoir engendré Hénoch, vécut 800 ans et engendra des fils et des filles, Tous les jours de Jared furent de 962 ans et il mourut. » Gen., v, 18-20. La biographie de chaque patriarche tient dans un cadre semblable : le nombre des années seul diffère. Le texte sacré paraît très clair et très affirmatif sur l'âge qu'avait le patriarche quand il engendra son principal héritier, sur le nombre d'années qu'il vécut ensuite et sur la totalité de son âge. La longévité de ces premiers hommes a été expliquée par la vigueur extraordinaire de leur tempérament, en ce premier âge de l'humanité, et par l'utilité qu'il y avait, d'une part, à favoriser la prompte multiplication du genre humain, et de l'autre, à maintenir les traditions fondamentales de la religion primitive en laissant très longtemps les ancêtres en contact avec leurs descendants. Cf. De Hummelauer, In Genes., Paris, 1895, p. 206-207; W. J. Thomas, Human longevity, its facts and its

| PATRIARCHES   | DURÉE<br>DE LA VIE.  |  |  | I  | LA NAI:   |  |  | JVILS.  | ASTRONOMIQUES.  | ROIS<br>CHALDÉENS  |  |
|---|--|--|--|--|---|--|--|---|---|--|--|
| de la<br>GENÈSE.  | Hébreu<br>et<br>Vulgate.   | et<br>Vulgate.<br>Samaritain.                                      |  | Hebreu<br>et<br>Vulgate.                                       | Samaritain,   | Septante.  | SARES.   | Onles.  |   | de<br>Bérose.  |  |
| Adam. Seth. Énos Caïnan Malaléel. Jared Hénoch Mathusalem Lamech Noé. | 930<br>942<br>905<br>940<br>895<br>962<br>365<br>969<br>777<br>950 | 930<br>912<br>905<br>940<br>895<br>847<br>365<br>720<br>653<br>950 | 930<br>912<br>905<br>910<br>895<br>962<br>365<br>969<br>777<br>950 | 130<br>105<br>90<br>70<br>65<br>162<br>65<br>187<br>182<br>500 | 130<br>105<br>90<br>70<br>65<br>62<br>65<br>67<br>53<br>500 | 230<br>205<br>190<br>170<br>165<br>162<br>165<br>187<br>182<br>500 | 10<br>3<br>13<br>12<br>18<br>10<br>18<br>10<br>8<br>18 | 185<br>55 1/2<br>240 1/2<br>222<br>333<br>185<br>333<br>185<br>148<br>333<br>2220 | 36 000<br>10 800<br>46 800<br>43 200<br>64 800<br>36 000<br>64 800<br>28 800<br>64 800<br>432 000 | Alorus. Alaparus. Almelon. Ammenon. Amegalarus. Daonus. Edoranchus. Amempsinus. Otiartes. Xisuthrus. |  |

Il faut remarquer que le total des années du règne des rois chaldéens, calculées en sares civils, a parfois quelque ressemblance avec celui des années que les Septante assignent à chaque patriarche, à la naissance du principal fils. Cf. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, 6 édit., t. 1, p. 293-296; Brunengo, L'Impero di Babylonia e di Ninive, Prato, 1886, t. 1, p. 115, 120; t. 11, p. 523.

2º La tradition des dix patriarches antérieurs au déluge, ou du moins pères primitifs de l'humanité, se retrouve dans le Phénicien Sanchoniaton, ct. Eusèbe, Præp. evang., 1, 10, t. xxi, col. 76-77; chez les Iraniens, avec leurs dix monarques « hommes de l'ancienne loi »; chez les Hindous, avec leurs dix Pîtris ou pères, composés de Brahma et des neut Brahmadikas; chez les Germains et les Scandinaves, avec les dix ancêtres d'Odin; chez les Chinois, avec les dix premiers empereurs qui participent à la nature divine; chez les Arabes, avec les dix rois primitifs des Adites, etc. Or, à ces anciens personnages, la tradition attribue toujours une longévité extraordinaire. Josèphe, Ant. jud., I, III, 9, cite les auteurs qui leur assignent mille ans de vie : Manéthon pour l'Égypte, Bérose pour la Chaldée (dont Josèphe prend ainsi les sares avec leur valeur civile), fictions, Londres, 1879; Pelt, Hist. de l'Ancien Testament, Paris, 1897, t. 1, p. 63-65; Schervier, Ueber den hohe Lebensdauer der Urväter, Aix-la-Chapelle, 1857; Zschokke, Historia sacra, Vienne, 1888, p. 43.

4º La longueur de vie attribuée aux patriarches antédiluviens n'a pas laissé de causer de l'étonnement à certains lecteurs de la Genèse. Saint Augustin, De civitate Dei, xv, 12, 14, t. xll, col. 451-457, parle de ceux qui, pour rendre plus croyable le récit biblique, faisaient les années patriarcales dix fois moins longues que les nôtres. Ils s'appuyaient surtout sur un passage de Pline, H. N., vII, 49, qui, parlant d'hommes autrefois arrivés à l'âge de 152, 300, 600 et même 800 ans, dit que cette longévité prétendue doit s'expliquer par l'ignorance des temps, et que chez certains peuples l'année se composait. d'une saison et même de trois mois. En divisant par dix le nombre des années de chaque patriarche au moment où il engendra, on obtiendrait encore des chissres sortables, mais seulement d'après les Septante : les plus jeunes auraient engendré à 16 ans, les autres de 17 à 23 ans, Noé à 50 ans; Hénoch serait disparu à 36 ans, et les autres seraient morts de 77 à 97 ans. Le résultat serait au contraire inacceptable avec les chiffres de l'hébreu et du samaritain : plusieurs patriarches

auraient dû engendrer dès l'âge de 6 ans, Lamech même à 5 ans. Saint Augustin montre avec raison que les années patriarcales ne différaient pas des années ordinaires, puisque, dans le récit du déluge, il est question de second, de septième, de dixième mois, et, plus de 54 jours après ce dixième mois, d'un premier jour du premier mois. Gen., VII, 11; VIII, 4-13. Pour expliquer l'âge déjà avancé des patriarches un moment où naît le fils qui doit leur succéder, le saint docteur remarque avec raison que ce fils n'est pas nécessairement le premier-né, comme le prouve l'exemple de Seth occupant la première place après Adam, bien qu'ayant eu certainement pour aînés Caïn et Abel.

5º On a cherché à résoudre autrement la difficulté que l'on croit voir dans la longévité des patriarches. Les noms des patriarches ne seraient que des noms de peuples issus les uns des autres, et la longueur de leur vie ne représenterait qu'une période de la vie de chaque peuple. La disposition du texte se prête fort peu à cette explication. Un peuple n'engendre pas un autre peuple à date fixe, et ensuite ne meurt pas régulièrement après avoir engendré aussi d'autres peuples. Pour éviter cet inconvénient, on dit que la plupart des chiffres marquant les années sont des additions postérieures au texte primitif. Cf. Ch. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Gotha, 1856-1857, t. IV, p. 443; t. V, part. 2, p. 72. On n'aurait écrit d'abord que l'âge du patriarche; les autres chiffres marqueraient des cycles durant lesquels la race du patriarche a survécu à l'état distinct. Cf. Chevallier, L'année religieuse dans la famille d'Abraham ou chronologie antique retrouvée dans la Bible, Paris, 1873. Bien que cette manière d'interpréter le texte offre une solution commode, elle ne paratt guère conforme à la pensée de l'écrivain, qui parle comme on le fait quand il s'agit d'hommes, et non de peuples ou de périodes. Cf. de Broglie, Les généalogies bibliques, dans le Congrès scient. internat. des catholiques, Paris, 1889, t. 1, p. 105, 106.

6º Pour justifier l'interprétation cyclique donnée aux chiffres de la généalogie patriarcale, on a encore imaginé une corrélation entre le total des années attribuées aux dix patriarches et les 432 000 ans des rois chaldeens. On suppose que le sare de la Genèse, évalué d'après un système duodécimal, valait 72 ans, soit 12 ans multipliés par 6, le nombre des jours de travail de la semaine. Le sare astronomique chaldéen aurait au contraire été calculé d'après le système décimal, et comprendrait 60 sosses ou minutes de 60 ans ou secondes cosmiques, soit 3 600 ans. Moïse et Bérose donnent chacun 120 sares à la durée de la période antédiluvienne; seulement les sares de Moïse ne sont que la cinquantième partie des sares de Bérose. Or le cinquantième de 432000 ans donne 8640 ans, soit à peu près le total des années patriarcales d'après l'hébreu et les Septante. Cette ressemblance serait l'indice d'une tradition cyclique commune à Moïse et à Bérose, ressemblance d'autant plus frappante qu'elle se retrouve entre le total d'années des sares civils de Bérose et celui des années que les Septante attribuent aux dix patriarches avant la naissance de leur héritier. Cf. Bourdais, Patriarches (Chronologie des), dans le Dictionnaire apologétique de Jaugey, Paris, 1889, p. 2360-2363; O. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersloh, 1879, p. 244; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire, Paris, 1880, t. 1, p. 214.

6º L'examen attentif de la table généalogique des patriarches antédiluviens autorise à ne pas l'interpréter avec une littéralité absolue. Tout d'abord, la plupart des noms des patriarches sont des noms hébreux. Ils ne représentent donc pas les noms primitifs. Peut-être ne sont ils qu'une traduction approximative des noms véritables, auxquels on aura tenu, comme il est d'usage en Orient, à donner un sens intelligible dans la langue parlée par ceux qui recueillaient l'antique tradition. Cf. Lagrange,

La méthode historique surtout à propos de l'A. T., Paris, 1903, p. 188-193. Ensuite, il ne paraît guère possible de soutenir la continuité des généalogies bibliques. Elles renferment très certainement des lacunes, et ces lacunes sont probablement très considérables dans la série antédiluvienne. Cf. Chronologie biblique, t. II, col. 723, 724; Généalogie, t. III, col. 165, 166. Le nombre de dix patriarches a été choisi, d'après le nombre des doigts, pour aider la mémoire, et le narrateur primitif s'est préoccupé beaucoup plus de fixer la descendance que d'établir une chronologie exacte. « Il faut reconnaître qu'il y a eu, depuis une très haute antiquité, une erreur d'interprétation que toute la tradition des exégètes a suivie, d'après laquelle on a supposé d'une part la continuité des généalogies, et d'autre part l'intention, chez l'auteur sacré, de fournir les éléments d'une chronologie générale. La discontinuité est démontrée par les nombreux exemples de sauts par-dessus plusieurs générations avec l'emploi des termes servant dans notre langue à désigner les relations d'un père avec son fils. L'emploi large des termes hôlid, yalad, « il engendra, » ou benê, « fils, » même avec la mention de chissre d'années, paraît constituer le style technique des généalogies, style sur le sens duquel les interprètes se sont trompés. Quant à l'intention de faire une chronologie générale, elle ne doit pas être présumée, les procédés employés pour cela n'étant pas aptes à ce but... Observons que cet abandon de la chronologie antérieure à Abraham ne touché en rien ni au caractère historique de la Bible en général, ni à l'exactitude de la chronologie postérieure : ce sont des questions toutes dissérentes. » De Broglie, Les généalogies bibliques, 1889, p. 111. S'il ne faut entendre d'une manière rigoureusement littérale ni les noms attribués aux dix patriarches, ni la descendance immédiate des uns par rapport aux autres; s'il faut voir dans les dix personnages mentionnés des repères destinés à jalonner la route et non à la mesurer, il s'en suit que le nombre des années assigné à chacun peut être pris également dans un sens très large. Il y a évidemment une tradition commune aux anciens peuples sur la longévité de leurs premiers ancêtres, et cette tradition se présente sous une forme particulièrement concordante chez les Hébreux et chez les Chaldéens. Mais il ne semble pas qu'elle permette de conclure au delà d'une longévité des premiers hommes, dépassant notablement celle de leurs descendants. Les chissres, probablement établis à l'origine d'après une conception dont nous n'avons pas le secret, n'ont sans doute pas été conservés plus exactement par la tradition orale qu'ils ne l'ont été ensuite par les textes écrits. Ils n'auraient donc qu'une valeur très relative au point de vue historique et biographique. Saint Augustin, De peccato origin., 23, t. XLIV, col. 398, dit au sujet des patriarches antédilu-viens : « Pourquoi les anciens hommes ont-ils vécu aussi longtemps que l'atteste l'Écriture? Pourquoi n'ontils commencé à avoir des fils que très tard, relativement à leur vie plus longue? Comment a pu vivre Mathusalem, qui n'était pas dans l'arche, et qui, d'après la plupart des textes grecs et latins, doit avoir survécu au déluge?... Qui ne comprend que dans ces questions et une foule d'autres semblables, qui se rapportent soit aux œuvres les plus mystérieuses de Dieu, soit aux secrets les plus profonds des Écritures, on peut ignorer beaucoup de choses sans risque pour la foi chrétienne, et même parfois se tromper sans avoir à être accusé d'hérésie. » On ne peut donc que constater la longévité des premiers patriarches, mais il faut renoncer à la mesurer. Sa durée extraordinaire se justifierait, si elle est à prendre à la lettre, soit par miracle, soit plutôt par des conditions de vie humaine beaucoup plus favorables que celles qui ont prévalu depuis.

II. Patriarches postbiluviens. — 1º Comme les précédents, ils se présentent au nombre de dix, en y compre-

nant Caïnan, mentionné seulement par les Septante. Voir Caïnan, t. 11, col. 41. Voici les noms et l'âge de ces patriarches: des 34091 ans de la dynastie légendaire, il ne reste que 1909 ans pour les règnes suivants. Ici encore, Bérose a établi sa chronologie d'après un cycle astronomique.

| NOMS   | AGE A LA NAISSANCE<br>DU DESCENDANT PRINCIPAL.      |  |   | ANNÉES DE VIE<br>APRÈS CETTE NAISSANCE.                          |   |  | AGE TOTAL.   |  |  | APRÈS LE DÉLUGE.   |   |   |
|--|---|--|---|--|---|--|--|--|--|--|---|---|
| des  | Hébreu.   | Samaritain.  | Septante.   | Hebreu.  | Samaritain.   | Septante.  | Hébreu.  | Samaritain.  | Septante.  | Hébreu.  | Samaritain.   | Septante.   |
| Sem. Arphaxad Caïnan Salé. Héber. Phaleg. Réu. Sarug Nachor Tharé. | 100<br>35<br>30<br>34<br>90<br>32<br>30<br>29<br>70 | 100<br>135<br>»<br>130<br>134<br>130<br>132<br>130<br>79 | 100<br>135<br>130<br>130<br>134<br>130<br>132<br>130<br>179<br>70 | 500<br>403<br>3<br>403<br>430<br>209<br>207<br>200<br>119<br>135 | 500<br>303<br>303<br>270<br>109<br>107<br>100<br>69<br>65 | 500<br>400<br>330<br>330<br>270<br>209<br>207<br>200<br>129<br>135 | 600<br>438<br>)<br>433<br>464<br>239<br>239<br>230<br>148<br>205 | 600<br>438<br>»<br>433<br>404<br>239<br>239<br>230<br>148<br>145 | 600<br>535<br>460<br>460<br>404<br>339<br>339<br>330<br>308<br>205 | 500<br>438<br>)<br>468<br>529<br>338<br>368<br>391<br>339<br>425 | 500<br>438<br>»<br>568<br>669<br>638<br>768<br>891<br>939 | 500<br>535<br>595<br>725<br>799<br>868<br>998<br>1121<br>1229<br>1305 |

Ce tableau présente une diversité de chiffres plus grande encore que le précédent. L'âge atteint par les patriarches va en décroissant assez brusquement d'une centaine d'années, d'après les Septante, entre Sem et Arphaxad, entre Héber et Phaleg, entre Nachor et Tharé. Les Septante attribuent à quatre patriarches une centaine d'années de plus que les autres textes; l'écart va jusqu'à cent soixante ans pour Nachor. L'âge des patriarches à la naissance de leur héritier principal, qui d'ailleurs n'est pas nécessairement leur fils ainé, est encore assez avancé, sauf d'après le texte hébreu. -2º On reconnaît généralement que cette coronologie est incertaine, et que le temps qui se serait écoulé entre le déluge et Abraham, fils de Tharé, serait beaucoup trop court pour s'accorder avec les données positives de l'histoire des anciens peuples. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. 11, col. 725-727. Il y a donc là encore discontinuité dans les généalogies, sauf entre Noé et Sem, Tharé et Abraham, dont les relations de père à fils sont affirmées par des détails historiques dont il serait difficile de ne pas tenir compte. Les 1305 ans que les Septante comptent entre le déluge et la naissance d'Abraham seraient acceptables dans l'hypothèse d'un déluge partiel, qui n'aurait atteint ni les Égyptiens, antérieurs à Abraham de trente ou quarante siècles, ni plusieurs autres anciens peuples. Cf. Ch. Robert, La chronologie biblique, dans la Revue biblique, Paris, 1894, p. 609-612. Mais si, en s'en tenant aux données fournies par les Septante, on fait vivre Sem 1305 ans avant Abraham, et par conséquent 3450 ans seulement ayant Jésus-Christ, on se heurte à une grave difficulté tirée de la longévité de ce patriarche et de ses descendants. Cet âge de 600 à 200 ans qu'ils atteignent ne devait évidemment pas leur être particulier. Dans le xxxive siècle avant Jésus-Christ, on devrait retrouver trace en Égypte ou en Chaldée de vies aussi prolongées. Or on n'en voit aucune. Dans les dynasties chaldeennes postérieures au déluge qu'énumère Bérose, il y en a d'abord une comprenant 86 rois ayant régné 34091 ans, soit une moyenne d'environ 409 ans pour chacun. Mais immédiatement après cette première dynastie légendaire, la seconde dynastie n'a que 8 rois ayant régné 224 ans, soit 23 ans par règne; la troisième en a 11 ayant régné 248 ans, soit 22 ans et demi par règne; la quatrième en a 49 ayant régné 458 ans, soit moins de dix ans par règne, etc. La somme de tous ces règnes, allant du déluge à la conquête perse, atteint un total de 36 000 années, soit la douzième partie des 432 000 ans attribués aux rois antédiluviens. En dehors

Cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, t. 1, 1895, p. 591-592. Les princes des premières dynasties chaldéennes n'avaient donc pas une longévité extraordinaire. L'examen des dynasties égyptiennes conduit à une conclusion analogue. D'après les listes de Manéthon, le plus long règne est de 62 ans dans la première dynastie, de 48 dans la seconde, de 42 dans la troisième, de 66 dans la quatrième, de 44 dans la cinquième, et de 100 dans la sixième. D'après les listes monumentales, le plus long règne est de 83 ans dans la première dynastie, de 95 dans la seconde, de 38 dans la troisième, de 24 dans la quatrième, de 30 dans la cinquième et de 90 dans la sixième. Cf. Maspero, Histoire ancienne, t. 1, p. 786, 787. Or ces dynasties remontent à 4800 ans environ avant Jésus-Christ, et la durée des règnes ne suppose nullement une longévité comparable à celle qui est attribuée à la plupart des patriarches postdiluviens. Il reste donc à conclure que la seconde liste généalogique a pour but, comme la pre-mière, de déterminer la descendance beaucoup plus que de mesurer le temps. Dans l'hypothèse du déluge restreint, la longévité attribuée à chaque patriarche dépasse trop notablement celle des autres hommes de cette époque. Dans l'hypothèse du déluge universel, le temps laissé entre le déluge et Abraham est beaucoup trop court pour satisfaire aux exigences de l'histoire. Dans les deux cas, les chiffres indiqués n'ont qu'une valeur relative et représentent une conception chronologique dont le secret nous échappe.

III. AUTRES CAS DE LONGÉVITÉ. - 1º En annonçant le châtiment du déluge, Dieu dit que les jours de l'homme seront de 120 ans. Gen., vi, 3. Ces mots ne signifient pas, comme l'ont cru Josephe, Ant. jud., I, III, 2; Lactance, Divin. Instit., 11, 13, t. vi, col. 325, etc., que desormais les hommes ne vivront plus que cent vingt ans, ce que la suite de la Genèse dément aussitôt, mais que le genre humain ne sera plus laissé sur la terre que durant cet espace de temps. Cf. S. Jérôme, Quæst. in Gen., vi, 3, t. xxiii, col. 948. Il n'y a donc pas là une limitation de la vie individuelle. – 2º Voici l'âge atteint par un certain nombre de personnages bibliques qui ont dépassé les limites ordinaires : Sara, 127 ans, Gen., xxIII, 1; Abraham, 175 ans, Gen., xxv, 7; Ismaël, 137 ans, Gen., xxv, 17; Isaac, 180 ans, Gen., xxxv, 28; Jacob, 147 ans, Gen., XLVII, 28; Joseph, 110 ans, Gen., L, 25; Lévi, 137 ans, Exod., vi, 16; Caath, 133 ans, Exod., vi, 18; Amram, 137 ans, Exod., vi, 20; Aaron, 123 ans, Num., xxxIII, 39; Moïse, 120 ans, Deut., xxxIV, 7;

Josué, 110 ans, Jos., xxiv, 29; Héli, 98 ans, I Reg., iv, 15; Joïada, 130 ans, II Par., xxiv, 15; Tobie, 99 ans, Tob., xIV, 16; Judith, 105 ans, Judith, xVI, 28. Jacob, qui avait 130 ans quand le pharaon d'Égypte l'interrogea, ne se trouvait pas extraordinairement âgé, puisqu'il répondait : « Les jours des années de ma vie ont été peu nombreux et mauvais; ils n'ont pas atteint les jours des années de la vie de mes pères. » Ĝen., XLVII, 9. Abraham et Isaac avaient en effet notablement dépassé cet âge. Après ses épreuves, Job, qui avait eu déjà sept fils et trois filles, vécut encore 140 ans. Job, 1, 2; xLII, 16. — 3º Les Hébreux regardaient la longévité comme un bienfait de Dieu, Ps. xxI (xx), 5; xcI (xc), 16, et comme la récompense de la vertu. Prov., III, 2; Eccli., I, 12; xxIII, 38. Aussi Baruch, III, 14, dit-il aux Israélites : « Apprends où est la prudence, la torce, la sagesse, et tu sauras par là-même où est la longévité, » μακροβίωσις, longiturnitas vitæ. Gabélus sonhaitait au jeune Tobie et à son épouse de voir les enfants de leurs enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Tob., 1x, 11. Ce vœu s'accomplit, car Tobie le jeune vécut 99 ans et vit la cinquième génération de ses enfants. Tob., xiv, 15. - 4º Les longues vies des patriarches postdiluviens, au moins depuis Phaleg, ne sont pas des phénomènes absolument exceptionnels, échappant aux lois de la nature. Si l'auteur du Psaume xc (Lxxxix), 10, dit que le nombre des années de l'homme va jusqu'à 70, et pour les plus robustes à 80, c'est qu'il ne parle que des cas ordinaires. L'Ecclésiastique, xvIII, 8, porte à 100 ans le terme de la vie humaine. Hérodote, III, 22-23, raconte que quand les envoyés de Cambyse, roi des Perses, arrivèrent chez le roi d'Éthiopie, celui-ci leur demanda la durée de la vie humaine chez les Perses. Ils répondirent qu'elle était au plus de 80 ans, sur quoi l'Éthiopien leur réplique que, grâce à leur genre de vie, la plupart de ses sujets atteignaient 120 ans et que quelques-uns même dépassaient cet âge. On a remarqué que, chez les mammifères, l'âge normal égale à peu près cinq fois le temps de la croissance. Or l'homme n'atteint son plein accroissement qu'à vingt ans ou plus. Il doit donc normalement vivre une centaine d'années. Il atteindrait cet âge si mille causes, dont il est la plupart du temps responsable, n'abrégeaient sa vie. On constate également un certain nombre de cas dans lesquels la vie normale peut se prolonger dans une vie extra-normale d'égale durée. Des exemples de vies très longues ont été authentiquement constatés dans les temps modernes. En Angleterre, on cite le paysan Effingham, mort à 144 ans, un autre paysan, Thomas Parre, mort à 152 ans sous Charles Ier et inhume à Westminster, le pêcheur Henri Jenkins, mort à 169 ans. Le vétéran allemand, Mittelstedt, mourut à 112 ans en 1792. En Norvège, le marin Draakenberg atteignit 146 ans et Joseph Surrington alla jusqu'à 160 ans, en laissant un fils de 103 ans. En 1750, le Hongrois Bowin mourut à 172 ans, en laissant une veuve de 164 ans et un fils de 115 ans. En Hongrie, Pierre Czortan mourut à Témæsvar, âgé de 195 ans, laissant derrière lui un fils de 155 ans. Un Livonien, qui avait assisté à la bataille de Poltava, en 1709, mourut à l'àge de 168 ans. Un vétéran russe s'éteignit en 1825, à l'àge bien constaté, dit-on, de 202 ans. En 1838, Marie Priou mourut à 158 ans dans la Haute-Garonne. Le peintre baron de Waldeck, qui exposait encore en 1870, mourut cinq ans après, à l'âge de 111 ans... En 1878 est mort, au Vénézuéla, Burgos, âgé de 119 ans. En 1893, à Zsombolyi, dans le comitat de Torontal, en Hongrie, deux vieillards ont célébré le centenaire de leur mariage. En 1894, il y avait à Bogota un cultivateur âgé de 180 ans. En 1898, on voyait encore à Buenos-Ayres un nègre, Bruno Cotrin, de 150 ans, en Serbie trois vieillards de 135 à 140 ans, dix-huit de 126 à 135 et 290 de 115 à 125 ans, et en France, à Fay-le-Froid, un homme de 111 ans. La comtesse irlandaise Desmond mourut à

145 ans. N. Savin, ancien officier de hussards, fait prisonnier à la Bérésina, professa jusqu'à 110 ans et mourut à plus de 126. Cr. W. Hufeland, Macrobiotique, trad. franç., Paris, 1796; Flourens, De la longévité humaine, Paris, 1876; P. Foissac, De la longévité humaine, Paris, 1874; Dr Saffray, Les moyens de vivre longtemps, Paris, 1878, p. 31-41. Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait alléguer si des observations avaient été authentiquement faites à tous les temps et dans les diverses parties du monde, montrent que les longues vies de la plupart des patriarches postdiluviens n'ont rien eu que de conforme aux lois actuelles de la nature. On constate du reste qu'aujourd'hui encore la longévité est plus considérable qu'ailleurs dans certaines parties de l'Asie, et la vie simple et au grand air que menaient les patriarches hébreux, leur sobriété et la pureté de leurs mœurs constituaient des conditions éminemment tavorables à la prolongation de leur existence. Josephe, Bell. jud., II, VIII, 10, dit que, parmi les esséniens, beaucoup dépassaient la centaine, ce qu'il attribue à la simplicité de leur nourriture et de leurs habitudes. On tend aujourd'hui « à attribuer au phénomène du vieillissement le caractère d'un accident remédiable... Dans un organisme qui vieillit, il y a des éléments jeunes, des éléments de tout âge à côté des éléments séniles. Tant que la désorganisation de ceux-ci n'est pas poussée trop loin, ils peuvent être rajeunis. Il suffit de leur rendre un milieu ambiant approprié ». Dastre, La vie et la mort, Paris, 1903, p. 318-319. Si l'accident est remédiable, on conçoit que, de temps en temps au moins, se produisent naturellement les conditions favorables à l'arrêt de la désorganisation. H. LESÈTRE.

LOOMIM, descendants de Dadan. Gen., xxv, 3. La Vulgate les appelle *Laomim* dans I Par., 1, 32. Voir LAOMIM, col. 87.

LORICH Gerhard, théologien allemand du xvie siècle. Né à Hadamar, il exerça dans cette ville les fonctions de pasteur protestant. Ayant reconnu ses erreurs, il se convertit au catholicisme. Parmi ses ouvrages: Compendium textus et glossematum in omnes libros Novi et Veteris Testamenti, 2 in-fe, Cologne, 1541-1546. — Voir Lelong, Bibl. sacra, p. 833; Hurter, Nomenclator literarius, t. 1, p. 1201.

B. HEURTEBIZE.

LORIN (Jean de), jésuite français, né à Avignon, en 1559, mort à Rome le 26 mars 1634. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 2 octobre 1575. Ses études terminées, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie, puis l'Écriture Sainte à Rome, Paris et Milan. Il fut longtemps le théologien attitré du général de son ordre. Ses ouvrages d'exégèse sont fort nombreux et eurent pour l'ordinaire plusieurs éditions. C'est : 1º In Acta Apostolorum commentaria, in-f., Lyon, 1605, Cologne, 1609, 1617, 1621. 2º Commentarii in Ecclesiasten. Accessit expositio in Psalmum LXVII, in-40, Lyon, 1696, 1613 et 1619; Cologne, 1624, 1629, 1642. 3º Commentarii in Sapientiam, in-4°, Lyon, 1607; Mayence, 1608; Cologne, 1624, 1629, 1642. 4º In catholicas tres B. Joannis et duas B. Petri Epistolas commentarii, in-fo, Lyon, 1609; in-40, Mayence, 1610; Lyon, 1621; Cologne, 1623; Lyon, 1644. 5º Commentariorum in Librum Psalmorum tomi tres, in-fo, Lyon, 1612-1616. De nouvelles éditions de ce savant ouvrage furent successivement données à Cologne, 1619; Wurzbourg, 1677; Mayence, 1688; Venise, 1714-1720 et 1737. 6° Commentarii in Leviticum, in-fo, Lyon, 1619; Douai, 1620. 7. In catholicas BB. Jacobi et Judæ Apostolorum Epistolas Commentarii, in-fo, Lyon, 1619; Mayence, 1622; Cologne, 1623. 8º Commentarii in Librum Numeri, in-fo, Lyon, 1622. 90 Commentarii in Deuteronomium, in-1°, Lyon, 1625. 10° Disputatio de Sacra Scriptura a R. P. Lorino dictata in Collegio Claromon-P. BLIARD. tensi, in-4°, 1589-1590.

LO-RUCHAMAH (hébreu : Lô' Ruhâmâh; Septante: Οὐκ 'Ηλεημένη; Vulgate: Absque misericordia), nom symbolique donné, sur l'ordre de Dieu, par le prophète Osée à la fille qu'il eut de Gomer. Ose., 1, 6, 8; II, 23 (hébreu, 25). Lo-Ruchamah signifie « celle pour laquelle on n'a point de pitié », et représente le peuple infidèle d'Israël pour lequel Dieu sera sans miséricorde à cause de son idolâtrie. Ose., 1, 6. Cependant le Seigneur pardonnera aux Israélites qui se convertiront et se réuniront à Juda et il les appellera Ruchamah, misericordiam consecuta, « celle qui a obtenu miséricorde. » Ose., II, 3, 23. - Saint Paul; Rom., IX, 25, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont vu dans le nom donné aux filles d'Osée une prophétie de la conversion des gentils à qui Dieu a fait miséricorde. La sœur de Lo-Ruchamah porte en effet comme elle un nom également symbolique. Voir Lo-Ammi, col. 317, et aussi le nom du fils d'Osée, JEZRAHEL 2, t. III, col. 1544.

LOSSIUS ou LOSS Lucas, érudit et théologien protestant allemand, né le 18 octobre 1508, à Fack, non loin de Furth, mort à Lunebourg, le 8 juillet 1582. Fils d'un paysan, il fit ses études d'abord dans l'école de son village, puis à Münden, à Gœttingue (1525), à Lunebourg (1528). Mais, l'année suivante, l'école de Lunebourg ayant été licenciée à la suite d'une contagion, il se rendit à Munster, où il résida un an. Il étudia ensuite à l'université de Leipzig, d'où il ne tarda pas à être chassé par la peste. Il se rendit alors à Wittenberg, où il se lia avec Luther, Mélanchthon et d'autres personnages importants. C'est sur leur recommandation qu'il fut, en 1532, proposé par Urbain Rhegius pour la place de recteur de l'école de Saint-Jean, à Lunebourg. Il mourut dans cette ville après avoir occupé ce poste pendant cinquante ans. Outre beaucoup d'ouvrages pédagogiques, historiques, philosophiques, et même sur la musique, on a de lui : Annotationes in Evangelia, in 80, Leipzig, 1560; Annotationes in Novum Testamentum, 5 in-8°, Francfort, 1558 sq. A. REGNIER.

**LOT** (hébreu :  $L\partial t$ ; Septante :  $\Lambda \omega \tau$ ), fils d'Aran, frère d'Abraham. Gen., x1, 27, 31. Quand Abraham et Tharé, père d'Abraham, quittèrent, sur l'ordre de Dieu, Ur en Chaldée, leur patrie, pour aller demeurer à Haran, Lot les accompagna. Son père Aran était déjà mort à Ur. Gen., xi, 28, 31. Tharé mourut à Haran. Abraham, sur un nouveau commandement de Dieu, se rendit alors dans la terre de Chanaan, et amena avec lui son neveu Lot. Gen., XII, 4. Celui-ci suivit Abraham dans ses divers campements à Sichem et dans les montagnes, entre Béthel et Haï, 6, 8, 9. Le texte sacré ne dit pas expressément qu'il le suivit aussi en Égypte, lors de la disette, 10-20, mais il le suppose, puisque nous lisons Gen., XIII, 1: « Abraham monta denc de l'Égypte avec sa femme et tout ce qu'il possédait, et il se dirigea avec Lot, vers le Négeb. » Abraham, de retour de l'Égypte, fixa de nouveau son séjour avec son neveu entre Béthel et Haï. Tous les deux possédaient alors de nombreux troupeaux; les pâturages et les puits du pays avaient peine à suffire à l'entretien de tant de bétail. Il en résulta qu'une dispute s'éleva entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot. Abraham, ami de la paix, proposa alors à Lot de se séparer, et lui laissa généreusement le choix de la région que celui-ci préférerait. Lot choisit la région située sur le Jourdain, la vallée de Siddim, où se trouvait la Pentapole, région sertile et bien arrosée. Et il fixa sa tente dans les alentours de Sodome. Gen., xiii, 8-12. Là l'attendait un grave malheur. Les cinq villes de la région du Jourdain, Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboim et Bala, après une soumission de douze ans à Chodorlahomor (voir t. II, col. 711), roi des Élamites, s'étaient enfin révoltées contre lui. Chodorlahomor, avec trois rois alliés, vint leur faire la guerre soumettant les peuples qu'il rencontrait sur son passage. Les rois de la Pentapole se rencontrerent avec lui dans la vallée de Siddim. Ils furent battus. Les rois de Sodome et de Gomorrhe périrent dans le combat, les autres prirent la fuite; les villes turent livrées au pillage, et Lot, qui se trouvait à Sodome, fut emmené en esclavage. Gen., XIV, 1-12. Dès qu'Abraham, qui séjournait alors dans le voisinage d'Hébron, eut appris cet événement, il emmena avec lui trois cent dix-huit de ses plus vaillants serviteurs, et se mit à la poursuite des rois alliés. Il surprit ceux-ci, la nuit, dans la contrée de Dan, les battit, et les poursuivit jusqu'à Hoba, non loin de Damas, leur enlevant toute leur proie, en particulier Lot et ses biens. Gen., XIV, 13-16.

Mais les Sodomites étaient une race perverse, de mœurs corrompues, et Dieu envoya trois anges pour détruire Sodome ainsi que les autres villes de la Pentapole. En vain Abraham, auprès duquel les trois anges avaient reçu l'hospitalité avant de se rendre dans la Pentapole, avait intercédé auprès du Seigneur : il ne se trouva pas dix justes dans Sodome. Gen., xvIII. Les anges, non plus au nombre de trois, mais de c'eux, arriverent à Sodome vers le soir ; ils avaient l'aspect de voyageurs étrangers. Lot, assis aux portes de la ville, le lieu public par excellence en Orient, se leva et les invita à accepter l'hospitalité dans sa demeure. Mais ceux-ci, soit pour éprouver la sincérité de l'offre, soit pour mieux se faire remarquer par les Sodomites, refusèrent d'abord, et n'acceptèrent que sur des instances réitérées. Lot les traita avec générosité. Gen., xix, 1-3. Cependant les Sodomites, dont les passions avaient été excitées à la vue de ces deux jeunes hommes, se rendirent en très grand nombre à la maison de Lot, afin de demander à celui-ci de leur livrer les deux étrangers, pour leurs honteuses débauches. Lot ne voulut pas consentir à pareille infamie. Et plutôt que de violer les lois de l'hospitalité, lois si sacrées en Orient, il offrit, par une faiblesse coupable (voir S. Augustin, Lib. cont. mend., 9, t. xL, col. 530; cf. S. Ambroise, De Abraham, I, 6, t. xIV, col. 440; S. Jean Chrysostome, Hom. XLIII in Gen., t. Liv, col. 400-401), de leur abandonner ses deux filles vierges. Mais les Sodomites ne voulurent point de l'offre, et cherchèrent à obtenir par la force ce qu'on leur refusait. Déjà ils s'attaquaient à Lot même, et voulaient enfoncer la porte. Mais les anges survinrent, firent entrer Lot et, d'une manière prodigieuse, empêchèrent les assaillants de voir la porte de la maison.

Les anges se manifestèrent alors à Lot, et lui firent connaître le but de leur venue. Ils lui conseillèrent de fuir avec les siens de cette cité, qui allait être bientôt ruinée. Mais les gendres de Lot, ou les fiancés (ainsi dit la Vulgate, et les meilleurs interprètes; d'autres interprétent, mais à tort, par maris) de ses deux filles, rirent de l'avertissement, Lot lui-même se montrait hésitant; et quand, le matin venu, les anges le pressèrent de nouveau de partir, il ne pouvait se décider; alors les anges le prirent par la main, ainsi que sa femme et ses deux filles, et les conduisirent hors de la ville, leur recommandant toutefois de ne pas regarder en arrière, et de ne pas s'arrêter dans la région avoisinante, mais de se réfugier dans les montagnes. Lot, craignant de ne pouvoir y arriver à temps, demanda à l'ange de se réfugier dans une petite ville, qui se trouvait assez proche. L'ange le lui permit, et Lot entra, vers l'heure du lever du soleil, dans la ville appelée, en souvenir de ce fait, Sô'ar, Vulgate : Segor. Voir SÉGOR. Et subitement la Pentapole fut détruite par le feu du ciel. La femme de Lot, restée un peu en arrière, se retourna pour voir, malgré l'ordre de l'ange, ce qui se passait, et elle fut changée en statue de sel. Gen., xix, 12-26.

Lot, se croyant peu en sûreté à Ségor, se retira avec ses filles dans les montagnes, à l'orient de la mer Morte, et se réfugia dans une caverne. Là ses deux filles, pour avoir une postérité, devinrent criminelles. Voir S. Augustin, Cont. Faust., xxII, 42-45, t. xlII, col. 426-427; cf. S. Irénée, Hær., Iv, 31, t. vII, col. 1008-1070; Origène Hom v in Gen., t. xII, col. 190-194; Cont. Celsum, Iv, 45, t. xI, col. 1101-1104; S. Jean Chrysostome, Hom. xlIv in Gen., t. Liv, col. 411-412; Théodoret, Quæst. x in Gen., t. lxxx, col. 411-430; S. Ambroise, De Abraham, I, 6, t. xiv, col. 441, etc. Elles enivrèrent leur père pendant deux nuits consécutives, et elles eurent chacune de lui sans qu'il s'en aperçût, un fils; l'aînée eut Moab, duquel descendent les Moabites; la seconde eut Ammon, père des Ammonites.

L'Ancien Testament ne nous dit plus rien sur la vie de Lot; il ne sait pas même mention de sa mort. Une fois séparé entièrement d'Abraham, Lot devient sans importance pour l'histoire du peuple élu. Parfois on parlera de ses descendants, quand ceux-ci entrent en relation avec les Israélites, et c'est à cause de ces relations qu'on a raconté l'origine de ces peuples. Le nom de Lot se retrouve plusieurs fois dans l'Ancien Testament, dans cette phrase : les fils de Lot, dans le Deutéronome, 11, 9, pour indiquer les Moabites; dans le même livre, 11, 19, pour signifier les Ammonites et dans le Psaume LXXXIII, 8, pour désigner les deux peuples à la fois. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur rappelle la catastrophe de Sodome « aux jours de Lot », Luc., xvu, 28-29, et saint Pierre la manière dont Dieu le sauva de ce désastre. Il Pet., 11, 7-9. - La sépulture de Lot serait, selon la tradition orientale, à l'est d'Hébron, près du village de Beni-Naïm. Ed. Robinson et E. Smith, Pαlæstina, Halle, 1841, t. 11, p. 413.

Le caractère de Lot se montre bien disserent de celui d'Abraham. Lot, comme l'a dit Grotius, est un honnéte homme, mais de peu de foi; Abraham, au contraire, est croyant au plus haut point. De plus, Abraham nous apparaît énergique, constant, intrépide; Lot, sans sorce d'âme, se laisse dominer par l'amour des choses terrestres; il était, selon le mot de Philon, ἀβέβχιος καὶ ὑπαμφίβολος. Il est ensin à remarquer que, selon la Genèse, Lot a dû son salut, lors de la destruction de Sodome, surtout aux mérites d'Abraham. Gen., xix, 29.

J. Bonaccorsi.

2. LOT (LA FEMME DE). L'Écriture ne nous fait connaître de la femme de Lot que la punition qu'elle eut à subir pour avoir regardé en arrière, malgré les ordres de l'ange, lorsqu'elle quitta Sodome. Gen., xxi, 26. « Et la femme regarda derrière lui (Lot), et elle devint une colonne de sel. » Dans la Vulgate on lit : respiciensque uxor ejus post se; c'est inexact. Le texte hébreu laisse supposer que la femme non seulement regarda en arrière, mais qu'elle resta en arrière de son mari. Son châtiment est rappelé par l'auteur de la Sagesse, qui, x, 7, parle d'une colonne de sel (στήλη άλός), monument d'une âme infidèle (μνημεΐον ἀπιστούσης ψυχῆς), et par Notre-Seigneur lui-même. Luc., xvii, 32. D'après la tradition juive et chrétienne, la colonne ou statue de sel se serait longtemps conservée. Josèphe, Ant. jud., I, xi, 4, assure avoir vu lui-même la femme de Lot changée en sel. Saint Clément de Rome, I Cor., 11, t. 1, col. 232, et saint Irénée, Adv. hær., IV, 31, t. VIII, col. 1070, parlent aussi de cette statue comme existant encore. On lit dans le Carmen de Sodoma, faussement attribué à Tertullien, t. 11, col. 1104, plusieurs détails fabuleux :

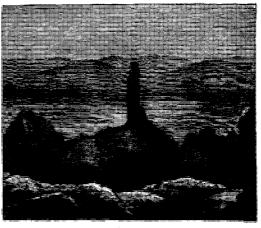
> Ipsaque imago sibi formam sine corpore servans Durat adhuc, etenim nuda statione sub æthram, Nec pluviis dilapsa situ, nec diruta ventis. Quin etiam si quis mutilaverit advena formam, Protinus ex sese suggestu vulnera complet...

Bon nombre de pèlerins affirment aussi avoir vu la statue. A noter néanmoins le témoignage de la Peregrinatio Sylviæ, où nous lisons que l'évêque de Ségor dit à l'illustre pèlerine, que la statue de sel ne pouvait plus se voir depuis quelques années, et qu'elle avait

disparu sous les eaux de la mer Morte (édit. Gamurrini, p. 55).

Cependant l'histoire de la femme de Lot changée en une stèle ou statue de sel a paru trop invraisemblable à beaucoup de critiques. Depuis le xviie siècle, on a cherché à interpréter de diverses manières le texte sacré. Calmet, Commentaire littéral, Genèse, 1715, p. 446, entend statue de sel dans le sens de cadavre salé, dénomination donnée par les Grecs aux momies égyptiennes, parce que dans la momification, le nitre jouait un grand rôle. Cela étant, on peut facilement supposer que cette femme soit morte suffoquée par la fumée et les flammes, et que les fibres de son corps aient été pétrifiées par la pénétration du nitre, ce que plusieurs exemples nous montrent. — D'après d'autres la femme de Lot serait morte parce que les masses de sel qui se trouvaient dans le sol, échaussées et fondues par la chaleur de l'incendie, se seraient amassées autour d'elle jusqu'à la couvrir complètement (Kaulen). - Le P. von Hummelauer, Comment. in Gen., Paris, 1895, p. 417, fait remarquer qu'aujourd'hui encore la mer Morte, en temps de tempête, inonde la plage et la recouvre tout entière d'écume et d'une croûte de sel. Comme la tempête dut être excessivement violente au moment de la catastrophe, il n'y aurait donc rien d'étonnant que la femme de Lot, restée un peu en arrière, fût saisie par les flots, recouverte d'eau salée et étouffée, et lorsque à ses cris Lot et les siens regardèrent en arrière, ils ne virent plus qu'une masse informe toute couverte

La punition infligée à la femme de Lot est certainement en harmonie avec les conditions physiques de la contrée, où facilement les objets se recouvrent d'une croûte de sel; les pierres de sel, comme il résulte de la relation faite par les explorateurs envoyés par le gouver-



111. - Colonne de sel à Usdum. D'après une photographie.

nement fédéral d'Amérique, Narrative of M. S. Expedition to the Jordan and Dead Sea, 1849, p. 307 et passim, et de la narration des autres explorateurs, s'y trouvent en grande quantité. Aujourd'hui encore, vers la partie sud-ouest de la mer Morte, non loin de la rive, s'élève un promontoire, appelé le mont d'Usdum, long, haut de 100 à 150 pieds, entièrement de pierre de sel, nu, découpé. Sur son stanc oriental, du côté de la mer Morte, au bord d'un précipice étroit et profond, se trouve une colonne massive de sel, de forme ronde et haute de 15 mètres environ, qu'on appelle « la femme (d'après les Arabes, la fille) de Lot » (fig. 111). Cette colonne est crue être la statue de sel dans laquelle avait été transformée la femme de Lot. Cf. Ed. Robinson et E. Smith, Palæstina, Halle, 1841, t. 11, p. 435, t. 111, p. 22.

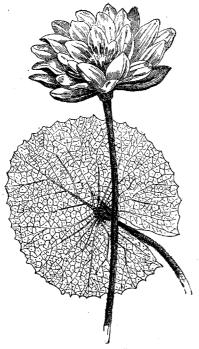
Est-ce là la statue dont ont parlé saint Clément, saint Irénée, et le Carmen de Sodoma? Il est difficile de le savoir. La femme de Lot est appelée par les anciens Juiss, Edith, « le témoin, » et une de ses filles בלומות, Plutith.

J. Bonaccorsi.

LOTAN (hébreu: Lôtân; Septante: Λωτάν), fils aîné de Séir l'Horrééen. Voir Séir 1. Il avait une sœur qui s'appelait Thamna et il eut pour fils Hori et Héman ou Homam. Gen., xxxvı, 20, 22; I Par., 1, 38-39. Lotan fut un des chef ('allûf') du pays de Séir, avaut que la famille d'Ésaü fût devenue maîtresse du pays. Gen., xxxvı, 29. Thamna, sa sœur, est nommée, dans sa généalogie, probablement parce qu'elle est la même que la Thamna qui devint la seconde femme (pîlégés) d'Éliphaz, fils d'Ésaü. Gen., xxxvı, 12. Il s'établit ainsi des liens de parenté entre les anciens habitants de Séir et les descendants d'Ésaü. Voir Horréen et Iduméens, t. III, col. 757, 834.

LOTUS (hébreu: šúšan; Septante: xpívov; Vulgate: lilium), fleur et motif d'architecture.

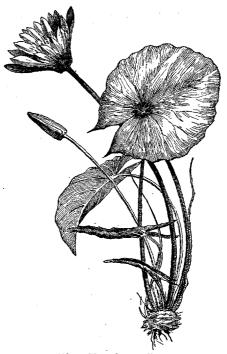
I. Description. — Sous ce nom les anciens Égyptiens désignaient les fleurs de diverses Nymphéacées habitant les eaux tranquilles et chaudes de leur pays. Ces grandes herbes aquatiques sont fixées au sol par des rhizomes charnus qui se ramifient dans la vase où ils enfoncent de nombreuses racines latérales, et qui produisent sur leur face dorsale des pétioles et des pédoncules assez allongés pour que les fleurs et les limbes foliaires viennent s'épanouir à l'air libre, malgré la profondeur des eaux. La fleur se compose d'un réceptacle charnu, étalé ou même creusé en forme de coupe, logeant en son milieu les carpelles avec leurs nombreux ovules. Les graines à maturité renferment un embryon recouvert par un périsperme charnu doublé extérieurement par un albumen farineux. Les sépales, au nombre de



112. - Nymphæa Lotus.

4 ou 5, bordent la coupe réceptaculaire, puis en dedans, suivant une spirale continue, une série de larges pétales passe insensiblement à des staminodes rétrécis pour se terminer par de vraies étamines à filets minces et an-

thères fertiles. Les fleurs sont blanches dans le Nymphæa Lotus (fig. 112) de Linné, dit lotus blanc, et les feuilles bordées de dents aiguës. Dans le lotus bleu, Nymphæa stellata de Willdenow (fig. 113), les pétales



113. - Nymphæa stellata.

sont azurés, plus étroits, et les anthères pourvues d'un long appendice. Enfin, le lotus rose, Nymphæa Nelumbo de Linné (fig. 114), est placé aujourd'hui dans un genre distinct, Nelumbium, pour ses feuilles qui se dressent en l'air au lieu de reposer à la surface de l'ean, et dont le limbe est pelté-orbiculaire au lieu d'être échancré en cœur comme dans les précédents. En outre, à la maturité, ses fruits libres indéhiscents et réduits chacun à une seule graine font saillie hors des alvéoles du réceptacle qui prend une forme comparable à celle d'une pomme d'arrosoir. Ce Nelumbium speciosum semble aussi avoir une origine plus orientale et n'être en Égypte que naturalisé.

F. Hy.

II. Exégése. — Le nom égyptien du lotus blanc, Nymphæa Lotus, est intéressant à noter à cause de sa ressemblance avec le nom hébreu du lis. Il se présente

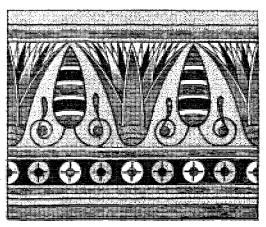
fréquemment dans les textes sous la forme 🛌 🕦 📂 sešni, sušin : c'est bien le même mot que le šùšan hébreu. Seulement ce dernier s'applique d'ordinaire à d'autres plantes que le lis des eaux ou lotus. Voir Lis, col. 283. Il paraît cependant retenir ce sens de lotus dans III Reg., vii, 49, 22, 26, 49, où il s'agit d'un motif d'architecture. - Le lotus blanc se trouve représenté sur les monuments les plus anciens de l'Égypte; ses fleurs bien conservées, disposées en guirlandes se rencontrent souvent dans les tombeaux; elles servaient d'ornement aux Égyptiennes. « Il n'est pas rare de voir, dit V. Loret, La Flore pharaonique, 2º edit., Paris, 1892, p. 114, surtout à l'époque des Ramessides, des femmes coiffées d'un diademe d'or autour duquel s'enroulent en spirale des pédoncules du Nymphæa Lotus, dont les fleurs viennent gracieusement retomber sur le front. » Est-ce à cet ornement que fait allusion le traducteur latin de Judith, x, 3, qui, parmi les parures de l'héroine, signale les lilia, ce mot pouvant s'appliquer au lis des eaux, ou lotus? Le sens du mot grec, ψέλια, il est vrai, est plutôt celui de bracelet ou de collier.

Parmi les motifs de décoration de l'art égyptien revient fréquemment le lotus dont on représente la feuille,



114. - Nymphæa Nelumbo ou Nelumbium speciosum.

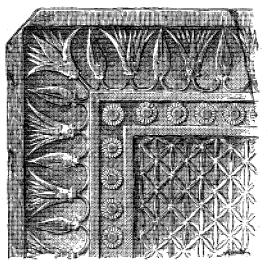
le bouton et la fleur. Avec le mélange de ces différentes parties de la plante, il sert souvent de bordure aux tableaux funéraires. Ce motif de décoration se trouve non seulement en Égypte (fig. 115), mais en Chaldée (fig. 116),



115. — Bordure de fleurs et de boutons de lotus. Thèbes. XVIII\* dynastie. D'après Prisse d'Avesne.

en Chypre, en Phénicie et à Carthage (fig. 117). G. Perrot, *Hist. de l'art*, t. 11, p. 319-331; t. 111, p. 109, 460; t. 1v, p. 325. Il est à croire qu'il a dû passer, avec tant d'autres emprunts, d'Égypte et de Phénicie en Palestine. Les

décorations du temple et des monuments hébreux, étant tirées surtout du règne végétal, ces fleurs épanouies



116. — Fragment du seuil d'une porte de Khorsabad. D'après l'original. Musée du Louvre.

dont parle III Reg., n. 30, devaient être quelque chose de semblable. — Le lotus bleu, appelé en égyptien sarpat, se retrouve joint au lotus blanc dans les guirlandes des



Stèle punique, avec fleurs et boutons de lotus.
 Bibliothèque nationale. Paris.

momies, et sur les tableaux funéraires. Sa ressemblance de forme avec le précédent pouvait lui faire donner par

des étrangers le même nom de šûšan comme au lotus blanc, et il pouvait également être emprunté par la décoration hébraïque. — Mais le lotus sacré des Égyptiens était le lotus rose, le *Nelumbium speciosum*, appelé *Neheb* ou *Nescheb* dans les textes, qui a maintenant disparu de la terre des Pharaons. C'est ce lotus qu'Hérodote, II, 92, nomme le lis rose du Nil. Précisement parce que c'était une plante sacrée, on ne le trouve pas en nature dans les tombeaux comme les deux autres. Mais c'est lui que l'on remarque le plus fréquemment employé comme motif de décoration, et dans la forme des chapiteaux. Il est vrai que cette représentation n'est pas semblable à la réalité : la fleur sacrée ainsi peinte ou sculptée sur les monuments est un type de convention. V. Loret, La Flore pharaonique, p. 112; G. Perrot, Histoire de l'art, t. 1, p. 577-585. Dans l'architecture légère on retrouve cependant une imitation plus sidèle du lotus réel. Perrot, ibid., fig. 312, 317, 318 p. 541-543, 585. C'est dans les chapiteaux égyptiens en forme de lotus qu'il faut aller chercher l'explication des y. 19 et 22 du chap. VII du III. livre des Rois. « Les chapiteaux qui étaient sur la tête des colonnes étaient en forme de šûšan. » « Sur la tête des colonnes il y avait un ouvrage en forme de šûšan. » Le šûšan paraît bien être ici le lis d'eau, le lotus et non pas le lis proprement dit dont la forme ne se retrouve pas dans les chapiteaux égyptiens et phéniciens. Les descriptions de ce chapitre, éclairées par l'art égyptien et phénicien, permettent de reconstruire les chapiteaux des colonnes de bronze. M. de Vogüé l'a tenté dans Le Temple de Jérusalem, in-fo, Paris, 1864, p. 34 et pl. xiv. Mais si le chapiteau a des pétales de lotus sculptés sur son pourtour, en luimême il n'a pas l'aspect d'une fleur aux divisions de la corolle nettement accusées; il est plutôt campaniforme. L'Histoire de l'art, t. IV, pl. VI et VII, et p. 318-320, donne une autre restitution qui répond mieux de ce côté aux conditions du problème. Le chapiteau a une partie bombée et cette sorte de bulbe ou de boule s'épanouit en fleur de nénuphar ou lotus. Les divisions de la corolle sont nettement accusées par les profondes échancrures du contour. Mais les pétales étant tronqués, l'ensemble ne représente encore qu'assez imparfaitement le calice ou la corolle du lotus. Voir Lis, col. 285. La mer d'airain était en forme de šôšaunah, II Par., IV, 5. La restitution qu'en donne l'Histoire de Vart, t. IV, fig. 172, p. 327, est plutôt campaniforme. Voir Mer D'AIRAIN. Fr. Wœnig, Die Pflanzen in alten Acgypten, 2e édit., Leipzig, 1886, p. 17-74.

E. Levesque.

LOUAGE. Voir LOCATION, col. 319.

LOUIS DE LÉON, augustin espagnol, né à Belmonte, dans la Manche, province de Cuença, en 1527 (non à Grenade), mort à Madrigal le 6 août 1591. Il fit ses études dans cette dernière ville et entra en 1543 dans l'ordre des augustins. En 1561, il devint professeur de théologie scolastique à l'Université. Ses leçons et ses livres eurent un grand succès, mais une de ses publications, le Commentaire du Cantique des Cantiques, qu'il expliquait allégoriquement, fut mal accueillie et déférée à l'Inquisition, qui lui reprocha aussi certaines proposi-tions sur la Vulgate. Louis de Léon tut emprisonné à Valladolid de 1572 à 1577. Il supporta cette épreuve avec beaucoup de courage et de patience. Remis en liberté, il reprit sa chaire à l'Université et devint plus tard vicaire général de la province de Castille et enfin provincial de son ordre. Voir Gr. Mayans y Siscar, Vida y juicio del M. Fray Luis de Leon, en tête de ses Œuvres, dans la Biblioteca de autores españoles de

Ses œuvres scripturaires sont contenues dans les trois premiers tomes de l'édition complète de ses écrits en langue latine, Mag. Luyssi Legionensis, Augustiniani, divinorum librorum primi apud Salmaticenses Interpretis Opera, nunc primum ex MSS. ejusdem omnibus P.P. Augustiniensium studio edita, 7 in-4°, Salamanque, 1891-1895. Le tome premier contient : Procemium et Expositio in Canticum Moysis : In Psalmos proæmium; Expositio in Psalmos XXVI, XXVIII, LVII, et LVIII; In Ecclesiastem proæmium, argumentum et expositio : quam Magister non absolvit, sed à vers. 13 capitis IX perfecta fuit à P. Didaco de Tapia, Ord. S. Augustini. Continet etiam hoc volumen appendicem in Psalmos XV, XVI, XVIII et CLV, quorum expositio Magistro Legionensi falso adscripta est. - Tome second: In expositionem Cantici Canticorum introductio, et in quodlibet caput ipsius Cantici triplex explanatio. - Tome troisième. In Abdiam Prophetam explanatio: In Epistolam B. Pauli ad Galatas expositio; Commentaria in Epistolam 11 B. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses, quæ versiculo 4, capitis 11, abrumpit, et P. Tapia resumpsit usque ad reditum Magistri, quum tamen hujus continuatio inventa fuerit. Scripsit etiam, in lucemque edidit paulo ante mortem opusculum: De utriusque Agni immolatione legitimo tempore, quo Ludovicus magnam inter doctos circa Paschæ tempus disceptationem promovit. Vernacula lingua edidit : Los Nombres de Cristo (De nominibus Christi); Exposicion de Job (Job commentaria); La Perfecta Casada (De perfectæ uxoris exemplari).

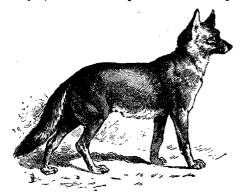
Louis de Léon fut un grand écrivain, en langue espagnole et en latin; il connaissait l'hébreu et le grec. — Comme beaucoup de ses œuvres furent dictées à ses élèves, et plus tard corrigées et développées par lui avant de les livrer à l'impression, les manuscrits qui nous en ont été conservés différent les uns des autres. Il corrigea lui-même plusieurs fois ses écrits, toujours mécontent de son travail, sévère et très difficile pour la forme littéraire. L'édition de Salamanque (1891-1895) est la plus

correcte et la plus sûre.

Les commentaires du Cantique de Moise, des Psaumes et de l'Ecclésiaste sont littéraux, fondés sur le texte original, avec de nombreuses concordances bibliques et une grande érudition profane : le tout entremêlé d'applications morales. - Quant à son Exposition du Cantique des Cantiques, il en publia d'abord une traduction espagnole avec des notes. Elle est dans la Biblioteca de Autores españoles, de Ribadeneyra, Escritores del siglo xvi, t. 11, Madrid, 1855, p. 247-284. C'est elle qui lui valut son procès inquisitorial. Plus tard, il la publia en latin à Salamanque, en 1582, en y ajoutant le commentaire du Psaume xxvi. Une nouvelle édition parut en 1582. L'une et l'autre renferment un commentaire littéral et un commentaire moral. En 1589, une dernière édition, publiée également à Salamanque, fut enrichie d'un troisième commentaire, un commentaire mystique. L'auteur expose ainsi lui-même sa triple explication : Prima verborum interpretationem continet; altera Deum amantis animæ progressus in amore complectitur; tertia comprehendit Ecclesiæ militantis, a mundi initio usque ad finem sæculi, amoris cursum atque rationem. - L'Expositio in Abdiam Prophetam est littérale, historique et allégorique. D'après l'auteur: par Édom il faut entendre non seulement les Iduméens, mais aussi les Perses et les Juits. L'Expositio in Epistolas Pauli et in Ecclesiastem est également littérale avec des réflexions morales. - Voir Gonzalès de Tejada, Vida de Fray Luis de Leon, Madrid, 1863; H. Reusch, Luis de Leon, Bonn, 1873. R. MARTINEZ Y VIGIL.

**LOUP** (hébreu : ze'êb, le zibu assyrien et le deeb arabe; Septante : λύχος; Vulgate : lupus), carnassier du genre chien.

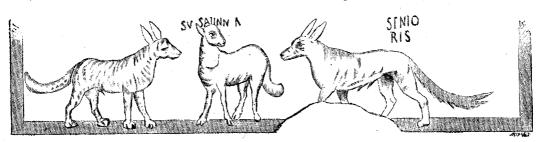
1º Il disser du chien par sa taille plus grande, un museau plus allongé, une mâchoire plus sorte, des oreilles toujours droites et un pelage très toussu (fig. 118). Il a plus de férocité que de courage. Il n'attaque l'homme que quand il est affamé, mais il fait une guerre terrible aux bergeries et aux basses-cours. — Le loup commun, canis lupus, a fait de tout temps la terreur des troupeaux



118. - Loup de Syrie.

de Palestine, bien qu'aujourd'hui il soit surtout confiné dans le Liban. Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. Lx. On le rencontre néanmoins encore assez souvent dans les plaines maritimes ou celles de Génézareth, dans les ravins de Galilée et surtout du terriver les troupeaux de ses attaques, on entoure pendant la nuit les parcs à moutons de branchages épineux. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris, 1884, p. 340. D'ordinaire le carnage du loup ne se borne pas à une seule brebis. Si les chiens sont absents ou inattentifs, il étrangle tout ce qu'il peut, emporte avec lui une première victime qu'il mange et revient en chercher ensuite deux ou trois autres qu'il cache. La faim l'oblige quelquefois à se jeter sur un troupeau, même en plein jour. Il lui arrive aussi de suivre l'homme pour le surveiller de loin et profiter de ses moindres faiblesses pour l'assaillir.

2º La Sainte Écriture ne parle guère des loups qu'au sens figuré. Jacob mourant dit prophétiquement du dernier de ses fils: « Benjamin est un loup qui déchire; le matin, il dévore la proie, et le soir, il partage le butin. » Gen., XLIX, 27. Voir BENJAMIN (TRIBU DE), t. I, col. 1598. Le loup est naturellement l'image de ceux qui exercent la violence, des chefs de Jérusalem qui ruinent et dévorent le peuple, Ezech., XXII, 27, des juges iniques d'Israël qui n'attendent même pas au matin pour commettre l'injustice. Soph., III, 3. Une peinture du cimetière de Calliste représente Susanne sous la figure d'une brebis menacée à droite et à gauche par deux animaux, dont l'un au moins est certainement un loup, et caractérisent bien les deux vieillards accusateurs (fig. 119). Cf. Martigny, Dictionnaire des antiq. chrét., 2º édit., Paris, 1877, p. 747. Les Chaldéens vont tomber sur Juda comme les loups du désert. Jer., v, 6. Ils sont montés sur



119. — Susanne entre les deux vieillards figurés par un loup et un léopard. Peinture du cimetière de Calliste. D'après Perret, Les catacombes de Rome, t. 1, pl. LXXVIII.

toire montagneux de Benjamin, et quelquefois aussi dans les forêts de Basan et de Galaad. Les loups de Palestine, bien que beaucoup moins nombreux que les chacals, font beaucoup plus de ravages que ces derniers. Voir CHACAL, t. II, col. 477. Ils ne vont pas par bandes, mais deux ou trois seulement à la fois. Ils se cachent la nuit à proximité des bergeries, derrière des rochers, avancent avec cette démarche caractérisée par notre expression française « à pas de loup », sans éveiller l'attention des chiens de bergers, sautent dans l'enceinte qui renferme le troupeau, voir t. II, fig. 611, col. 1987, saisissent leur victime en silence et s'enfuient avec leur proie. Les bergers de Galilée ont coutume de tirer de temps en temps des coups de fusil pendant la nuit, afin de tenir à distance ces dangereux carnassiers. Le loup de Syrie a le pelage plus clair que celui d'Europe. Les indigènes parlent d'une autre espèce plus féroce, celle du loup qu'ils appellent scheeb, qui n'est autre probablement que le Canis lycaon des naturalistes. Tristram, The natural History of the Bible, Londres, 1889, p. 153-155. Dans le sud de la Palestine se rencontre aussi le loup d'Égypte, canis lupaster, qui a une taille plus petite que celle du loup ordinaire, un poil jaune doré et un système musculaire qui ne lui permet pas de s'attaquer à de gros animaux. Il doit se contenter tout au plus d'agneaux ou de chevreaux, et vit surtout d'animaux morts dont il traine les cadavres dans les cavernes. Il a à peu près les mœurs des chacals. Pour préserdes chevaux plus rapides que les loups du soir. Hab., 1, 8. Le loup sort le soir pour chercher sa proie : il peut faire jusqu'à cent soixante kilomètres dans sa nuit pour la trouver ou se mettre à l'abri. Nul cheval n'approche d'une vitesse si grande et si soutenue. En Sibérie, on a vu plus d'une fois des bandes de loups accompagner et même devancer, dans leur course affolée, les chevaux attelés aux traineaux. L'agneau a dans le loup un ennemi acharné; nul accord n'est possible entre eux. Eccli., xiii, 21. Et pourtant, à l'époque de la rédemption, ils habiteront et paîtront ensemble, Is., x1, 6; Lxv, 25, c'est-à-dire que les hommes les plus ennemis deviendront tous frères, par la grâce du Sauveur. - Dans le Nouveau Testament, où les agneaux et les brebis représentent les disciples de Jésus-Christ, les ennemis de l'Évangile sont naturellement figurés par les loups. Ces loups sont d'abord les faux prophètes : « Ils viennent à vous avec des vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. » Matth., vii, 15. Ces paroles font allusion à la ruse hypocrite du loup. Il se dissimule pour commettre ses métaits, ou bien il fait montre de douceur. Quand un loup veut s'emparer d'un jeune chien encore inexpérimenté, mais peut-être défendu par des gardiens plus à craindre, il s'approche, attire son attention par des gambades de toutes sortes comme pour l'inviter à jouer, et, quand il a réussi à le taire venir à l'écart, se jette sur lui. Il sait de même amener un chien plus vigoureux dans une embuscade où se trouve un autre loup,

et où tous deux peuvent le terrasser. Ces procédés ne sont pas ignorés des faux prophètes. En donnant la mission à ses apôtres, Notre-Seigneur leur dit qu'il les envoie « comme des brebis au milieu des loups ». Matth., x, 16. Plus tard, il envoie de même ses disciples « comme des agneaux au milieu des loups ». Luc. x, 3. Les Juifs d'abord, puis les persécuteurs païens n'ont que trop justifié cette comparaison. Enfin, saint Paul dit aux pasteurs d'Éphèse : « Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau. » Act., xx, 29. Il explique luimême que ces loups sont les faux docteurs qui, par un enseignement pernicieux, entraîneront des disciples après eux. Act., xxix, 30. — Un des chefs des Madianites qui pillaient la Palestine du temps de Gédéon s'appelait Ze'êb (Vulgate : Zeb), c'est-à-dire le Loup. Jud., VII, 25. Voir ZEB, H. LESÈTRE.

LÖW Jehuda, rabbin et commentateur juif, né à Worms, en 1520, mort à Prague, en 1609. Il fonda dans cette dernière ville une école pour l'étude du Talmud. Ce fut un cabbaliste célèbre et l'on a raconté de lui bien des choses extraordinaires. Ses œuvres les plus remarquables, énumérées dans l'épitaphe placée sur son tombeau, sont : Explication du Pentateuque de Raschi, Prague, 1578; Derekh chajjim, explication des paroles des Pères, Cracovie, 1589; 'Or hôdes, « la nouvelle lumière, » explication d'Esther (1600).

1. LOWTH Robert, fils de William Lowth, théologien et hébraïsant protestant anglais, né à Buriton le 27 novembre 1710, mort à Londres, le 3 novembre 1787. Il entra, en 1722, au collège de Winchester, et, en 1729, à New College, à Oxford, où il prit ses grades universitaires. Il recut ensuite les ordres, et fut d'abord vicaire à Overton, Hampshire, en 1735. En 1741, il fut nommé professeur de poésie à Oxford, et fit un cours sur la poésie des Hébreux qu'il publia plus tard. Il accompagna Henry Bilson-Legge dans son ambassade à Berlin, en 1748. Choisi en 1749 pour faire l'éducation des fils du duc de Devonshire, il voyagea quelque temps avec eux. Après avoir occupé diverses charges ecclésiastiques et divers évêchés, il obtint enfin l'évêché de Londres en 1777, et il occupa ce siège jusqu'à sa mort. Le plus célèbre de ses ouvrages est son livre sur la poésie hébraïque : De sacra poesi Hebræorum. Prælectiones academicæ Oxonii habitæ a Roberto Lowth. Subjicitur metricæ Harianæ brevis confutatio, et oratio Crewiana, in-40, Oxtord, 1753; 2º édit., in-8º, 1763. Réimprimé avec les notes de J. D. Michaelis, 2 in-8°, Gættingue, 1758-1762; id., 1769-1770. Une 3e édit., du livre parut à Oxford, en 1775, in-8°; une autre fut publiée à Leipzig, en 1815, in-8°, par E.-F.-C. Rosenmüller cum notis et epimetris J. D. Michaelis... Insunt G. F. Richteri de ætate libri Jobi definienda atque C. Weisii de metro Hariano commentationes. La réfutation du système de Hare donna lieu à une controverse assez longue entre Lowth et plusieurs savants de son temps (Thomas Edwards, Warburton, John Brown). Son livre fut traduit en allemand, avec notes, par Michaelis, Gœttingue, 1763 et 1793; en anglais par Gregory, avec les notes de Michaelis, 2 in-8°, 1793; en français par Suard, 2 in-12, Lyon, 1812, et Avignon, 1839; en français également par Roger, de l'Académie française, in-8°, Paris, 1813. — Il faut citer encore de lui : Isahia, a new translation, with a preliminary dissertation and notes, in-4°, Londres, 1778; in-4, 1779; in-8, 1790; 13e édit., in-8, 1842. Il en existe une traduction allemande par G.-H. Richerz, avec des additions et des notes par B. Koppe, 4 in-80, Leipzig, 1779-1781. Dans cet ouvrage, Lowth modifia trop arbitrairement le texte original sous prétexte de le corriger, mais il eut le grand mérite de faire ressortir, dans sa dissertation préliminaire et dans sa version même, le

caractère et la forme de la poésie hébraïque, qu'il avait déjà étudiés avec succès dans son premier écrit. C'est à lui que l'on doit d'avoir mis en évidence le trait caractéristique de la poésie hébraïque qu'il appela « parallélisme », nom qui lui est resté. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 489. — Voir Memoirs of the Life and Writings of the late Bishop Lowth, 2 in-8°, Londres et Gœttingue, 1787.

A. REGNIER.

2. LOWTH William, théologien protestant anglais, né à Londres le 3 septembre 1660, mort à Buriton (Southampton), le 17 mai 1732. Il étudia d'abord sous la direction de son grand-père, Simon Lowth, puis entra à Merchant Taylors' school, à Londres, le 11 septembre 1672, et enfin fut admis comme élève à St-John's college, à Oxford, le 11 juin 1675. C'est là qu'il termina ses études, et il devint plus tard tellow du même collège. Son premier ouvrage, intitulé Vindication of the divine authority of the Old and New Testaments, Londres, 1683 et 1690, et publié pour répondre aux attaques de Le Clerc contre l'inspiration de l'Écriture Sainte, lui concilia les bonnes grâces de Peter Mew, évêque de Winchester, qui fit de lui son chapelain, puis le nomma chanoine, le 8 octobre 1696, et enfin lui donna le bénéfice de Buriton, où il vécut jusqu'à sa mort. Outre l'ouvrage déjà mentionné, on peut citer de lui : Commentary on the prophets, qui parut en plusieurs parties de 1714 à 1725, et qui fut ensuite réuni en un volume pour faire suite à un livre de Patrick intitulé Commentary on the earlier books of the Old Testament, avec lequel il fut plus d'une fois réimprimé, en même temps que les Commentaires da Nouveau Testament de Whitby, Arnald et Lowman. A. REGNIER.

1. LUC (SAINT) (grec: Λουκᾶς), troisième évangéliste et auteur des Actes des Apôtres (fig. 120). — 1º Son nom. Λουκάς est généralementaujourd'hui regardé comme une abréviation de Λουχανός. Il existe dans le Nouveau Testament d'autres abréviations de noms propres de cette sorte, par exemple : Κλεόπας de Κλεόπατρος. Voir t. 11, col. 806. Les manuscrits de l'Italique, Vercettensis, a, Corbeiensis, ff2, Vindobonensis, i, et le codex Dublinensis de la Vulgate (du IXe siècle) intitulent le troisième Évangile secundum Lucanum. Ct. Wordsworth et White, Novum Testamentum D. N. J. C. latine, Oxtord, 1893, t. 1, fasc. 3, p. 307. Ce nom de Lucanus se retrouve dans Priscillien, Opera, édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 47, et sur un sarcophage d'Arles, du v° siècle (fig. 121). C'est le nom du poète Lucain. Godet, Introduction au N. T., Paris, 1900, p. 448-449, conclut sans raison suffisante, de la forme abrégée de son nom et de sa qualité de médecin, les médecins étant ordinairement des assranchis, que Luc était originaire de la Lucanie et un esclave affranchi de « l'excellent Théophile » à qui il a dédié ses deux livres. Cette contraction du nom de Luc est préférable à celle qui le tait dériver de Aouxiavos, car on ne s'expliquerait pas l'élision de l'i, et les exemples analogues de noms latins montrent bien que Lucianus aurait été plutôt contracté en Lucius. Par cette raison déjà il faudrait écarter les identifications, partois proposées, de saint Luc avec les Lucius nommés dans le Nouveau Testament. Ct. Origène, In Rom., 1. X, 32, t. xIV, col. 1288. D'ailleurs, d'autres motifs s'y opposent. Un Lucius est le parent de saint Paul, Rom., xvi, 21; l'autre était originaire de Cyrène. Act., XIII, 1. Voir ces noms. La contraction de Lucilius, soutenue par Grotius, malgré l'analogie avec 'Ολυμπᾶς, Rom., xvi, 15, dérivé de 'Ολυμπιόδωρος, est moins vraisemblable que celle à laquelle s'est ralliée la majorité des critiques.

2º Sa patrie et sa condition. — Au témoignage de saint Paul, Col., IV, 14, cf. 7. 11, Luc était un médecin d'origine païenne. Il est placé par l'Apôtre au nombre de ses compagnons, distincts de ceux qui étaient sortis

du judaïsme, f. 11. Sa connaissance des formes plus classiques du grec peut confirmer cette origine. J. Belser, Einleitung in das N. T., Fribourg-en-Brisgau, 1901,

mieux le grec que l'hébreu. Cf. Epist., xx. 4, t. xxII, col. 378. D'autre part, son exacte connaissance des usages juifs a fait penser à plusieurs qu'il était proselyte. Saint

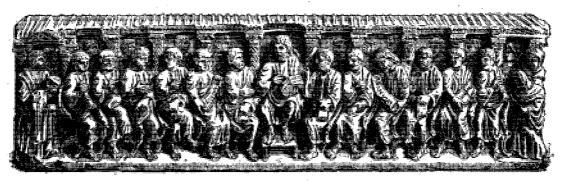


120. -- Saint Luc. Évangéliaire de Cambridge. D'après Garrucci, Storia dell'arte cristiana, t. III, pl. 141.

p. 110-111. Les hébraïsmes de son style ne s'y opposent pas, car ils peuvent provenir des sources qu'il a reproduites dans ses écrits. D'ailleurs, il faut convenir avec saint Jérôme, In 1s., vi, 9, t. xxiv, col. 98 qu'il savait

Jérôme, Liber heb. quæst. in Gen., t. xxIII, col. 1002, rapporte cette tradition, sans l'accepter. Les fréquentes relations de Luc avec les Apôtres et avec les chrétiens, convertis du judaïsme, ont suffi à le mettre au courant

des coutumes juives. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont généralement affirmé que saint Luc. était originaire d'Antioche. Eusèbe, H. E., III, 4, t. xx, col. 220; Quæst. ad Stephan., suppl., 4, t. xxII, col. 961 (plusieurs critiques pensent qu'Eusèbe a puisé ce renseignement dans l'Epist. ad Aristidem de Jules Africain); S. Jérôme, De vir. illust., 7, t. xxIII, col. 610; Euthalius, Elenchus, prolog., t. LXXXV, col. 636. Les anciens prologues latins du troisième Évangile, qui sont antérieurs à ces écrivains, indiquaient déjà le même lieu d'origine. P. Cossen, Monarchianische Prologe, dans Texte und Unters., Leipzig, 1896, t. xv, fasc. 1, p. 7; Wordsworth et White, Novum Testamentum D. N. J.-C. latine, Oxford, 1893, t. 1, fasc. 3, p. 269, 271. Cette désignation du lieu de naissance de Luc ne provient pas d'Act., KIII, 1, puisque l'auteur du troisième Évangile et des Actes est différent de Lucius de Cyrène, mentionné là comme membre de l'Église d'Antioche. M. Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte, p. 330, a prétendu que Luc était originaire de Macédoine et que sa famille avait seulement des relations à Antioche. Mais les anciens affirment que Cléophas est nommé, Luc., xxIV, 18, le trahissait à leurs yeux. Cf. Théophylacte, Enarrat. in Evang. Luc., t. cxxIII, col. 685, 1113. Mais le contexte exige que le personnage nommé soit un témoin des événements de la semaine, ce qui ne convient pas à saint Luc. L'auteur du canon de Muratori dit expressément du troisième évangéliste : Dominum tamen nec ipse vidit in carne. La tradition patristique a reconnu dans saint Luc non un apôtre, mais un homme apostolique, non un disciple immédiat du Christ, mais seulement un disciple des apôtres. S. Irénée, Cont. hær., III, IV, 2, t. VII, col. 845; Tertullien, Adv. Marcion., IV, 2, t. II, col. 363; S. Jerôme, In Is., l. xviii, t. xxiv, col. 650; In Matth., prol., t. xxvi, col. 18; S. Augustin, De consensu Evangel., I, II, III, t. xxxiv, col. 1043; Cont. Faust., XVII, III, t. XLII, col. 341; Constit. apost., II, LVII, t. I, col. 729; S. Chrysostome, In Matth., hom. I, 2, t. LVII, col. 16; In Acta, hom. 1, 1, t. Lx, col. 13; Théodoret, Hist. relig., præf., t. LXXXII, col. 1283. On ne sait pas avec certitude à quelle époque et dans quelles circonstances Luc devint chrétien. Comme il était originaire



121. - Sarcophage d'Arles. D'après une photographie.

explicitement que Luc est né à Antioche. Ils attribuent, ainsi que l'auteur du Canon dit de Muratori, à saint Luc la profession de médecin. Saint Paul, d'ailleurs, l'avait appelé Luc « le médecin ». Col., IV, 14. On a confirmé cette dénomination par les détails médicaux et les termes techniques, employés dans le troisième Évangile, IV, 38; XXII, 43, etc., et dans les Actes, XIII, 11. Hobart, The medical language of saint Luke, Dublin, 1882; A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, dans Texte und Unters., Leipzig, 1892, t. vIII, fasc. 4, p. 37-40. Eusèbe, Quæst. ad Stephan., suppl., 4, t. xxii, col. 961, et saint Jérôme, Epist., xx, 4, t. xxII, col. 378, concluaient de la profession de saint Luc qu'il était inter omnes evangelistas græci sermonis eruditissimus. Comme les médecins étaient souvent, dans l'antiquité, de condition servile, des exégètes modernes, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ont conclu, contrairement à la tradition, que Luc était un esclave affranchi.

3º Sa conversion. — Dans le prologue de son Évangile, 1, 1-3, saint Luc laisse clairement entendre qu'il n'a pas été un des disciples immédiats de Jésus, puisqu'il se propose de raconter les faits, non tels qu'il les a vus, mais tels qu'il les a appris des témoins oculaires et des auditeurs du Sauveur. Néanmoins, on a voulu le mettre en rapports directs avec Notre-Seigneur. Adamantius, Dial. de recta in Deum fide, t. x1, col. 1721, et saint Épiphane, Hær., L1, 11, t. xL1, col. 908, en ont fait un des soixante-douze disciples. Luc., x, 1. Saint Grégoire le Grand, Moral. in Job, præf., I, 3, t. Lxxv. col. 517, rapporte que quelques-uns reconnaissaient en lui le second disciple qui vit Jésus ressuscité, sur le chemin d'Emmaüs; son silence sur ce personnage, alors

d'Antioche, il est vraisemblable qu'il a été converti de bonne heure par les premiers prédicateurs de l'Évangile, qui vinrent de Jérusalem en cette ville. Act., xi, 19-30. Cette conclusion est confirmée par une addition que le texte occidental contient dans ce récit entre les versets 27 et 28. Le Codex Cantabrigiensis D présente, en effet, cette leçon : Ἡν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δε ήμων έφη είς, etc., appuyée par plusieurs manuscrits de la vieille version latine, ainsi qu'il résulte d'une citation de saint Augustin, De sermone Domini in monte, 1. II, c. xvii, 57, t. xxxiv, col. 1295: Eratque magna exsultatio. Congregatis autem nobis, surgens unus, etc. Si cette leçon était originale, il en résulterait qu'elle mettrait en scène l'auteur du livre des Actes et que par suite saint Luc aurait été un des premiers membres de la jeune Église d'Antioche. Quelques-uns ont pensé qu'il avait été converti à la foi chrétienne par saint Paul après que celui-ci eut été amené à Antioche par Barnabé. Act., xI, 25. Mais on remarque avec raison que saint Paul n'appelle jamais Luc son « fils ».

4º Luc, compagnon de saint Paul. — Quoi qu'il en soit, nous savons avec certitude que saint Luc a été le compagnon de saint Paul et son collaborateur. Lui-même nous a laissé dans les Actes le récit circonstancié d'un témoin oculaire. Voir t. 1, col. 153-155. L'écrivain témoigne de sa présence par l'emploi du pronom pluriel nous à partir d'Actes, xvi, 10. Nous ignorons comment il se rencontra avec saint Paul à Troade, mais il devait être connu de l'apôtre qui avait séjourné à Antioche. Il partit avec lui et l'accompagna jusqu'à Philippes de Macédoine. Son récit montre qu'il eut une part à la fondation de l'Église de cette ville. Act., xvi, 10-17. Il ne fut

pas emprisonné avec Paul et Silas et ne les suivit pas à leur départ. 19-40, On en a conclu qu'il demeura à Philippes pour affermir et développer la communauté chrétienne. La séparation de Luc et de Paul dura cinq ou six années. Cela résulte de l'absence de la salutation de la part du premier dans six lettres du second. Ce ne fut que lorsque Paul, après ses deux missions en Grèce et en Asie Mineure, repassa à Philippes pour aller porter à Jérusalem l'argent recueilli dans les Églises de la Macédoine, que Luc l'accompagna de nouveau. Act., xx, 6. Du rapprochement de ce texte avec II Cor., viii, 18, il ressort que le frère, loué dans ce dernier passage, ne peut guère être saint Luc, quoi qu'en aient pensé plusieurs Pères. S. Ignace, Ad Ephes., 15, t. v, col. 749; Origène, In Luc., hom. 1, t. XIII, col. 1804; S. Ambroise, In Luc., 1, t. XV, col. 1538; S. Jérôme, Epist., LIII, n. 8, t. XXII, col. 548; De viris illust., 7, t. XXIII, col. 619; S. Chrysostome, In Act., hom. I, 1, t. Lx, col. 15; In II Tim., hom. x, 1, col. 655; (quoiqu'il reconnaisse Barnabé, In II Cor., hom. xvm, 1, t. LXI, col. 523). Ce frère, célèbre dans toutes les Églises par sa prédication de l'Évangile (et non par la rédaction d'un Évangile), avait été délégué par les Églises de la Macédoine pour cet office de charité consistant à recueillir des collectes pour les fidèles de Jérusalem, en vue de l'accompagner dans cette ville. R. Cornely, Comment. in S. Pauli Epist. ad Cor. alteram, Paris, 1892, p. 230-232. Saint Paul l'envoie de Macédoine, II Cor., VIII, 1, avec Tite et un autre frère. Ibid., 16-22. Or, c'est de la Macédoine que le même apôtre revint à Philippes, où il retrouva Luc qui, au lieu d'aller à Corinthe, fit route avec lui et d'autres compagnons parmi lesquels n'est pas Tite, vers Jérusalem. Act., xx, 3-6. Voir t. 11, col. 998-999. Si l'on admettait néanmoins que ce frère soit saint Luc, il faudrait reconnaître que saint Paul attendit à Philippes son retour de Corinthe avant de partir pour Jérusalem, emportant la collecte faite parmi les Corinthiens.

A partir de la rencontre de Paul et de Luc à Philippes, le livre des Actes devient une sorte de journal de voyage. Après la fête de Pâques, Paul et Luc rejoignirent à Troade, où ils les avaient devancés, leurs compagnons de route. Ils y demeurèrent sept jours. Act., xx, 5, 6. Tandis que Paul se rendait à Assos par terre, Luc et les autres y allaient par mer. Ils emmenèrent l'Apôtre à Mitylène, puis par mer à Samos et à Milet. Act., xx, 13-15. Après l'entrevue si émouvante avec les anciens d'Éphèse, les voyageurs s'embarquèrent pour Cos, Rhodes et Patare, puis, sur un autre vaisseau, pour Tyr. Act., xxi, 1-3. De Tyr, ils descendirent à Ptolémaïde et à Césarée, où ils séjournèrent quelques jours. Act., xxi, 7, 8. Malgré les dangers prédits à Paul, ils montèrent à Jérusalem, où ils furent bien accueillis. Act., xxi, 15, 17. Luc fut témoin oculaire des événements qui s'accomplirent en cette ville et qu'il raconte. Act., xxi, 18-xxvi, 32, aussi bien que de l'emprisonnement de Paul à Césarée. On ne peut affirmer qu'il soit demeuré constamment dans cette ville auprès de l'Apôtre. Quoique le récit à la première personne du pluriel cesse dans les Actes, il est légitime de penser que Luc était nn de ces amis de Paul à qui le gouverneur Félix autorisa l'accès de la prison. Act., xxiv, 23. Ce qui rend vraisemblable son séjour continu à Césarée durant les deux années de l'emprisonnement de Paul, c'est que, des que l'envoi de celui-ci à Rome sut décidé, Luc et Aristarque se trouvèrent là pour l'accompagner. Act., xxvii, 1, 2.

Luc fut donc témoin oculaire des événements du voyage de Césarée à Rome et put raconter dans les Actes les circonstances du trajet, les villes où ils firent escale, les changements de vaisseaux, le naufrage à Malte, la continuation du voyage jusqu'à Rome et la situation de l'Apôtre dans cette ville. Act., xxvII, 2-xxVIII, 29, Saint

Paul y demeura deux ans. Act., xxvIII, 30. Saint Luc resta un certain temps avec lui, car dans les Épitres aux Colossiens, IV, 14, et à Philémon, y. 24, qu'on rapporte généralement à la première captivité de Paul à Rome, l'apôtre salue ses correspondants au nom de Luc. Mais de l'absence de salutation de sa part dans l'Épître aux Philippiens, qui a été écrite de Rome après les précédentes, il résulte qu'il avait quitté l'apôtre avant la fin de son séjour en cette ville. D'autre part, saint Paul était seul lors de sa première comparution devant César. II Tim., IV, 16. Nous ignorons où se rendit Luc en sortant de Rome. L'indication fournie par les Acta Pauli, Lipsius, Acta Apostolorum apocrypha, Leipzig, 1891, t. 1, p. 104, suivant laquelle Luc se serait rendu en Gaule, n'a aucune valeur. Durant la seconde captivité de Paul à Rome, nous retrouvons Luc à ses côtés. Il Tim., IV, 11. On rapporte généralement la composition des Actes à la deuxième année de la première captivité de saint Paul à Rome. Voir t. 1, col. 155. Le troisième Évangile, qui est un πρώτος λόγος, Act., I, 1, serait antérieur. Voir plus loin. Quelques critiques ont attribué à saint Luc, sans raisons suffisantes, la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Voir t. 111, col. 545.

5º Dernières années. - Nous manquons de renseignements anciens et certains sur l'histoire de saint Luc après la mort de saint Paul et sur la fin de sa vie. Ceux que nous possédons sont relativement récents et souvent contradictoires. Saint Épiphane, Adv. hær., LI, 11, t. XLI, col. 907, pretend que saint Luc prêcha l'Évangile en Dalmatie, en Gaule, en Italie et en Macédoine, surtout en Gaule, comme Crescens. Voir t. 11, col. 1111. Saint Grégoire de Nazianze, Orat., XXXIII, 11, t. XXXVI, col. 228, le fait aller en Achaïe, où il aurait rédigé son Evangile. Carm., l. I, sect. I, carm. XII, t. XXXVII, col. 474. Les Constitutions apostoliques, l. VII, c. XLVI, t. t, col. 1052, affirment que saint Luc ordonna Avilius, le deuxième évêque d'Âlexandrie. Diverses subscriptions de manuscrits du troisième Évangile, citées en note, ibid., par Cotelier, indiquent Alexandrie la Grande comme le lieu de la composition de cet Évangile. Siméon Métaphraste, Vita S. Lucæ, 7, t. cxv, col. 1136, fait retourner saint Luc de Rome en Orient, parcourir toute la Libye et parvenir en Égypte, où il convertit la Thébaïde supérieure et où il fut institué évêque dans une ville aux sept portes de la Thébaïde inférieure. Selon lui, ibid., 8, col. 1137, saint Luc y mourut en paix. Néanmoins, il place sa sépulture en Achaïe et raconte la translation de ses reliques de Thèbes en Béotie à Constantinople par les soins de Constance. Ibid., 9, 10, col. 1137. De telles contradictions montrent le peu de valeur de ses renseignements. Cf. Ménologe grec, au 18 octobre, t. CXVII, col. 113. Nicéphore Calliste, H. E., II, 43, t. CXLV, col. 876, prétend que l'évangéliste alla de Rome en Grèce. Saint Grégoire de Nazianze, Orat., Iv, n. 69, t. xxxv, col. 589, est le premier qui parle du martyre de saint Luc. Saint Gaudence, évêque de Brescia, Serm., xvII, t. xx, col. 962, rapporte que saint Luc fut tué à Patras en Achaïe. Saint Isidore de Séville, De vita et obitu Patrum, 82, t. LXXXIII, col. 154, sait que saint Luc mourut à l'âge de 74 ans et qu'il fut enseveli en Bithynie; il déclare qu'il avait été très chaste des son enfance. Le vieux prologue du troisième Evangile contenait ces mêmes renseignements : neque uxorem unquam habens neque filios, LXXIV annorum obiit in Bithynia, plenus Spiritu sancto. P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig, 1896, p. 8. Selon Nicéphore Calliste, loc. cit., saint Luc fat pendu à un olivier et son sépulcre était célèbre. Le pseudo-Dorothée, Patr. Gr., t. CXXIII, col. 685, prétend que saint Luc est mort et a été enseveli à Ephèse. Cf. A. Dulau, Un prétendu tombeau de saint Luc à Ephèse restitué à la mémoire de saint Antipas, Paris, 1883. La vingtième année du règne de Constance, en 357, les-

reliques de saint Luc ont été transférées d'Achaïe (mais de Bithynie, selon S. Isidore de Séville) à Constantinople. S. Jérôme, De vir. ill., 7, t. xxIII, col. 621; Cont. Vigilantium, 5, ibid., col. 343; Chronic., an. 360, t. xxVII, col. 690; Théodore le Lecteur, Excerpta, t. LXXXVI, col. 213; S. Isidore de Séville, De vita et obitu Patrum, 82, t. LXXXIII, col. 154. Quelques ossements se trouvaient à Brescia, S. Gaudence, Serm., xvII, t. xx, col. 963; à Funda, S. Paulin de Nole, Epist., XXXII, n. 17, t. LXI, col. 339: à Antioche et à Ostie. Id., Poema, XXX, v. 35, ibid., col. 672. L'Église célèbre la fête de saint Luc le 18 octobre. On a donné le bœuf comme symbole au troisième évangéliste parce que son récit commence par le sacrifice offert par Zacharie, père de Jean-Baptiste.

6º Saint Luc était-il peintre? — D'après Nicéphore Calliste, H. E., I. II, c. XLIII, t. CXLV, col. 876, saint Luc était très habile dans l'art de la peinture. Siméon Métaphraste, Vita S. Lucæ, 6, t. cxv, col. 1136, lui attribue une image du Christ qu'on honorait de son temps. On lui a attribué aussi des peintures de la sainte Vierge. Cette attribution repose sur le témoignage de Théodore le Lecteur, du vie siècle. Il rapporte que l'impératrice Eudoxie avait trouvé à Jérusalem un portrait de la mère de Dieu, peint par l'apôtre Luc, et qu'elle l'avait envoyé à Constantinople pour en faire présent à sa bellesœur Pulchérie, femme de Théodose II. Théodore le Lecteur, Excerpta, I, 1, t. LXXXVI, col. 165. Les Madones dites de saint Luc reproduisent un type byzantin de la Vierge et peuvent remonter au ve siècle. Rien d'authentique ne justifie l'attribution à saint Luc de ces images. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, 2° édit., Paris, 1877, p. 791-792; E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Le-gende, Leipzig, 1899, t. 11, p. 266°-220°. Cf. Acta sanctorum, octob. t. VIII, p. 282-313. E. MANGENOT.

2, LUC (ÉVANGILE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. - L'authenticité du troisième avangile n'a jamais été contestée, et la critique la plus avancée respecte l'universelle attribution de ce récit à saint Luc. Les titres grecs et latins : Εὐαγγέλιον κατά Λουκᾶν, Evangelium secundum Lucam, ou autres analogues, qui se lisent en tête des manuscrits et des éditions, remontent au IIº siècle, voir t. II, col. 2060, à l'époque où le troisième Évangile était expressément attribué à Luc, son auteur. Mais des citations formelles ou implicites du troisième Évangile dans les écrits de la fin du 1er siècle et du commencement du 11e prouvent que ce livre existait

déjà et était connu dans l'Église entière.

1º Existence et connaissance du troisième Évangile à la fin du 1er siècle et au commencement du 11e. Saint Clément de Rome cite, de mémoire, semble-t-il, des paroles prononcées par Jésus. Aucune ne répond textuellement à aucun des synoptiques. Quelques mots cependant ressemblent de plus près à saint Luc, qu'à saint Matthieu. Ainsi, 1 Cor., xIII, 2, ώς δίδοτε, οὖτως δοθήσεται υμίν, rappelle de très près Luc., vi, 38. Funk, Opera Patrum apostolicorum, 2º édit., Tubingue, 1887, p. 78. I Cor., xLvi, 8, combine Matth., xxvi, 24, et Luc., xvII, 2. 1bid., p. 120. La ressemblance entre I Cor., xxIII, 4, et Luc., xxI, 29, 30, est plus éloignée. Sans être décisives, ces coincidences sont plus que suffisantes à prouver l'emploi du troisième Évangile à Rome entre 93 et 95. La Διδαχή, qui est de peu postérieure, mêle en deux endroits, I, 3; xvi, 1, Funk, Doctrina duodecim Apostolorum, Tubingue, 1887, p. 6, 46, Luc., vi, 28-32; xii, 35, à des passages de saint Matthieu. Cf. t. II, col. 2064. La citation que fait saint Ignace, Ad Smyrn., III, 2, Funk, p. 236, ne convient pas exclusivement à Luc., xxiv, 39, car si ce passage est visé, il est complété par une citation étrangère aux Évangiles canoniques. Saint Polycarpe, Ad Philip., II, 3, Funk

p. 268, mélange Matth., vII, 1, avec Luc., vI, 36-38, et Matth., v, 3, 10, avec Luc., vi, 20. L'écrit de Papias étant perdu on ne peut prétendre avec certitude que cet écrivain ne connaissait pas saint Luc; il pouvait le citer sans qu'Eusèbe ait pris soin de le noter. Il est d'ailleurs vraisemblable que Papias l'avait entre les mains aussi bien que saint Ignace et saint Polycarpe. Dans le Pasteur d'Hermas, Simil., IX, c. XXVI, 3, Funk, p. 547, il y a une allusion évidente à une parole de Jésus. Luc., IX, 24; XVII, 33. La IIa Clementis, XIII, 4, cite textuellement en partie Luc., vi, 32, 35; v, 2, Luc., x, 3; viii, 5, Luc., xvi, 10, avec cette entrée en matière : Λέγει γὰρ δ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίω; toutefois, comme la première partie de la citation ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques, quelques critiques pensent que l'auteur cite un évangile apocryphe; vi, 1, Luc., xvi, 13, Funk, p. 150, 154, 160. Basilide, qui enseignait à Alexandrie vers l'an 120, se servait du troisième Évangile. D'après les Philosophumena, VII, 26, t. xvi, col. 3315, il citait Luc., i, 35, comme une parole sainte. Les Acta Archelai, 55, t. x, col. 1524, nous apprennent que le treizième livre de son commentaire sur l'Évangile commençait par la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, que Luc seul raconte, xvi, 19-31. Au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 1, 21, t. vIII, col. 888, les disciples de Basilide célébraient le jour du baptême de Jésus et ils en fixaient la date à la quinzième année de Tibère, date indiquée par saint Luc, III, 1, pour le début de la prédication de Jean-Baptiste. Quelques-uns d'entre eux plaçaient la mort de Jésus à la seizième année de Tibère. Or, selon saint Irénée, Cont. hær., II, xxII, t. VII, col. 781, c'étaient des valentiniens qui s'appuyaient sur Luc., IV, 19, citant Is., LXI, 2. Dans le c. LI, ajouté au traité De præscript., de Tertullien, t. 11, col. 70, il est dit que Cerdon ne recevait que le seul Évangile de saint Luc, et encore pas en entier. Carpocrate interprétait d'une façon singulière une parole de Jésus, citée par saint Irénée, Cont. hær., I, xxv, n. 4, t. vII, col. 683, en des termes se rapprochant de Luc., xII, 58-59, plus que de Matth., 'v, 25-26. De cette enquête il résulte qu'au milieu du IIe siècle, le troisième Évangile se trouvait aux mains de tous les chrétiens, catholiques ou hérétiques.

2º Dans la seconde moitié du IIº siècle. — Les preuves de la connaissance et de la diffusion du troisième Évangile dans cette courte période abondent, et c'est alors que se manifeste l'attribution précise de cet écrit à saint Luc. Saint Justin, Dial. cum Tryph., 103, t. vi, col. 717, déclare que les Évangiles, qu'il nomme Mémoires des apôtres, ont été écrits par des Apôtres ou par des disciples des Apôtres. Il sait donc les noms des évangélistes, bien qu'il ne les cite pas, et il place évidemment saint Marc et saint Luc parmi les auteurs de la seconde catégorie, puisque cette mention sert à introduire le récit de la sueur de sang de Jésus, qui est particulier à saint Luc, XXII, 44. D'ailleurs, un très grand nombre de traits de la vie du Sauveur cités par lui ne sont rapportés que dans le troisième Évangile. Voir t. II, col. 2068, 2069. Tatien, disciple de saint Justin, a publié un Διὰ τεσσάρων, qui combinait en un seul récit les quatre narrations canoniques de la vie de Jésus. On sait qu'il en excluait les généalogies. Or, l'une d'elles se trouve dans l'Évangile de Luc. Une allusion à Luc., vi, 25, se remarque, Orat. adv. Græcos, xxxii, t. vi, col. 872. Dans le fragment de Tatien, conservé par Clément d'Alexandrie, Strom., III, 12, t. VIII, col. 118t, il y a une autre allusion soit à Luc., xvI, 13, soit à Matth., vi, 24. Les hérétiques de cette époque rendent le même témoignage en faveur du troisième Évangile. Marcion a rejeté les trois autres Évangiles qu'il connaissait pour ne conserver que celui de saint Luc comme son seul Évangile et celui de ses Églises. Il l'abrégeait encore, en enlevant ce qui ne cadrait pas avec ses doctrines, et il ne gardait qu'une parcelle d'Évangile. S. Irénée, Cont. hær., I, xxvII, 2, t. VII, col. 688; Tertullien, Adv. Marc., IV, II, V, t. II, col. 364, 367. Quelques critiques avaient prétendu que l'Évangile écourté de Marcion était l'original même de saint Luc et que le troisième Évangile canonique n'en était qu'une amplisication. Cette prétention est insoutenable, car le plus grand nombre des omissions s'explique par l'intérêt doctrinal et les versets supprimés ont tous le cachet propre au style de saint Luc. Il est donc évident que la modification du texte de saint Luc vient de Marcion et non de l'Église catholique. Cf. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Erlangen et Leipzig, 1891, t. 11, p. 409-455, qui a reconstitué l'Évangile de Marcion, p. 455-494. Comme Marcion, Valentin se servait de passages évangéliques qui n'étaient fournis que par saint Luc, et ses disciples les interprétaient arbitrairement. S. Irenée, Cont. hær., III, xiv, 3-4, t. vii, col. 916, 917. Ils cherchaient en particulier de grands mystères dans le récit de l'Annonciation. Luc., 1, 26-55. S. Írénée, Cont. hær., I, xv, 3, t. vII, col. 620; Philosophumena, vi, 35, 51, t. xvi, col. 3247, 3279. Héracléon, disciple de Valentin, donnait une interprétation de Luc., xII, 8-12, que Clément d'Alexandrie, Strom., IV, 9, t. VIII, col. 1281-1284, rapporte et discute. Les Marcosiens reconnaissaient dans la drachme perdue, dont saint Luc est seul à parler, xv, 8, l'image de la sagesse égarée. S. Irénée, Cont. hær., I, xvi, 1, t. vii, col. 629. Ptolémée, autre disciple de Valentin, acceptait cette explication et entendait d'une manière analogue la parabole de la brebis perdue, propre à saint Luc, xv, 4, les actes du vieillard Siméon, et de la prophétesse Anne, relatés dans le troisième Évangile, Luc., 11, 28, 36; il interprétait aussi suivant son système Luc., vII, 35. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, vIII, 2, col. 529, 532. L'épisode de Jésus au temple à l'âge de douze ans, Luc., 11, 42, et le choix que le Sauveur fit de douze Apôtres, Luc., vi, 13, étaient pour les valentiniens des indices de l'existence des douze Éons. Ibid., I, III, 2, col. 469. Les Ophites expliquaient dans leur sens les récits concernant la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus, ainsi que la mort du Christ. Ibid., I, xxx, 11, 14, col. 701, 703. Voir t. II, col. 2070. Les Récognitions clémentines, dont la source judéo-chrétienne remonte au milieu du 11º siècle, citent plusieurs fois le texte de saint Luc, 1, 40, 54; 11, 32; 17, 5; 7, 13; 71, 4; x, 45, t. 1, col. 1231, 1237, 1264, 1317, 1336, 1349, 1442-1443. Les Homélies clémentines font de même. Hom., III, 15; IV, 71; VIII, 7; IX, 22; XII, 23; XVII, 5; XVIII, 3; XIX, 2, t. II, col. 121, 156, 229, 257, 300, 388, 405, 424. Ces citations de saint Luc sont d'autant plus remarquables que l'auteur de la littérature clémentine était un adversaire de saint Paul; elles montrent ainsi l'autorité dont l'Évangile de saint Luc jouissait dans l'Église entière. Un païen lui-même, Celse, qui écrivait vers 178, connaît le troisième Évangile. Il reproche à son auteur l'insolence audacieuse avec laquelle il fait remonter la généalogie de Jésus, fils d'un charpentier, au premier homme et aux rois d'Israël. Origène, Cont. Cels., 11, 32, t. x1, col. 852. Il oppose les évangélistes, Matthieu et Marc, qui parlent de deux anges, et les autres, Luc et Jean, qui n'en placent qu'un auprès du tombeau de Jésus. Ibid., v, 56, col. 1269.

Ĝo Affirmations que saint Luc est l'auteur du troisième Évangile. — C'est dans la même période de la seconde moitié du 11º siècle que nous rencontrons les premières affirmations explicites de la composition du troisième Évangile par saint Luc. Le canon dit de Muratori, qui date des environs de 170, l'attribue expressément à Luc, le médecin et le disciple de saint Paul. Voir t. 11, col. 170. Il est témoin de la tradition de l'Église romaine, bien placée pour connaître l'activité littéraire de saint Luc, compagnon de Paul pendant sa captivité à Rome. Saint Irénée, représentant des Églises d'Asie Mineure et de Gaule, dans son traité Cont. hær., composé entre 177

et 189, connaît les noms des auteurs des quatre Évangiles canoniques; il nous dit du troisième : Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκεινου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον εν βιβλίω κατέθετο. ΙΙΙ, 1, 1, t. VII, col. 845. Il tait ainsi ressortir la relation qui existe entre le troisième Évangile et la prédication de saint Paul. Le prêtre africain, Tertullien, attribue le troisième Évangile à Luc, un homme apostolique, qui a vécu avec les Apôtres et après les Apôtres. Adv. Marcion., IV, 2, t. II, col. 363. Il affirme au même endroit, col. 364, que saint Paul a été illuminator Lucæ. Cf. c. III, col. 365. Il déclare, ibid., c. v, col. 367, que les Églises apostoliques ont coutume d'attribuer à Paul l'écrit de Luc. Clément d'Alexandrie, dans ses Hypotyposes qui sont perdues, a conservé, au rapport d'Eusèbe, H. E., vi, 14, t. xx, col. 552, une tradition particulière sur l'ordre de composition des quatre Évangiles canoniques : il plaçait en premier lieu les Évangiles qui renfermaient des généalogies de Jésus. Il connaissait donc le troisième Évangile. Mais Origène, disciple de Clément, mettait l'Évangile de Luc au troisième rang; il déclarait en outre qu'il avait été recommandé par Paul et écrit pour les gentils. Eusèbe, H. E., vi, 25, t. xx, col. 584. Cf. In Luc., Hom. i, t. xiii, col. 1803. Le vieil argument latin, qui est en tête du troisième Évangile et qui remonte au me siècle, attribue ce récit évangélique à saint Luc et affirme qu'il l'a rédigé en Achaïe après saint Matthieu et saint Marc. Wordsworth et White, Novum Testamentum D. N. J. C. latine, Oxford, 1893, fasc. 3, p. 269, 271. Les Constitutions apostoliques, II, 57, t. I, col. 729, attribuent les quatre Évangiles, qui étaient lus dans les assemblées liturgiques, aux apôtres Jean et Matthieu et aux compagnons de Paul, Luc et Marc. Eusèbe affirme plusieurs fois que Luc est l'auteur du troisième Évangile. H. E., III, 4, 24, t. xx, col. 220, 269. De même S. Jérôme, De viris, 7, t. xxIII, col. 621; Comment. in Ev. Matth., prol., t. xxvI, col. 18; S. Chrysostome, In Acta, Hom. I, n. 1, t. Lx, col. 15. Des lors, tous les écrivains ecclésiastiques ont unanimement attribué à saint Luc la composition du troisième Évangile. Qu'on ne prétende pas que cette tradition n'a point de fondement historique et qu'elle n'est que le résultat du travail exégétique des Pères sur le troisième Évangile. Bien qu'elle se manifeste tardivement en termes tormels, elle ne se présente pas dans les premiers témoignages comme une opinion, fondée sur l'examen intrinsèque du livre, mais comme un fait simplement affirmé et recueilli de la tradition antérieure. D'ailleurs, le nom de l'auteur n'est pas mentionné dans l'Évangile; en le donnant, on a reproduit un souvenir vraiment historique. Si l'on eût procédé par simple supposition, d'autres noms de personnages plus connus que Luc se seraient plus naturellement présentés à la pensée. « Une tradition aussi unanime et aussi précise que celle qui a désigné le nom de l'auteur du troisième Évangile et des Actes ne peut être un pur accident, et ceux qui la rejettent sont, comme dit Plummer, tenus de l'expliquer. » Godet, Introduction au Nouveau Testament, Neuchâtel, 1900, t. 11, p. 666. D'autre part, dans le contenu du troisième Évangile, rien ne s'oppose à l'attribution de ce récit à saint Luc. Loin de là, des critiques y trouvent, au contraire, une confirmation des données traditionnelles. Cf. Bacuez, Manuel biblique, 10e edit., Paris, 1900, t. III, p. 160-165; Cornély, Introductio specialis, Paris, 1886, p. 128-132.

II. INTEGRITÉ. — Toutes les éditions critiques du Nouveau Testament reproduisent intégralement le texte du troisième Évangile. Quelques-unes cependant essaient d'exclure un passage célèbre, celui qui raconte la sueur de sang du Sauveur au jardin de Gethsémani. Luc., xxII, 43, 44. Lachmann, en 1842, Hort et Westcott, en 1881, l'ont imprimé entre crochets. Ces derniers, The New Testament in the original Greek, Cambridge et Londres, 1882,

p. II, appendix, p. 66, 67, le tiennent pour une interpolation d'origine occidentale adoptée dans des textes éclectiques, et pour un fragment de ces traditions écrites ou orales, qui circulèrent quelque temps en certains pays et que les scribes du II° siècle sauvèrent de l'oubli. Nous étudierons successivement : 1° les témoignages pour ou contre l'authenticité de ces versets; 2° les causes qui ont fait suspecter l'authenticité de ce passage.

I. TÉMOIGNAGES POUR OU CONTRE L'AUTHENTICITÉ. - 1º Les manuscrits. - Les uns omettent ces versets, les autres les contiennent. Cette diversité a été signalée par plusieurs Pères. Saint Hilaire de Poitiers, De Trinit., IV, 1, t. x, col. 375, tout en les commentant, déclare qu'ils manquaient et in græcis et in latinis codicibus complurimis. Saint Jérôme, Dial. adv. Pelag., 11, 16, t. xxIII, col. 552, dit qu'ils se lisent seulement in quibusdam exemplaribus tam græcis quam latinis. Saint Épiphane, Ancorat., 31, t. XLIII, col. 73, semble dire que ces versets manquent dans certains manuscrits grecs. Du fait que plusieurs Pères grecs et latins ne les comment pas (voir plus loin), on peut conclure qu'ils ne les lisaient pas dans leurs manuscrits. En réalité, les manuscrits grecs qui sont parvenus jusqu'à nous se rangent en deux catégories : les uns omettent ces versets ou les marquent de signes de doute et d'hésitation; les autres les reproduisent. Les onciaux ABRTa les omettent. Mais A a conservé à la marge la section eusébienne σπγ ou 283°, se rapportant au canon : ou 10. Voir t. II, col. 2052. Or cette section, en cet endroit, ne peut convenir qu'à Luc, xxII, 43, 44. L'original sur lequel ce manuscrit a été copié contenait donc ces versets, et le copiste ne les a probablement pas transcrits parce qu'ils étaient raturés comme ils l'ont été dans » (voir plus loin). L'hypothèse suivant laquelle le copiste aurait emprunté les sections eusébiennes à un autre manuscrit est moins vraisemblable. 82 (correcteur du Sinaiticus, du IVe siècle) pointille ce passage et le met entre crochets; mais xb (autre correcteur, du vie siècle) cherche à faire disparaftre ces traces de doute. Seuls les cursifs 124, du xue siècle, 561 et 579, du xiiie, omettent ce passage. 13 n'a de première main que les mots ώφθη δέ, Luc., xxII, 43; la suite, qui avait été omise, a été suppléée en marge, il y a aussi la section eusébienne  $\sigma\pi\gamma$ . Dans  $\Gamma$ ,  $\Omega$ , 123, 344, 440, 512, tout le passage est marqué d'obèles. ESV $\Delta\Pi$ , 24, 36, 161, 166, 274, 408, ont auprès du texte un astérisque, qui, en plusieurs cas, est vraisemblablement une indication liturgique. Le cursif 34 contient une scholie, qui signale l'absence de ce passage dans un certain nombre d'exemplaires. Les cursifs 69, 124, 346, 348 (et peut-être les autres qui sont apparentés à ce groupe célèbre, dit groupe Ferrar) reproduisent Luc., XXII, 43, 44, et les premiers mots du y. 45, après Matth., xxvi, 39 (346 les a, en outre, à leur place naturelle). Ferrar et Abbott, A collation of four important manuscripts of the Gospels, Dublin, 1877, p. 92; J.-P.-P. Martin, Quatre manuscrits importants du N. T., Amiens, 1886, p. 44-45. Une troisième main a ajouté ce passage dans C à la marge en face du même endroit de saint Matthieu. C'est une particularité liturgique qu'on retrouve dans presque tous les évangéliaires grecs. En effet, tandis que le mardi du tyrophage on omettait dans la leçon les versets 43 et 44, à la messe du jeudi-saint on lisait une leçon formée de Matth., xxvi, 2-20; Joa., xiii, 3-17; Matth., xxvi, 21-xxvii, 2; mais dans ce dernier fragment on insérait Luc., xxII, 43, 44 et les premiers mots de 45, modifiés de façon à leur donner dans le contexte un sens, entre les versets 39 et 40 de Matth., xxvi. Cependant l'évangéliaire 8 a le passage contesté dans la leçon du mardi du tyrophage. Les synaxaires présentent les mêmes particularités. Les manuscrits à texte continu, qui ont été adaptés à l'usage liturgique, ont, en face de Matth., xxvi, 39, et de Luc., xxII, 42, des rubriques, des notes ou des sigles qui signalent cette transposition liturgique. On en peut conclure que l'insertion de Luc., xxII, 42-45, dans Matth., xxVI, 39, est due dans les manuscrits du groupe Ferrar à l'influence de la liturgie. Saut ces rares exceptions, le passage de saint Luc existe dans l'immense majorité des manuscrits, dans les onciaux NDFGHKLMQRUXΛΨΞ, dans ESVΓΔΙΙΩ de première main et dans les cursifs.

2º Les versions. - Anastase le Sinaîte (vers 700), Viæ dux, XXII, t. LXXXIX, col. 289, faisait ressortir l'importance du témoignage des versions bibliques en faveur de l'authenticité de l'épisode de la sueur de sang. Ceux qui n'ont pas cette section, disait-il, sont convaincus d'erreur, puisqu'on la trouve dans toutes les versions et dans la plupart des Évangiles grecs. Seul de tous les manuscrits latins, le Brixianus, f, omet ces deux versets. Aussi les éditeurs Wordsworth et White, Novum Testamentum D. N. J. C. latine, Oxford, 1893, t. 1, fasc. 3, p. 462-463, les ont-ils maintenus dans leur édition critique de la Vulgate. Ce passage se trouve dans toutes les versions syriaques, Peschito, Curetonienne, charkléenne et hiérosolymitaine, ainsi que dans le Δια τεσσάρων de Tatien. Il manque cependant dans le manuscrit sinaïtique, publié en 1895 par Mmes Lewis et Gibson. Cf. C. Holzhey, Der neuentdeckte Codex syrus sinaiticus, Munich, 1896, p. 72; A. Bonus, Collatio codicis Lewisiani cum codice Curetoniano, Oxford, 1896, p. 72. Les versions coptes, à l'exception de plusieurs manuscrits de la version bohaïrique, voir t. II, col. 948, le possèdent ainsi que les traductions éthiopienne, arménienne et arabe. Les lectionnaires syriens, coptes et arméniens (pas tout cependant pour ces derniers) le contiennent aussi.

3º Les Pères. - La plupart des Pères ont lu, cité ou commenté ce passage. Le témoignage des Pères grecs est spécialement important. Saint Justin, Dial. cum Tryphone, 103, t. vi, col. 717, 720, a lu dans les Mémoires écrits par les apôtres et leurs disciples l'épisode de la sueur de sang. S'il ne nomme pas saint Luc, c'est qu'il ne désigne jamais les Évangiles, qu'il cite comme Mémoires des apôtres, par le nom de leurs auteurs. En parlant des Mémoires des Apôtres et de leurs disciples, il fait allusion au troisième Évangile. Saint Irénée, Cont. hær., III, xxII, 2, t. vII, col. 957, signale la sueur de sang au milieu de détails évangéliques qui prouvent la réalité de la chair du Sauveur. Saint Hippolyte, Cont. Noet., 18, t. x, col. 828, fait de même. Cf. un autre texte du même érivain, cité par Anastase le Sinaïte, Viæ dux, c. XXIII, t. LXXXIX, col. 301. Saint Denys d'Alexandrie, Interp. Luc., t. x, col. 1594, commente ces versets d'une façon singulière. Eusèbe les connaît et en forme une section spéciale, la 283e de saint Luc, qu'il place dans le canon xº avec les passages propres à un seul Évangile. Arius, cité par saint Épiphane, Adv. hær., hær. LXIX, 19, 59, t. xln, col. 232, 300, conclusit de ce passage que Jésus n'était pas Dieu. Didyme, De Trinit., l. III, c. xxi, t. xxxix, col. 900, 913, réfute les hérétiques qui en abusaient. Saint Athanase, In Ps. LXVIII, 17, t. XXVII, col. 309, le cite. Saint Cyrille d'Alexandrie, In Ps. LXVIII, 1, t. Lxix, col. 1161, fait de même. Il est des lors étonnant qu'on ne trouve pas d'explication dans son commentaire sur Luc, t. LXXII, col. 924. Se servent encore de ces versets le pseudo-Césaire de Nazianze, Dialog., 1, inter. 23, 29, t. xxxvIII, col. 881, 884, 888; saint Epiphane, qui réfute Arius, Adv. hær., LXIX, 59, t. XLII, col. 300, et explique le texte, Ancorat., 37, t. xLIII, col. 84; saint Chrysostome, In Matth., homil. LXXXIII, t. LVIII, col. 746; In Ps. CIX, 8, t. LV, col. 277; In Joa., homil. LXIII, t. LIX, col. 350 (ici, il attribue le passage à saint Matthieu); Théodore de Mopsueste, Fragmenta dogmatica, t. LXVI, col. 984, 995; Théodoret, In Ps. XV, 7, t. LXXX, col. 961; Demonst. per syllog., t. LXXXIII, col. 325; le Pseudo-Denys l'Aréopagite, De cælest. hicrarch., IV, 4, t. III, col. 181; et saint Maxime le Confesseur, Scholia, in h. loc., t. IV, col. 60, suivant qui la tradition dont parle Denys est l'Évangile de saint Luc rédigé d'après la prédication de saint Paul; Cosmas Indicopleuste, Topog., t. LXXXVIII, col. 437; Anastase le Sinaïte, Viæ dux, c. XIII, t. LXXXIX, col. 233; In Hexæm., l. XI, ibid., col. 1028. Parmi les Pères latins, saint Hilaire de Poitiers, De Trinit., l. X, 40, 41, t. x, col. 375, reste indécis par suite de l'absence de ces versets dans beaucoup de manuscrits. Saint Jérôme, Dial. adv. pelagianos, 1. II, 16, t. XXIII, col. 552, connaît ces versets, reproduits seulement en certains manuscrits grecs et latins. Saint Ambroise les omet dans son commentaire de saint Luc, t. xv, col. 1818. Cependant Anastase le Sinaïte, Cont. monophysitas, t. LXXXIX, col. 1185, a conservé un extrait de ce commentaire, dans lequel l'évêque de Milan parle en termes exprès de la sueur de sang et de l'ange consolateur. Saint Augustin cite ces versets. De consensu Evangelist., III, 1V, 12, t. xxxiv, col. 1165; In Ps. cxl, t. xxxvii, col. 1817, 1818. Vigile de Tapse admet les faits qu'ils expriment. De Trinit., vi, t. Lxii, col. 281. Bede, In Luc., vi, t. xcii, col. 603, en commentant ce passage, réfute les anciens hérétiques. La masse des témoignages et des documents est donc favorable à l'authenticité de cet épisode, propre à saint Luc. Ils sont de tous les pays et remontent par saint Justin jusqu'au 11º siècle. On ne peut contester l'originalité pas plus que l'antiquité du passage, et c'est vraisemblablement par suite d'un attachement excessif au Vaticanus, qui l'omet, que Hort et Westcott l'ont tenu pour une addition. On comprend mieux la suppression de ces versets en un certain nombre de documents que leur insertion dans la majorité.

II. CAUSES QUI ONT FAIT SUSPECTER LEUR AUTHENTIcité. - Les critiques en ont indiqué plusieurs, qui n'ont pas toutes la même vraisemblance. - 1º Depuis Wetstein, ils citent, sans indiquer la source où ils ont puisé ce renseignement, un écrivain arménien, qui n'est autre que Jean Mayrakomiétzi. Il vivait dans la première moitié du viie siècle et il s'opposa avec vigueur à l'union des arméniens et des grecs décidée au concile de Garin (629). Or, il affirmait que Saturnilus, hérétique du 11º siècle, avait ajouté au troisième Évangile les versets relatifs à la sueur de sang. Cf. Isaac le Patriarche, De rebus Armeniæ, t. cxxxII, col. 1253. Mais, d'après saint Irénée, Cont. hær., 1, 24, t. vII, col. 674, et l'auteur des Philosophumena, vII, 28, t. xVI, col. 3322, Saturnilus ou Saturnin enseignait que le Christ n'était pas né, qu'il n'avait ni corps ni figure et qu'il avait seulement paru être un homme. S'il en est ainsi, il est peu vraisemblable qu'il ait ajouté dans saint Luc l'épisode de la sueur de sang. On pourrait plutôt le soupçonner de l'avoir enlevé, parce qu'il était trop contraire à son enseignement docète. D'autre part, Saturnin était Syrien d'origine. Or un correspondant de Photius, Ad Amphiloch., q. ccxix, t. ci, col. 992, affirmait que quelques Syriens retranchaient ce passage de l'Évangile. Mais ces renseignements sont trop vagues pour qu'on en tire une conclusion ferme.

2º Comme les hérétiques, surtout les ariens, abusaient de ce passage pour nier la divinité de Jésus-Christ, des orthodoxes, c'est-à-dire des catholiques, au rapport de saint Épiphane, Ancorat., 31, t. xl.II, col. 73, l'auraient supprimé par crainte de l'abus qu'on en faisait, et aussi parce qu'ils ne comprenaient pas bien la fin du passage. C'est pourquoi l'évêque de Salamine, ibid., 37, col. 83, l'interprète sainement. Cette suppression expliquerait les témoignages de saint Hilaire de Poitiers et de saint Jérôme, rapportés plus haut.

3º On peut regarder comme certain, nous l'avons déjà remarqué précédemment, que l'omission de Luc., xxii, 43, 44, au moins dans plusieurs manuscrits grecs, a été occasionnée par l'usage liturgique. Ce passage, en effet, ou bien n'était pas transcrit à sa place naturelle, parce

qu'il n'était pas lu à l'office public en même temps que les versets qui précèdent et qui suivent, ou bien était copié à la suite de Matth., xxvt, 39, soit en marge, soit dans le texte, ou parfois même se lisait aux deux endroits. Ces faits ont pu précéder l'organisation officielle du sectionnement liturgique actuel de l'Église grecque, de telle sorte que l'omission de ce passage dans les manuscrits du troisième Évangile aurait, au témoignage des Pères de cette époque, été assez répandue au cours du 1vs siècle. Mais plus tard et peu à peu, les versets omis ou détachés de leur contexte primitif auraient repris leur place naturelle, qu'ils n'ont plus perdue.

4º Quoi qu'il en soit de ces causes, dont l'action n'est pas certaine, il est avéré qu'au vue siècle une branche de l'eutychianisme, la secte des aphtardocètes ou incorrupticoles, qui prétendaient que le corps de Jésus-Christ n'avait subi aucune corruption, rejetait en particulier l'épisode de la sueur de sang. En estet, Anastase le Si-naîte n'accuse pas seulement Apollinaire d'avoir nic ce fait évangélique, Cont. Monophysit., t. LXXXIX, col. 1184, il fait le même reproche aux gaianites, qu'il réfute. Viæ duæ, c. xiv, ibid., c.l. 253. Il constate, d'ailleurs, que l'essai de suppression, dont ce passage a été l'objet, a été inutile, puisqu'il est demeuré dans la plupart des manuscrits grecs et dans toutes les versions ; aussi déclaret-il altérés les manuscrits qui ne la contiennent pas. Ibid., c. xxII. col. 289. Léonce de Byzance, Cont. Nestorian. et Eutych., III, 37, t. LXXXVI, col. 1376, réfute aussi les incorruptibles sur ce point et affirme que les Pères ont admis que Jésus avait été réconsorté par un

ange dans son agonie.

C'est sous la même influence que la suppression de ces versets a été faite, au milieu du vIIe siècle, dans la version arménienne par le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse. Le patriarche Isaac reproche aux arméniens hérétiques d'avoir enlevé de l'Évangile le passage de la sueur de sang de Jésus, sous le faux prétexte que ce phénomène ne convenait pas à un Dieu, Orat. I cont. Armenios, c. v, t. CXXXII, col. 1172, bien que saint Chrysostome, sur qui ils appuient leurs erreurs, admette cet épisode évangélique. Ibid., c. vi, 3, col. 1176. Ce sont donc d'impies altérateurs de l'Évangile. Ibid., c. XIII, 13, col. 1208, 1209. Le même reproche est adressé aux Arméniens par un écrivain du IXe siècle, Collectanea de quibusdam hæresibus earumque auctoribus, dans J. Basnage, Thesaurus monument. eccles. et hist., t. II, p. 49, et par le moine Nicon, au siècle suivant, De impia Armeniorum religione, dans Pat. Gr., t. 1, col. 656-657. Mais le patriarche Isaac, De rebus Armeniæ, t. CXXXII, col. 1252, a nommé l'auteur responsable de cette altération de la Bible arménienne. C'est le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse et adversaire du concile de Chalcédoine. Il prétendait que ce passage avait été ajouté dans l'Évangile par le docète Saturnin. S'il ne fut pas d'abord écouté, sa doctrine finit par être acceptée en Arménie grâce à l'influence d'un de ses disciples, le moine Sergius. Photius, Epist., 1x, 5, t. cii, col. 705-706. Ce fait est encore attesté par Théodore Kerthenavor, contradicteur de Jean Mayrakomiétzi. Il déclare, en effet, que les Aphtardocètes arméniens prétendaient qu'on ne pouvait pas admettre le récit de la sueur de sang, contenu dans la première traduction arménienne de l'Évangile, parce qu'il n'était pas conforme à leur sentiment. Voir Œuvres (en arménien), publiées à la suite de celles de son disciple Jean Otzniétzi, in-80, Venise, 1833, p. 148. Une partie de son écrit est remplie par la discussion des objections des hérétiques contre la sueur de sang du Verbe incarné. Elle contient notamment des citations de Pères grecs qui affirment la sueur de sang de Jésus. L'abbé P. Martin en a publié une traduction latine, Introduction à la critique textuelle du N. T., Paris, 1884-1885,

t. III, p. 493-504. Cf. Jean Otzniétzi, Orat. cont. Phantasticos, p. 67, 74. - Toutetois, les Syriens monophysites n'ont pas admis cette opinion des aphtardocètes arméniens. Ils n'acceptaient pas les sentiments de Julien d'Halicarnasse, mais ceux de Sévère d'Antioche. Or, Sévère reconnaissait l'épisode de la sueur de sang comme authentique, dans A. Mai, Classicorum auctorum Collectio, t. x, p. 439-440. - Ces causes diverses suffisent à expliquer comment, à des époques différentes et dans des milieux variés, les versets de saint Luc, racontant la sueur du sang du Sauveur et l'intervention de l'ange consolateur, ont été retranchés du troisième Évangile. D'ailleurs, la suppression dans un petit nombre de documents est, de soi, plus naturelle et plus vraisemblable que l'insertion d'un tragment non original dans la masse des textes. Tout concourt donc à démontrer l'authenticité de ces versets célèbres. - Cf. Scrivener A plain Introduction to the criticism of the New Testament, t. II, p. 353-356; Westcott et Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge et Londres, 1882, t. II, appendice, p. 64-67; Cornely, Introductio, Paris, 1886, t. III, p. 133-134; J.-P.-P. Martin, Introduction à la critique textuelle du N. T., partie pratique (lithog.), Paris, 1884-1885, t. III, p. 1-399, 484-504; A. Durand, dans le Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1900, t. 1, col. 615-619.

III. Plan et contenu. - Bien que la marche générale du récit de saint Luc soit parallèle à celle des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, le troisième Évangile a ses particularités propres, voir t. 11, col. 2080-2081, et suit un plan spécial. Il débute par un prologue et une dédicace, 1, 1-4, uniques en leur genre dans la littérature évangélique et n'ayant d'analogue que le début des Actes, autre écrit de saint Luc. Fait à la manière grecque, peut-être par imitation de Dioscoride, De re medica, et d'un fort beau style, ce prologue forme une période cadencée, aux tournures et aux expressions attiques. Comme les historiens grecs, saint Luc y expose son projet et son but, en s'adressant au personnage considérable à qui il dédie son écrit. Voir Théophile. On peut distinguer dans le récit proprement dit quatre parties principales, ou plutôt, puisque l'historien suit régulièrement l'ordre chronologique, quatre périodes de la vie de Jésus.

1. PREMIERE PARTIE. — La première, I, 5-II, 52, raconte l'enfance et la ieunesse de Jésus. Saint Luc, qui s'est proposé de remonter au commencement des événements, ne débute pas, comme saint Matthieu, par la naissance du Sauveur; il va jusqu'à l'annonce de la naissance du précurseur. Ses premiers récits comprennent sept morceaux, divisés en deux groupes de trois événements, complétés par un septième fait qui termine la période: — 1º l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste, I, 5-25; — 2º l'annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38; — 3º la visite de Marie à Élisabeth, I, 39-56; — 4º la naissance du précurseur, I, 57-80; — 5º celle de Jésus, II, 1-20; — 6º la circoncision de Jésus et sa présentation au Temple, II, 21-40; — 7º le premier voyage de Jésus à Jérusalem et sa manifestation aux docteurs juifs, II, 41-52.

II. SECONDE PARTIE. — La seconde parlie, III, 1-IX, 50, concerne la préparation au ministère public et la prédication en Galilée. La préparation au ministère public comprend: — 1° le ministère de Jean-Baptiste et le baptème de Jésus, III, 1-22; — 2° l'âge et la généalogie du Sauveur, III, 22-38; — 3° la tentation dans le désert, IV, 1-13. — Le ministère galiléen est divisé en deux sections par l'élection des Apôtres. — Première section. Avant cette élection: — 1° retour en Galilée et manifestation à la synagogue de Nazareth, IV, 14-30; — 2° miracles opérés en divers endroits de la Galilée, IV, 31-44; — 3° pèche miracleuse et choix des premiers disciples, V, 1-11; — 4° guérison d'un lépreux et d'un paralytique, V, 12-26, —

5º vocation de Lévi et murmures des pharisiens, v, 27-39; - 6º nouveaux murmures des pharisiens, parce qu'un jour de sabbat les disciples mangeaient des épis de blé, vi, 1-5; - 7º guérison de l'homme dont la main était desséchée, vi, 6-11. - Seconde section. Après l'élection des Apôtres : 1º choix de ceux-ci, vi, 12-16;  $-2^\circ$  discours au milieu des champs, vi, 17-49;  $-3^\circ$  guérison du serviteur du centurion et résurrection du fils de la veuve de Naïm, vii, 1-17; - 4º Jean-Baptiste envoie ses disciples vers Jésus qui le loue, vii, 18-35 ; — 5° Jésus est oint par une pécheresse, VII, 36-50; - 6º Jésus parcourt la Galilée avec ses disciples : parabole de la semence, Jésus rejoint par sa mère et ses frères, tempête apaisée, le démoniaque délivré et les démons se jetant sur un troupeau de porcs, guérison de l'hémorrhoïsse et résurrection de la fille de Jaïre, vIII, 1-56; - 7º mission des Apôtres, IX, 1-6; - 8º opinion d'Hérode sur Jésus, IX, 7-9; — 9° multiplication des pains, 1x, 10-17; — 10° confession de Pierre et prédiction de la passion, 1x, 18-27; - 11º transfiguration, 1x, 28-36; - 12º guérison d'un lunatique, 1x, 37-43; - 13º nouvelle prédiction de la passion et avis divers donnés aux Apôtres, IX, 44-50.

III. TROISIEME PARTIE. - La troisième partie, IX, 51xix, 28, contient le récit du long voyage de Jésus vers Jérusalem: — 1º Débuts du voyage à travers la Galilée: opposition des Samaritains, réponses à trois disciples, mission des soixante-douze disciples, parabole du bon Samaritain, réception chez Marthe, l'oraison dominicale et l'ami importun, délivrance d'un possédé, conseils aux foules, repas chez un pharisien, discours aux disciples et à la foule, annonce du massacre des Galiléens, parabole du figuier, guérison de la femme courbée, paraboles du grain de sénevé et du levain, IX, 51-XIII, 21. — 2º Nouvelle série d'incidents du voyage : sur le nombre des sauvés, réponse à faire à Hérode et apostrophe à Jérusalem, Jésus chez un chef des pharisiens, conditions à remplir pour être disciple de Jésus, paraboles de la brebis et de la dragme perdues, de l'enfant prodigue, de l'économe infidèle, du pauvre Lazare et du mauvais riche, avis aux disciples, XIII, 22-XVII, 10. — 3º Derniers épisodes du voyage : guérison des dix lépreux, réponse donnée aux pharisiens sur l'avenement du royaume de Dieu, paraboles du juge et de la veuve, du pharisien et du publicain, bénédiction des enfants, le jeune homme riche et les dangers des richesses, prédiction de la passion, guérison de l'aveugle de Jéricho, Jésus chez Zachée, parabole des mines, en marche sur Jérusalem, xvii, 11-xix, 28. Voir t. ii, col. 2105-2108.

IV. QUATRIÈME PARTIE. — La quatrième partie, xix-29-xxiv, 53, fait le récit de la passion et de la résurrection de Jésus. — 1<sup>re</sup> section, préparatifs de la Passion : entrée triomphale à Jérusalem, Jésus dans le Temple chasse les vendeurs et répond aux prêtres, aux pharisiens et aux sadducéens, la petite pièce de la veuve, discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, XIX, 29-XXI, 38. — 2° section, la Passion: trahison de Judas, la cène, l'agonie au jardin des Oliviers, l'arrestation de Jésus, le reniement de Pierre, les insultes des gardiens, la condamnation par le Sanhédrin, Jésus au tribunal de Pilate et devant Hérode, ramené en présence de Pilate, est livré aux Juiss, Simon de Cyrène et les semmes de Jérusalem, la crucifixion, les deux larrons, mort et sépulture de Jésus, xxII, 1-xxIII, 56. - 3e section, résurrection et ascension: les femmes et Pierre au sépulcre, apparitions de Jésus aux deux disciples à Emmaüs, aux Apôtres réunis, dernières recommandations et ascension, xxiv, 1-53.

IV. Date. — Faute de date précise et certaine, on est réduit sur ce point à des conjectures, fondées sur les critères internes et le témoignage des anciens. — 1º Critères internes. — 1. e prologue, 1, 2, montre que l'auteur appartenait à la seconde génération chrétienne, puisqu'il a appris les faits qu'il raconte des témoins oculaires et des premiers prédicateurs. Du verset 1ºr, Jüli-

cher, Einleitung in das N. T., 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 265, conclut que la littérature évangélique était « déjà dans sa fleur », quand saint Luc écrivit son récit. Assurément, l'auteur s'excuse d'entreprendre son ouvrage, alors que d'autres l'ont précédé dans cette voie. Néanmoins, il se propose de faire mieux que ses devanciers. La manière dont il s'exprime laisse entendre que la littérature évangélique n'était encore qu'à ses débuts. S'il y avait eu beaucoup d'écrits évangéliques complets, et non de simples essais, saint Luc n'aurait pas, semble-t-il, commencé une œuvre nouvelle. - 2. Les discours eschatologiques de Notre-Seigneur, tels qu'ils sont rapportés par saint Luc, montrent, disent certains critiques, non seulement que cette rédaction est postérieure à celle des deux autres évangélistes, mais encore qu'elle a été faite après la ruine de Jérusalem. En effet, la description du siège de Jérusalem, Luc., xix, 43, 44, est faite en termes si concrets et si précis que la prophétie devait être déjà réalisée. Tandis que saint Matthieu et saint Marc rapprochent et confondent l'annonce de la ruine de Jérusalem et celle de la parousie, saint Luc, xxI, 24, paraît connaître l'existence d'un intervalle entre ces deux événements. Voir t. 11, col. 2271-2272. Mais en saint Matthieu et en saint Marc il n'y a pas nécessairement connexion de temps entre les deux événements, et il y a moyen d'introduire un intervalle considérable dont la durée n'est pas fixée. Voir t. II, col. 2274. D'autre part, si saint Luc est plus précis, c'est qu'il a été plus complètement et plus exactement renseigné. Il n'est donc pas nécessaire de supposer réalisée la destruction de Jérusalem.

2º Témoignages extrinsèques. — 1. Dans le prologue des Actes, I, 1, saint Luc parle de son Évangile comme d'un ouvrage antérieur, τον μέν πρῶτον λόγον, composé précédemment. La date du δεύτερος λόγος, si elle était fixée avec certitude, servirait à déterminer la date du troisième Évangile. Mais les critiques restent en désaccord au sujet de l'époque de la composition des Actes. Si beaucoup la fixent aux années qui ont suivi de près les derniers événements racontés, voir t. 1, col. 155, d'autres nient la dépendance des deux écrits et rabaissent leur âge. P. Batissol, Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque, Paris, 1897, p. 32-33. Les Actes ont donc été écrits avant 64, ou entre 78 et 93, ou vers 100 et 105, et le troisième Évangile un peu auparavant, selon les opinions. Voir plus loin. - 2. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont affirmé que les Évangiles avaient paru suivant l'ordre de leur classement ordinaire. Seul, Clément d'Alexandrie rapportait une tradition divergente, d'après laquelle les Évangiles, contenant des généalogies, étaient les plus anciens. Voir t. II, col. 2075. Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 27; Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas, Tubingue, 1883, p. 36, regarde cette donnée comme une réflexion personnelle de Clément qui, visant saint Matthieu, met en première ligne les Évangiles dans lesquels se trouvent les récits de l'enfance, plutôt que comme une tradition particulière de l'Église d'Alexandrie. Les anciens ont dit aussi avec la même unanimité que saint Luc avait écrit son Évangile avant la mort de saint Paul, puisqu'à leur sentiment l'apôtre aurait approuvé l'écrit de son disciple. Il y a toutefois une exception. Saint Irénée, dont le témoignage est rapporté par Eusèbe, H. E., v, 8, t. xx, col. 449, assure bien que saint Luc vient en troisième lieu dans l'ordre des évangélistes, mais il affirme que saint Marc, le second, n'a composé son Évangile qu'après la mort de saint Pierre et de saint Paul. Toutetois, comme ce témoignage paratt inconciliable avec les affirmations des autres Pères et aussi avec celle d'Irénée lui-même sur la composition des Actes du vivant de saint Paul, Cont. hær., III, xIV, 1, t. γ11, col. 913-914, on a proposé de traduire ἔξοδος, non par trépas, mais par sortie de Jérusalem. Patrizi, De Evangeliis, l. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 38; Jungmann, Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, Ratisbonne, 1880, t. 1, p. 54-55; A. Camerlynck, Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament, Louvain, 1896, p. 27-31. Théophylacte, Enar. in Ev. Lucæ, arg., t. cxxiii, col. 685, et Euthymius, Comment. in Lucam, t. cxxii, col. 857, indiquent une date très précise, quinze ans après l'ascension, pour la composition du troisième Évangile. Mais cette donnée, qu'on retrouve dans les souscriptions de plusieurs manuscrits grecs, est une tradition tardive qui remonte au plus haut au vire siècle et qui est sans valeur. D'ailleurs, d'après les Actes, saint Luc n'était pas encore à cette époque le compagnon de saint Paul.

3º Opinions des critiques. - Les dates proposées par les critiques pour la composition du troisième Évangile sont très distantes les unes des autres et s'échelonnent entre les années 64 et 150. Voir t. 11, col. 2062. Les plus éloignées sont fondées exclusivement sur les critères internes. Elles présupposent que le récit évangélique présente la ruine de Jérusalem comme un fait accompli. Voir Harnack, Die Chronologie der altchrist. Lit., t. 1, p. 246-250. Mais cette interprétation ne s'impose pas, et il est encore légitime, même en bonne critique, de soutenir que la date du troisième Évangile est antérieure à l'an 70. Les arguments extrinsèques, qui ne manquent pas de poids, sont lavorables à ce sentiment. Les catholiques s'y rallient généralement. Ils vont avec Schanz, Comment. über das Ev. des h. Lucas, p. 37, des débuts de la guerre juive, 67-70, au temps de la captivité de saint Paul à Rome, 63 ou 64, ou auparavant même, entre 56 et 60.

V. LIEU DE LA COMPOSITION. — 1º Données patristiques. - L'ancien prologue latin, qui est du IIIe siècle, place la composition de l'Évangile de saint Luc in Achaix partibus. P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, dans Texte und Unters., Leipzig, 1896, t. xv, fasc. 1er, p. 8. Saint Jérôme, Comment. in Ev. Matth., prolog., t. xxvi, col. 18, assure que saint Luc in Achaiæ Bæotiæque partibus volumen condidit. Mais son éditeur, Vallarsi, remarque que la plupart des manuscrits préfèrent Bithyniæ à Bœotiæ. Saint Grégoire de Nazianze, Carm., l. I, sect. I, XII, 32, t. XXXVII, col. 474, affirme aussi que Luc a écrit en Achaïe. La souscription du cursif 293 tournit le même renseignement. Les documents syriens disent que c'est à Alexandrie en Égypte, en même temps qu'ils prétendent que saint Luc est allé dans cette ville. Voir col. 381. Quelques souscriptions de manuscrits parlent de Rome. La donnée la plus ancienne et la plus générale est en taveur de la Grèce; mais elle n'est pas présentée comme une tradition certaine - 2º Opinions modernes. - Aussi les critiques n'accordent-ils que peu de valeur aux documents anciens et préfèrent-ils déterminer le lieu de la composition du troisième Évangile d'après leur opinion sur la date de cet écrit. Il ne s'agit évidemment que de ceux qui maintiennent à saint Luc la composition du troisième Évangile. Les critiques qui l'attribuent à un chrétien inconnu ne prennent pas la peine de déterminer le milieu dans lequel il a paru. Parmi les premiers, les uns désignent Rome: c'est là que les Actes ont été composés; c'est là que le troisième Évangile a été connu d'abord. Godet, Introduction au N. T., Paris, 1900, t. 11, p. 627, suppose que saint Luc, avant la fin de l'emprisonnement de Paul à Rome, dans le cours de l'an 63, se rendit en Orient, probablement en Palestine et à Césarée, où, auprès du diacre Philippe, il rédigea l'Évangile que Paul avait jugé nécessaire pour le monde gréco-romain. D'autres critiques pensent à l'Asie Mineure, et quelques-uns à Césarée, pendant la captivité de saint Paul.

VI. DESTINATAIRES. - Dans le prologue de son Évan-

gile, I, 3, saint Luc adresse son livre à l'excellent Théophile, qui est un personnage historique, ayant une dignité officielle, plutôt qu'une désignation collective, représentant les chrétiens qui aiment Dieu et sont aimés de lui. C'est pour lui, dans son intérêt, que Luc a cru bon de rédiger son Evangile selon la méthode et le plan qu'il indique. Toutefois Théophile semble être le patronus libri, c'est-à-dire le personnage distingué sous l'autorité et parlois aux frais de qui le livre était présenté au public, plutôt que l'unique destinataire du troisième Évangile. En effet, par-dessus Théophile, l'auteur s'adressait à toute une catégorie de lecteurs, qui se trouvaient dans la même situation que lui et avaient les mêmes besoins religieux. Or, Théophile et les lecteurs du troisième Évangile n'étaient pas des Juifs. Saint Luc ne leur suppose pas une connaissance détaillée de la langue, des mœurs et de la géographie de la Palestine. Il ne cite aucun mot araméen ou hébreu; il explique les usages juifs qu'il rapporte et il nomme toutes les localités par leurs noms grecs. Il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière, et non comme le Messie attendu par le peuple juif. Théophile et les lecteurs du troisième Évangile étaient des païens, mais des païens convertis, car rien ne laisse soupçonner que saint Luc se propose d'attirer à la foi chrétienne ceux pour qui il écrit. Les Pères avaient déjà constaté ce caractère du troisième Évangile, et ils avaient déclaré que saint Luc s'adressait à tous les païens convertis, τοις ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, Origène, cité par Eusèbe, H. E., l. VI, c. xxv, t. xx, col. 581, ou aux Grecs, d'après le vieil argument latin, P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, p. 8; S. Jérôme, Epist., xx, ad Damas., n. 4, t. xxII, col. 378; S. Grégoire de Nazianze, Carm., l. I, sect. 1, xxII, 1, t. xxxVII, col. 492, ou à tous les chrétiens. S. Chrysostome, In Matth., homil. I, n. 3, t. LVII, col. 17. Disciple de saint Paul, Luc visait assurément les Églises fondées par l'Apôtre dans le monde gréco-romain, dans lesquelles la majorité des convertis avait appartenu à la gentilité. Aussi dans son récit évite-t-il ou adoucit-il tout ce qui aurait pu les froisser. Ainsi il omet les paroles de Jésus: Inviam gentium ne abieritis, Matth., x,5; Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel. Matth., xv, 24. Aux gentils, Matth., v, 47, il substitue les pécheurs, vi, 34; au lieu de dire: Eritis odio omnibus gentibus, Matth., xxiv, 9, il dit simplement : Eritis odio omnibus, xxi, 17. Quand il parle de l'empire, de ses magistrats, de ses officiers, c'est avec une considération marquée. II, 1, 2; III, 1; VII, 2-9. Il évite de leur attribuer la mort de Jésus, dont il charge les Juits. XXIII, 25. Il a reproduit seul les paraboles les plus capables de donner confiance aux païens convertis, et il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière.

VII. But. - Saint Luc lui-même nous l'apprend dans son prologue : « Plusieurs ayant déjà essayé de rédiger le récit des choses accomplies parmi nous, selon ce que nous ont rapporté ceux qui dès le commencement ont été les témoins oculaires et les ministres de la parole, j'ai cru bon, moi aussi, après avoir tout examiné avec soin depuis l'origine, de t'en écrire, excellent Théophile, une narration suivie, pour que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus dans la catéchèse. » I, 1-4. Il se proposait donc une double fin : 1º celle de composer une biographie de Jésus plus complète et mieux ordonnée que les essais qui avaient été tentes antérieurement; 2º celle de fournir à Théophile et à tous ses lecteurs, chrétiens convertis de la gentilité, un moyen d'affermir leur foi et de confirmer la catéchèse des premiers prédicateurs de l'Évangile. Eusèbe de Césarée, H. E., III, 24, t. xx, col. 268, a fort bien compris et exposé ce but historique et dogmatique de saint Luc.

1º Saint Luc est donc avant tout un historien. Il a des préocupations historiques; il se propose de remon-

ter plus haut que ses prédécesseurs, de prendre le récit à l'origine et de composer une narration suivie. Il s'est informé de tout et il tient à ce qu'on le croie. Il indique les sources auxquelles il a puisé, et il veut procéder avec exactitude et ordre. Il harmonise la vie de Jésus avec l'histoire profane et il fournit des points de repère pour la naissance et le commencement de la prédication. L'exactitude de l'historien ne saurait être mise en doute. Sur les deux erreurs historiques attribuées à saint Luc, voir Lysanias et Cyrinus, t. II, col. 1186-1191. Quant à l'ordre chronologique, il est rigoureusement suivi pour la trame générale des événements. Voir t. 11, col. 2099-2114. Toutefois, saint Luc intervertit la suite chronologique pour certains détails, dont quelques-uns ne manquent pas d'importance. Il le fait ou pour grouper ensemble des idées ou des faits analogues, par exemple, 1, 64-66; 11, 17-20; IV, 36-38; VIII, 34-37; soit pour compléter une narration, avant d'en commencer une autre dont le début se mêle à la fin de la précédente, III, 18-21; xxxIII, 44, 45. Ce procédé particulier qui fait grouper des détails particuliers ne trouble pas l'ordre général des événements. H. Lesêtre, La méthode historique de saint Luc, dans la Revue biblique, 1892, t. 1, p. 171-185.

2º En écrivant la vie de Jésus, saint Luc se propose de confirmer la vérité de la catéchèse orale. On peut donc dire avec raison que cet historien n'a pas écrit exclusivement ad narrandum, mais ad probandum, dans un but dogmatique. « Non qu'il veuille tirer des suits des conséquences forcées; s'il raisonnait, il ne serait plus historien, mais apologiste; les faits parleront assez d'eux-mêmes; il se contente de les présenter exactement. » Lagrange, Les sources du troisième Évangile, dans la Revue biblique, 1896, t. v, p. 16. Or, les faits, tels qu'il les expose, montrent que Jésus est le Fils de Dieu et qu'il est descendu du ciel pour sauver tous les hommes; ils présentent l'Homme-Dieu comme le divin médecin de l'humanité. Jésus est venu pardonner aux pécheurs, et l'Évangile de saint Luc a pu être appelé l'Évangile de la miséricorde, parce qu'il est rempli des marques d'amour et de bonté du Sauveur pour les pécheurs. Saint Luc, s'adressant aux chrétiens de la gentilité répandus dans le monde gréco-romain, tend à faire ressortir que le règne de Jésus sur terre n'est pas opposé aux puissances terrestres, et il a soin de remarquer que le royaume de Dieu est intérieur et spirituel. xvII, 20, 21. De là, le soin qu'il prend de ne pas troisser le pouvoir toujours susceptible, et de reconnaître ses droits dans les choses temporelles. xx, 20-26. On a constaté aussi dans tout le troisième Évangile une sympathie prononcée pour les pauvres et une insistance fréquente sur le détachement des biens de la terre et le danger des richesses. - C'est sans aucun iondement que l'école de Tubingue avait reconnu dans l'Évangile de saint Luc un écrit de polémique, dirigé contre le parti judaïsant. Il est de fait que cet Évangile est beaucoup moins antijuif que celui de saint Matthieu. Il n'exclut pas Israël du salut apporté au monde par Jésus. Il raconte que Jésus pleura sur Jérusalem, xix, 41, et pria pour ses bourreaux, xxIII, 34, et il relate l'ordre donné aux apôtres d'aller prêcher la rémission des péchés parmi toutes les nations païennes, mais en commençant par Jérusalem. xxiv, 47.

VIII. Sources. — N'ayant pas assisté aux faits qu'il raconte, saint Luc, avant d'écrire, a dû se renseigner et se procurer des matériaux authentiques. En véritable historien, il nous apprend lui-même dans son prologue qu'il a consulté les témoins oculaires et les ministres de la catéchèse orale. Il ne dit rien qui n'ait été transmis par la tradition des premiers temps; il n'a fait que préciser et coordonner les renseignements qu'il a recueillis. Mais à qui a-t-il eu recours pour connaître la tradition primitive? à des auteurs ou à des témoins? Les

critiques donnent à ces questions des réponses différentes. On admet généralement que saint Luc a eu recours à la tradition orale, puisqu'il l'indique dans son prologue. On se sépare, lorsqu'il s'agit de déterminer l'importance de l'emprunt. Tandis que les tenants de l'hypothèse de la tradition attribuent tout le troisième Évangile à une forme particulière de la catéchèse, voir t. II, col. 2091-2093, d'autres ne font dépendre de cette source que tout ou partie seulement des particularités de son écrit. Quant aux ministres de la parole et aux témoins oculaires que Luc a pu interroger et consulter, on a dressé la liste des personnages de cette double catégorie, avec qui il a eu des rapports d'après l'histoire et la tradition. On a placé en première ligne l'apôtre saint Paul, dont Luc a été le disciple et le compagnon, Les Pères avaient devancé les critiques dans cette voie. On ne peut pas conclure rigoureusement, il est vrai, du texte du canon de Muratori, voir t. 11, col. 170, comme l'ont fait quelques critiques, que Luc a écrit son Évangile au nom de Paul, parce que dans ce passage le nomine signifie plutôt en son nom propre, mais saint Irénée, cité par Eusèbe, H. E., v, 8, t. xx, cl. 449, dit expressément : Καὶ Λουκᾶς δὲ,δ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' έχείνου χηρυσσόμενον Εύαγγέλιον έν βιβλίω χατέθετο. Tertullien, Adv. Marcion., IV, t. II, col. 367, affirme aussi qu'on a coutume d'attribuer à Paul l'Évangile de Luc. Au témoignage d'Origène, rapporté par Eusèbe. H. E., vi, 25, t. xx, col. 584, le troisième Évangile avait été Jecommandé par saint Paul. Eusèbe, H. E., III, 4, col. 220, et saint Jérôme, De viris illust., 7, t. xxIII, col. 621, ont signalé comme étant l'avis ou l'hypothèse de quelquesuns que, lorsque saint Paul parlait de son Évangile, il entendait parler du troisième, œuvre de son disciple. Saint Chrysostome, In Acta, Hom., I, n. 1, t. Lx, col. 15, en conclut qu'on ne se tromperait pas si on assignait à Paul l'Évangile de saint Luc. Sans admettre cette conclusion qui est forcée, beaucoup de critiques reconnaissent avec raison que l'auteur du troisième Évangile a subi l'influence doctrinale de l'apôtre des gentils et ils retrouvent dans son œuvre des indices de paulinisme. Ils signalent des expressions et des idées communes. Voir Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas, Tubingue, 1883, p. 22-34. Mais si saint Paul a été un ministre de la parole, il n'a pas été un témoin oculaire des faits. Saint Luc, par conséquent, n'a pu lui faire de larges emprunts ni reproduire la catéchèse de son maître. Tout au plus peut-on penser qu'il a raconté la vie de Jésus-Christ d'après les sources authentiques, de manière à justifier et à affermir l'Évangile de Paul dans le sens de l'universalisme de sa doctrine. Il nous est, d'ailleurs, présenté par les Pères, S. Irénée, Cont. hær., III, x, 1, t. vII, col. 872; Eusèbe, H. E., III, 4, t. xx, col. 220 S. Jérôme, De vir. illust., 7, t. xxIII, col. 621, non seulement comme le disciple de saint Paul, mais encore comme celui des autres apôtres, de la bouche desquels il a appris bien des faits et des détails particuliers. On a supposé, en effet, que saint Luc avait vu saint Pierre et saint Barnabé à Antioche. Il est certain qu'il a été mis en rapport par Paul avec Jacques le Mineur à Jérusalem, Act., xx1, 18, avec l'évangéliste Philippe à Césarée. Act., xxi, 8. On a même conjecturé qu'il avait été renseigné sur les récits de l'enfance de Jésus et de Jean-Baptiste par la sainte Vierge elle-même et par les parents du précurseur. La conjecture ne s'impose pas, parce que l'évangéliste a pu connaître ces faits par l'intermédiaire d'autres personnes ou même au moyen de sources écrites.

Les critiques, en effet, admettent généralement aujourd'hui qu'en dehors de la tradition orale, saint Luc s'est servi de documents écrits, canoniques ou éxtracanoniques. Ils pensent que ces sources écrites sont désignées par l'évangéliste lui-même lorsqu'il parle de ses devanciers qui avaient essayé déjà de rédiger le récit de la vie de Jésus-Christ. Il est vrai que d'anciens commentateurs, S. Ambroise, Exposit. Ev. sec. Luc., l. I, t. xv, col. 1533-1534; S. Jérôme, Translat. hom. Origenis in Luc., homil. I, t. xxvI, col. 232-233; Bède, In Luc. Ev. exposit., l. I, t. xcii, col. 307, avaient entendu ces expressions comme un blâme jeté sur ces essais qui représentaient des Évangiles apocryphes ou hérétiques. Mais comme ces Évangiles n'avaient pas paru avant celui de saint Luc, les critiques modernes interprétent plus bénignement le terme ἐπεχείρησαν, conati sunt, « ont entrepris. » En effet, sans les blâmer, puisqu'il se place sur la même ligne qu'eux, saint Luc dit cependant que ces écrivains ont produit des essais, des tentatives plus ou moins heureuses plutôt que des récits entièrement satisfaisants. Il les a utilisés et s'est efforcé de mieux réussir que leurs auteurs. Pour beaucoup de critiques, ces essais d'écrivains inconnus, quoique composés d'après la tradition apostolique, sont tombés dans l'oubli, puis ont disparu, après que les quatre Évangiles canoniques ont été universellement et exclusivement adoptés dans l'Église. On a même cherché, avec plus ou moins de succès, à reconstituer les sources particulières du troisième Évangile. Selon P. Feine, Eine vorcanonische Uberheferung des Lucas, Gotha, 1891, toute la partie propre à saint Luc aurait été empruntée à un évangile hiérosolymitain, d'origine judéo-chrétienne, composé en grec et formé d'un noyau de discours, auxquels on a joint des paraboles, puis des récits. Mais on a justement observé que ces morceaux ne forment pas une compotion originale, un document distinct par l'esprit et par le style. La tendance judéo-chrétienne, qu'on prétend y retrouver, se remarque dans l'Évangile entier, et le vocabulaire est le même que dans d'autres morceaux. Resch, Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Drittes Heft, Paralleltexte zu Lucas, dans Texte und Untersuchungen, Leipzig, 1895, t. x, fasc. 3, p. 834-847, a discerné à la base du troisième Évangile un écrit: תולדות שונע, βίδλος γενεσέως Ίησοῦ, ou évangile hébreu

de l'enfance, et il a essayé de le reconstituer, Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus, Leipzig, 1897, ibid., t. x, facc. 5, p. 202-226. L'essai de reconstitution a paru prématuré, et il en sera de même de toute tentative analogue. Tout au plus, reste-t-il simplement probable et en une certaine mesure vraisemblable, que saint Luc a pu se servir d'écrits antérieurs, composés par des catholiques et relatant les faits évangéliques.

Mais saint Luc a-t-il connu et employé les Évangiles canoniques de saint Matthieu et de saint Marc? Cette question a été vivement débattue par les critiques et a reçu des solutions bien divergentes. Les partisans de l'hypothèse de la dépendance mutuelle des Synoptiques l'admettent généralement. Voir t. 11, col. 2088-2091. Sans revenir sur les divers systèmes, et en laissant de côté l'hypothèse d'un proto-Marc, qui est de plus en plus abandonnée, exposons seulement le sentiment prédominant chez les critiques modérés. Ils pensent généralement que, dans les parties communes aux trois Synoptiques, saint Luc s'est servi de saint Marc. Ils constatent la dépendance soit pour l'ordre des faits soit pour l'emploi des termes. Ils expliquent ainsi aisément les ressemblances. Mais dans cette hypothèse, comment rendre compte des divergences notables qui existent entre ces deux évangélistes? Les omissions, les modifications et les transpositions de saint Luc relativement à saint Marc, s'expliquent par la liberté d'allure que le troisième évangéliste a gardée, en utilisant ses sources. Il se proposait, le prologue en fait foi, de les compléter et de les rectifier. Il l'a fait par rapport au second Évangile, en raison du but qu'il voulait atteindre, des lecteurs dont il tenait à confirmer la foi et des procédés littéraires qu'il employait. C'est ainsi qu'il élimine les détails nombreux, accumulés sous la plume de Marc, se contentant d'un large exposé de la vérité évangélique,

D'autre part, il veut faire une composition littéraire; il écrit donc avec art, évite les incohérences du récit, enchaîne les faits et met de l'ordre dans sa narration. La prétendue loi d'économie, d'après laquelle il se serait imposé de ne pas répéter ce qui avait été écrit par ses prédécesseurs, ne se vérifie pas partout, puisqu'il y a entre eux tant de points communs, et elle ne suffit pas à expliquer les omissions de miracles importants et de paroles de Jésus. A son défaut, on est réduit à dire que saint Luc s'est servi librement de saint Marc et lui a emprunté seulement ce qui convenait à son but et rentrait dans son genre littéraire.

L'usage de saint Matthieu par saint Luc crée de plus grandes difficultés. Quelques-uns, considérant les récits de l'enfance, le nient catégoriquement. Ils estiment que si saint Luc avait connu le premier Évangile, il se serait préoccupé d'établir l'accord entre ses récits et ceux de saint Matthieu. D'autres, examinant les parties communes aux Synoptiques, remarquent des faits parallèles, étrangers à Marc, et une dizaine de coïncidences verbales. Par suite, les deux écrits leur paraissent dépendre l'un de l'autre. Jülicher admet la dépendance par les Logia, recueil de discours de Jésus, antérieur au premier Évangile. Voir t. 11, col. 2097. Cf. Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn, 1880. Mais l'hypothèse des Logia ne résout pas toutes les difficultés et soulève de graves objections. Il faut donc envisager le rapport de Luc avec Matthieu. Or la dépendance immédiate de Luc à l'égard de Matthieu, tout en étant possible, demeure douteuse, et la dépendance indirecte elle-même n'est que probable, non pas par l'intermédiaire des Logia, ouvrage évangélique contenant les discours de Notre-Seigneur avec le récit de la passion, mais par le moyen de catéchèses, d'abord orales, fixées par écrit et exploitées par saint Matthieu et saint Luc. Voir Lagrange, Les sources du troisième Évangile, dans la Revue biblique, 1896, t. v, p. 5-38; Calmes, Comment se sont formés les Évangiles, Paris, 1899, p. 35-43.

Quelques critiques allemands ont prétendu que l'auteur du troisième Évangile s'était servi des écrits de l'historien juif Joséphe. Il lui aurait emprunté certains faits historiques et plusieurs termes particuliers. Krenkel, Josephus und Lukas, Leipzig, 1894. Ils ont rapproché ce que l'évangéliste dit de saint Jean-Baptiste, III, 1-20, de ce qu'en rapporte Josèphe, Antiq. jud., XVIII, v, 2. Mais les deux récits différent en deux points capitaux : sur les effets du baptême de Jean et sur les causes de sa mort. Voir t. III, col. 1158. Le dénombrement de Cyrinus, t. 11, col. 1186. Luc., 11, 2, aurait été connu de l'écrivain évangélique par ce qu'en dit l'historien juif. Antiq. jud., XVII, XIII, 15; XVIII, I, 1; XII, 1. Mais on admet généralement que les deux recensements sont différents. Voir t. II, col. 1188. La parabole des mines, Luc., XIX, 11-27, contiendrait, dit-on, une allusion au voyage d'Archélaus à Rome, dont parle Josephe, Antiq. jud., XVII, 1x, 1; XVIII, IV, 3. Voir t. I, col. 927. Mais Notre-Seigneur devait connaître un fait qui était de notoriété publique et pouvait y faire allusion, sans que son historien ait dû recourir à l'ouvrage de Josèphe. D'ailleurs, le dernier trait de la parabole, Luc., xix, 27, ne correspond à aucun détail rapporté par l'historien juit. Quant aux termes communs à saint Luc et à Josèphe, ils s'expliquent suffisamment par l'emploi de la même langue de la part de deux écrivains presque contemporains. D'ailleurs, le plus souvent, ils sont usités dans des applications toutes différentes. Les noms de lieux étaient ceux qui avaient cours alors dans le public. La dépendance de saint Luc à l'égard de Josèphe ne repose donc sur aucune preuve suffisante.

IX. STYLE. — De tous les livres du Nouveau Testament, sauf peut-être l'Épître aux Hébreux, l'Évangile de saint Luc possède seul un réel mérite littéraire, et il est écrit

dans un grec plus correct et plus soigné que les trois autres Évangiles. Son style présente, d'ailleurs, une grande analogie avec celui du livre des Actes : ce qui n'a rien de surprenant, étant donnée l'identité d'auteur. Voir t. 1, col. 154. Toutefois, la langue des deux ouvrages de saint Luc est formée de deux éléments bien distincts. 1º On y trouve, pour le lexique et la syntaxe, un assez grand nombre de vestiges du grec littéraire. Voir t. 111, col. 321-322. Saint Luc a un vocabulaire exclusivement personnel. Or une très grande partie de ses expressions propres n'a de parallèle que chez les écrivains de la littérature grecque classique. Sa langue se distingue aussi par une correction soignée et des tournures littéraires qui dénotent un écrivain d'origine grecque. 2º Mais, d'autre part, on y remarque des constructions embarrassées, des hébraïsmes ou aramaïsmes assez nombreux et un style sémitisant. On a signalé comme une particularité surprenante l'emploi par saint Luc du nom hébreu de Jérusalem. Tandis que Matthieu et Marc ne connaissent que la forme grecque Ἱεροσόλυμα (sauf Matth., xxIII, 37), Luc, sur trente passages dans lesquels il nomme la capitale juive, la désigne vingt-six fois par la forme hébraïque Ίερουσαλήμ, et quatre fois seulement, II, 22; XIII, 22; xix, 28; xxiii, 7, par la dénomination grecque. Comment expliquer ce contraste, sinon en disant que dans les passages écrits dans la langue littéraire, comme dans le prologue par exemple, il nous faut reconnaître le style propre de saint Luc, tandis que dans les parties où se remarquent les expressions ou les tournures hébraïques ou araméennes, l'auteur utilisait des sources, à savoir ces premiers essais de littérature évangélique, composés en araméen ou en grec aramaïsant, dont il parle dans le prologue et dont nous avons admis plus haut l'existence. Le style de saint Luc est donc disparate. Néanmoins, on ne peut lui dénier l'unité dans le troisième Évangile aussi bien que dans les Actes. Son vocabulaire propre et ses formes syntactiques préférées se retrouvent dans toutes les parties de ses écrits. Cette unité de style résulte assurément de la liberté avec laquelle saint Luc reproduisait le contenu des sources qu'il consultait. Il ne les copiait pas servilement, mais les ordonnait dans la trame de son propre récit et les adaptait à son plan et à son but, en leur imprimant le cachet de sa manière d'écrire. Cette façon de composer explique le caractère littéraire de sa rédaction. Il n'a pas le pittoresque et le dramatique de saint Marc; mais s'il est rarement pathétique, s'il ne recherche pas l'émotion et la vie, il est toujours exact et précis comme un historien et il est parfois élégant et délicat. Aussi Renan, Les Évangiles, Paris, 1877, p. 283, a-t-il dit du troisième Évangile: « C'est le plus beau livre qu'il y ait. » Cf. Vogel, Zur Characteristik des Lucas nach Sprache und Stil, 1897.

X. Texte. — On savait depuis longtemps que le texte grec des ouvrages de saint Luc, surtout des Actes des Apôtres, nous était parvenu en deux états différents, représentés par deux séries de documents critiques : 1º le texte considéré comme étant le plus rapproché de l'original et reproduit dans les manuscrits onciaux ». A, B, C, les deux plus anciennes versions syriaques, la Vulgate (au moins dans son ensemble) et spécialemant parmi les Pères grecs Clément d'Alexandrie, Origène et saint Chrysostome; 2º le texte dit occidental, qu'on retrouvait dans le Codex Bezæ, D, dans les versions phyloxénienne et sahidique, dans quelques anciens manuscrits latins et dans saint Irénée, saint Cyprien et saint Augustin, et qui reflétait l'état du texte aux IIe et IIIe siècles. Or de ce double état du texte, F. Blass a conclu à une double rédaction des ouvrages de saint Luc. Pour les Actes, l'auteur aurait rédigé à Rome comme un premier jet, qu'il aurait ensuite revisé avec soin et retouché pour le fond et la forme, avant de l'envoyer à Antioche à Théophile. Le premier jet, ou la rédaction 8, est de-

meuré à Rome et s'est répandu en Occident, tandis que la rédaction plus soignée, α, se serait répandue d'Antioche dans tout l'Orient. M. Blass a édité la forme romaine : Acta Apostolorum secundum formam quæ videtur romanani, Leipzig, 1896. Il a émis ensuite une hypothèse analogue au sujet du troisième Évangile. Il a supposé que saint Luc l'avait rédigé en Palestine, pendant la captivité de saint Paul à Césarée, puis qu'arrivé à Rome avec l'apôtre, il l'avait retravaillé. Il a donné une édition de la rédaction définitive : Evangelium secundum Lucam secundum sormam quæ videtur romanam, Leipzig, 1897. Ces hypothèses ont été vivement discutées. Bien que combattue, celle qui concerne les Actes a reçu bon accueil de plusieurs critiques, à qui il a semblé que les nombreux détails contenus dans la recension romaine dérivaient de l'auteur lui-même, étant si peu importants qu'ils n'auraient pas pu être interpolés ou retranchés plus tard. Toutefois, d'autres critiques ont fait ressortir les incorrections et le mauvais état du texte des Actes dans cette recension romaine, soi-disant originale. Voir en particulier B. Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte, dans Texte und Untersuch., Leipzig, 1897, nouvelle série, t. 11, fasc. 1er. La double rédaction du troisième Évangile a eu moins de succès et les critiques l'ont généralement rejetée. Les variantes de cet écrit dans les deux séries de documents ne présentent pas le caractère constant et marqué qu'elles ont dans le texte des Actes. D'autre part, elles ne se distinguent pas assez fortement des variantes semblables que les trois autres Évangiles ont dans les mêmes documents. Il n'y a donc pas lieu d'admettre pour l'Évangile de saint Luc une double rédaction originale. Zahn, Einleitung in das N. T., Leipzig, 1900, t. 11, p. 339-360; J. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Id., Ein-leitung in das N. T., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 214-233; A. Jülicher, Einleitung in das N. T., 1901, p. 357-360.

XI. COMMENTATEURS. - 1º Pères. - Origène, Fragmenta, t. XIII, col. 1901-1910; In Luc. homiliæ, trad. lat. de S. Jérôme, ibid., col. 1801-1900; Pat. lat., f. XXVI, col. 221-332; Eusèbe, Comment. in Luc., t. xxiv, col. 529-606; S. Athanase, Fragmenta in Lucam, t. xxvII, col. 1391-1404; S. Cyrille d'Alexandrie, Explanatio in Luc. Ev., t. LXXII, col. 475-950; S. Ambroise, Expositio Ev. sec. Luc., t. xv, col. 1527-1850; S. Augustin, Quæst. Evangel., l. II, t. xxxv, col. 1333-1364; Arnobe le Jeune, Adnotationes ad quedam Ev. loca, t. LIII, col. 578-580; Tite de Bostra, Lukascholien, dans J. Sickenberger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (Texte und Untersuch., Leipzig, 1901, nouv. série, t. vi, fasc. 1er, p. 140-245). Le Commentarius in Lucam, publié sous le nom de Tite par Cramer, Catenæ græc. Patrum, Oxford, 1844, t. II, p. 3-174, n'est pas de lui. Voir J. Sickenberger, op. cit., p. 16-41. La Chaine de Nicétas d'Héraclée sur saint Luc a été partiellement publiée dans une traduction latine par Cordier, Catena græcorum Patrum in Lucam, Anvers, 1628, et en grec par le cardinal Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Rome, 1837, t. 1x, p. 626-724. Cf. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, dans Texte und Unters., Leipzig, 1902, nouv. série, t. vII, fasc. 4. 2º Moyen âge. — Bède, În Luc. Ev. expositio, t. xcII,

2º Moyen age. — Bede, In Luc. Ev. expositio, t. XCII, col. 301-634; Druthmar, Brevis expositio in Luc. Evang., t. cvi, col. 1503-1514; Théophylacte, Enarr. in Ev. Lucæ, t. CXXIII, col. 683-1126; Euthymius, Comment. in Lucam, t. CXXIX, col. 853-1102; Albert le Grand, In Lucam, dans Opera, Paris, 1894, t. XXII, XXIII; S. Bonaventure, Comment. in Ev. S. Lucæ, dans Opera, Quaracchi, 1895, t. vii, p. 1-604.

3º Temps modernes. — 1. Catholiques. — Sans parler des commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, tels que ceux de Maldonat, de

Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Luc de Bruges, de Calmet, etc., nommons deux commentaires spéciaux sur saint Luc: Stella, In Evangelium Lucæ, 2 in-to, Salamanque, 1575, souvent réédité; F. Tolet, Comment. in J. C. D. N. Evangelium sec. Lucam, Rome, 1600, plusieurs fois réimprimé. Au xixe siècle, Schegg, Evangelium nach Lucas, Munich, 1861-1865, 3 vol.; Bisping, Exegetisches Handbuch zum N. T., 1868, t. II; Curci, Il Nuovo Testamento, Turin, 1879, t. 1; Mac Evilly, An Exposition of the Gospel of S. Luke, Dublin, 1879; Fillion, Évangile selon S. Luc, Paris, 1882; Schanz, Commentar über das Évangelium des heiligen Lucas, Tubingue, 1882; Liagre, Commentarius in libros historicos N. T., Tournai, 1889, t. II; Knabenbauer, Evangelium secundum Lucam, Paris, 1896; Ceulemans, Comment. in Ev. sec. Marcum et in Ev. sec. Lucam, Malines, 1899; Girodon, Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon saint Luc, Paris, 1903.

2. Protestants. — Bornemann, Scholia in Lucæ Evangelium, Leipzig, 1830; Ritschl, Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, Tubingue, 1846; Van Oosterzee, Das Evangelium nach Lucas, Bielefeld, 1859; 4e édit. par Lange, 1880; Heubner, Erklärung der Evangelien Lucas und Johannes, 2º édit., 1860; Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, édit. H. Holtzmann, 2 vol., Leipzig, 1862; Keil, Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas, Leipzig, 1879; Godet, Commentaire sur l'Évangile de saint Luc, 2 in-8°, Neuchâtel, 1871; 3° édit., 1888-1889; B. Weiss, Die Ev. des Markus und Lucas, Göttingue, 9e édit., 1901; Nösgen, Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lucas, Munich, 2° édit., 1896; Hahn, Das Evangelium des Lukas, 2 vol., Breslau, 1892, 1894; Holtzmann, Die Synoptiker und Apostelgeschichte, 3° édit., Tubingue, 1901; Abbott, The Gospel according to Luke, Londres, 1878; Jones, Speaker's Commentary, New Testament, 3° édit., Cambridge, 1872, t. 1; Farrar, The Gospel according to St. Luke, Cambridge, 1880; Plummer, Commentary on the Gospel according to St. Luke, Edimbourg, 1896; 3º édit., 1900; A. Wright, The Gospel according to St. Luke, Londres, 1900.

XII. BIBLIOGRAPHIE. - Patrizi, De Evangeliis, 1. I, c. III, Fribourg-en-Brisgau, 1852, p. 62-92; Aberle, Einleitung in das N. T., Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 60-83; Kaulen, Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T., 2 édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 413-427; Jos. Grimm, Die Einheit des Lucasevangelium, Mayence, 1863; Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 6º édit., Brunswick, 1887, p. 200-218; R. Cornely, Introductio specialis in singulos N. I. libros, Paris, 1886, p. 110-169; Trochon et Lesètre, Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte, Paris, 1898, t. III, p. 97-121; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T., 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 385-390; Trenkle, Einleitung in das N. T., Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 114-123; Al. Schäfer, Einleitung in das N. T., Paderborn, 1898, p. 229-248; P. Batissol, Six leçons sur les Évangiles, 2º édit., Paris, 1897, p. 39-46; Godet, Introduction au N. T., Paris et Neuchâtel, 1900, t. 11, p. 443-670; Zahn, Einleitung in das N. T., 2° édit., Leipzig, 1900, t. 11, p. 334-441; A. Jülicher, Einleitung in das N. T., 3° et 4° édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 259-266; J. Belser, Einleitung in das N. T., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 104-213.

E. MANGENOT.

3. LUC ou LUCAS François, dit de Bruges, prêtre et théologien catholique flamand, né à Bruges, en 1549, mort à Saint-Omer, le 19 février 1619. Il eut pour maitres Guillaume d'Harlem et Montanus, et acquit une profonde connaissance des langues grecque, hébraïque, chaldéenne et syriaque. En 1602, il fut nommé archidiacre et doyen de la cathédrale de Saint-Omer. Il est

connu, en latin, sous le nom de Lucas Brugensis. Nous avons de lui : Notationes in Biblia sacra, in-fo, Anvers, 1580, 1583, et in-4°, 1581; in-f°, Leipzig, 1657. — Variæ lectiones Veteris et Novi Testamenti, vulgatæ latinæ editionis collectæ, in-fo, Louvain, 1580-1583, où il a mis une préface et des notes nombreuses qui sont fort estimées. — Romanæ correctionis in latinis Bibliis jussu Sixti V recognitis loca insignioria, in-12, Anvers, 1603; Venise, 1745. - Itinerarium Jesu Christi ex IV Evangeliis. - Commentarii in Evangelia, 4 in-fo, Anvers, 1606, auxquels fait suite le commentaire intitulé : Notarum ad varias lectiones in IV Evangeliis occurrentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur, ainsi que De usu chaldaicæ Bibliorum paraphraseos, sive apologia pro chaldaico paraphraste, jussu theologorum Lovaniensium scripta. - Sacrorum Bibliorum vulgatæ editionis concordantiæ, 5 in-fo, Anvers, 1617; La Haye, 1712. C'est la première bonne concordance de la Bible qui ait été publiée. - Enfin Luc prit part à la publication de la Bible polyglotte d'Anvers, et à la Biblia hebræa et latina Ariæ Montani (Genève, 1609). Voir A. C. de Schrevel, dans la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie de Belgique, t. xII, 1892, col. 550-563.

A. REGNIER.

LUCIEN D'ANTIOCHE. - I. HISTOIRE. - Lucien. né à Samosate vers le milieu du IIIe siècle, commença ses études à Édesse sous un certain Macaire et vint les poursuivre à Antioche sous Malchion. Il y fut ordonné prêtre et y jouit d'une grande réputation d'éloquence et de doctrine. Selon Théodoret, citant une lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, il aurait passé de longues années exclu de l'Eglise : 'Αποσυναγωγὸς έμεινε τριών έπισκόπων πολυετούς χρόνου. H. E., 3, t. LXXXII, col. 901. Si le fait est vrai, on est surpris qu'aucun autre écrivain du Ive ou du ve siècle n'incrimine son orthodoxie et que tous, au contraire, avec Eusèbe, H. E., IX, 1, t. XX, col. 809, saint Jérôme, De viris illust., 77, t. XXIII, col. 685, et saint Jean Chrysostome, Homilia in sanct. martyr. Lucianum, t. L, col. 519-526, le comblent d'éloges. On sait que plus tard les ariens et les macédoniens se réclamèrent de lui et lui attribuèrent une profession de foi hétérodoxe; mais Sozomène, qui rapporte ces accusations, H. E., III, 5, t. LXVII, col. 1044, ne s'y associe point, et Nicéphore, H. E., IX, 5, t. CXLVI, col. 236, les répudie expressément comme mensongères. L'auteur du Dialogue sur la Trinité, imprimé parmi les œuvres de saint Athanase, t. xxvIII, col. 1203-1205, défend lui aussi l'orthodoxie de Lucien. Lucien souffrit le martyre à Nicomédie sous Maximin, l'an 311 ou 312. Il fut enseveli à Hélénopolis. Cf. Acta sanctorum, au 7 janvier, t. 1, p. 357-364; Siméon Métaphraste, même date, t. cxiv, col. 397-416; c'est à ce dernier que Suidas, Lexicon, édit. Bernhardy, au mot Λουκιανός, t. 11, 1853, col. 607-608, a emprunté sa notice.

II. ÉDITION CRITIQUE DES SEPTANTE. — 1º Témoignages des auteurs anciens. — En Lucien, le critique nous intéresse plus que l'homme privé. Malheureusement, les auteurs qui nous parlent de lui répètent tous à peu près les mêmes détails. Saint Jérôme est le plus explicite. Cf. De vir. illustr., 77, t. XXIII, col. 685; Epist. CVI, ad Sunniam et Fret., t. XXII, col. 838. Le texte suivant, Præf. in Par., t. XXVIII, col. 1324 (répété Adv. Rufin., II, 27), quoique bien connu, est si fondamental en cette matière qu'il est nécessaire de le transcrire ici : Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani (variante : Juliani) martyris exemplaria probat; mediæ inter has provinciæ Palæstinos (variante préférable: Palæstinæ), codices legunt, quos ab Origene elaboratos, Eusebius et Pamphilus vulgaverunt : totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Ce texte nous apprend deux choses très intéressantes :

1. qu'il y avait, au temps de saint Jérôme, trois principales recensions des Septante : celle d'Hésychius, celle de Lucien et celle d'Origène; 2. que la recension de Lucien était généralement adoptée en Asie Mineure, d'Antioche à Constantinople. On ne sait comment concilier ce détail précis avec la donnée fournie à Sunnia, t. XXII, col. 838: Sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Cæsariensis Eusebius, omnesque Græciæ tractatores κοινήν, id est communem appellant atque vulgatam, et a plerisque nunc Λουκιανός dicitur; aliam Septuaginta interpretum quæ in ἐξαπλοῖς codicibus reperitur. Le pseudo-Athanase, Synopsis Script., 77, t. xxvIII, col. 436, rapporte qu'on trouva l'autographe de Lucien muré dans une construction de Nicomédie. Le même écrivain prend la recension de Lucien pour une septième version pareille aux six autres qu'Origène avait utilisées dans ses Octaples. Ce passage se trouve copié dans un opuscule imprimé à la suite des œuvres de Théodoret, t. LXXXIV, col. 29. Un manuscrit de Théodoret contient une note très précieuse : Il faut savoir que le sigle ô désigne les Septante, à Aquila, ô Symmaque, θ Théodotion, etc. λ désigne Lucien. Voir le texte grec dans Field, Origenis Hexapla, t. 1, p. LXXXV. Cette note concorde avec l'avis contenu dans la lettrepréface de la version arabe du texte syro-hexaplaire, qui nous avertit que les leçons de Lucien sont indiquées par la lettre L.

2º Manuscrits de la recension de Lucien. - C. Vercellone, Variæ lectiones vulg. lat. Biblior., Rome, 1860-1862, t. п, p. 435-436, après avoir reproduit tout au long des variantes très remarquables de II Reg., xxIII, extraites de la marge du codex Gothicus Legionensis, ajoutait: « Toutes ces leçons lui sont communes avec les manuscrits 19, 82, 93, 108 de Holmes. Il faut que ces manuscrits appartiennent à une même recension, qui est, à peu de chose près, reproduite dans la Polyglotte d'Alcala, basée elle-même sur le codex 108. » Le codex 108 (Vatican 330) avait été, en effet, envoyé de Rome au cardinal Ximénez, qui s'en était presque exclusivement servi pour l'édition des livres historiques. On avait ainsi un groupe de manuscrits des Septante, étroitement apparentés; mais on ignorait encore la relation qui les rattachait à Lucien. On savait bien par les textes cités plus haut que le sigle  $\lambda$ , en grec, et la lettre lomad, en syriaque, désignaient Lucien; et Hodius avait déjà attiré l'attention sur ce point; mais on n'avait pas tenu grand compte jusqu'alors de cette particularité, parce que Montfaucon voyait dans le λ l'initiale de οἱ λοιποί (les autres) et que certains érudits pensaient que le lomad devait être un gomal, désignant les trois versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. - Sur les indications de M. Ceriani, préfet de la Bibliothèque Ambrosienne à Milan, Field, l'éditeur des Hexaples, examina les sept leçons marquées d'un lontad dans la traduction syro-hexaplaire du codex Parisiensis (Bibliothèque nationale, syriaque 27). Ce codex a été édité depuis par P. de Lagarde, Veteris Test. ab Origene recensiti fragmenta apud Syros, Gættingue, 1890. Il contient des fragments du quatrième livre des Rois et porte en marge la lettre lomad devant des leçons spéciales aux endroits suivants : IX, 9, 28; X, 24, 25; XI, 1; xxIII, 33, 35. Field trouva ces variantes conformes au groupe de manuscrits signalés ci-dessus; ces manuscrits appartenaient donc à la recension de Lucien. Procédant de même pour les passages des prophètes, qui dans le codex Barberini portent le sigle λ, Field constata que ces leçons étaient communes aux codex numérotés 22, 36, 48, 51, 61, 90, 93, 144, 147, 233, 308 de Holmes. Field, Origenis Hexapl. quæ supersunt, Oxford, 1875, t. 1, p. LXXXVII-LXXXVIII. — Si les codex énumérés cidessus représentaient bien, comme on le supposait, la recension de Lucien, on devait s'attendre à trouver les

mêmes leçons caractéristiques dans Chrysostome et dans Théodoret, puisque, au témoignage de saint Jérôme, les exemplaires de Lucien étaient généralement employés d'Antioche à Constantinople. Les recherches faites par Field, par P. de Lagarde et par d'autres, confirmèrent ces prévisions et servirent de contrôle à l'hypothèse. -Bret, on regarde aujourd'hui comme appartenant principalement à la recension de Lucien - les textes sont rarement purs de tout mélange - les codex suivants : 19, 22, 36, 48, 51, 61, 82, 90, 93, 95, 108, 118, 144, 147, 153, 185, 231, 233, 308 de la numérotation de Holmes; de plus: Paris, Coislin grec, 184; Athènes, Biblioth. nat., 44; pour les Pères : saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche; pour les versions : la vetus latina, la gothique d'Ulfilas, la syriaque philoxénienne, la slavonique, la version arménienne (partiellement). Cí. Swete, Introd. to the Old Test. in Greek, Cambridge, 1900, p. 482. P. de Lagarde a édité les livres historiques, selon la recension de Lucien, d'après cinq manuscrits: 108, 82, 19, 93, 118 de Holmes: Librorum Vet. Test. canonicor. pars prior græce, Gættingue, 1883. Cl. Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des A. T., Gettingue, 1882. Faute de tonds, il est mort sans pouvoir publier le reste. Il avait exclu de son édition les livres deutérocanoniques : Judith, Tobie, Machabées.

III. CARACTÈRES DE LA RECENSION DE LUCIEN. — M. Driver, Notes on the Hebrew Text of Samuel, Oxford, 1890, croit pouvoir caractériser de la sorte le travail critique de Lucien: 1. Fréquente substitution de synonymes; 2. Doublets provenant d'une double version, lais-

Vat. grec. 330, fol. 282 vo

πιστός δαδ ύιὸς ἐεσσαί: πιστὸς ἀνήρ, δν άνέστησεν ό θς χριστόν. ό θς ίαχὼδ: καὶ ώραῖος ὁ ψαλμὸς τοῦ ἰηλ πμα χυριόυ έλάλησεν έν μοί. και λόγος αύτοῦ ἐπὶ γλώσσησμου. έξπεν ό θς ίακώβ. έν έμοι λαλήσαι πλάστης ίηλ. άρξον εν άνοις δικαίως. άρχαι φόδω θο ώς φῶς τὸ προϊνὸν. καὶ άνατελεῖ ήλιος τὸ πρωί και ού σκοτάσει άπο φέγγους. ώς ύετὸς ώς βοτάνη έχ γης. δ τι δυχ ζυτως δ όξχοσμου μετά θυδ τι διαθήχην αιώνιον έθετό μοι σῶσαι με έως ὧδε έν πᾶσι, και φυλάξει αὐτήν.

sés côte à côte dans le texte; 3. Adoption de leçons qui supposent un texte hébreu supérieur au texte massorétique. — Le second caractère est particulièrement frappant. Voici quelques exemples : Is., xxiv, 23, les Septante traduisent : καὶ τακήσεται ὁ πλίνθος, καὶ πεσεῖται τὸ τεῖχος, ce que Symmaque rend par : καὶ ἐντραπήσεται ἡ σελήνη, καὶ αἰσχυνθήσεται ὁ ἥλιος. Lucien retient et accole les deux versions, dont l'une, celle des Septante,

## Vulgate, II Reg., xxIII, 1-5.

- Dixit David filius Isai: dixit vir cui constitutum est de christo Dei Jacob, egregius psaltes Israel.
- 2. Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.
- Dixit Deus Israel mihi, locutus est tortis Israel, dominator hominum, justus dominator in timore Dei.
- Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat, et sicut pluviis germinat herba de terra.

est certainement un contresens occasionné par unc mauvaise leçon. Ezech., xxxi, 10, est traduit par les Septante : καὶ εἶδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτόν, au lieu qu'il faudrait: « Et son cœur s'éleva dans sa superbe. » Lucien en tait : και ἐπήρθη ή καρδία αὐτοῦ ἐπὶ τῷ ὕψει αὐτοῦ, καὶ είδον εν τω ύψωθηναι αυτόν. - La substitution de synonymes semble assez arbitraire, du moins il est difficile d'y découvrir une loi fixe. Voir Field., Hexapla, t. 1, p. xc. - Comme Lucien, de même qu'Origène, cherchait à se rapprocher de l'hébreu, on remarque quelqueiois entre le texte hexaplaire et Lucien une certaine ressemblance; mais cette ressemblance est assez superficielle. Un détail qui a son importance parce qu'il a servi de confirmation à la découverte du texte de Lucien, c'est que ce critique, d'après le témoignage d'un auteur syriaque, copié par M. Ceriani dans un manuscrit du Musée Britannique (addition. 12159, 151, 302), remet άδωναὶ κύριος dans les passages d'Ézéchiel où les autres manuscrits des Septante ont simplement χύριος. Et cela se vérifie en effet dans les codex 22, 36, 48.

Voici à titre de spécimen, les dernières paroles de David, II Reg., xxIII, 1-5, d'après le manuscrit grec 330 du Vatican qu'on suppose représenter la recension de Lucien. Nous maintenons les abréviations, l'accentuation et la ponctuation du codex, qui n'emploie pas l'iota souscrit et, entre autres singularités, place l'esprit sur la première lettre de la diphtongue initiale. Dans son édition de Lucien, Lagarde reproduit presque sans changement le codex vat. 330 (108 de Holmes). Dans les versets ci-joints il met seulement ἄρχε au lieu de

ἄρχαι (ligne 9):

Texte des Septante de Swete, t. I, p. 663

- Πιστὸς Δαυείδ υίὸς Ἰεσσαί, καὶ πιστὸς ἀνὴρ δν ἀνέστησεν Κύριος ἐπὶ χριστὸν θεοῦ Ἰακώβ, καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ·
- 2. πνεῦμα Κυριου ἐλάλησεν ἐν ἐμοί, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσης μου·
- λέγει ὁ θεὸς Ἰσραήλ·
   ἐμοὶ ἐλάλησεν φύλαξ ἐξ Ἰσραήλ Παραδολὴν εἰπόν Ἐν ἀνθρώπῳ πῶς χραταιώσητε φόβον Χριστοῦ;
- 4. καὶ ἐν θεῷ φωτὶ πρωίας ἀνατείλαι ἡλιος,
  τὸ πρωὶ οὐ Κύριος παρῆλθεν
- έχ φέγγους:

  καὶ ὡς ἐξ ὑετοῦ χλόης ἀπὸ γῆς.

  5. οὐ γὰρ οὖτος ὁ οἶχός μου μετὰ Ἰσχυροῦ;
  διαθήκην γὰρ αἰώνιον ἔθετό μοι,
  ἔτοίμην ἐν παντὶ καιρῷ,
  πεφυλαγμένην.

Nous donnons aussi, comme terme de comparaison, la version latine contenue dans la marge du Codex Gothicus Legionensis, dont la collation se conserve au Vatican, latin 4859. Nous avons dit que Vercellone avait remarqué les rapports entre cette version et le texte grec de quatre manuscrits parmi lesquels se trouve notre codex 330. Cette observation fit taire un grand pas à la découverte de la recension de Lucien:

Vat. latin 4859, pars 1, fol. 116 vo.

Fidelis David filius Jesse, fidelis vir quem suscitavit Deus Christum Dei Jacob: et speciosus psalmus Israel.

Spiritus Domini locutus in me, et verbum ejus in lingua mea est, Dixit Deus Jacob, in me locutus est custos Israel, parabolam dic hominibus juste incipit in timore Domini.

Quasi lux matutina et orietur sol mane et non tenebrescet a lumine; quasi pluvia, quasi herba de terra.

Vulgate, II Reg., XXIII, 1-5.

Nec tanta est domus mea apud Deum,
ut pactum æternum iniret mecum,
firmum in omnibus
atque munitum.

Il est évident de prime abord : 1. que la version du codex Gothicus suppose un texte grec très voisin de la recension dite de Lucien; 2. que la recension de Lucien suppose un texte hébreu différent du texte massorétique, lequel est identique au fond avec celui qu'a eu sous les yeux l'auteur de la Vulgate; 3. que la recension de Lucien, dans le passage cité, équivaut à une traduction nouvelle : c'est le cas en particulier pour les morceaux difficiles où le texte original est moins bien conservé et peut s'entendre de plusieurs façons. Mais la différence entre les Septante et Lucien est rarement aussi accentrele. — La polyglotte d'Alcala suit d'abord assez fidèlement le codex 108 (de Holmes) qui lui servait de prototype; mais elle l'abandonne à partir du verset 4.

IV. LUCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT. Jérôme, dans sa lettre à Damase, Præf. in Evang., t. xxix, col. 527, parle de codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos, paucorum hominum asserit perversa contentio. D'après sa remarque formelle, il s'agit du Nouveau Testament aussi bien que de l'Ancien. A la fin du décret de Gélase nous trouvons cette mention : Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha, t. LIX, col. 162, qui semble faire écho à la protestation de saint Jérôme. Mais l'authenticité du décret de Gélase est très suspecte, surtout pour les derniers articles. Ce sont, dans l'antiquité, les seules traces d'une recension du Nouveau Testament entreprise par Lucien. Cependant Westcott et Hort, The New Testament in Greek, Cambridge, 1882, Introd., p. 138, regardent comme assez probable que Lucien ait pris part à la revision du texte qu'ils appellent syrien.

V. Conclusions. - 1. On ne sait rien de positif sur la participation de Lucien à une recension du Nouveau Testament. - 2. Au contraire, on est arrivé à déterminer avec une certitude suffisante, au moyen d'indices convergents, les versions et les manuscrits qui représentent sa recension des Septante. - 3. Cependant, comme les textes sont presque toujours mêlés et qu'il est souvent difficile de ramener une leçon à sa véritable origine, il faut se garder de croire que nous soyons en mesure de reconstituer dans ses détails la recension de Lucien. P. de Lagarde lui-même ne regarde pas son édition comme définitive. - 4. Le plus pressé en ce moment semble être de restituer les Hexaples, en utilisant tous les moyens aujourd'hui à notre disposition. On classerait ensuite tous les manuscrits connus des Septante d'après la recension à laquelle ils appartiennent Alors seulement une édition définitive de la version alexandrine deviendrait possible. Tout porte à croire que la recension de Lucien servirait beaucoup à ce travail. F. PRAT.

**LUCIFER** (hébreu : hêlêl; Septante : ἐωσφόρος; Vulgate : lucifer), planète connue en astronomie sous le nom de Vénus.

1º Vénus est une des planètes inférieures, c'est-à-dire de celles qui sont plus voisines du soleil que la terre. Sa distance au soleil, par rapport à cette dernière, est seulement de 0,72. Elle paraît osciller tantôt à l'est, tantôt à l'ouest du soleil, de 45º à 48º dans chaque sens. lans le premier cas, on la voit le soir, s'éloignant, puis se rapprochant du point de l'horizon où le soleil se couche; dans le second, on la voit le matin, exécutant le même mouvement avant le lever du soleil. La révolution de l'astre dure environ 225 jours; mais c'est seulement au bout de 584 jours qu'il occupe la même position relativement au soleil et à la terre. Vénus a des phases, comme la lune. Sa lumière est blanche et sur-

Vat. latin 4859, pars I, fol. 116 vo. Quoniam non sic domus mea cum Deo quoniam testamentum æternum posuit mihi paratum salvare me quæ in omnibus et custodiet hæc.

passe en éclat celle de toutes les autres planètes. Cependant cet éclat n'atteint pas son maximum quand le disque est complètement éclairé, car alors l'astre est à son plus grand éloignement par rapport à nous; il se montre quand l'astre, encore voisin de la terre, marche vers son premier quartier, ou abandonne son dernier. Les anciens n'ont pas connu les phases de Vénus, à cause de la saiblesse de son diamètre apparent. Mais les Égyptiens s'étaient rendu compte de l'identité de Bonou, « oiseau, » l'astre en deux personnes, qui se montre tantôt le soir et tantôt le matin. Ils lui donnaient pour cela deux autres noms, Oudîti, l'étoile solitaire qui apparaît la première après le coucher du soleil, et Tiou-noutiri, le dieu qui salue le soleil à son lever. Cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, 1895, t. 1, p. 96. Les Grecs appelaient cette planète Έωσφόρος, « qui amène l'aurore, » Έσπερος, « l'étoile du soir, » et Φωσφόρος, « portelumière; » les Latins Lucifer, « porte-lumière, » Vesper, « étoile du soir, » et Venus, à cause de sa beauté. Nous l'appelons aussi « étoile du matin » et « étoile du berger ».

2º Dans sa prophétie contre Babylone, Isaïe, xiv, 12, interpelle le roi en ces termes : « Te voilà donc tombé du ciel, Lucifer, fils de l'aurore, » hêlêl bên šaḥar, ό Έωσφόρος ὁ πρωΐ ἀνατέλλων, Lucifer qui mane oriebaris, « Lucifer, qui te levais au matin. » Le monarque assyrien l'emportait jadis en puissance et en gloire sur tous les autres princes, comme la planète dépasse en éclat les autres étoiles. Le mot hêlêl vient de hâlal, qui signifie « briller », comme l'arabe halal et l'assyrien elèlu. Aquila et le Syriaque l'ont fait venir de yâlal, « se lamenter. » Saint Jérôme, In Is., v, 14, t. xxiv. col. 161, adoptant leur interprétation, traduit hêlêl par ulula, « essamblance phonétique avec l'hébreu. Il ajoute d'ailleurs que ce nom désigne Lucifer, parce que celui-là doit pleurer et se lamenter, qui autrefois dans sa gloire a été comparé à la splendeur de l'astre du matin. - Ce texte d'Isaïe, bien que se rapportant littéralement au roi de Babylone, a été souvent appliqué au démon, le grand déchu du ciel, dont la ruine a surpassé toutes les autres en honte et en profondeur. - Le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, est comparé à l'étoile du matin, à cause de l'éclat de son ministère et de sa vertu. Eccli., L, 6. Le Fils de Dieu doit donner au vainqueur l'étoile du matin, qui représente ici la gloire du ciel. Apoc., 11, 28, Jésus-Christ lui-même est appelé par saint Pierre le Lucifer qui doit se lever dans les cœurs des chrétiens, par la grâce et la lumière de la foi en cette vie, et ensuite en personne à son second avenement. Il Pet., 11, 19. - Saint Jean le nomme aussi « l'étoile brillante du matin ». Apoc., xxII, 16. — Dans sa liturgie du samedisaint, à l'Exultet, l'Église reprend ce titre donné au Sauveur. Elle souhaite que le Lucifer matinal trouve le cierge pascal allumé, « ce Lucifer qui ne connaît pas de déclin, et qui, revenu des enfers, a fait briller sa pure lumière sur le genre humain. » - Malgré son sens littéral et son application à Jésus-Christ, le nom de Lucifer a fini par ne garder dans la tradition chrétienne que le sens péjoratif qui lui vient de son application à Satan. Encore les Pères remarquent-ils que ce nom n'est pas propre au démon et qu'il indique seulement ce que l'ange déchu était avant sa révolte. Cf. Pétau, De angelis, III, m, 4.

3º La Vulgate emploie encore le mot lucifer pour traduire boqér, « la lumière dû matin, » Job, xi, 17: mazzárôt, « les signes du zodiaque, » Job, xxxviii, 32, et šahar « l'aurore, » Ps. cx (cix) 3. H. Lesètre.

LUCIUS (grec : Λεύχιος), nom d'un consul romain, d'un Cyrénien et d'un parent de saint Paul.

1. LUCIUS, consul romain qui écrivit à Ptolémée VII Physcon, roi d'Égypte, la lettre par laquelle il lui faisait savoir que le grand-prêtre Simon avait envoyé une ambassade à Rome pour renouveler l'alliance conclue en 161 avant J.-C entre les Romains et Judas Machabée. Les Romains, lui disait-il, ont reçu le bouclier d'or que leur offrait Simon. C'est pourquoi il leur a plu d'écrire aux rois et aux peuples de ne pas attaquer les Juis et de ne pas porter secours à ceux qui les attaqueraient. Ils devaient en outre renvoyer en Judée les fugitifs de ce pays réfugiés chez eux. Copie de cette lettre était adressée à Démétrius II de Syrie, à Attale II de Pergame, à Ariarathe V de Cappadoce, à Arsace VI roi des Parthes, à Lampsaque, aux Spartiates, à Délos, à Mynde, à Sicyone, en Carie, à Samos, en Pamphylie, en Lycie, à Halicar-nasse, à Coos, à Sidé, à Aradon, à Rhodes, à Phaselis, à Gortyne, à Gnide, à Chypre et à Cyrène. 1 Mach., xv, 16-23. Voir tous ces mots. Le consul est désigné seulement par son prénom, il y a donc lieu de chercher parmi les magistrats de cette époque quel est le Lucius dont il s'agit ici. Trois noms ont été mis en avant avec plus ou moins de vraisemblance.

1º Lucius Cæcilius Metellus Calvus qui fut consul en 142 avant J.-C. Sans doute Simon envoya une ambassade à Rome avant le décret des Juifs en sa faveur, décret qui est daté du 18 du mois d'Elul de l'an 172 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 140 avant J.-C. I Mach., xiv, 24-27. Néanmoins il est peu probable que l'ambassade soit antérieure de deux ou trois ans au décret et que la réponse ait été faite par le consul de l'an 142.

2º Lucius Valerius, préteur. Ceux qui regardent comme possible l'identification de ce personnage avec le consul Lucius s'appuient sur un texte de Josèphe, Ant. jud., XIV, vIII, 5. L'écrivain juif donne à la date du mois Panemos de la neuvième année du règne d'Hyrcan II, 54 avant J.-C., un sénatus-consulte que la plupart des historiens modernes identifient avec celui qui fut voté au temps de Simon. Lucius Valerius, fils de Lucius, préteur, présida la séance du sénat aux ides de décembre, c'est-à-dire le 13 de ce mois, dans le temple de la Concorde. Ses assesseurs furent Lucius Copinius, fils de Lucius, de la tribu Collina, et Papirius, de la tribu Quirina. Les ambassadeurs juifs qui comparurent devant le sénat s'appelaient Alexandre, fils de Jason, Numénius, fils d'Antiochus, et Alexandre, fils de Dorothée. Ils offrirent un bouclier d'or en signe d'amitié. Le sénat fit alliance avec les Juiss et écrivit aux rois et aux villes indépendantes de ne pas leur nuire et de respecter leur pays. La teneur du sénat-consulte est identique à la lettre de Lucius. I Mach., xv, 16-23. Josèphe se serait donc trompé de date, à moins que le même fait ne se soit reproduit deux fois. Quant à la contusion entre le titre de préteur et celui de consul, elle est explicable par la traduction du grec en hébreu et de l'hébreu en grec, et par le fait que dans cette langue le préteur est appelé στρατηγός et le consul στρατηγός υπατος

3º Lucius Calpurnius Pison, consul en 139. La date de son consulat coïncide avec celle de l'envoi de cette lettre. C'est l'hypothèse la plus généralement admise. On donne souvent à ce personnage le prénom de Cnéius, mais la meilleure leçon de Valère Maxime, I, III, 2, édit Teubner, 1888, p. 17, le nomme Lucius. C'est à cette occasion que le même auteur rapporte l'intervention du préteur Hispalus qui força à retourner chez eux les Juifs qui essayaient d'implanter leur culte à Rome. Valère Maxime, I, III, 2. La date du consulat de Lucius Calpurnius Pison est celle de l'année où les ambassadeurs juits retournèrent à Jérusalem, c'est-à-dire l'an 174 des Séleucides, 139-138 avant J.-C.

BIBLIOGRAPHIE. - Mendelssohn, De senatus consulti

Romanorum ab Josepho Antiq., XIV, VIII, 5, relati temporibus, in-8°, Leipzig, 1873; Ritschl, Eine Berichtigung der republicanischen Consularfasten, dans le Reinische Museum, t. xxvIII, 1873, p. 586-614; t. xxIX, 1874, p. 337; Th. Mommsen et Ritschl, dans le Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1874, p. 231-238; Lange, dans le Jahrbericht über die Fortschritte der classischen Alterthums-wissenschaft, de Bursian, t. 1, 1873, p. 872-876; Th. Mommsen, Der Senatusbeschluss bei Josephus, Antiq., XIV, VIII, 5, dans l'Hermès, t. 1X, 1875, p. 281-291; Mendelssohn et Ritschl, Der römische Senatusbeschluss bei Josephus, dans le Rhein. Museum, t. xxx, 1875, p. 419-435; Wieseler, dans les Theolog. Studien und Kritiken, 1875, p. 524; 1877, p. 281-290; Grimm, dans la Zeitschrift für wissenschaftl. Theolog., 1876, p. 121-132; E. Schürer, Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, in-8° Leipzig, 1890, t. 1, p. 199-200.

2. LUCIUS de Cyrène (grec : Λούκιος ὁ Κυρηναΐος; Vulgate : Lucius Cyrenensis). Les Actes des Apôtres, xIII, 1, nomment Lucius de Cyrène parmi les prophètes et les docteurs qui enseignaient à Antioche et qui, sur l'ordre de l'Esprit-Saint, imposèrent les mains à Barnabé et à Saul, destinés par lui à une mission particulière. Act., xiii, 1-3. On ne sait rien par ailleurs sur ce personnage. Les Constitutions apostoliques, vii, 46, t, 1, col. 1053, disent que saint Paul établit un Lucius comme évêque à Cenchrées : on ne peut savoir si c'est celui-ci ou un autre. L'hypothèse qui l'identifie avec saint Luc est inadmissible : le nom de celui-ci, Λουκᾶς, est une abréviation de Λουκάνος. Le pseudo-Hippolyte, De LXX Apost., 44, t. x, col. 955, compte Lucius parmi les soixante-douze disciples et le fait évêque de Laodicée. D'après les martyrologes d'Usuard et d'Adon, il aurait été le premier évêque de Cyrène. L'Église latine célèbre sa fète le 6 mai. Voir Acta sanctorum, 6 mai, t. 11, 1680, p. 99, Voir Luc, col. 379. E: BEUBLIER.

3. LUCIUS, parent de saint Paul. Dans Rom., xvi, 21, Lucius est nommé avec Timothée Jason et Sosipater parmi les parents de saint Paul qui saluent les Romains. Nous ne savons rien de ce personnage, en dehors de ce qui est dit de lui à cet endroit, et il est impossible de savoir s'il doit être ou non identifié avec le précédent. Si c'est le même personnage, comme on le croit communément, sa parenté avec saint Paul montre clairement qu'il est Juif; par conséquent il n'est pas le même que saint Luc qui n'est jamais appelé parent de l'Apôtre, Col., 1v, 14; II Tim., 1v, 11; Philem., 24, et qui n'était pas Juif d'origine.

LUCKE Gottfried Christian Friedrich, théologien allemand protestant, né à Egeln près de Magdebourg, le 23 août 1781, mort à Gœttingue le 14 février 1855. S'étant fait recevoir à Berlin licencié en théologie, il fit en cette ville des cours d'exégèse sur le Nouveau Testament. En 1818, il obtint une chaire à la nouvelle université de Bonn, d'où il passa en 1827 à celle de Gœttingue. Il a publié : Commentatio de Ecclesia Christianorum apostolica, in-4°, Gœttingue, 1813; Ueber den neutestamentlichen Kanon der Eusebius von Cäsarca, in-8°, Berlin, 1816; Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte, in-8°, Gœttingue, 1817; Commentar über die Schriften der Evangelisten Johannes, 4 in-8°, Bonn, 1820-1832; 3° édit., 1843-1856, Il a collaboré à la Synopsis Evangeliorum, publiée par son ami de Wette, in-4°, Berlin, 1818.

B. Heurtebize. **LUD** (hébreu: Lûd; Septante: Λούδ), le quatrième fils de Sem. Gen., x, 22; I Par., i, 17. D'après l'opinion commune, il est l'ancêtre des Lydiens. Telle est la tradition judaïque. Josèphe, Ant. jud., I, vi, 4, qui l'appelle Λούδας, dit qu'il est le pere de ceux qu'on appelle

aujourd'hui Αὐδοι et qu'on nommait auparavant Λούδοι. Hérodote, I, 7, place de même dans la période mythique un héros nommé Lydus, père des Lydiens. Fr. Lenormant, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 9º édit., in-8º, Paris, 1881, t. I, p. 288, pense au contraire qu'il y a là une assonance de noms purement fortuite, que les Lydiens sont un peuple de race et de langage aryens. D'après lui, Lud représente la division septentrionale des Araméens ou Syriens. Que Lud désigne une race sémitique, cela est incontestable, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas le père d'une de celles qui ont formé la nation lydienne, où l'on rencontre à côté d'éléments aryens les traces évidentes d'éléments sémitiques. G. Radet, La Lydie au temps des Mermades, in-8º, Paris, 1892, p. 54-57, 67. Voir Lydie.

E. BEURLIER. LUDIM (hébreu : Lûd, Lûdim; Septante : Λουδιείμ, Λωδιείμ, Λούδ, Λύδοι; Vulgate: Ludim, Lydi, Lydii, Lydia), descendants de Mesraïm, fils de Cham. Gen., x, 13; cf. I Par., 1, 11. C'est donc une race chamite habitant l'Égypte. Quel est ce peuple? il est difficile de le dire exactement. D'après E. de Rougé, Recherches sur les monuments des six premières dynasties, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. xxv, 1866, p. 228; G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 39; et Fr. Lenormant, Hist. anc. des peuples de l'Orient, 9º édit., in-8°, Paris, 1881, p. 269; les Lûdim sont les mêmes que les Rutennu, c'est-à-dire les hommes, la race dominante; ce mot peut, en effet, se lire aussi Lut-ennu. Cette identification est niée par Chabas, Voyage d'un Egyptien en Syrie, in-8°, Paris, 1866, p. 352. Cf. De Saulcy, Bulletin de la Société de géographie, t. xvII, 1879, p. 209-241; 327-357. M. de Rochemonteix, dans le Journal asiatique, VIIIe sér., t. XII, 1888, p. 199-201, voit dans les Rutennu, Romitou ou Rotou, les fellahs ou le petit peuple, par opposition aux Anamim, qui formaient la classe riche. Voir Anamim, t. i, col. 538. G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 43, considere le mot Romitou ou Rotou comme étant le nom ethnique des Égyptiens mais il ne se prononce pas sur le rapprochement de ce nom avec celui des Lûdim. Ce peuple est plusieurs fois cité par les prophètes. Dans Isaïe, Lxvi, 19, le Seigneur annonce que parmi ceux qui auront échappé au châtiment, il en enverra du côté de la mer, en Afrique et en Lydie, nations armées de flêches, etc., et qu'ils annonceront sa gloire aux gentils. Le mot Lydia de la Vulgate correspond au mot Λούδ des Septante et au mot Lûd de l'hébreu. S'agit-il ici des Lûdim de l'Égypte? Le rapprochement avec le mot Pul ou probablement Phut ou Put qui désigne un autre peuple africain, rend cette hypothèse très vraisemblable, mais d'autre part il est aussi question dans le texte hébreu de ce passage, de Taršiš, de Tubal et Yavan, c'est-à-dire des Tibaréniens situés sur les bords de la mer Noire, des Ioniens et des îles. Les Septante intercalent Λούδ entre Φούδ et Μοσόχ, et ajoutent : και είς Θοβέλ και είς τὴν Ἑλλάδα και τᾶς νήσους; la Vulgate traduit les mots Tubal et Yavan par Italiam et Græciam.

Cette liste énumère des peuples des diverses parties du monde, on ne peut donc pas exclure avec certitude l'hypothèse que le mot Lûd s'applique au Lydiens d'Asie, d'autant plus que dans le texte grec de Judith, II, 23, où est racontée la campagne d'Holoferne contre les Lydiens d'Asie Mineure, le mot Λούδ est comme ici précédé du mot Φούδ. Voir Lydie. Jérémie, xlvi, 9 (Septante, xxvi, 9), prophétisant contre Néchao II, roi d'Egypte, nomme dans les troupes égyptiennes les Lydii (hébreu, Lûdim; Septante, Λύδοι), il.s'agit bien ici d'une peuplade africaine. Ézéchiel, xxvii, 10, nomme les Lydii (hébreu, Lūd; Septante, Λύδοι), parmi les mercenaires au service de Tyr. Ce nom est placé dans

le texte hébreu entre celui des Perses et celui de Phût dans les Septante et dans la Vulgate entre les Perses et les Lydiens. Faut-il les rapprocher des premiers et y voir les Libyens d'Asie, ou des derniers et y voir les Lûdim d'Égypte? il est vraiment impossible de le dire. Les Tyriens pouvaient également avoir des mercenaires des deux contrées. Plus loin Ézéchiel, xxx, 5, prophétisant contre l'Égypte, donne la liste des peuples de cet empire qui périront par l'épée avec lui, et il nomme les *Lydi* (hébreu, Lûd; Septante, Λύδοι). Dans ce verset le texte hébreu et la Vulgate ne nomment avec les Lydi que des peuples africains, l'Éthiopie, la Libye; les Septante y ajoutent les Perses et les Crétois, mais c'est probablement une interpolation, car on ne voit pas trop leur place entre les Éthiopiens, les Lûdim et les Libyens. Les Lûdim sont représentés comme des archers, Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9). Voir Arg, t. I, fig. 219, col. 900; fig. 225, col. 903; Archer, col. 932. E. BEURLIER.

LUDOLPHE DE SAXE (Ludolphus ou Leutholfus de Saxonia), célèbre moine du xIVº siècle, était probablement originaire de Saxe, comme son nom l'indique. On ne connaît pas la date exacte de sa naissance (vers 1300); on sait seulement qu'il entra d'abord dans l'ordre de saint Dominique, où il se distingua par sa piété aussi bien que par son érudition. Il y resta vingt-six ans (trente ans suivant d'autres), après lesquels il se décida à entrer chez les chartreux, où il pensait trouver plus de facilité encore pour mener une vie contemplative; il ne tarda pas à être élu prieur de la chartreuse de Strasbourg, où il mourut probablement aux environs de 1370. Selon d'autres, il mourut à Mayence. Son principal ouvrage est une Vita Christi, Strasbourg, 1474, qui fut très répandue pendant deux siècles, et qu'on a réimprimée de nos jours : Vita Jesu Christi, in-fo, Paris, 1865; 4 in-8°, Paris, 1870. Cet ouvrage fut traduit en français et publié à Lyon, en 1487. Lecoy de la Marche a donné une nouvelle édition de cette traduction, Vie de Jésus-Christ composée au XVe siècle d'après Ludolphe le Chartreux; texte rapproché du français moderne, in-4, Paris, 1869-1872. Autres traductions: dom Fl. Broquin, La grande vie de Jésus-Christ, nouvelle traduction intégrale, 6 in-8°, Paris, 1864-1865; 7 in-12, Paris, 1870-1873; Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ traduite nouvellement sur le texte latin, 2 in-12, Paris. 1848; 5º édit., 1873. Nous avons aussi de lui : Commentaria in Psalmos davidicos juxta spiritualem præcipue sensum, Paris, 1506, 1517 et 1528; in-fo, Venise, 1521; in-49, Lyon, 1540, etc. Ludolphe de Saxe est un des auteurs auxquels on a attribué l'Imitation de Jésus-Christ: mais cette opinion n'a guère d'autre fondement qu'une certaine ressemblance, dans le style et dans les idées, entre l'Imitation et la Vita Christi. Voir Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris, 1877-1883, t. i, col. 1429. A. REGNIER.

LUGDUNENSIS (CODEX). - 1º Histoire. - La fortune de ce précieux codex est assez curieuse. En 1837, Fleck avait signalé à l'attention du monde savant un manuscrit ancien, examiné par lui à la Bibliothèque de Lyon, où il portait le nº 54. Il comprenait deux parties très hétérogènes : 1. Un Bède, donné par l'archevêque de Lyon Amolus (841-852) à sa cathédrale ; 2. Une version latine du Pentateuque, différente de la Vulgate. M. L. Delisle, qui l'étudia à son tour dans les Mélanges de Paléographie et de Bibliographie, Paris, 1880, p. 1-35 (Le Pentateuque de Lyon à lettres onciales, mémoire lu à l'Académie des Inscriptions, le 23 octobre 1878), fit une découverte importante. Entre autres lacunes, le Lévitique et les Nombres manquaient totalement dans le manuscrit de Lyon. M. Delisle se ressouvint que ces deux livres composaient justement un manuscrit appartenant à lord Ashburnham et publié à ses frais, dix ans

auparavant. La première page du codex Ashburnham portait : Explicit liber Exodus. Incipit Leviticum; la dernière.: Explicit liber Numeri. Incipit Deuteronomium. Cela comblait exactement la lacune du manuscrit de Lyon. Par la paléographie, par la dimension des pages et la disposition des colonnes, par l'arrangement des cahiers numérotés, M. Delisle prouva à l'évidence que les deux codex n'en avaient fait qu'un autresois et que Fleck les avait encore vus ensemble vers 1837. Sur ces preuves, lord Ashburnham restitua généreusement à Lyon les feuillets qui lui avaient été vendus en 1847 par Libri, l'auteur de tant de vols commis au préjudice de nos bibliothèques publiques. — En octobre 1895, quand fut mise en vente la bibliothèque du baron de Verna, M. Delisle remarqua dans le catalogue un manuscrit qu'il reconnut étre la suite des précédents et la bibliothèque de Lyon s'empressa de l'acquérir.

2º Description. - Le manuscrit tel qu'il est aujourd'hui contient 232 feuillets de parchemin : 64 feuillets restés à Lyon, 80 restitués par lord Ashburnham, 88 achetés en 1895. Les pages, mesurant  $0^{m}$  30  $\times$   $0^{m}$  24, sont chose rare — à trois colonnes de 26 ou 27 lignes. Les lignes ont 14 ou 15 lettres en moyenne. L'écriture est continue, sans séparation entre les mots qui sont souvent coupés en deux à la fin des lignes. La ponctuation primitive est très rare et les signes semblent employés un peu au hasard. La division en paragraphes, indiquée par des lettres plus grandes placées en vedette, tient lieu de ponctuation. Quelquefois, au milieu des paragraphes, un espace plus ou moins considérable marque une pause; assez souvent, à la fin des paragraphes se voit une feuille de lierre. - Par endroits, le parchemin est jauni, noirci, fripé; mais en général l'état de conservation est très satisfaisant et peu de manuscrits de cet âge ont un plus bel aspect.

3º Age, origine, valeur critique. - Ziegler attribue notre manuscrit au viie siècle; mais cette date est certainement trop tardive. M. Delisle pense qu'il est du vie. G. Paris, Journal des savants, 1883, p. 389, ne voit aucune objection à le faire remonter au v. M. Ul. Robert est de cet avis : il lui semble qu'on n'aurait pas copié, d'une façon si coûteuse, un ancien texte biblique à peu près hors d'usage, après l'adoption générale de la Vul-gate. De plus la formule : Incipit Exodus. Lege cum pace (folio 24 vo), ne lui paraît pas pouvoir être postérieure au ve siècle. - Pour des raisons philologiques, G. Paris inclinait à penser que la version avait été faite dans le midi de la France, peut-être à Lyon même. M. Robert croit au contraire, en s'appuyant principalement sur le vocabulaire, qu'elle est d'origine africaine. Peut-être cependant sa base d'observation n'est-elle pas assez étendue. - On se rendra compte de l'importance du nouveau texte si l'on songe qu'avant la découverte du manuscrit de Verna, le Deutéronome, à partir de xi, 4, n'était représenté dans les versions préhiéronymiennes que par le cantique de Moïse, xxxII, publié par Sabatier, par Deut., xxIII, 42-53; 55-58; xxxI, 11-26 du Codex Wirceburgensis (Ranke, Antiquissima Vet. Test. versionis latinæ fragmenta, Vienne, 1871) et par Deut., xxII, 7-xxIII, 4; xxVIII, 1-31, xxx, 16-xxXII, 29 du Codex Monacencis (Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch, Munich, 1883). Voici la conclusion de M. Ulysse Robert, Pentateuchi, etc., 1881, p. CXLI-CXLII: « Le codex Lugdunensis a été de bonne heure, vers le vii siècle, l'objet de revisions ou de corrections qui ont eu pour but de le ramener à la Vulgate. La traduction est à peu près sûrement d'origine africaine et semble remonter à la dernière moitié du me siècle et être antérieure à la fin du Ivo. Elle a été faite sur une version grecque qui diffère assez de celles du Codex Vaticanus et du Codex Alexandrinus. Elle n'est pas la version nommée par saint Augustin Itala. Elle a dû être connue de quelques-uns des premiers Pères et de plusieurs écrivains chrétiens. Malgré les nombreuses fautes qu'elle présente, elle n'en a pas moins un grand intérêt, parce qu'elle comble une importante lacune dans la série des Livres saints de l'Église primitive. » Dans son étude sur la troisième partie (manuscrit de Verna), M. Robert compare le texte du Lugdunensis avec les 66 manuscrits employés par Holmes et Parsons. Le résultat est que les manuscrits les plus rapprochés du Lugdunensis sont ceux qui dans la nomenclature critique portent les numéros 74, 54, 106, 134; les trois premiers sont du xive siècle, le dernier du xe ou du xie. Swete pense, mais avec un point d'interrogation, que les nes 74, 106, 134 appartiennent à la recension d'Hésychius.

4º Éditions. — La partie qui n'a jamais quitté Lyon, comprenant : Gen., xvi, 9-xvii, 18; xix, 5-29; xxvi, 33-xxxiii, 15; xxxvii, 7-xxxviii, 22; xlii, 36-l., 26; Ex., i, 1-vii, 19; xxi, 9-36; xxv, 25-xxvi, 13; xxvii, 6-xl., 36; Deut., i, 1-xi, 4, a été éditée, avec une savante préface et des photogravures, par M. U. Robert, Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Paris, 1881. — La partie volée par Libri, renfermant l'ensemble du Lévitique et des Nombres, moins Lev., xviii, 30-xxv, 16, avait été précédemment publiée par les soins de lord Ashburnham,mais ne fut pas mise dans le commerce Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita, Londres, 1868. Voir

Revue critique, 1870, t. IX, p. 341. — Enfin la partie achetée en 1895, contenant le Deutéronome à partir de XI, 4, Josué et les Juges jusqu'à XX, 31, a été éditée, avec une étude sur le texte, par M. Robert: Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Lyon, 1900. F. PRAT.

**LUITH** (hébreu : hal-Lûhit ; Septante : Λουείθ, 'Αλώθ), localité du pays de Moab. Isaïe, xv, 5, et Jérémie, xLvIII, 5, dans leurs prophéties contre Moab, disent en termes semblables que l'habitant de ce pays montera en pleurant « la montée de Luith ». D'après Eusèbe et saint Jérôme, Onomast., édit. Parthey et Larsow, 1862, p. 266, 267, le village de Luith, qui existait encore de leur temps, sous le nom de Lueitha ou Luitha, était situé entre Aréopolis et Zoar. Aréopolis est l'Ar-Moab de l'Écriture. Voir t. 1, col. 814. F. de Saulcy, Voyage autour de la mer Morte, t. 1, p. 310, 317; t. 11, p. 42 (cf. F. Buhl, Geographie des alten Palästina, 1896, p. 272), croit que la montée de Luith peut être identifiée avec la route qui, des environs de Zoar, sur la rive orientale de la mer Morte, conduit aux hauts plateaux de Moab par l'ouadi Benê Hammad, au nord de l'ouadi Kérak; il y eut la une voie romaine. Voici comment s'exprime de Saulcy : « Une localité des plus importantes à déterminer, c'est celle de Loueïth. Elle était sur la route d'Aréopolis à Zoar du temps d'Eusèbe. L'Écriture la place sur une montée; donc Loueith, placée sur la voie fréquentée d'Aréopolis à Zoar, voie qui passait, a n'en pas douter, par l'ouad-ebni-Hammid, devait se rencontrer de toute nécessité dans l'ouad qui, de la rive moabitique, montait à la plaine d'Aréopolis. Or, la dernière montée qui donne accès à ce haut plateau gravit, à travers des ruines énormes, un Djébel-Nouehin ou Nouehid; ces ruines portent le même nom de Nouehin ou Nouehid; les lettres L et N, dans la bouche des Arabes de cette contrée, permutent avec une extrême facilité : je n'hésite donc pas un seul instant à voir dans les ruines et la montagne de Nouehid les ruines et la montée de Loueïth. » Voyage autour de la mer Morte, t. 11, p. 42-43. « Cette ville ruinée, ajoute le même auteur, Dictionnaire topographique de la Terre-Sainte, in-8°, Paris, 1877, p. 210, est à deux heures de marche au nord d'er-Rabbah. » M. Conder, Palestine, in-12, Londres, 1889, p. 258, identifie la montée de Luith avec Tal'at el-Heith, ou, comme il l'écrit dans The Survey of western Palestine, t. 1, 1889, p. 228, Talát Heisah ou el Heithah, vallée dont un sentier conduit au côté méridional du mont Nébo, mais il reconnaît lui-même que son identification ne repose que sur une altération possible de l'hébreu Lûhît.—On croit avoir trouvé ce nom dans une inscription nabatéenne découverte dans le pays de Moab et conservée maintenant au Musée du Vatican. Corpus inscript. semit., part. II, t. 1, fasc. II, nº 196, p. 219. Ct. Clermont-Ganneau, Notes nabatéennes, dans le Journal asiatique, mai-juin 1891, p. 537-538. Le P. Lagrange, qui a publié le premier l'inscription, Une inscription nabatéenne, dans la Zeitschrift für Assyriologie, 1890, p. 290-291, avait lu Behitu, au lieu de Be-Luheitu.

**LUMIÈRE** (hébreu: 'ôr, 'ôrâh, mâ' ôr, nehârâh, nîr; Septante: φῶς, φωτισμός; Vulgate: lumen, lux), vibration d'un milieu très subtil, appelé éther, et dont l'effet le plus important est de rendre les corps visibles.

I. LA LUMIÈRE PHYSIQUE. — 1º Dieu est le créateur de la lumière. Gen., 1, 3-5; Eccli., xxiv, 6; Is., xLv, 7; Jer., xxxi, 35; Bar., III, 33, 34; II Cor., Iv, 6. C'est pourquoi la lumière est invitée à le louer, comme toutes les autres créatures. Ps. cxlvIII, 3; Dan., III, 72. Dieu a séparé la lumière d'avec les ténèbres. Gen., 1, 4; Job, xxvi, 10; Eccle., II, 13; II Cor., VI, 14. - 2º Certains corps ont le pouvoir de répandre de la lumière; tels sont, dans le firmament, les astres, le soleil, la lune et les étoiles, Gen., I, 14-18; Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7; Sap., X, 17; Matth., xxiv, 29, et, sur la terre, le feu des foyers, Sap., xvii, 5; II Mach., i, 32; Luc., xxii, 56, des incendies, II Mach., xII, 9, ou des flambeaux. II Mach., IV, 22; Luc., VIII, 16; XI, 33; Act., XVI, 29; Apoc., XVIII, 23. Mais Dieu s'est réservé le secret de la production et de la distribution de la Iumière. Job, xxxvIII, 19, 24. 3º 11 fait lever sa lumière sur tous. Job, xxv, 3; Matth., v, 45. Quand celle-ci paraît, la terre devient comme l'argile qui reçoit une empreinte, c'est-à-dire que tous les objets, auparavant ensevelis dans l'ombre, se montrent avec leur relief naturel. Job, xxxvIII, 43 (hébreu). La lumière éclairait les Hébreux pendant que les Égyptiens étaient dans les ténèbres. Exod., x, 23. La lumière est douce aux yeux de l'homme. Eccle., xi, 7. C'est grâce à elle qu'il peut diriger sûrement ses pas sur la terre. Joa., XI, 9, 10. - 4º C'est l'apparition de la lumière qui constitue le jour. Gen., I, 14; Job, III, 4, 9; Tob., v, 12; XI, 8; xII, 3; Sap., xVII, 19; xVIII, 1, 4, etc. De là les expressions « avant la lumière », Judith, xu, 5; Ps. cxxvII (CXXVI), 2; I Mach., vi, 33; xi, 67; Luc., xxiv, 22; « dès la lumière, » Ps. LXIII (LXII), 2; « la lumière du matin, » Jud., v1, 31; I Reg., xxv, 34; II Reg., xxvII, 4; Sap., v1, 15: xv1, 28; Mich., II, 1; Act., xxvII, 33; « jusqu'à la lumière, » Act., xx, 11, pour désigner différents moments du jour ou de la nuit. Cette lumière est particulièrement brillante dans les jours d'été. Is., xvIII, 4; cf. Eccli., хххи, 7. — 5° « Voir la lumière, » c'est naître à la vie de ce monde, ou, comme nous disons en français, voir le iour. Job, III, 16; Bar., III, 20. « Donner la lumière, » c'est faire naître. Job, III, 20. La lumière est appelée « lumière des vivants », parce qu'elle éclaire les hommes qui vivent sur la terre. Job, xxxIII, 30; Ps. LVI (Lv), 13. Quand cette lumière disparaît, c'est la mort. Eccli., xxII, 10; cf. Eccle., xII, 2. - 6º Par metonymie, la lumière des yeux est la faculté qu'ont les yeux de per-cevoir la lumière. Ps. xxxvIII (xxxVII), 11; Tob., x, 4; xıv, 3. Elle réjouit l'âme, Pròv., xv, 30, et sert à l'homme pour se guider. Matth. vi, 23. — 7º Une lumière miraculeuse éclaire saint Pierre dans sa prison de Jérusalem, Act., XII, 7, et saint Paul sur le chemin de Damas. Act., IX, 3; XXII, 6, 9, 11; XXVI, 13.

II. LA LUMIÈRE DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE. — 1º La lumière est très souvent prise comme symbole de la prospérité. Esth., VIII, 16; x, 6; xI, 11; Job, xXII, 28;

xxxIII, 28; Bar., III, 14. Cette lumière est assurée au juste. Ps. xcvii (xcvi), 11; Prov., iv, 18; xiii, 9. Elle brillera pour Israël au jour de sa restauration, Is., LVIII, 8, et ira en croissant. Is., xxx, 26. Souvent cependant ce sont les ténèbres de l'épreuve qui empêchent de luire la lumière de la prospérité. Job, xvii, 12; xxx, 26; Is., Lix, 9; Jer., xIII, 16; Lam., III, 2. Cette lumière s'éteint pour le méchant. Job, xvIII, 5, 6, 18; xxxvIII, 15; Jer., IV, 23; xxv, 10. Elle disparaît au jour des vengeances divines. Am., v, 18, 20; Zach., xiv, 6, 7.  $-2^{\circ}$  Elle est aussi le symbole de la gloire. Tob., xiii, 13.  $-3^{\circ}$  Enfin la lumière, par conséquent la beauté, l'éclat, caractérise les œuvres de bien. La Sainte Écriture compare donc à la lumière la sagesse, Sap., vi, 23, 24; vii, 10; Eccli., xxiv, 37; la justice, Ps. xxxvii (xxxvi), 6; Sap., v, 6; Eccli., xxxII, 20; la charité. Is., LVIII, 10; I Joa., II, 9, 10, etc. 4º Mettre une chose à la lumière, c'est la faire connaître, la révéler publiquement. Job, xII, 22, 25; xxVIII, 11; Matth., x, 27; Luc., xII, 3; cf. Ephes., v, 13. Comme Dieu connaît tout, les ténèbres sont lumière à ses yeux. Ps. cxxxix (cxxxviii), 12; Dan., II, 22. - 5° Saint Jean-Baptiste a été un flambeau de lumière, par sa prédication et ses vertus. Joa., v, 35. Satan, pour tromper les hommes, sait se transformer en ange de lumière, c'està-dire prendre l'apparence d'un envoyé de Dieu. Il Cor.,

III. LA LUMIÈRE DIVINE. - 1º La lumière physique n'est qu'une image de la lumière surnaturelle qui entoure la divinité. Dieu est le Dieu de lumière. Eccli., xLvi, 18. Il a tout l'éclat de la lumière la plus vive. Hab., III, 4. Il est vêtu de lumière, Ps. CIV (CIII), 2, et habite une lumière inaccessible. I Tim., vi, 16. Sa Sagesse est une lumière éclatante. Sap., vii, 26, 29. C'est Dieu qui illumière éculatante. mine tout le ciel de sa splendeur. Apoc., xxII, 5. -2º Dieu est le Père des lumières. Jacob., 1, 17; I Joa., 1, 5. Il étend sa lumière tout autour de lui, Job, xxxvi, 30, 32, et répand sur ses créatures la lumière de ses miséricordes. Eccli., xxxvi, 1; Bar., v, 9. La lumière de son visage désigne sa providence, sa bonté et son assistance. Ps. IV, 7; XXXVI (XXXV), 10; LXXXIX (LXXXVIII), 16. -3º Dieu est la lumière des justes par sa loi. Ps. CXII (CXI), 4; CXIX (CXVIII), 105; Prov., VI, 23; Sap., VII, 10; XVIII, 4; Eccli., XLV, 21; Is., LI, 4; Bar., IV, 2. Cette lumière guide dans le chemin de la vertu. Job, xxix, 3; Eccli., L, 31; Is., II, 5; XLII, 16; L, 10. Voilà pourquoi le juste demande à Dieu d'envoyer cette lumière. Ps. XLIII (XLII), 3. Les méchants sont ennemis de la lumière. Job, xxiv, 13. « Celui qui fait le mal hait la lumière. » Joa., 111, 20. Ils prennent leurs ténèbres pour la lumière. Is., v, 20; Rom., II, 19. Mais un jour, pour la récompense des bons et la punition des méchants, le jugement de Dieu éclatera comme la lumière. Os., vi, 5; Soph., III, 5. - 4º Dieu est particulièrement la lumière d'Israël, par la loi qu'il lui a donnée et la protection dont il le couvre. Is., x, 17; Mich., vII, 8, 9. Cependant, une lumière plus parfaite est promise à Jérusalem, Is., Lx, 1, 3, 19, 20, et à toutes les nations. Is., IX, 2; Matth., IV, 16; Luc., II, 32; Act., xxvi, 23; Apoc., xxi, 24. Cette lumière sera apportée au monde par le serviteur de Dieu, le Messie, Is., XLII, 6; XLIX, 6, et en son nom par les Apôtres. Act., xui, 47.

IV. Jésus-Christ, lumière du monde. — 1º Jésus-Christ est par excellence la lumière des âmes, lumière qui constitue la vie, brille dans les ténèbres et éclaire tout homme venant en ce monde, Joa., I, 4, 5, 7-9; VIII, 12; IX, 5, lumière que méconnaissent ceux qui commettent le mal, Joa., III, 19, 20, mais qui doit guider ceux qui ont la foi et pratiquent la vérité. Joa., III, 21; XII, 35, 36, 46; I Joa., II, 8. — 2º Ceux qui marchent à cette lumière arrivent à la vraie vie. Joa., VIII, 12; I Joa., 1, 7. Ceux qui ne la possèdent pas doivent se convertir des ténèbres à la lumière. Act., XXVI, 18. En participant à cette lumière, Col., I, 12; I Pet., II, 9, en se servant

des armes de la lumière, c'est-à-dire des grâces de la foi contre le mal, Rom., xIII, 12, ils deviennent des fils de lumière, Luc., xVI, 8; Joa., XII, 36; Eph., v, 8, 9; I Thes., v, 5, et sont appelés à être la lumière du monde. Matth., v, 14, 16. H. LESÈTRE.

LUMINAIRE ou mode d'éclairage chez les Hébreux. - Les procédés employés pour éclairer l'intérieur des tentes ou des maisons ont dû être d'abord très primitifs chez les Hébreux, comme chez les anciens peuples. Le besoin de cet éclairage était, du reste, fort restreint, car, la nuit venue, on ne se retirait guère dans les maisons que pour dormir, et la clarté de la lune ou des étoiles, dans un ciel habituellement serein, suffisait amplement pour guider quelqu'un au dehors. Le premier mode d'éclairage a été le feu du foyer, répandant la lueur dans toute la pièce où il était allumé. Voir FEU, t. II, col. 2220-2223. Il y eut ensuite des réchauds permettant de déplacer la matière éclairante; tels étaient les λαμπτῆρες de l'époque homérique, ou vases à feu dans lesquels on brûlait de la résine ou du bois sec. Odys., xviii, 307, 343; xix, 63. On se servit aussi de torches en bois résineux, Iliad., xvIII, 492; Odys., I, 428; vii, 101; Hésiode, Scut., 275, etc.; de bois ou de fibres végétales trempés dans des matières combustibles, comme la graisse, l'huile, la poix, etc. Voir Токсне. Il ne semble pas cependant que les Hébreux aient jamais utilisé la graisse pour s'éclairer, car la graisse était réservée par la Loi pour être brûlée en l'honneur du Seigneur, même quand il s'agissait d'animaux tués simplement pour l'alimentation, en dehors des sacrifices. Lev., XVII, 6. Voir GRAISSE, col. 293. Les Hébreux connaissaient bien la cire, dont les Livres Saints ne parlent cependant qu'au point de vue de sa fusibilité. Voir CIRE, t. 11, col. 780. On ne peut guère douter qu'ils l'aient utilisée pour l'éclairage, au moins dans les derniers temps, à l'exemple des Grecs et des Romains qui connaissaient le flambeau de cire, κηρίων, Plutarque, Moral., Quart. rom., 2, édit. Didot, t. 1, p. 325, candela, Pline, H. N., xvi, 70; cereus; Plaute, Gurc., 1, 1, 9; Cicéron, De offic., 3, 20, 80, etc. Toutefois, la cire perd si facilement sa consistance dans les climats chauds qu'on n'a dû l'employer qu'exceptionnellement à l'éclairage en Palestine, comme d'ailleurs dans les pays grecs et romains. Les Hébreux s'éclairaient surtout à l'huile. Voir Huile, col. 774; LAMPE, col. 54. Cet éclairage présentait des inconvénients assez graves : faible clarté, fumée abondante, par suite d'une combustion incomplète, et, partant, mauvaise odeur. Les anciens ne se plaignaient pas de ces inconvénients parce que les travaux délicats se faisaient à la clarté du jour et non à la lampe, et que, d'autre part, ils n'avaient pas d'éclairage supérieur auquel ils pussent comparer celui qui laissait à désirer. H. LESETRE.

LUNATIQUE (grec : σεληνιαζομένος; Vulgate : lunaticus), malade atteint d'épilepsie. Chez les anciens, l'épilepsie était considérée comme provenant de l'influence de la lune, ἐκ τῆς σελῆνης, Elien, Nat. anim., xıv, 27, de l'iracunda Diana, Horace, Ars poet., 454, d'où le sens du verbe σεληνιάζω, « être épileptique. » Manéthon, IV, 81. Cf. Daniel, De lunaticis, dans le Thesaurus de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. 11, p. 180, 181. L'influence de la lune n'est pour rien dans l'apparition des phénomènes épileptiques. - L'épilepsie, qu'on appelle aussi mal caduc, comitial, sacré, haut mal, etc., est une maladie nerveuse provenant de lésions du cerveau par suite d'excès de toute nature, de frayeur et de quelques autres causes moins fréquentes que les précédentes. Elle est souvent héréditaire, se déclare ordinairement avant l'âge de puberté chez les sujets à tempérament très nerveux et est presque toujours incurable, à moins qu'elle soit due à des lésions accidentelles, auxquelles la chirurgie peut remédier. Les accès sont irréguliers et quelquesois précédés de malaises et de vertiges; mais il arrive aussi que le malade est frappé subitement. Il tombe alors tout d'un coup là où il se trouve; l'œil est fixe et tourné en haut, le visage violacé, la bouche tordue et écumante, tout le corps agité de mouvements convulsifs. Au bout d'un temps qui va d'une à cinq minutes, les muscles se détendent, le visage pâlit, la bouche rejette une salive écumeuse ou sanguinolente et le malade demeure dans un état de stupeur qui se prolonge plus ou moins. Dans certains cas, l'épilepsie n'est que partielle; elle se borne alors à des vertiges, des absences et des convulsions locales.

1º Saint Matthieu, IV, 21, mentionne des lunatiques parmi les nombreux malades que Notre-Seigneur guérissait près du lac de Tibériade. Cf. Marc., III, 10; Luc., vi, 18-19. — 2º L'enfant pour lequel les Apôtres ne purent rien et que le Sauveur guérit après sa transfiguration, était un épileptique. Matth., xvII, 14. Souvent, au cours de ses accès, il tombait dans le feu ou dans l'eau. D'après saint Luc, ix, 39, c'est un esprit qui le saisit, et alors il crie tout d'un coup; l'esprit l'agite, le tord, le fait écumer et ne le quitte qu'après l'avoir tout brisé. Saint Marc, ix, 16-21, donne plus de détails sur le cas de l'enfant. Au dire du père, l'enfant a un esprit muet qui le saisit et l'agite; alors l'enfant écume, grince des dents et devient tout raide. En présence du Sauveur, l'enfant est saisi par l'esprit, tombe à terre et s'y roule en écumant. Le père ajoute que pareils accès lui arrivent depuis son enfance et que souvent l'esprit le jette dans le feu ou dans l'eau. Il y a bien là les symptômes et les phénomènes caractéristiques de l'épilepsie. Il s'y ajoute cependant d'autres effets qui ne dépendent pas du mal lui-même, la surdité, le mutisme qui est habituellement la conséquence naturelle de la surdité, Matth., xII, 22; Luc., xī, 14, et des chutes multipliées dans le feu ou dans l'eau. Les chutes dans l'eau donnent à supposer que l'enfant habitait les bords du lac et que peut être son père était pêcheur, et l'emmenait avec lui en barque. Ces derniers effets sont attribués par le père à l'in-fluence d'un esprit qui cherche à faire perir l'enfant. Marc., IX, 21. On a prétendu souvent que, du temps de Notre-Seigneur, on mettait sur le compte des démons des maladies dont on ne connaissait pas la cause et qui n'étaient que des névroses aujourd'hui étudiées et classées au nombre des phénomenes purement naturels. La remarque est juste en bon nombre de cas. Ici pourtant il n'est pas permis de l'appliquer complètement. On ne peut admettre que Notre-Seigneur se soit trompé au point de traiter comme démoniaque un simple malade. « Esprit sourd et muet, dit-il, je te le commande, quitte-le et ne rentre jamais en lui. » Marc., IX, 24. Cette adjuration provoque une nouvelle crise qui fait croire à la mort de l'enfant. A prendre les paroles du Sauveur à la lettre, il semble que le démon n'est tenu pour responsable que de la surdité et du mutisme de l'enfant. En ce dernier, l'épilepsie serait naturelle, quoique rendue plus aiguë par la présence du démon. De la, les deux actes successifs accomplis par le Sauveur : l'adjuration, qui chasse le démon sourd et muet, non cependant sans que celui-ci provoque en partant une nouvelle crise d'épilepsie, et ensuite la guérison de cette dernière maladie par le contact du divin Maître qui relève l'enfant. Les deux actes, sommairement indiqués par saint Matthieu, xvII, 17, et saint Luc, 1x, 43, sont nettement distingués par saint Marc, IX, 24, 26. L'épilepsie de cet enfant a donc pu être naturelle, comme celle des autres lunatiques dont parle saint Matthieu, IV, 24; mais le démon était entré en lui pour le rendre sourd-muet. Cette dernière infirmité, qui n'est pas une conséquence de l'épilepsie, était évidemment habituelle chez l'enfant, car personne ne se fût étonné qu'il ne parlât pas et n'entendît pas pendant ses crises. Le démon agissait certainement en cet enfant.

Notre-Seigneur le suppose formellement, et il avertit ses apôtres que ce démon ne pouvait être chassé que par la prière et par le jeûne. Matth., xvII, 20; Marc., IX, 28. Saint Luc qui, en sa qualité de médecin, devait savoir distinguer entre un malade et un possédé, n'hésite pas à signaler ici l'influence du démon. Voir Démo-NIAQUE, t. II, col. 1375-1378. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer à cette influence tous les phénomènes que décrit le récit évangélique. Sans doute, le père admet qu'il en est ainsi: mais Notre-Seigneur restreint cette influence à la surdité et au mutisme. Quant à la phrase qu'ajoute saint Marc, 1x, 25, à propos du démon : « Et criant, et l'agitant avec violence, il sortit de lui, » elle n'indique pas nécessairement une crise épileptique, mais plutôt une simple brutalité du démon, qui aimait d'ordinaire à signaler ainsi sa retraite forcée. Marc., I, 26; Luc., IV, 35. H. LESETRE.

**LUNE** (hébreu : yārêah, et trois fois lebānāh, la « blanche », Cant. vī, 10 (Vulgate, 9); Is., xxīv, 23; xxx, 26; Septante: σελῆνη; Vulgate: luna), petite planète satellite de la terre.

I. L'ASTRE. — 1º Dieu a fait de la lune ham-mâ'ôr haq-qâton, τὸν φωστηρα τὸν ἐλάσσω, luminare minus,



122. — Le dieu Khonsou. D'après Mariette, Album photographique du Musée de Boulaq, pl. 4.

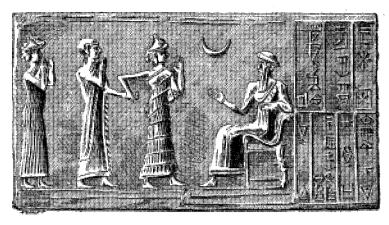
« le petit luminaire, » par opposition au soleil, « afin de présider à la nuit. » Gen., 1, 16. Cette présidence n'implique, bien entendu, pas autre chose qu'un envoi de lumière du haut du ciel à la terre. Les étoiles sont associées à cette présidence de la nuit, Ps. cxxxvi (cxxxv), 9, qui ne s'exerce que par la lumière que projettent les astres. Jer., xxxi, 35. Par la durée de sa révolution, qui est de vingtsept jours, sept heures et quarante-trois minutes, la lune sert à marquer les temps. Ps. civ (ciii), 19. Chez les anciens, chez les Hébreux en particulier, l'année se divisait en mois lunaires, ce qui donnait à la lune une importance spéciale. Eccli., XLIII, 6-8. Cf. Prov., VII, 20. Voir Année, t. i, col. 641-642. La clarté de la lune n'égale pas celle du soleil. I Cor., xv, 41. Aux yeux de Dieu, la lune même n'est pas brillante. Job, xxv, 5. Néanmoins son éclat est tel, sous le ciel limpide de l'Orient, que l'Épouse du Cantique, vi, 9, est proclamée « belle comme la

lune », et qu'on peut dire du pontife Simon, fils d'Onias, qu'il brille comme la pleine lune dans la maison de Dieu. Eccli., L, 6. En la contemplant, le Psalmiste s'étonne que le Créateur, qui a fait les astres, ait eu pour l'homme un regard de prédilection. Ps. viii, 4. Comme le soleil et les étoiles, la lune est invitée à louer Dieu. Ps. CXLVIII, 3; Dan., III, 62. — 2° Le cours de la lune étant très régulier et recommençant invariablement avec les mêmes phases, « durer autant que la lune, » c'est durer sans fin. Ps. LXXII (LXXI), 5; LXXXIX (LXXXVIII), 38. Les phases de la lune font dire que « le sot change comme la lune ».

Eccli., xxvII, 12. Sur la lune arrêtée par Josué, en même temps que le soleil, Jos., x, 12, 13; Hab., III, 11, voir BETHORON 1, t. 1, col. 1703. Sur les fruits des lunes ou des mois, Deut., xxxIII, 14, voir FRUIT, t. II, col. 2411. Sur la lune qui brûle pendant la nuit, Ps. cxxI (cxx), 6, voir Insolation, t. 111, col. 886. - Joel, 11, 10, dit que la lune s'obscurcit au passage des sauterelles, à cause des épais nuages que forment ces insectes. - 3º Dans le songe de Joseph, le soleil, la lune et les étoiles qui se prosternent devant lui représentent son père, sa mère et ses frères. Gen., xxxvII, 9, 10. La lune sous les pieds de la femme de l'Apocalypse, xII, 1, marque l'éminente dignité de cette femme. Dans la description de la vieillesse que fait l'Ecclésiaste, xII, 2, le soleil, la lune et les étoiles désignent les yeux, qui sont les lumières du corps. - 4º Des modifications de la lumière lunaire sont fréquemment indiquées dans la description des grandes interventions divines. La lune s'éclipsera au jour du jugement de Babylone, Is., XIII, 10, et de l'Égypte, Ezech., xxxII, 7. Il en sera de même au jour du dernier jugement. Joel, III, 15; Matth., xxiv, 29; Marc., XIII, 24. A la restauration de Jérusalem, la lune sera aussi brillante que le soleil, Is., xxx, 26, et cependant elle rougira, c'est-à-dire perdra de son éclat, si on la compare à la cité sainte. Is., xxIV, 23. Au jugement dernier, elle sera changée en sang, c'est-à-dire n'aura plus qu'une lumière rougeatre et sinistre. Joel, 11, 31; Act., 11, 20; Apoc., vi, 12. Divers autres phénomènes affecteront la lumière de cet astre. Luc., xxi, 25; Apoc., viii, 12. Dans le ciel, c'est la clarté même de Dieu qui tiendra lieu de celle de la lune. Is., Lx, 19, 20; Apoc., xxi,

II. Son culte. — 1º Le culte idolâtrique de la lune a été en honneur chez tous les peuples anciens avec lesquels les Hébreux ont été en rapport. En Égypte, Thoth était un dieu-lune, et Isis une déesse-lune, à laquelle on offrait des pourceaux en sacrifice. Hérodote, 11, 47. Cf. Döllinger, Paganisme et Judaïsme, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 264, 270; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, t. I, 1895, p. 92, 93. Sous la xixe dynastie, le génie Khonsou (fig. 122) fut identifié avec la Lune, et c'est en son honneur que Ramses III commença à Karnal un temple. qu'on mit un siècle à terminer. En Syrie, n Chanaan et en Phénicie, la lune devenait une Astarthé. Voir As-TARTHÉ, t. 1, col. 1184-1186. Les Chaldéens adoraient le dieu Sin, qui était un dieu-lune (fig. 123), et le confondaient même parfois avec Anou, le dieu-ciel, le prince des dieux. Cf. Maspero, Histoire ancienne, t. I, p. 654-655; Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, 6° édit., t. 111, p. 86-87. A Babylone, un des principaux temples, le Bit-Iz de la Grande-Lumière, était dédié à la lune. Cf. Vigouroux, La Bible, t. Iv, p. 163. Elle était particulièrement honorée sous le nom de Nannara à Ur Kasdim la patrie d'Abraham Voir t. 1, fig. 323, col. 1161; fig. 265, t. II, col. 695, la lune figurée sur des cylindres chaldéens. Chez les Perses, le soleil et la lune étaient, avec les douze constellations, les dépositaires de toutes les faveurs divines. Cf. Döllinger, Paganisme et Judaïsme, t. II, p. 196. Le dieu-lune s'appelait Mâo (fig. 124), et il formait l'un des deux yeux d'Ormuzd, l'autre étant le soleil. Cf. Maspero, Histoire ancienne, t. 111, 1899, p. 577, 681. En Asie Mineure, la lune était tantôt une déesse, tantôt un dieu Lunus, le sexe de la déesse variant chez eux comme chez les peuples de l'Orient Cf. Döllinger, Paganisme et Judaïsme, t. 11, p. 173, 174. Duchesne, Les origines chrétiennes, Paris, 1878-1881, lithogr., p. 44, conjecture que le culte du dieu Lunus n'était pas étranger aux observances de néoménies que saint Paul reproche aux Colossiens, II, 16. Enfin, les Grecs honoraient leur Séléne, Odyss., Ix, 144; Hésiode, Theogon., 371, etc., et les Romains leur Diane. Ovide, Met., xv, 196, etc. - 2º Pour prémunir les Hébreux contre de tels exemples, la Loi leur recommandait de veiller à ne pas se laisser séduire par le culte du soleil, de la lune et des étoiles, Deut., IV, 19, particulièrement au pays de Chanaan. Deut., XVII, 3. Dans sa confession, Job, XXXI, 26, déclare que, quand la lune s'avançait majestueuse, il ne l'a jamais regardée comme une divinité. — 3º Lorsque l'idolàtrie s'introduisit en Israël, la lune y eut ses adorateurs. Le roi Josias brûla tout ce qui avait servi au culte de l'armée des cieux et chassa les prêtres établis par ses prédécesseurs pour offrir des parfums à la lune et aux autres astres. IV Reg., XXIII, 4, 5. Dans le même temps, Jérémie, VIII, 1, 2, annonçait qu'on tirerait de leurs tombeaux les os des rois de Juda et de tous ceux qui avaient aimé, servi et adoré le soleil, la lune et l'armée du ciel, et qu'on les laisserait sur le

nicienne, par conséquent une divinité astrolâtrique de personnification assez variable, et pouvant être successivement ou en même temps la lune, représentée par une Astarthé qui porte le croissant sur la tête, voir t. 1, col. 1485, fig. 383, et l'Istar assyrienne ou l'étoile appelée Vénus. Cf. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 452. — 4° Dans sa lettre aux captifs de Babylone, Jérémie les met en garde contre le culte des fausses divinités. Il leur rappelle que le soleil, la lune et les autres astres ne sont que des créatures qui obéissent à Dieu, et que les idoles, loin d'être des divinités, ne sont même pas capables d'éclairer comme la lune. Bar., vi, 59, 66. L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, reproche aussi aux gentils d'avoir fait de la lune une divinité. H. Lesetres.



123. - Le dieu Sin, recevant l'hommage de deux adorateurs. D'après Menant, Glyptique orientale, t. 1, pl. 4, n. 2.

sol, comme du fumier devant ces astres. Le même prophète parle aussi de la « reine du ciel », méléket hassâmayim, ce que les versions traduisent par στρατιά τοῦ οὐρανοῦ, « armée du ciel, » Jer., VII, 18, ou par βαικίσσα τοῦ οὐρανοῦ, regina cæli, la « reine du ciel ». Jer., XLIV, 17-19, 25. A cette reine du ciel, les Israélites offraient des gâteaux particuliers appelés kavvân, χαιών. Jer., VII, 18; XLIV, 19. Voir GATEAU, 10°, t. III, col. 114.



124. — Le dieu Mao. Monnaie de Kanerkės.

PAONANOPAOKA NHPKIKOPANO. Le roi debout, à gauche. — R. NAO. Le dieu Mao ou Lune debout, à gauche, tenant un sceptre.

Les femmes, avec le consentement de leurs maris, lui présentaient de l'encens et des libations, et elles prétendaient que ces offrandes à la déesse leur assuraient la prospérité. Jer., XLIV, 17-19, 25. Apulée, Metan., XI, appelle la lune regina cæli, « reine du ciel, » et Horace, carm. sæc., 35, siderum regina, « reine des astres. » D'après Hérodien, V, VI, 10, les Phéniciens lui donnaient le nom d'ἀστροάρχη, qui a le même sens, et les Egyptiens, en accueillant la déesse chananéenne, lui gardaient l'appellation de nibit pit, « dame du ciel. » Ci. Prisse d'Avennes, Monuments égyptiens, pl. xxxvII et p. 7. Dans les textes où il parle de la « reine du ciel », Jérémie a certainement en vue une Astarthé phé-

LUSTRATION (Septante : ἄγνισμα, ἀγνισμός, ῥαντισμός; Vulgate: ablutio, aspersio, lustratio), purification des personnes ou des choses au moyen d'un liquide, eau, sang ou huile. Les versions emploient ces différents mots pour traduire les expressions mê hattât, eau de péché, » mê niddâh, « eau d'impureté, » qu'elles rendent par eau « d'aspersion », destinée à purifier de l'impureté physique ou morale. Num., viii, 7; xix, 9, 13, 20; xxxi, 23; Zach., xiii, 1; Heb., xii, 24. En hébreu, « faire une lustration » ou « une expiation » se dit kippår, forme pihel qui ne signifie très probablement pas « couvrir », d'après l'arabe kafâr, comme l'ont cru quelques auteurs, mais « essuyer », comme le syriaque kapar, ainsi que l'avait remarqué Raschi. Gen., XXXII, 21. Cf. Buhl, Gesenius' Handwörterbuch, Leipzig, 1899, p. 383. Le pihel assyrien ukappar a le même sens que l'hébreu, et les takpirâti sont les lustrations ou expiations pratiquées sur les personnes ou les choses. Ct. Fr. Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens, Paris, 1903, p. xxII-xxIII.

1. Lustrations d'eau se faisaient par immersion, ablution ou aspersion. — 1. Par l'immersion, on plongeait complètement dans l'eau la personne ou la chose. L'immersion hébraïque a été l'origine du baptême de Jean-Baptiste, puis du baptême chrétien. Voir Baptème, t. 1. col. 1433. — 2. L'ablution était surtout pratiquée pour le visage, les mains et les pieds. Voir Laver les mains, col. 136; Lavement des pieds. Voir Laver les mains, col. 136; Lavement des pieds. Voir laver les mains et faisait en projetant le liquide avec un aspersoir d'hysope, attaché à un bâton de cèdre par un ruban écarlate, Lev., xiv, 51, 52; Num., xix, 18; Ps. li (1), 9; Heb., xix, 19. Voir Aspersion, t. 1, col. 1116-1123.

2º Lustrations consécratoires. — La lustration servait tout d'abord à consacrer à Dieu les personnes ou les

choses, en les séparant de toute attache profane. C'est probablement de cette manière que Moise, avant de monter sur le Sinaï, sanctifia le peuple, et l'obligea ensuite à laver ses vêtements. Exod., xix, 14. L'Épitre aux Hébreux, IX, 19, suppose une aspersion d'eau et de sang pour la consécration de l'alliance. Exod., xxiv, 8. Il y eut aussi des lustrations pour la consécration des prêtres. Exod., xxix, 4; Lev., viii, 6, et des lévites. Num., viii, 21. Dans le service ordinaire du Tabernacle et du Temple, les prêtres avaient à faire des ablutions avec l'eau de la mer d'airain. Exod., xxx, 17-21; II Par., IV, 6; Ezech., XL, 38. Le grand-prêtre se préparait ordinairement à l'exercice de ses fonctions par une ablution totale. Le jour de la fête de l'Expiation, il avait à se laver cinq fois tout le corps et dix fois les mains et les pieds. Voir Explation (Fête de l'), t. 11, col. 2137. Les Israélites prirent plus tard l'habitude de faire des ablutions avant la prière, l'entrée dans le Temple, la participation aux choses saintes, etc. Ps. xxiv (xxiii), 3, 4; xxvi (xxv), 6; I Reg., xvi, 5; Judith, xii, 7, 8; xvi, 22; Marc., vII, 3, 4, etc. Au Temple, on lavait avec soin les différentes parties des victimes, avant de les présenter sur l'autel. Lev., 1, 9, 13; Exod., xxix, 17.

3º Purifications. — 1. A tous ceux qui avaient contracté quelque impureté légale s'imposaient des lustrations purificatrices. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857-860. On employait alors l'immersion, soit du corps avec les vêtements, soit de l'un et des autres séparément. Cette immersion pouvait se faire en tout temps et tantôt suffisait seule, tantôt devait être accompagnée d'autres rites. Les kelîm ou objets susceptibles de purification lustrale étaient au nombre de sept : vêtements, cilices, objets de peau, d'os, de métal, de bois et de terre cuite. On les purifiait par immersion. Lev., vi, 20-21; xi, 25, 28, 40; xiii, 6, 34, 54. 56, 58; xiv, 8, 47; xv, 5-27; xvi, 26, 28; xvii, 15; xxii, 6; Num., viii, 7, 21; xix, 7, 8, 10, 19, 21; xxxi, 24; Ps. Li (L), 4, 9. — 2. L'impureté était lavée par la lustration, mais l'effet légal n'était produit que le soir du jour où la lustration avait eu lieu. Lev., xi, 25, 40; xv, 11, 18, 22, 27; Num., xix,

7, 8, 10, 21, 22. 4º Aspersions après le contact d'un mort. - 1. Une grave impureté résultait de tout contact avec un mort ou avec ses restes. L'impureté atteignait tout ce qui se trouvait dans sa maison, personnes et choses. L'aspersion se faisait avec de l'eau à laquelle était mêlée de la cendre de la vache rousse. Voir VACHE ROUSSE. Cette eau était appelée mê niddâh, « eau d'impureté, » c'està-dire eau destinée à purifier de l'impureté. Num., xix, 9, 13, 20. La cendre de la vache rousse était conservée en trois endroits : au mont des Oliviers, pour les purifications du peuple, dans le Temple, pour les purifications des prètres, et dans un autre endroit, devant le mur de la ville, en souvenir de la combustion de l'animal. On mettait de cette cendre dans un vase et l'on versait dessus de l'eau vive. Num., xix, 17. Cette eau se puisait ordinairement à la fontaine de Siloé. En dehors de Jérusalem, on devait procéder autrement. Dans la pratique, on se contentait de placer sur l'eau une pincée de cendre, en quantité suffisante peur qu'on pût l'apercevoir à la surface. Cf. Josèphe, Ant. jud., IV, IV, 6. — 2. L'impureté contractée au contact d'un mort durait sept jours. L'aspersion avec l'eau lustrale se faisait le troisième et le septième jour. Tout Israélite, même s'il n'était ni prêtre, ni lévite, pouvait la faire, pourvu qu'il fût pur. Comme ce genre d'impureté se contractait partout où quelqu'un mourait, il était indispensable qu'on pût en être purifié même dans les bourgades où ne se trouvait aucun prêtre. L'homme atteint d'impureté se lavait et lavait ses vêtements après la seconde aspersion, et il redevenait pur le soir du septième jour. Num., xix, 2-22. Le traité Para, dans la Mischna, explique ce qui se rapporte à la

vache rousse et à l'eau lustrale. - 3. Ceux qui avaient pris part à une bataille, tué des ennemis ou touché des morts, devaient subir la lustration, eux, leurs prisonniers et tout le butin. L'obligation était si stricte que celui qui s'y dérobait méritait d'être retranché d'Israël. Num., xix, 13, 20; xxxi, 19, 23. Cf. Reland, Antiquitates sacræ, Utrecht, 1741, p. 114, 115. Quelques auteurs ont pensé que saint Paul fait allusion à la lustration pratiquée après le contact d'un mort, quand il parle de ceux qui se font baptiser pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεχρῶν, pro mortuis. I Cor., xv, 29. Il est certain que la préposition ὑπέρ ne signifie pas seulement « pour, en faveur de », mais aussi « à cause de, au sujet de ». Cf. Bailly-Egger, Dictionnaire grec-français, Paris, 1895, p. 1998. A prendre ces mots isolement, on pourrait croire en effet qu'il s'agit des lustrations que les vivants font à cause des morts. Mais le contexte montre que le baptême en question était reçu pour les morts, comme pouvant leur servir parce qu'ils doivent ressusciter. Voir Baptême DES MORTS, t. 1, col. 1441; cf. Dict. de théologie catholique, t. II, col. 361. La lustration avec l'eau et la cendre de la vache rousse fut pratiquée jusque dans les der niers temps, puisque le traité Para, III, 5, relate la combustion de vaches rousses sous les grands-prêtres Ananel, nommé par Hérode, Ismaël, fils de Phabi, nommé par Valérius Gratus, et Élionaios, fils de Kanthéra, nommé par Agrippa. Cf. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig, t. 11, 1898, p. 218. Comme la souillure par contact des morts devait se produire fréquemment, et jusque dans les moindres bourgades, il fallait pouvoir se procurer soit la cendre nécessaire, soit de l'eau déjà préparée. Il v avait, en tout cas, de longues formalités imposées par cette lustration. C'est une des raisons pour lesquelles Notre-Seigneur répond à celui qui veut le suivre, mais demande d'abord à ensevelir son père : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » Luc., Ix, 60; Matth., VIII 22.

5º Les pratiques juives. - 1. Les docteurs juifs avaient réglé par le détail tout ce qui se rapportait aux lustrations. Ils déterminaient ainsi les espèces d'eaux qui pouvaient servir. L'eau des étangs et des fosses, des citernes ou des cavernes, les eaux de montagne même au repos, celles qu'on avait recueillies au moins en volume de quarante se'âh, soit 520 litres, pourvu qu'elles ne fussent pas devenues impures, étaient propres à la préparation du levain et au lavement des mains. Les eaux courantes de montagne servaient au même usage. Les eaux rassemblées en volume d'au moins quarante se'ah convenaient pour les bains de purification et pour le lavage des ustensiles. Il n'en fallait pas moins même pour la purification d'une aiguille. Une source de faible débit avait la même valeur, soit pour les bains soit pour la purification des ustensiles. L'eau courante, bien que minérale ou thermale, purifiait également. L'eau pure de source était exigée pour purifier ceux qui avaient été atteints de flux ou de lèpre, et pour la préparation de l'eau lustrale avec la cendre de la vache rousse. Les docteurs ajoutaient beaucoup d'autres prescriptions minutieuses pour l'usage de ces différentes eaux. Le traité Mikvaoth (Lavacra) de la Mischna roule tout entier surce sujet. On voit que les six auges de pierre de Cana, qui contenaient chacune deux ou trois métrètes, soit de 77 à 146 litres, fournissaient, au moins dans leur ensemble, la quantité d'eau suffisante pour les purifications traditionnelles. Joa., II, 6. Comme cette réglementation n'émanait que des docteurs et qu'il n'était pas toujours possible de satisfaire à leurs exigences, il arrivait bien souvent que, pour le lavement des mains en particulier, on se contentait d'une très faible quantité d'eau. Voir La-VER (SE) LES MAINS, col. 136. - 2. Les prêtres et les lévites devaient toujours prendre un bain rituel avant de commencer leur service quotidien dans le Temple. Cf. Yoma, III, 3; Tamid, I, 1, 2; Middoth, I, 9; Testam., XII,

Patriarch. Levi, 9. Ils avaient de plus à se laver les mains et les pieds avec l'eau de la mer d'airain. Exod., xxx, 17-21; xL, 30-32; Tamid, 1, 4; II, 1; Philon, Vita Mosis, III, 15. — 3. Les Esséniens prenaient des bains d'eau troide avant chaque repas, quand ils avaient communiqué avec un étranger et en d'autres circonstances encore. Josèphe, Bell. jud., II, vIII, 5, 9, 10. Les pharisiens les imitaient en cela d'aussi près que possible. Math., xv, 2; Marc., vII, 3, 4; Luc., xI, 38; Chagiga, II, 5; Yoma, III, 2. — 4. Aux prosélytes, on imposait avec la circoncision et un sacrifice, un bain rituel appelé tebilàh, destiné à les constituer en état de pureté légale. Cf. Kerithoth, 81 a; Jebamoth, 46 a; Pesachim, vIII, 8.

Cf. Kerithoth, 81 a; Jebamoth, 46 a; Pesachim, VIII, 8.
6 Les pratiques étrangères. — 1. Les lustrations d'eau ont été en usage chez la plupart des peuples anciens. Elles se pratiquaient spécialement à l'occasion des actes qui se rapportent à la naissance ou à la mort. Hérodote, 1, 198; 11, 37, les signale chez les Babyloniens, les Arabes et les Égyptiens. Les anciens textes montrent quelle place les ablutions d'eau lustrale et les purifications par l'eau occupaient dans le rituel des Babyloniens et des Assyriens. Cf. Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens, p. xxIII-xxv. Chez les Égyptiens, l'obligation des purifications préparatoires était si stricte pour le prêtre avant toute fonction liturgique, qu'il en tirait son nom de ouibou, « le lavé. » Cf. Maspero, Histoire ancienne, t. 1, p. 123; Porphyre, De abstin., IV, 7. - 2. Chez les Grecs, on n'entrait pas dans les temples sans s'asperger d'eau, soit avec la main, soit avec une branche de laurier. Cette eau était disposée dans des vases placés près de la porte, et on la sanctifiait en y plongeant un tison pris sur l'autel. Cf. Pollux, 1, 8; Hippocrate, Morb. sacr., 2, etc. A la porte des maisons renfermant un cadavre, on plaçait également des vases pleins d'eau pour s'asperger. Cf. Euripide, Alcest., 98-102; Pollux, VIII, 7. Le contact d'un mort nécessitait une purification complète. Cf. Euripide, Iphig. Taur., 380. Après la mort d'Alexandre, Perdiccas crut devoir soumettre toute l'armée à une lustration. Justin, XIII, 4. Cf. Diogène Laerce, 1, 110; Pausanias, II, xx, 1; Odyss., IV, 756; Thucydide, Bell. Pelopon., III, 104; etc. — 3. Chez les Romains, les lustrations s'imposaient également à l'occasion des rapports conjugaux, cf. Cicéron, Pro Cæl., 14; Perse, Sat., xi, 15; Suetone, Aug., 94, 4; de la naissance, cf. Terence, Andr., III, II, 1, etc. Le huitième jour après sa naissance, pour les filles, et le neuvième, pour les garçons, était le dies lustricus, « jour lustral, » où l'on purifiait l'enfant. Cf. Suétone, Ner., 6; Macrobe, Saturn., I, 16; Arnobe, III, 202, etc. On faisait d'autres lustrations après la mort et l'on purifiait les maisons après l'enlèvement du cadavre. Ct. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1839, t. 11, p. 468-471. On faisait des aspersions d'eau dans les maisons, les temples, les villes entières, on les pratiquait dans les jeux publics, et l'on s'imaginait par là se purifier des parjures, des homicides et de tous les crimes. Ovide, Fast., II, 45; v, 673-690; Tertullien, De baptismo, 5, t. I, col. 1204-1205.

II. LUSTRATIONS DE SANG. — 1º Les aspersions rituelles. — 1. Avant la promulgation de la loi mosaïque, deux aspersions de sang sont déjà mentionnées. Après l'immolation de l'agneau pascal, en Égypte, les Hébreux doivent mettre de son sang sur le linteau et les poteaux de leurs portes, afin d'être épargnés par la dixième plaie. Ils avaient à se servir pour cela d'un bouquet d'hysope. Exod., XII, 7, 13, 22, 23. Chez les Babyloniens, dans une cérémonie pour le salut du roi, le magicien immolait un agneau, puis oignait avec son sang les linteaux et les montants de la porte du palais. Cf. Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens, p. XVII, 256. C'était là probablement un ancien rite chaldéen, que Moïse ne fit que reproduire en Égypte. Le sang de la victime avait pour but d'interdire la porte à toute cause de mal. Au désert,

avant de remonter sur le Sinaï, Moïse fit immoler des taureaux par des jeunes gens, et avec une partie du sang, il aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jéhovah a faite avec vous sur toutes ces choses. » Exod., xxiv, 6-8; Heb., ix, 18-21. Cette aspersion fut faite avec un bouquet d'hysope que liait de la laine écarlate. Heb., Ix, 19. - 2. Dans la cérémonie de la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse dut prendre avec son doigt du sang provenant du taureau immolé, et en mettre sur les cornes de l'autel; puis, avec le sang du bélier, marquer le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit d'Aaron et de ses fils; enfin, prendre du sang sur l'autel avec de l'buile d'onction, et en asperger les nouveaux prêtres et leurs vêtements. Exod., xxix, 12, 20, 21; Lev., viii, 15, 23, 24, 30. - 3. Le sacrifice expiatoire comportait plusieurs lustrations de sang. Le prêtre prenait du sang du tau-reau immolé, entrait dans le Tabernacle et, avec son. doigt, faisait sept aspersions devant le voile du Saint des saints; puis il mettait du sang sur les cornes de l'autel des parfums, et d'autres fois, sur les cornes de l'autel des holocaustes. Lev., IV, 5-7, 17, 18, 25, 30, 34; 1x, 9. Les Hébreux regardaient cette lustration de sang et la libation de sang qui suivait comme essentielles au sacrifice expiatoire. Voir Libation, col. 234. Tant qu'elles n'étaient point faites, le péché ne pouvait être remis, Heb., 1x, 22, et ni les prêtres, ni les assistants n'avaient aucun droit sur les victimes. Cf. Gem. Zebachim, 26,2; Nazir, vi, 9; Siphra, fol. 210, 1. Pour empêcher le sang de se coaguler dans le vase qui le contenait, on l'agitait avec un bâton. Le prêtre montait à l'autel et commençait la lustration par le coin du sud-est et la terminait à l'angle du sud-ouest. Il trempait l'index droit dans le sang et, le pressant avec l'ongle du pouce, il faisait couler le sang sur la corne de l'autel. Cf. Gem. Zebachim, 53, 1. Il essuyait ensuite son doigt sur le bord du vase et le trempait à nouveau pour la lustration suivante, et ainsi de suite. Le sang qui restait après la quatrième lustration était versé à la base de l'autel, pour s'écouler dans le Cédron. Cf. Meila, III, 2; Josephe, Ant. jud., III, IX, 3; Reland, Antiquitates sacræ, p. 160, 161; Iken, Antiquitates hebraicæ, Brême, 1714, p. 176-178. Dans le sacrifice pour le délit, si l'on ne pouvait offrir que des oiseaux, on se contentait d'asperger un côté de l'autel avec le sang de la victime. Lev., v, 9. — 4. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre faisait sept aspersions avec le sang du taureau devant le propitiatoire, sept autres avec le sang du bouc devant le propiatoire et sur le propiatoire même. Puis, avec le sang des deux victimes, il faisait la lustration des quatre cornes de l'autel et aspergeait l'autel même. Lev., xvi, 14, 15, 18. C'était une lustration solennelle qui ne se faisait qu'une fois l'an. Exod., xxx, 10; Heb., 1x, 7. - 5. Pour la purification des lépreux, il fallait aussi des lustrations de sang. Tout d'abord, le prêtre égorgeait un oiseau, trempait dans son sang un aspersoir fait d'hysope lié au bois de cèdre par un ruban écarlate, et aspergeait sept fois le lépreux guéri. Puis, avec le sang de l'agneau du sacrifice, il lui marquait le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit. Lev., xvi, 6, 14, 17, 35, 38. Pour la purification d'une maison dont les murs étaient atteints de la lèpre, voir col. 186, le prêtre faisait avec le sang de l'oiseau immolé sept aspersions semblables à celles qui étaient prescrites pour le lépreux lui-même. Lev., xiv, 51, 52-6. Enfin, quand on avait immolé la vache rousse, le prêtre devait encore faire devant le Tabernacle sept aspersions avec son doigt trempé dans le sang de l'animal. Num., xix, 4. - 7. Il est dit, Heb., ix, 21, que Moïse aspergea de sang le Tabernacle et ses ustensiles. Cette aspersion n'est pas mentionnée dans le Pentateuque. Le souvenir en avait été conservé par la tradition. 2º Lustrations païennes. — Chez les Grecs, le sang des victimes servait surtout aux libations. Cependant, pour certaines purifications, on arrosait la main avec le sang d'un porc sacrifié. Cf. Athénée, vi, 78. A Athènes, avant l'assemblée du peuple, on aspergeait avec le sang d'un porc les bancs sur lesquels les citoyens devaient s'asseoir. Cf. Döllinger, Paganisme et judaïsme, Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. I, p. 305. A Rome, on aspergeait du sang des victimes les personnes et les choses. Sous l'empire, les tauroboles et les crioboles devinrent à la mode. Celui qui voulait se purifier se plaçait dans une fosse recouverte d'un plancher percé de trous, sur lequel on immolait un bœuf ou un bélier en l'honneur de Cybèle, la mère des dieux. Le sang tout chaud inondait le personnage, le purifiait pour vingt ans et lui conciliait la faveur divine. D'autres fois, on recourait à cette aspersion sanglante pour assurer le bonheur d'autrui, particulièrement de l'empereur. Cf. Döllinger,

Paganisme et judaïsme, t. III, p. 248-251.

3º Le sang de Jésus-Christ. — Les Apôtres comparent l'effusion du sang de Jésus-Christ aux lustrations de l'ancienne loi. C'est par ce sang que nous avons été purifiés et sanctifiés. Rom., III, 25; v, 9; Eph., 1, 7; Col., 1, 14, 20; I Joa., 1, 7; Apoc., 1, 5; v, 9. Par la grâce de l'Esprit-Saint et l'obéissance personnelle, on participe à l'aspersion de ce sang. I Pet., 1, 2. Le grand-prêtre entrait chaque année dans le sanctuaire avec le sang des boucs et des taureaux; Jésus-Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire nouveau avec son propre sang, infiniment supérieur en efficacité au sang des anciennes victimes et à la cendre de la vache rousse. C'est avec son sang qu'il a scellé la nouvelle alliance, bien mieux que Moïse n'avait scellé l'ancienne, en aspergeant le livre et le peuple avec le sang des victimes animales. Heb., IX, 11-25.

III. Lustrations d'huile. — Elles ont été peu fréquentes. Il n'est question d'aspersion d'huile que pour la dédicace-de l'autel des holocaustes, Lev., viii, 10, 11, et pour la purification du lépreux. Lev., xiv, 15, 16, 26, 27. A la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse fit sur eux des aspersions avec un mélange d'huile et de sang. Exod., xxix, 21; Lev., viii, 30. On arrosait aussi avec de l'huile les offrandes de farine ou de gâteaux. Lev., II, 4, 5, 7; vi, 15, 21; Num., vi, 15; vii, 13-79. etc. Voir Huile, t. III, col. 775. Sur l'emploi de l'huile pour le sacre des rois, voir Onction.

rois, voir Onction.

IV. Symbolisme des lustrations. — 1º L'eau. — Le symbolisme de l'eau ressort de sa nature même. L'eau purifie les corps, d'autant plus efficacement qu'elle même n'est pas corrompue. Voilà pourquoi on exigeait ordinairement de l'eau vive, qui n'eût encore été souillée par aucun contact, Num., xix, 17, ou de l'eau en grande quantité. Les ablutions étaient d'autant plus répétées qu'on tenait à obtenir une pureté plus grande. Les lustrations d'eau symbolisaient donc la pureté intérieure réclamée pour le service de Dieu. Le Seigneur daigna même parfois se servir du symbole extérieur pour produire l'effet qu'il figurait, comme dans la guérison de Naaman, à la suite de sept bains dans le Jourdain, IV Reg., v, 10, 14, et dans le baptême chrétien. La valeur de ce symbole est indiquée par l'Église qui, dans la bénédiction solennelle des fonts le samedi saint, demande que ces eaux pures, « outre la purification naturelle qu'elles peuvent procurer en lavant les corps, soient également efficaces pour purifier les âmes. »

2º Le sang. — 1. D'après la Sainte Écriture, le sang est le néfés, la vie même. Lev., xvii, 10, 14; Deut., xii, 23. Cí. Frz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig, 1861, p. 238-243. Le sang, principe ou condition essentielle de vie corporelle, symbolise par là même la vie morale et spirituelle rendue à celui qui a péché, par l'immolation de la victime qui luí a été substituée et par l'application de son sang. Cette application par la lustration était réputée nécessaire pour la rémission du

péché. Le sang mis à l'oreille et aux doigts de la main et du pied d'Aaron et de ses fils marque l'introduction en eux d'une vie nouvelle. Car il faut que le prêtre soit disposé à entendre la loi de Dieu, à mettre la main à son exécution, à marcher selon ses prescriptions. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, De adorat., XI, t. LXVIII, col. 760. Le même rite était pratiqué pour le lépreux guéri, afin de signifier le droit qu'on lui rendait de converser avec ses semblables et de renouer ses rapports avec eux. L'aspersion du peuple par Moïse, pour la consirmation de l'alliance, Exod., xxiv, 8, appliquait au peuple le sang de la victime et lui donnait part à la nouvelle vie religieuse. Les disférents objets du sanctuaire ayant pour but de manifester la présence de Dieu, et les cornes de l'autel représentant ses perfections, voir CORNE, t. II, col. 1010, quand on faisait des lustrations de sang sur les cornes de l'autel, devant le Saint des saints ou sur le propitiatoire, on renouait ou on resserrait la vie religieuse d'Israël avec son Dieu, après qu'elle avait été compromise par le péché. — Quelquesois on mélait l'eau avec le sang, Heb., 1x, 19, peut-ètre pour empêcher ce dernier de se coaguler. Les deux symbolismes s'unissaient alors. « L'eau a dans les purifications le même rôle que le sang dans les sacrifices; ils représentent l'expulsion du principe de péché, celle-ci du corps de l'homme, et celui-là de son âme vivante ». Bähr, Symbolik, t. 11, p. 465. C'est pourquoi il est dit de Jésus-Chrit, qui a changé en réalité le symbolisme de l'Ancien Testament, qu'il est venu « par l'eau et le sang ». I Joa., v, 6.

3º L'huile. - 1. Elle symbolise l'esprit de Dieu. Cf. I Reg., x, 1, 6; xvi, 13, 14; ls., Lxi, 6; Act., x, 38; II Cor., 1, 21; I Joa., 11, 20, 27. La raison de ce symbolisme est que l'huile est une source de lumière et de vie, représentant ainsi l'Esprit de Dieu, principe de toute lumière et de toute vie. La lumière, c'est pour l'Israélite la loi de Dieu; la vie, c'est la conformité de sa volonté avec cette loi. Ps. xxxvi (xxxv), 10; Prov., vi, 23. Cette conformité conduit à la sainteté. L'huile de sainteté, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 21, sert donc à consacrer le prêtre pour le service de l'esprit de sainteté. Ps. LI(L), 13; Is., LXIII, 10, 11. Cf. Bähr, Symbolik, t. II, p. 171-174. La lustration d'huile signifie pareillement, pour le lépreux, le rețour à la lumière et à la vie dans les conditions normales. - 2. L'huile était mêlée au sang pour la consécration des prêtres. Le sang marquait la relation dans laquelle le prêtre allait être avec Dieu, tandis que l'huile indiquait sa consécration, par conséquent la dignité qui lui était conférée personnellement. Cf. Bähr, Symbolik, t. 11, p. 425.

4º La cendre. - Celle de la vache rousse entrait dans la composition de l'eau lustrale destinée à purifier du contact des morts. Le mélange de l'eau et de la cendre, très propre à purifier physiquement certains objets, a été regardé par les anciens comme un excellent moyen de purification. Cf. Virgile, Eclog., vIII, 101; Ovide, Fast., IV, 639, 725, 733, etc. Dans l'Inde, on s'en sert encore pour les purifications religieuses. Cf. Rosenmüller, Das alte und das neue Morgenland, Leipzig, 1818, t. II, p. 200. La cendre de la vache rousse n'était pas une cendre quelconque; elle provenait d'un animal immolé pour le péché, Num., xix, 9, 17, et de plus elle semblait concentrer en elle la vertu purificatrice du feu, puisque l'animal avait été complètement brûlé. Le symbolisme de la cendre renforçait donc celui de l'eau. Il fallait qu'il en fût ainsi, parce que la souillure provenant du contact d'un mort était regardée par les Hébreux comme la plus grave de toutes. Cf. Kelim, 1, 4.

5º L'aspersoir. — 1. On se servait ordinairement du doigt pour les lustrations de sang ou d'huile à faire aux cornes de l'autel, sur les oreilles, les mains et les pieds de certaines personnes. Lev., IV, 6, 25, 30, 34; VIII, 15; IX, 9; XIV, 17, 28, etc. C'est également avec le doigt seul qu'on faisait les aspersions de sang devant le sanctuaire

ou sur le propitiatoire. Lev., IV, 17; XIV, 16, 27; XVI, 14, 19; Num., xix, 4. Il n'y a probablement pas à chercher de symbolisme dans ce procédé. On se servait du doigt comme de l'instrument le plus approprié pour accomplir le rite. Peut-être faut-il voir dans les aspersions du sanctuaire avec le doigt, ordinairement taites par le grand-prêtre, l'indication d'un rapport immédiat, sans intermédiaire instrumental, entre le ministre sacré et la divinité. - 2. L'aspersoir généralement prescrit se composait d'un morceau de bois de cèdre auquel on attachait une branche d'hysope à l'aide d'un ruban de laine cramoisi. L'hysope est une plante aromatique. Voir t. III, col. 796. Dans toute l'antiquité, on lui a attribué une vertu purificatrice. Ps. LI (L), 9. On la mélait aux aliments et on l'utilisait comme médicament pour débarrasser la poitrine des humeurs nuisibles. Cf. Dioscoride, De materia medical., III, 30; S. Augustin, In Ps. L, 12, t. xxxvi, col. 593. Les prêtres égyptiens, Porphyre, De abstin., IV, 6, et les thérapentes, d'après l'écrit attribué à Philon, cf. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, t. III, p. 535, mettaient de l'hysope dans leur pain, en vue de se purifier. Le cèdre est un arbre dont le bois est odoriférant et incorruptible. Voir t. 11, col. 377; Pline, H. N., XLVI, 73, 79. On employait l'huile de cèdre pour préserver de la putréfaction, et même pour conserver les cadavres. Pline, H. N., xvi, 39. Dioscoride, De mat. med., 1, 105, l'appelle vexpoù ζωή, « vie du mort, » et il signale la résine du cèdre unie à l'hyssope comme spécifique contre les maladies de peau, ce qui explique l'emploi du cèdre et de l'hysope dans l'aspersion du lépreux. Lev., xiv, 4. C'est comme symbole d'incorruptibilité et de purification que le cèdre intervient ici, accentuant ainsi le symbole de l'hysope. Chez les Babyloniens, le bârû ou devin devait avoir en main, dans ses fonctions rituelles, « le cèdre cher aux grands dieux. » Cf. Martin, Textes religieux par le cèdre, qui s'élève dans les hauteurs, la foi par l'hysope, qui s'attache humblement au rocher, la charité par le cramoisi, qui a la couleur du feu. Saint Thomas, Sum. theol., In II., q. CII, a. 5, ad 5um, voit dans le bois de cèdre l'incorruptibilité, dans le cramoisi la fixité de la couleur, dans l'hysope la conservation de l'odeur même quand la plante est desséchée, et il applique le symbole au texte de la Vulgate : Ut sint multitudini filiorum Israël in custodiam, « afin qu'elles (les cendres de la vache rousse) servent à garder la multitude des enfants d'Israël, » Num., xix, 9, tandis qu'il faut traduire l'hébreu : « Afin qu'elles soient à la garde de l'assemblée des enfants d'Israël, pour l'eau de purification. » Quand il s'agit des aspersions devant le Tabernacle, saint Thomas, ibid., adopte l'explication symbolique de saint Augustin. D'autres croient que le cèdre, l'hysope et le cramoisi représentent l'orgueil, l'humilité et les péchés, III Reg., IV, 33; Is., I, 18; la sublimité du Christ, son abaissement, son sang répandu; le corps, l'âme et l'esprit ramenés à la pureté; l'éloignement de la corruption, la suppression de la mauvaise odeur (du lépreux), le retour de la couleur dans sa chair, etc. Ces explications sont moins satisfaisantes que la première. Elles serrent de moins près la nature des objets employés et, pour la plupart, considèrent dans le cèdre surtout sa hauteur, alors qu'il n'est question que d'un simple morceau de bois. Il est à remarquer que l'hysope seul est mentionné dans l'aspersion des portes en Égypte, Exod., XII, 22, et dans l'aspersion avec l'eau de la vache rousse, Num., xix, 18, parce que dans ces occasions on ne pouvait aisément se procurer du bois de cèdre, et que dès lors le lien en ruban cramoisi devenait inutile. H. LESÉTRE.

LUTH, instrument à cordes dont on fait dériver le nom de l'arabe عود ما ما ما ما المعادل , al-'ûd.—1° Dans l'Écriture.—Il est



125. — Luths égyptiens. Thèbes, D'après Champollion, Monuments de l'Égypte, pl. cliv et clix.

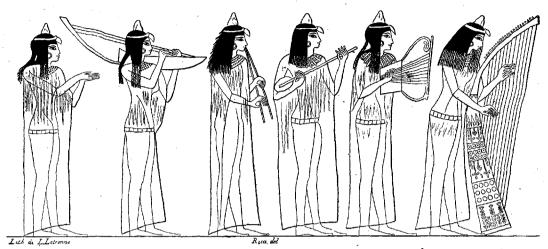
assyriens et babyloniens, p. 233. Le ruban cramoisi est le symbole de la vie dans sa plénitude et sa force. Voir t. II, col. 1070, et Bāhr, Symbolik, t. I, p. 333-338. Il y a donc la un triple symbole, convergeant à l'expression d'une même idée: le bois de cèdre, marquant l'incorruptibilité, le cramoisi, signifiant la plénitude de la vie, et l'hysope faisant disparaître le principe de corruption pour conduire à la vie. Cf. Bāhr, Symbolik, t. II, p. 504, 505. On donné d'autres explications du triple symbole. Saint Augustin, Quæst. in Heptat., IV, 33, t. xxxIV, col. 734, dit que l'espérance est représentée

possible que le mot 'édût, dans le titre hébreu des Psaumes LX et LXXX, corresponde à l'arabe 'ûd, et désigne le luth. Voir Épur, t. 11, col. 1598. En dehors des titres des Psaumes, qui peuvent être bien postérieurs aux Psaumes eux-mêmes, le luth n'est pas désigné avec certitude dans la Bible. Toutefois le nom hébreu de nébél, dont l'assimilation avec le néfer égyptien est très probable, désigne peut-être le luth. Voir Nébel. La version anglaise revisée adopte la traduction lute dans Isaïe, v, 12 (hébreu nébél) et dans I Mach., rv, 54. Les anciennes versions arabes rendent kinnôr soit par 'ud,

soit par tanbur ou tanbura, qui est un instrument de la même famille, formé d'un corps de résonance circulaire, pourvu d'un très long manche et de deux ou trois cordes. On le joue avec les doigts, ou avec un plectre d'écaille, ou une plume d'aigle. Sa vogue et son importance furent presque égales à celles du luth. L'un et l'autre instrument sont figurés sur les monuments égyptiens (fig. 425 et 426), plus rarement en Assyrie (fig. 427).

developements of the arabic music, Leyde, 1883, p. 157; Kiesewetter, Die Musik der Araber nach Original-quellen, Leipzig, 1842. C'est l'instrument le plus répandu dans l'usage actuel, en même temps que le plus ancien dans l'école musicale arabe. Sa sonorité douce et profonde se prête à l'accompagnement des autres instruments et surtout des voix.

4º Perfectionnements. — A l'origine le luth avait deux



126. — Scène musicale, flûte, harpe, luth, lyre. Thèbes. D'après Champollion, Monuments de l'Égypte, pl. CLXXV, 2.

2º Description. — Instrument à cordes pincées ou grattées, de la famille des guitares et mandolines, composé d'un ample corps de résonance en bois, très rebondi, et d'une table de bois, armée d'ouïes; et pourvu



D'après Rawlinson, The five great monarchies, 1864, t. 1, p. 156.

d'un tire-cordes, fixé à la partie inférieure de l'instrument, d'un manche court et d'un chevillier renversé en arrière du manche. Le luth des Arabes modernes est fait de bois de noyer et d'abricotier; la table est en bois de sapin très fin, et les ouïes en bois précieux ou en os de chameau. Les chevilles sont d'ordinaire en buis.

3º Origine. — Le luth est venu très anciennement de l'Inde, par la Perse. Land, Remarks on the earliest

cordes, la « grave », bamm, et l' « aiguë », zir, placée « au-dessous » de l'autre et répétant les sons à l'octave haute. Les Arabes insérèrent deux cordes intermédiaires et obtinrent par la une échelle tonale de quatre tétracordes, soit deux octaves moins deux sons. Plus tard. c'est-à-dire après le xe siècle, apparut une cinquième corde, et la série fut ainsi de deux octaves pleines. A la suite de perfectionnements successifs, le jeu de cordes du luth devint ce qu'il est de nos jours. Les cordes, en boyau ou en soie, sont généralement au nombre de onze ou douze, soit une ou deux cordes simples (additionnelles) destinées à fournir les notes basses, et cinq cordes doubles. Parfois on trouve sept paires de cordes. L'accord est le suivant : sol2, la2, ré3, sol3, ut4, la1 (grave), ou, selon l'accord de Constantinople : ré2, mi2, la2, ré3, sol3, la1. Anciennement, l'accord du luth était entièrement par quarte, au point que les théoriciens appelaient « accord de luth », l'accord d'un instrument à la quarte, Land, Recherches sur l'histoire de la gamme arabe. Extraits du Livre de la Musique d'Al-farabi, Leyde, 1884, p. 86. Conséquemment la première corde du luth se trouvait anciennement de deux degrés plus basse. Le doigté est le même aujourd'hui qu'au xº siècle. Le musicien, assis, tient le corps de l'instrument sur ses genoux et contre sa poitrine, et joue avec une plume qu'il a dans la main droite, grattant les cordes sur les ouïes de la table, tandis que la main gauche tient le manche de l'instrument et presse les cordes avec les quatre doigts libres. Ces conditions sont les plus favorables à l'exécution de traits rapides. Les sillets qui marquaient la place des notes le long du manche, au xe siècle, disparurent quand les modes musicaux se développèrent. Enfin, les cordes, qui avaient un unique point d'assemblage à la base, et s'écartaient en triangle, ont été rendues parallèles par le tire-cordes, devenu nécessaire quand on augmenta le nombre des cordes. - Les instruments de même famille encore en usage aujourd'hui sont utiles à décrire, pour faire comprendre la structure du luth ancien. - Les Persans jouent le thar, mandoline en bois e murier, pourvue d'un gros manche en noyer et de cless de buis, couverte d'une peau d'agneau mort-né, et pourvue de cinq cordes, deux en fil de ser et deux en laiton. Le dothar, plus petit, a deux cordes de soie jaune et se joue avec l'ongle de l'index droit, tandis que le thar se frappe avec un plectre de cuivre. Voir V. Advielle, La musique chez les Persans en 1885, Paris, 1885, p. 12-13.

J. PARISOT.

LUTHER Martin, hérésiarque, né à Eisleben (Thuringe), le 10 novembre 1483, mort dans cette ville le 18 février 1546. Il fréquenta l'université d'Erfurt de 1501 à 1505 et en sortit avec le titre de maître (magister). Poussé par l'effroi que lui causa la mort subite d'un ami, il entra, malgré l'opposition de son père, un ouvrier mineur, dans l'ordre de Saint-Augustin. Le sacerdoce lui fut conféré en 1507, et en 1508 il obtint une chaire de philosophie à la nouvelle université de Wittenberg. Il y enseigna la dialectique et l'éthique d'Aristote. En 1509 il devint Baccalaureus ad Biblia, revint à Erfurt où il resta un à deux ans, puis alla à Rome pour y traiter des affaires de son ordre. Il quitta Rome plein d'admiration pour tout ce qu'il y avait vu et appris. De là il revint à Wittenberg, où il obtint le grade de docteur le 18 octobre 1512. En 1515, il fut nommé vicaire de son ordre dans la Misnie. Des cette époque s'élevèrent des doutes sur son orthodoxie. En 1517, la veille de la Toussaint, il commença à attaquer l'Église catholique en lui opposant son hérésie sous le titre d' « Évangile », et la guerre qu'il lui fit ne cessa qu'avec sa vie même. Luther a exercé une grande influence. C'est à lui qu'est du le développement de la science biblique dans le sein du protestantisme depuis son époque jusqu'à nous, de la doctrine de l'inspiration verbale jusqu'au nihilisme moderne en matière biblique. Le rationalisme biblique est le fils de cet hérésiarque. Vigouroux, Esquisse de l'histoire du rationalisme biblique en Allemagne, dans La Bible et les découvertes modernes. 6º édit., Paris, 1896, t. 1, 1-109. Après avoir admis primitivement l'inspiration verbale la plus stricte, comme les extrêmes se touchent, on en est venu à abandonner entièrement l'inspiration en la remplaçant par le rationalisme du xviiie siècle et par la critique nihiliste du xixe. Les différentes étapes du chemin parcouru sont indiquées par les noms de Grotius, de Locke, de Lessing, de Strauss, de Harnack. Voir Allemande (Exégèse Ratio-NALISTE), t. I, col. 370.

Luther est l'auteur de la version allemande de la Bible dite luthérienne. Cette Bible allemande devait, dans sa pensée, tenir la place de l'autorité de l'Église qu'il avait rejetée. L'Evangelium, comme il nomme constamment son hérésie, devait tenir lieu de tout. A l'en croire, il fut le premier à faire connaître la Bible aux Allemands : Die Biblia war im Papsttum den Leuten unbekannt. Luther's Tischreden, Erlangen Ausgabe, t. LVII, 1854, p. 35. En réalité il ne fut pas le prémier traducteur de la Bible en allemand. Kehrein, dans le Kirchenlexikon, 2º édit., Fribourg, 1883, t. II, col. 753-754, énumère 14 éditions imprimées avant Luther, tant en haut allemand qu'en bas allemand, et encore ne les connaît-il pas toutes. Ce qui est vrai, c'est que sa traduction est supérieure à celles de ses devanciers par le style et la beauté du langage, malgré de graves défauts. Voir Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, erganzt und herausgegeben von Lud. Pastor, 1re-12º édit., Fribourg, 1893, t. vii, p. 543-575. Au point de vue de la langue la Bible de Luther, surtout après les nombreuses retouches des luthériens et d'autres, est devenue un chefd'œuvre, mais au point de l'exactitude et de la fidélité elle est très défectueuse. Voir Allemandes (Versions) DE LA BIBLE, t. I, col. 376-378.

Les ouvrages les plus importants de Luther sur l'Écriture sont : 1. Predigten über 1. Mosis und 2. Mosis, 1524-1536 (Luther's Werke, Erlangen Ausgabe, t. xxxIII-

xxxv); 2. In Deuteronomium, 5. Mosis, 1525 (Erl. Ausg., Exeg. Op., t. XIII); 3. Auslegung der Psalmen, explications diverses réunies dans l'édition d'Erlangen, t. XXVII-XLI; 4. Auslegung der Hohelied, édit. de Walch, Halle, t. v. p. 2385-2506; 5. Auslegung zu Habakuk, 1526 (Erl. A., t. XLII, p. 1-107); zu Zacharie, 1527 (Erl. A., t. XLII, p. 108-862); zu Daniel, 1530 et 1546 (Erl. A., t. XLII, p. 232-323); 6. Predigten über Matthaeus cap. XVIII, 24-cap. XXIV, 1537-1540 (Erl. A., t. XLIV-XLV); 7. Kommentar zum Galaterbrief, 1519 (Weimarer Ausgabe, t. II, p. 436-618); 8. zu I Petri, 1523; 1539 (Erl. A., t. LII) et beaucoup d'opuscules traitant différentes parties de l'Écriture. L'édition d'Erlangen contient tous les commentaires latins dans la série: Opera Lutheri exegetica latina, t. I-XXIII, 1829-1861; t. XXIV-XXVIII, 1834-1866, et en dehors de la série, le Kommentar zum Galaterbrief, 3 in-8°, 1843-1844.

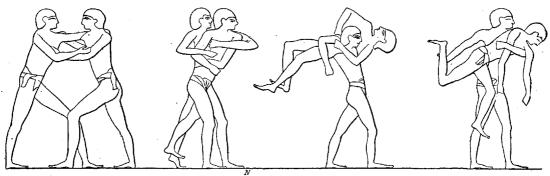
Les différentes éditions des œuvres de Luther sont : 1. L'édition de Wittenberg, 1539-1558, 19 in-fo, douze en allemand et sept en latin, avec une préface de Luther au t. Ier allemand et au t. Ier latin (1545). - 2. L'édition d'Iéna, 12 in-fo, 1555-1558, 8 en allemand et 4 en latin; de plus deux volumes supplémentaires, Eisleben, 1564-1565; cette édition a eu plusieurs réimpression., 1556-1564, 1575-1580. — 3. L'édition d'Altenburg, 10 in-fo, 1661-1664, contenant les œuvres allemandes seulement et des traductions de plusieurs ouvrages latins. Elle est fort incomplète, malgré un volume supplémentaire publié en 1702 à Halle. — 4. L'édition de Leipzig, 23 in-f°, 1729-1740; elle se base sur l'édition d'Altenburg. — 5. L'édition de J. G. Walch, 24 in-4°, Halle, 1740-1750, rééditée à Saint-Louis (États-Unis), 1880. Les ouvrages latins y sont traduits en allemand. Cette édition, quoique assez complète, est défectueuse à plusieurs points de vue : elle modernise l'allemand de Luther, l'interprétation du latin laisse à désirer, et on n'y trouve aucun renseignement sur les éditions dont elle fait usage. - 6. L'édition d'Erlangen et Francfort, 1826, inachevée. Elle donne les ouvrages allemands, t. I-LXVII, 1826-1857, Exegetica opera latina, t. I-XXIII, 1829-1861, t. xxiv-xxxviii, 1884-1886. - 7. L'édition de Weimar, Dr. M. Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe, in-8°, Weimar, 1883 sq.; ont paru en 1901, t. I-XXIV, excepté t. x, xvii, xviii.

Sur Luther, voir Vogel, Bibliotheca biographica Lutherana, Halle, 1851; et depuis, Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, 9e-12e édit., Fribourg, 1883, t. I et III. — Cardinal J. Hergenröther, dans Conciliengeschichte, von Hefele, Fortsetzung, t. IX, Fribourg, 1890. -Evers, Martin Luther, ein Lebens-und Charakterbild, 6 in-8°, Mayence, 1883-1891. Parmi les auteurs protestants, citons: von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 in-80, 50 édit., Leipzig, 1873. -J. Kæstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, 2 in-8°, Elberfeld, 1875; 3° édit. abrégée, 1883. - G. Plitt et E. F. Petersen, Dr. Martin Luther's Leben und Wirken, Leipzig, 1883. - Th. Kolde, Martin Luther, eine Biographie, Gotha, 1884. - Sur la traduction de la Bible par Luther, voir la bibliographie, ALLEMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE, t. 1, col. 377-378, et Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift, 2º édit., Brunswick, 1750; Hopf, Würdigung der lutherischen Bibelüber-setzung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen, Nuremberg, 1847; Bindseil, Verzeichniss der Original-Ausgaben der lutherischen Uebersetzung der Bibel, Halle, 1841. E. MICHELS.

LUTTE, combat corps à corps (fig. 128). L'action de lutter est exprimée en hébreu par le verbe 'àbaq, à la forme niphal, né'èbaq; Septante: ἐπάλαιεν; Vulgate: luctabatur. Il a pour racine le mot 'àbâq, poussière, à cause de la poussière que faisaient les lutteurs. — Au mo-

ment où il passait le gué de Jaboc, Jacob rencontra un ange sous forme humaine, qui lutta avec lui jusqu'au matin et qui, ne pouvant le vaincre, lui dessécha le nerf de la cuisse. A la suite de cette lutte, l'ange lui donna le nom d'Israël, c'est-à-dire : « fort contre Dieu. » Gen.,

Luc., XII, 19, 20, 29, 30. Il montre le mauvais riche vivant ici-bas dans le luxe, mais châtié dans l'autre vie, par une juste compensation. Luc., XVI, 19, 25. Loin de blâmer le luxe pieux dont il est l'objet de la part de Marie-Madeleine, il en fait l'éloge. Matth., XXVI, 7-



128. — Athlètes égyptiens s'exerçant à la lutte. Beni-Hassan. D'après Champollion, Monuments de l'Égypte, pl. CCCLXIV.

XXXII, 23-28. Voir JACOB, II, t. III, col. 1068. — Saint Paul compare à la lutte des athlètes les combats du chrétien contre le démon, il les appelle  $\pi \acute{\alpha} \lambda \eta$ , colluctatio. Eph., vI, 12. — Sur les règles de la lutte, voir ATHLÈTE, t. I, col. 1225. E. BEURLIER.

LUXE, usage d'objets superflus et coûteux pour la nourriture, la toilette, l'habitation, etc. Hébreux menaient en général une vie simple. Le luxe ne s'introduisit chez eux qu'exceptionnellement, dans les palais des rois et ensuite chez les riches, particulièrement à Jérusalem. La magnificence de Salomon, à sa table, dans ses vêtements et ses palais, est longuement décrite dans la Bible. III Reg., IV, 21-28; x, 11-29; II Par., IX, 10-28. Les rois, ses successeurs, l'imitèrent selon leurs moyens. Leurs rapports avec leurs puissants et riches voisins d'Égypte, de Tyr, de Syrie et d'Assyrie, excitèrent leur émulation. Ils s'efforcèrent de mener une vie somptueuse, qui leur permît de faire bonne figure auprès des autres monarques orientaux. Le pieux roi Ézéchias lui-même fut assez fier de montrer ses trésors à Bërodach(Mérodach)-Baladan, fils du roi de Babylone. IV Reg., xx, 12, 13; Is., xxxix, 1, 2. Les femmes israélites, comme toutes les femmes orientales, avaient un faible pour les parures d'or. Au désert, à la demande d'Aaron, elles en offrirent pour la fabrication du veau d'or. Exod., xxxII, 2-4. Elles gardèrent néanmoins la plus grande partie de leurs objets précieux. Aussi quand, un peu plus tard, Moïse fit appel à la générosité de tous pour la fabrication du mobilier sacré, l'or afflua entre ses mains, ainsi que les pierres et les étoffes précieuses. Exod., xxxv, 4-29. A l'époque d'Isaïe, un grand luxe présidait à la toilette des femmes de Jérusalem. Le prophète énumère les principaux objets dont elles aimaient à se servir. Is., III, 16-24. Plus tard, sous les Séleucides, les formes du luxe grec tendirent à s'acclimater à Jérusalem. I Mach., 1, 15, 16; II Mach., IV, 11-16. - Sur les objets de luxe en usage chez les Hébreux, voir Anneau, t. 1, col. 632; Bijou, t. 1, col. 1794; Bracelet, t. 1, col. 1906; Chaîne, t. 11, col. 479; CHAMBRE A COUCHER, t. II, col. 516; CHAUS-SURE, t. II, col. 631; COLLIER, t. II, col. 834; CROISSANTS, t. 11, col. 1127; Festin, t. 11, col. 2212; Maison, Meubles, Miroir, Palais, Parfum, Vétement.

2º Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur mentionne les habits de luxe que portent les courtisans dans les maisons des rois. Matth., xi, 8; Luc., vii, 25. Il recommande de ne pas s'attacher aux choses superflues et d'attendre le nécessaire du Père qui est dans les cieux. 13; Marc., xiv, 3-9; Joa., xii, 3-8. Il permet que Joseph d'Arimathie l'ensevelisse dans le sépulcre que ce riche personnage s'était préparé pour lui-même. Matth., xxvII, 60; Luc., xxIII, 53. Saint Paul explique en ces termes le cas qu'un chrétien doit faire du luxe : « Nous n'avons rien apporté en ce monde, et il est clair que nous n'en pouvons rien emporter. Ayons la nourriture et de quoi nous vêtir, et contentons-nous-en. Car ceux qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation, dans le piège du démon, et dans beaucoup de convoitises frivoles et pernicieuses qui engloutissent les hommes dans la ruine et la perdition. » I Tim., vi, 7-9. Voir Richesse. Ces paroles de l'Apôtre ne condamnent pas absolument la possession et la jouissance de la richesse, ni même l'effort qu'on fait dans une légitime mesure pour l'acquérir. Il veut surtout qu'on n'y attache pas son cœur par une convoitise trop ardente, de nature à faire perdre de vue l'avenir éternel. Cf. S. Augustin, Serm., CLXXVII, 6-8, t. XXXVIII, col. 956-958. Il y a d'ailleurs, au sujet du luxe, à tenir compte, suivant la situation de chacun, soit des préceptes, soit des conseils évangéliques. Saint Paul tend évidemment à conduire les chrétiens dans la voie indiquée par ces derniers.

H. LESÊTRE.

LUXURE (grec: ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, ἀσωπία, πορνεία; Vulgate: immunditia, impudicitia, luxuria), nom générique comprenant toutes les formes de l'impureté. Voir Adultere, t. 1, col. 242-245; Courtisane, t. 11, col. 1091-1092; Fornication, t. 11, col. 2314-2317; In-CESTE, t. III, col. 864-867; PROSTITUTION. A ces formes de luxure, il faut en joindre deux autres, que la Loi punissait de mort : la bestialité, Exod., xxII, 19; Lev., xviii, 23; xx, 15, et la sodomie. Lev., xx, 13; I Cor., vi, 10; I Tim., 1, 10; II Pet., 11, 7; Gen., xix, 4-11. — 1º Jérémie, v, 7, reproche aux habitants de Jérusalem leurs luxures de tout genre. Sous les rois de Syrie, le Temple de Jérusalem, changé en temple de Jupiter, était devenu un rendez-vous pour la luxure. Il Mach., vi, 4. Les diverses formes de la luxure, familières aux païens, I Pet., IV, 3, 4, et entrées dans la pratique des faux prophètes ennemis de l'Évangile, II Pet., II, 2, 18; Jud., 4, ferment le ciel à celui qui les adopte. Gal., v, 19. Sara, fille de Raguel, proteste que ce n'est pas dans une pensée de luxure qu'elle épouse le jeune Tobie. Tob., viii, 9. 2º La Vulgate emploie les mots luxuria, luxurior, luxuriosus, dans plusieurs cas, où il s'agit simplement d'ivrognerie, de bonne chère, de plaisirs faciles. Deut., xxi, 20; xxviii, 54; Eccle., x, 17; Sap., ii, 8, 9; Eccli., xi, 29; xiv, 4; xxi, 28; Luc., xv, 13; Eph., v, 19; Tit.,

1, 6; Jacob., v, 5; II Pet., II, 13. Ces choses ne peuvent d'ailleurs que favoriser la luxure, comme le dit la Vulgate, Prov., xx, 1, dans un texte qui signifie seulement en hébreu : « Le vin est moqueur. » Il est dit de veiller à la fille luxurieuse, luxuriosa; il y a dans le texte grec : ἀδιατρέπτος, « sans réserve. » Enfin saint Paul dit à Timothée de se défier des jeunes veuves qui luxuriatæ fuerint in Christo, « qui se sont mal conduites dans le Christ, » en grec : καταστρηνιάσωσι τοῦ Χριστοῦ, « qui font fi du Christ, » qui l'abandonnent pour se remarier. I Tim., v, 11.

LUZA, nom d'une ville chananéenne et d'une ville héthéenne.

1. LUZA (hébreu: Lûz; Septante: Λουζά; dans Gen., xxviii, 19: Οὐλαμλούζ, par l'union des deux mots du texte original: 'ûlâm Luz, c'est-à-dire, appelée « auparavant Lûz »), nom primitif de la ville qui fut appelée par les Hébreux Béthel, ou du moins d'une localité tout proche de l'endroit où s'élève la Béthel israélite. Voir BÉTHEL 1, t. 1, col. 1673. Gen., xxviii, 19; xxxv, 6; xlviii, 3; Jos., xvi, 2; xviii, 13; Jud., 1, 23.

2. LUZA (hébreu: Lûz; Septante: Λουζά), ville du pays des Héthéens. Lorsque la maison de Joseph alla attaquer Luza-Béthel au moment de la conquête de la Palestine, elle s'empara de la ville, grâce à la trahison d'un de ses habitants, qui fut en récompense laissé libre avec sa famille. Il alla s'établir dans le pays des Héthéens et bâtit là une ville à laquelle il donna le nom de Luza, en souvenir de son lieu natal. Jud., 1, 22-26. Il existe encore aujourd'hui au nord-ouest d'Hasbeya une localité de ce nom, mais on ne peut affirmer que ce soit celle dont parle Jud., 1, 26. On a fait toute sorte d'hypothèses sur son identification, sans pouvoir alléquer autre chose en leur faveur qu'une vague ressemblance de nom.

LYCANTHROPIE, genre de folie dont fut atteint Nabuchodonosor. Voir DANIEL (LE LIVRE DE), t. II. col. 1264, et Folie, t. II. col. 2301-2302.

LYCAONIE (grec: Λυκαονία), région de la province romaine de Galatie, Act., xiv, 6 (fig. 129).

I. ÉVANGÉLISATION. - 1º La Lycaonie fut évangélisée par saint Paul dans sa première mission. Accompagné de Barnabé, il se réfugia dans ce pays pour éviter la persécution suscitée contre eux par les Juifs et quelques femmes de distinction à Antioche de Pisidie. Act., XIII, 50. La première ville où il prêcha fut Icone. Act., XIII, 51-52. Voir Icone, t. III, col. 803. Persécutés de nouveau dans cette ville, ils allerent à Lystre et à Derbé, autres villes de la même région. Act., xiv, 6-7. Voir Derbé, t. II, col. 1386, et Lystre, t. III, col. 460. Ils ne rencontrèrent pas dans ces villes les mêmes difficultés que dans les précédentes. La population était simple et pauvre et les brigands qui occupaient le Taurus Cilicien ne permettaient guere aux étrangers d'y pénétrer, aussi n'y avait-il pas dans ces contrées de synagogues juives. Les Lycaoniens étaient superstitieux; ils croyaient volontiers que les dieux apparaissaient au milieu des hommes. La tradition rapportait que Lycaon avait été changé en loup pour s'être moqué d'eux. Ovide, Metamorph., I, 220-241. C'était aussi chez eux que la fable plaçait la métamorphose de Philémon et de Baucis en arbres que l'on montrait encore. Ovide, Metamorph., VIII, 621-725. Cet état d'esprit explique comment, après la guérison d'un boiteux par saint Paul à Lystre, la foule éleva la voix et s'écria en lycaonien : « Les dieux sont descendus vers nous sous une forme humaine, » et prenant Barnabé pour Jupiter et Paul pour Mercure voulut leur offrir un sacrifice. Voir JUPITER, t. III, col. 1866. Act., XIV,

8-12. Chassés de Lystre, à la suite de l'arrivée des Juifs d'Antioche et d'Icone qui les poursuivaient, ils passèrent à Derbé, et après avoir évangélisé cette ville, revinrent à Lystre, à Icone et à Antioche de Pisidie. Act., XIV, 19-22.

2º Dans sa seconde mission, après l'assemblée de Jérusalem en 51 après J.-C., saint Paul accompagné de Silas retourna en Lycaonie. Cette fois il y pénétra en venant de Cilicie et en passant les Portes Ciliciennes, défilé qui traverse le Taurus de Pamphylie. Il prit la route qui gagne Derbé, Lystre et Icone. Act., xvi, 1. C'est dans ce voyage que, sur le bon témoignage des frères de Lystre et d'Icone, il prit avec lui rimothée, fils d'une Juive et d'un père grec, qu'il circoncit à cause des Juifs. Act., xvi, 1-4. Il constata que les Églises



lycaoniennes se fortifiaient dans la foi et augmentaient de jour en jour. Il recommanda aux chrétiens d'observer les décisions des Apôtres et des anciens de Jérusalem.

Act., xv1, 4-5.

II. DESCRIPTION ET HISTOIRE. — 1º Description. — La Lycaonie était une vaste plaine, limitée au sud par les monts d'Isaurie et le Taurus. Elle était bornée au nord par la Galatie proprement dite, à l'ouest par la Phrygie et la Pisidie, au sud par l'Isaurie et à l'est par la Cappadoce. Les principales villes du pays étaient Icone, Laodicée la Brûlée, Tyrixum, Lystre et Derhé.

2º Histoire. - Il est fait mention des Lycaoniens pour la première fois dans l'histoire au temps de 'expédition de Cyrus le jeune contre son Artaxerxès. Xénophon, Anab., I, 11, 19. C'était un peuple belliqueux et jaloux de son indépendance. La Lycaonie fut englobée dans l'empire d'Alexandre et, après lui, dans le royaume des Séleucides. Elle passa ensuite sous la domination d'Eumène, roi de Pergame. Polybe, xxII, 27; Tite Live, xxxVIII, 39. Cette domination était plutôt nominale que réelle à cause de l'éloignement. Les Galates s'emparèrent probablement de la partie nord, la partie sud fut disputée entre ceux-ci et les indigènes; en 129 avant J.-C. elle fut donnée par Aquilius aux fils d'Ariarathe IV, roi de Cappadoce. Justin, XXXVII, 1. Conquise par le roi de Pont Mithridate VI Eupator, en 74 elle lui fut enlevée par les victoires de Pompée. Lorsque le général romain organisa le pays en 64, la Lycaonie paraît avoir été divisée en trois parties. Le nord fut ajouté à la Galatie, Ptolémée, V, IV, 10; le sudest, y compris Derbe, à la Cappadoce, Strabon, XII, VI, 3; W. Ramsay, Historical Geography of Asia Minor, in-8°, Londres, 1890, p. 336, 310, 369; l'ouest fut joint à la province romaine de Cilicie en 64. Cicéron, Ad Attic., v, 15; v, 21, 9; Ad fam., III, 5, 4; xv, 1, 2; xv, 3. Anti-pater de Derbé, ami de Cicéron, profita des troubles de

la guerre civile pour se créer une principauté indépendante dans cette ville et il posséda également Laranda. Strabon, XVI, vi, 3. Antoine avait donné la partie ouest à Polemon de Laodicée en l'an 39 avant J.-C. Strabon, XII, vi, 1. En 36, la Lycaonie fut donnée par Antoine au dernier roi de Galatie, Amyntas. Dion Cassius, XLIX, 32; LI, 2. A sa mort, en l'an 25, elle fut comprise, comme le reste du royaume de ce prince, dans la province romaine de Galatie. Dion Cassius, LIII, 26; Corpus inscript. latin., t. III, part. I, n. 291. Cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, Manuel des Antiquites romaines, trad. fr., t. ix (J. Marquardt, Organisation de l'Empire romain, t. II), in-8°, Paris, 1892, p. 277, 282, n. 4 et 5; Corpus inscript. græc., n. 3991. Voir GALATIE, t. III, col. 77. En l'an 37 après J.-C., Caligula donna à Antiochus IV, roi de Commagène, la partie de la Lycaonie voisine de la Cilicie, c'est-à-dire le sud-est. Elle demeura en sa possession jusqu'en 72; Eckhel, Doctrina numorum, t. III, p. 258. C'est alors que cette région prit le nom de Lycaonie antiochienne par opposition à la Lycaonie galatique. Corpus inscript. latin., t. x, n, 8660. Cf. Ptolémée, V, vi, 17; W. Ramsay, dans la Revue numismatique, 1894, p. 169. Ptolémée, V, vI, 17, place Derbé dans la Lycaonie antiochienne, mais le fait qu'elle porte le nom de Claudio-Derbé prouve que sous l'empereur Claude elle était comprise dans la province româine de Galatie. Voir DERBÉ, t. 11, col. 1386. Sous Claude et Néron, quand saint Paul visita la Lycaonie, celle-ci était donc divisée en deux parties, la Lycaonie galatique à laquelle appartenaient Lystre, Derbé et le pays environnant, et la Lycaonie antiochienne.

Saint Luc place la frontière de la Lycaonie entre Icone et les villes de Lystre et de Derbé; il ne tient pas compte des délimitations politiques, mais des traditions locales qui regardaient toujours Icone comme une ville phrygienne. Il est en cela d'accord avec Xénophon, Anab., I, II, 19; tandis que Strabon, XII, vi, 1; Cicéron, Ad fam., III, 6; xv, 3, etc., qui tiennent compte des divisions administratives, placent au contraire cette ville en Lycaonie. W. Ramsay, The Church in the Roman Empire, in-8°, Londres, 1894, p. 36-43. Les habitants du pays, quoique Icone suivit le destin administratif de la Lycaonie à laquelle elle était incorporée, mettaient une sorte de point d'honneur à revendiquer leur origine phrygienne; c'est ainsi qu'Hiérax, compagnon du martyr saint Justin, se déclare esclave d'Icone en Phrygie. Act. Justini, 3. Ruinart a tort de vouloir dans ce passage corriger Phrygie en Lycaonie. De même Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, décrit Icone comme une cité phrygienne. S. Cyprien, Epist., LXXV, 7; t. III, col. 1161, alors que de son temps elle appartenait à la province de Cilicie depuis Septime Sévère; W. Waddington, Inscriptions d'Asie Mineure; - Lebas Waddington, Voyage archéologique en Asie Mineure, t. III, n. 1480; après avoir fait peut-être partie de la province de Cappadoce sous Trajan, en même temps que la Lycaonie antiochienne. Ptolémée, v, 6; Corpus inscript. latin., t. v, p. 11, n. 8660. Lors de la formation de l'assemblée fédérale des Lycaoniens en l'honneur des empereurs, ou κοινὸν Λυκαονίας (fig. 130), dont nous ignorons la date, mais qui est probablement du temps des Flaviens, Icone fut l'une des villes où elle se réunissait, d'après Eckhel, Doctrina numorum, t. III, p. 32. Cf. J. Marquardt, l. c., p. 285. Au contraire B. Head, Historia numorum, in-80, Oxford, 1887, p. 595, indique seulement parmi les villes où l'on trouve des monnaies du xorvóv, Barata, Dalisandus, Derbé, Hydé, Ilistra, Laranda et Savatra. On n'en trouve ni à Icone ni à Lystre, Cf. Revue numismatique, série III, t. 1, 1883, p. 24; E. Babelon, Inventaire sommaire de la collection Waddington, in-8°, Paris, 1898, p. 270-274. W. Ramsay, The Church, p. 39, n. 1, croit qu'on peut s'expliquer cette absence par le fait qu'Icone était devenue une colonie romaine au temps d'Hadrien. sous le nom de Colonia Aelia Haarnana Iconiensium, R. Cagnat, Revue archéologique, série III, t. xxvII, 1891, p. 414, col. 2, n. 99; et il suppose une raison analogue pour Lystre.

Le nom de Lycaonien ne se trouve pas dans les Actes,



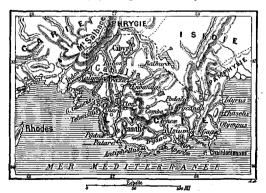
130. — Monnaie de Lycaonie.

AΥ ΚΑΙ Μ ΙΟΥ ΦΙΛΙΠΠΟΝ ΣΕ. Buste de Philippe père. — ŷ. ΚΟΙ-NON ΑΥΚΑΟΝΙΑΣ ΒΑΡΑΤ[εων] (de Barata). Jupiter debout; à ses pieds. l'aigle.

mais l'adverbe λυκαονιστί est employé dans Act., κιν, 11 (Vulgate, 10), pour désigner la langue propre aux indigènes. Les villages et les petites villes avaient conservé cette langue et les mœurs primitives. Les grandes villes comme Icone et Derhé avaient été grécisées et possédèrent plus tard des colonies romaines. Le pays était formé de hauts plateaux, froids et nus, où l'on ne trouvait un peu d'eau potable qu'en creusant des puits à une très grande profondeur. Les habitants vivaient surfout de l'élevage du bétail et en particulier des onagres. Strabon, XII, vi, 1.

BIBLIOGRAPHIE. — H. Kiepert, Manuel de Géographic ancienne, trad. fr., in-8°, Paris, 1887, p. 76-77; W. Ramsay, Historical Geography of Asia Minor, in-8°, Londres, 1890, p. 330-346, 350, 355, 357-360; Id., The Church in the Roman Empire, 3° édit., in-8°, Londres, 1894, p. 15, 37-39, 41, 56-58, 95, 106, 108, 110, 111, 157, 164, 390, 423, 427; Id., St. Paul, the traveller and the roman citizen, in-8°, Londres, 1895, p. 107-126; Id., Historical commentary on Galatians, in-8°, Londres, 1899; J. R. Stillington Sterrett, Wolfe Expedition in Asia Minor, in-8°, Boston, 1888, et An epigraphical Journey in Asia Minor, Boston, 1888, dans les Papers of the American School of Athens, t. III et II. Le tome II a été publié après le tome III. E. BEURLIER.

LYCIE (Λυχία), contrée située au sud de l'Asie-Mineure (fig. 131). La Lycie et la ville de Phaselis, dans cette même contrée, sont mentionnées dans I Mach., xv, 23, parmi les pays auxquels fut envoyée la lettre du



131. - Carte de la Lycie.

consul Lucius en faveur des Juiss. — Saint Paul aborda à Patare en Lycie, dans le voyage qu'il fit de Milet à Jérusalem. Act., XXI, 1. Il toucha également à Myre, dans le voyage qu'il fit, comme prisonnier, de Jérusalem à Rome. — Le texte des Machabées prouve qu'il

y avait des colonies juives importantes en Lycie et les arrêts de saint Paul dans les ports de cette province montrent qu'ils étaient sur le chemin que suivaient les navires allant à Jérusalem par Joppé et en revenant. Une inscription grecque de Tlos, datée du 11º siècle après J.-C., indique la présence d'une communauté juive importante dans cette ville. Elle est gravée sur un tombeau que Ptolémée, fils de Lucius, déclare ouvert à tous les Juis en reconnaissance de ce qu'ils avaient nommé son fils archonte. Hula, Eranos Vindobonensis, 1893, p. 99-102. Cf. Revue archéologique, 1893, t. II, p. 356. — Le christianisme progressa lentement en Lycie. Nous possédons, sur une inscription d'Arycanda, un fragment d'une pétition que les Lyciens et les Pamphyliens adresserent à Galère pour lui demander de mettre fin à la secte chrétienne. Th. Mommsen, dans les Archäologische epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich, 1893, p. 93; Revue archéologique, 1892, t. 1, p. 421; 1893, t. 1, p. 96. — La Lycie est située au sud-ouest de la Carie et au sud-est de la Pamphylie. Elle est entourée par la mer de trois côtes, à l'est, au sud et à l'ouest. Les montagnes produisent un bois excellent pour la construction des navires, aussi les Lyciens ont-ils toujours été un peuple de marins, et même de pirates. Il n'y a pas dans cette région de vallées profondes comme



132. — Monnaie de Lycie.

Tète d'Apollon, lauré, de face; à côté de lui, à droite, une petite lyre. — ἢ. ΛΥΚΙΩ[N]. Tête de face.

en Carie et en Ionie, cependant, à l'embouchure du Kanthe et des autres torrents qui descendent vérs la mer, étaient situés des ports importants. Ceux de Patare et de Myre étaient les points de départ ou d'arrivée des navires en relations avec l'Asie Mineure et Alexandrie. Voir Myre et Patare. Phasélis était célèbre par son triple port. Strabon, XIV, III, 9. Voir Phasélis.

Homère cite les Lyciens parmi les alliés de Troie. Iliad., vi, 171; x, 430; xii, 312; Odyss., v, 282, etc. E. de Rougé, Extrait d'un mémoire sur les attaques dirigées contre l'Égypte par les peuples de la Méditerranée, dans la Revue archéologique, 1867, t. xvi, p. 39, 96-97, pense que les Lyciens sont le même peuple que les Loukou qui attaquèrent l'Égypte sous la dix-neuvième dynastie. Cette opinion, contestée par quelques savants, est admise par la plupart. G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 1897, t. 11, p. 359. Ramsès III pénétra en Lycie et sa flotte alla jusqu'à Patare qui figure sous le nom de Pontar dans une inscription de Médinet-Abou. Cf. F. Lenormant, Histoire ancienne de l'Orient, 9e édit., 1882, t. II, p. 316. Les Lyciens défendirent vaillamment leur indépendance contre Crésus, roi de Lydie, mais ils furent soumis par les Perses. Hérodote, III, 90. Leurs vaisseaux jouèrent un rôle important dans les guerres médiques. Hérodote, VII, 91-92. Conquise par Alexandre le Grand, la Lycie, après sa mort, fit partie de l'empire des Séleucides. Ce fut une des contrées que les Ptolémées leur disputèrent avec acharnemeni et dont ils se rendirent maîtres, au moins pour un temps. Théocrite, xvIII, 82; Corpus inscript. græc., n. 5127; Bulletin de correspondance hellenique, t. xIV, 1890, p. 162-176. Cf. J. G. Droysen, Histoire de l'hellénisme, trad. fr., in-8°, Paris, 1885, t. III, p. 337, 367, 380, 385; J. P. Mahaffy, The Empire of the Ptolemies, in-12, Londres, 1895, p. 131, 199. Après un court intervalle durant lequel la Lycie recouvra son indépendance, elle passa sous la domination romaine, après la défaite d'Antiochus le Grand en 189.

Le Sénat la céda aux Rhodiens, mais les Lyciens résistèrent à Rhodes, avec l'appui d'Eumène, roi de Pergame. Les Romains, indignés de la conduite de Rhodes, qui avait soutenu contre eux Mithridate Eupator, rendirent aux Lyciens leur indépendance. Polybe, xxII, 7; xXIII, 3; xxvi, 7; xxx, 5; Tite Live, xLv, 25; Appien, Mithrid. LXI; Syriac., XLIV; Corpus inscriptionum græcarum, n. 5882; Bullettino dell' Instituto di Diritto Romano, t. 1, 1888-1889, fasc. 2 et 3, p. 78. Ce fut la période la plus prospère de ce pays. La Lycie était dans cette situation d'indépendance au moment où lui fut envoyée la lettre de Lucius, elle y demeura jusqu'au temps de Claude. En l'an 43 après J.-C., cet empereur, pour mettre fin aux luttes des Lyciens entre eux, créa la province de Lycie-Pamphylie. Suétone, Claude, xxv; Dion Cassius, Lx, 17; cf. Tacite, Annal., xII, 4; XIII, 33; Pline, H. N., XII, 9. Mais cette organisation ne devint définitive que sous Vespasien. Suétone, Vespas., VIII. Ce fut après la création de la province romaine que saint Paul aborda à deux reprises en Lycie.

Au temps de sa liberté la Lycie formait une confédération de villes qui avaient un système monétaire unique. Les délégués de ces villes se réunissaient chaque année dans l'une d'elles, désignée par le sort. La confédération avait un président, un amiral, et d'autres fonctionnaires. Sous l'empire, cette assemblée fut spécialement consacrée av culte impérial. G. Fougères, De Lyciorum communi, in-8°, Paris, 1897; cf. E. Beurlier, Le culte impérial, in-8°, Paris, 1891, p. 102, 130. Parmi les villes dont existent des monnaies fédérales se trouvent les trois villes nommées dans la Bible, Patare, Phaselis et Myre. Strabon, XIV, III; Koner, Beiträge zur Munzkunde Lyciens, dans Pinder et Friedländer, Beiträge zur alteren Munzkunde, in-80, Berlin, 1851, t. 1, p. 93-122; C. Waddington, dans la Revue numismatique, 1853, p. 85-98; J.-P. Šix, dans la Revue numismatique,

série III, 1886, p. 101-116, 141, 192, 423-438.

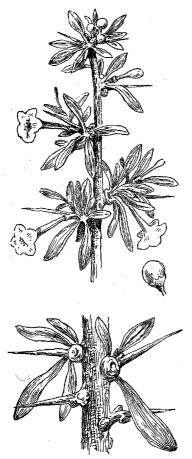
La langue lycienne est encore un problème pour les philologues; on n'identifie guère que les noms propres; son alphabet est dérivé de l'alphabet phénicien par l'intermédiaire d'un alphabet dorien. Cf. Deecke, Arkwright et Imbert, dans le Museon, 1891, p. 270; J. Halévy, dans la Revue critique, 1893, t. 1, p. 441; Imbert, dans les Mémoires de la societé de linguistique, 1894, p. 449; Ph. Berger, Histoire de l'Écriture dans l'antiquité, in-8°, Paris, 1891, p. 145.

BIBLIOGRAPHIE. — Ch. Fellows, An account of discoveries in Lycia, in-4°, Londres, 1841; Spratt et Forbes, Travels in Lycia, Milyas and the Cibyratis, 2 vol. in-8°, Londres, 1847; O. Benndorf et C. Niemann, Reisen in Lykien und Karien, in-8°, Vienne, 1884; H. Kiepert, Lykia, in-8°, Vienne, 1884; E. Petersen et F. von Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kybyratis, in-f°, Vienne, 1880; René Cagnat, L'année épigraphique, 1889, p. 12, 68; Sk. Treuber, Geschichte des Lykier, in-4°, Stuttgart, 1887; Id., Beiträge zur Geschichte der Lykier, in-4°, Tubingue, 1887-1889; G. Perrot, Histoire de l'art dans l'antiquité, in-4°, Paris, t. v, 1890, p. 345-360.

**LYCIET** (hébreu: 'âtâd; Septante: ῥάμνος; Vulgate: rhamnus), arbuste épineux.

I. DESCRIPTION. — De la famille des Solanées et rangés dans la tribu des Atropées pour leur fruit charnu et leur corolle dont les lobes se recouvrent dans le bouton, les Lycium sont des arbrisseaux touffus, à petits rameaux se terminant souvent en épines. Le calice de la fleur ne s'accroît pas après l'anthèse, et souvent se déchire prenant la forme d'une coupe à bords irrégulièrement dentés au fond de laquelle se trouve enchâssée la baie à sa maturité.

Le type le plus répandu sur le pourtour du littoral méditerranéen est le Lycium europeum de Linné (fig. 133) à feuilles glabres, souvent glocescentes, et réunies en faisceaux d'où partent les fleurs solitaires



133. - Lycium europeum.

ou géminées, puis les baies globuleuses, rouges ou orangées. Dans les déserts d'Égypte et d'Arabie, on trouve le Lycium arabicum de Schweinfurth encore plus épineux et plus ramifié, à feuilles plus petites et souvent duvetées, distinct surtout par sa haie noirâtre. En Syrie encore croît le Lycium barbarum Linné, Lycium vulgare de Dunal; à rameaux blanchâtres, grêles et pendants, portant des fleurs réunies en petits faisceaux à dents du calice aigues et à anthères saillantes hors de la corolle. Enfin le Lycium afrum Linné, dont les branches sont aussi blanchâtres et très épineuses, diffère par ses étamines incluses.

II. Exégèse. — Dans l'apologue de Joatham, Jud., IX, 14-15, les arbres à la recherche d'un roi, après s'être vainement adressés à l'olivier, au figuier, à la vigne, viennent prier l'âtâd de régner sur eux. Et l'âtâd répond : « Si vraiment vous voulez m'établir pour roi, venez, confiez-vous à mon ombrage; sinon, un feu sortira de l'âtâd et dévorera les cèdres du Liban. » Tous les interprètes voient dans l'âtâd un arbuste ou buisson d'épines, image d'Abimélech qui aspire à régner sur Sichem et ne pourra que blesser et nuire. Ce sera le châtiment des habitants de Sichem qui se confient dans cet homme vain et dangereux au lieu de se reposer en ceux qui leur apporteraient l'abondance et la paix, symbolisés par l'huile, la figue et le vin, produits les plus précieux du pays de Chanaan. Le même mot 'âtâd revient au Psaume LVIII (hébreu), 10, dans une locution

proverbiale que les Septante et la Vulgate, LVII, 9, n'ont pas bien saisie :

Avant que vos chaudières sentent l'âtâd Verte ou enflammée l'ouragan l'emportera.

On sait que les gens des déserts de Palestine ou du Sinaï, pour cuire leurs aliments, suspendent leur chaudière sur un tas de branches arrachées aux buissons environnants, principalement au rhammus épineux, très abondant en ces régions. Or il arrive quelquefois qu'avant la cuisson, un ouragan éteint le feu, emporte le tas de bois à peine touché par la flamme ou déjà en partie consumé, et disperse tous les préparatifs. Mais si les exégètes s'accordent à voir dans l"âtâd un arbuste épineux, ou ils ne cherchent pas à en déterminer l'espèce, ou ils portent leur vue sur diverses sortes d'épine. La détermination cependant peut être faite. Le mot se retrouve en arabe اطد, 'atad, en araméen, 'atdâ', 'attâ', en hébreu talmudique, 'ătâd, en assyrien, etidu, etidtu, et les Septante rendent le mot hébreu par ράμνος, que la Vulgate traduit par rhamnus. Celsius, Hierobotanicon, in-8°, Amsterdam, 1748, t. 1, p. 201, cite du supplément de Dioscoride l'identification suivante : 'Ράμνος' 'Αφροί 'Aταδίν, « pour les Africains le rhamnus c'est l''âtâd. » Les lexiques arabes en effet, comme Golius, Lexic. arab., p. 120, donnent la même équivalence. Or l'atad arabe a pour synonymes l'Aussedj, عوسيّ, et le Ghargad, عرقد, qui sont deux espèces d'atâd, les deux premières espèces de Rhamnus de Dioscoride, 1, 119, qui sont le Lycium europeum et le Lycium afrum, ce dernier aux rameaux plus blancs. Ibn-El-Beithar, Traité des Simples, dans Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. nation., t. xxv, 1re partie, 1881, p. 482-483. Dans la traduction arabe de Dioscoride, eod. loco, p. 484, « Ramnos c'est l'aussedj, » et une note marginale ajoute : « en latin Kambronos. » Or c'est à peu près le nom que le Lycium porte en Espagne: Cambronera, Cambrones. L'aussedj désigne encore en Algérie le Lyciet. L'espèce plus blanche de Lycium est le Ghargad; en Algérie, Rhardaq, même nom avec transposition de lettres, désigne le Lycium afrum. Ibn-El-Beithar, dans Notices et extraits, t. xxvi, 1re partie, 1883, p. 10. P. Belon, Observations de plusieurs singularités, 1. II, c. xxvIII, in-4º, Paris, 1588, p. 221, remarque qu'en Égypte : « Les terres y sont séparées par les hayes faites de l'arbrisseau de rhamnus. » Ce que les Égyptiens appellent Useg d'après Prosper Alpin. En Palestine, dit Belon, Obs. sing., l. II, с. LXXVIII, p. 309: « Les hayes sont faites de rhamnus, » et c. LXXXVIII, p. 325: « Cherchant les plantes entournoyant les murs de Jérusalem et en les examinant diligemment, pour ce que désirions sçavoir quelles espines trouverions, pour entendre de quelle espèce estoit celle dont fut faite la couronne de Nostre-Seigneur, et n'y ayants trouvé rien d'espineux plus fréquent que le rhamnus, dont nous a semblé, que sa couronne fust de un tel arbre. » Il est possible, en effet, que parmi les άκάνθαι, spinæ, dont fut tressée la couronne du Sauveur, avec des branches de Zizyphus spina-Christi, se soient trouvés mélangés des rameaux épineux de Lyciet. Le Lycium europeum est très abondant en Palestine. Celsius, Hierobotanicon, t. I, p. 199-209; I. Löw, Aramāische Pflanzennamen, in-8°, Leipzig, 1881, p. 44-45. Quant à l'Aire d'atad, ou Aire du Lyciet, voir t. 1, col. 1198. E. LEVESQUE.

LYDA, orthographe du nom de Lydda dans I Mach., xi. 34. Voir Lydda.

LYDDA (hébreu: Lôd; grec: Λύδδα; dans Josèphe: τὰ Λύδδα; ἡ Λύδδη), ville de Palestine. Elle est appelée Lôd dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, Lydda, forme grécisée de Lod, dans le Nouveau et dans les Machabées. Du temps des Romains, on lui donna le nom de Diospolis, « ville de Zeus ou Jupiter, » mais cette

appellation n'a pu supplanter l'ancienne qui survit encore aujourd'hui dans le nom actuel de *Ludd* (fig. 434).

1º Description. — Les Actes des Apôtres, IX, 38, nous

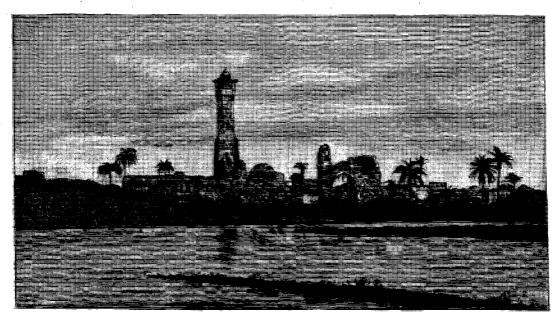


134. - Monnaie de Lydda.

IOΥΛΙ ΔΟΜΝΑΝ ΣΕΒΑΣ. Tête de Julia Domna, à droite. — ἢ. Λ ΣΕΠ ΣΟΥΗ [ΛΙΟΣ]ΠΟΛΙΣ. Tête de la ville, en Déméter, tenant une torche, à gauche.

apprennent que Lydda n'était pas loin de Joppé (Jassa). Elle est, en esset, à dix-huit kilomètres au sud-est de cette ville, à quinze kilomètres environ de la mer Méditerranée, dans un endroit sertile, au milieu de jardins

d'Ono, I Esd., 11, 33 (sept cent vingt-un, d'après II Esd., vii, 37), descendants de Benjamin. II Esd., xi, 34 (hébreu, 35). — A l'époque des Machabées, Lydda joua un rôle assez important. Josephe, Ant. jud., XX, IV, 2, dit que c'était un bourg aussi grand qu'une ville; il devint le chef-lieu d'une toparchie. Bell. jud., III, III, 5; Pline, H. N., V. II, 70. Vers 145 avant J.-C., le roi de Syrie, Démétrius II Nicetor, détacha cette ville et sa banlieue (vópos) de la Samarie pour la rattacher à la Judée et la donner à Jonathas Machabée. I Mach., x1, 34; cf. x, 30, 38; xi, 28; Josèphe, Ant. jud., XIII, IV, 9. Antiochus VI Dionysos confirma cette donation. I Mach., xi, 57. Pompée enleva Lydda aux Machabées, mais elle leur fut rendue par Jules César l'an 48 avant notre ère. Josèphe, Ant. jud., XIV, x, 6. Quatre ans plus tard, en 44, Cassius vendit les habitants de cette ville comme esclaves, Josephe, Ant. jud., XIV, 2; Bell. jud., I, xI, 2, mais Antoine ordonna leur mise en liberté (42). Ant. jud., XIV, XII, 2-5. Dès le commencement de la prédication des Apôtres, Lydda compta des chrétiens parmi ses habitants, Actes, x, 32, et c'est



135. - Vue de Ludd. D'après une photographie.

et de vergers entourés de haies de cactus, sur la grande route des caravanes qui va de Syrie en Égypte (fig. 135).

« Elle est parsemée, sur un grand nombre de points, d'élégants palmiers qui s'élèvent soit isolés, soit par bouquets, et qui lui donnent un cachet tout oriental...

Les bazars sont fournis des principales choses nécessaires à la vie; les fruits surtout y abondent... Plusieurs puits à norias donnent une eau aussi abondante que légère; l'un des meilleurs est désigné sous le nom de Bir Mâr Elias (puits de Saint-Élie)... Quant au climat de Loudd, il est, pendant l'été, très chaud. » V. Guèrin, Judée, t. I, p. 323. La plupart des maisons sont en pisé.

2º Histoire. — Lod-Lydda n'apparaît dans l'Écriture que dans les livres écrits après la captivité de Babylone. De son histoire antérieure à cette époque, nous savons seulement qu'elle avait été fondée par un Benjamite appelé Samad. I Par., viii, 12. Une partie de ses habitants fut emmenée en Chaldée et parmi les captifs qui revinrent en Palestine avec Zorobabel, on comptait sept cent vingt-cinq hommes de Lod, d'Hadid et

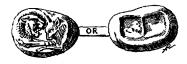
là que saint Pierre guérit Énée, que la paralysie retenait depuis huit ans dans son lit, y. 33-34. Ce miracle augmenta le nombre des conversions à la foi nouvelle, \*. 35. Aussi Lydda eut-elle de bonne heure un évêque, suffragant du patriarche de Jérusalem. Cestius Gallus l'avait incendiée en l'an 66. Bell. jud., II, XIX, 1. En 68, elle était soumise à Vespasien. Bell. jud., IV, vIII, 1. Son nom reparaît souvent dans l'histoire après la ruine de Jérusalem. Elle posséda, comme Jahmia sa voisine, une célèbre école juive. Son importance déclina lorsque le calife Soliman eut fondé en 716 dans son voisinage la ville de Ramléh. Elle joua cependant un rôle au temps des croisades. Saladin la ravagea en 1191 et les Mongols en 1271. Aujourd'hui, le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, qui y a établi une de ses stations, lui redonne un peu de vie. Les pèlerins y admirent les ruines de l'église de Saint-Georges, qui y fut construite au moyen âge. D'après la tradition locale, saint Georges, martyrisé à Nicomédie sous l'empereur Dioclétien, était originaire de Lydda et c'est là qu'il fut enseveli. Les musulmans l'honorent comme les chrétiens. D'après une croyance

arabe, c'est devant la porte de Lydda qu'aura lieu le premier combat de Jésus contre l'Antéchrist. — Voir Reland, Palæstina, 1714, p. 877-879; V. Guérin, Judée, t. 1, p. 322-334; Survey of western Palestine, Memoirs, t. 11, p. 252, 267-268 (avec une vue de l'église Saint-Georges); Liévin, Guide-Indicateur de la Terre Sainte, 4° édit., Jérusalem, 1897, t. 1, p. 133-136; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 2° édit., t. 1, p. 141, 182, 285, 520; t. 11, 37, 137-141, 302, 307.

## LYDIE, nom d'une femme chrétienne et d'un pays.

1. LYDIE (grec : Λυδία; Vulgate : Lydia), femme convertie par saint Paul. Lydie fut rencontrée par l'apôtre à Philippes de Macédoine, dans un lieu de prière pour les Juis (προσευχή) situé près des portes de la ville et où il s'était rendu un jour de sabbat. Cette femme, originaire de Thyatire, était teinturière en pourpre et craignait Dieu, c'est-à-dire était prosélyte. Elle fut convertie et baptisée avec sa famille et fut ainsi la première personne qui embrassa le christianisme en Europe. Après son baptême, elle demanda avec instance à l'apôtre de venir habiter chez elle. Act., xvi, 13-15. II est très possible que le nom de Lydie soit un simple surnom tiré de son pays d'origine. Sa qualité de prosélyte s'explique facilement par la présence de Juiss nombreux en Lydie. Voir Lydie 2. Les colonies fondées par Antiochus II étaient très slorissantes à l'époque romaine. Josèphe, Antiq. jud., XIV, x. 24; Revue des Études juives, t. x, 1885, p. 74-76. La profession de teinturier en pourpre était très répandue dans son pays. Si l'on en croit Pline, H. N., VII, LVII, I, c'est à Sardes qu'aurait été inventée la teinture des tissus. Cf. Hygin, Fabul., 274. Cela veut dire simplement qu'ils ont inventé des procédés nouveaux, car d'autres peuples, et en particulier les Phéniciens, connaissaient cet art. Aristophane, Acharn., v, 112; Pax, v, 1174, parle du rouge de Sardes comme d'une couleur célèbre. Déjà Homère, Iliad., 1V, 114, parle de la pourpre de Méonie. Les teinturiers en pourpre de Thyatire étaient fameux. A l'époque romaine, ils formaient de riches corporations qui élevèrent de nombreuses statues dont les inscriptions nous ont été conservées. Foucart, dans le Bulletin de Correspondance hellénique, t. xi, 1887, p. 100-101. Lydie devait elle-même posséder une certaine fortune, cela apparaît dans le fait qu'elle a à son service tout un personnel et peut recevoir saint Paul et Silas dans sa maison. C'est chez elle qu'ils rentrèrent après que les magistrats de Philippes les eurent fait sortir de prison. Act., xvi, 40. On sait par l'Épître que saint Paul adressa aux Philippiens combien devint florissante l'Église de cette ville dont Lydie et les siens avaient été les prémices. Cf. W. Ramsay, Saint Paul, the traveller and the Roman citizen, in-8°, Londres, 1895; G. Radet, La Lydie au temps des Mermades, in-8°, Paris, 1892. E. BEURLIER.

2. LYDIE (hébreu : Lúd; Septante : Λούδ, Λύδια; Vulgate : Lud, Lydia), contrée d'Asie Mineure (fig. 136). Dans la table ethnographique, Gen., x, 22, Lûd est nomme

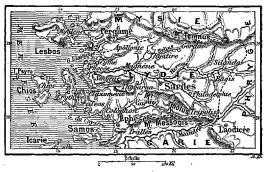


136. - Monnaie de Lydie.

Statere de Crésus (561-546). Protome de lion et protome de taureau affrontés. — fg. Double carré creux.

parmi les fils de Sem, entre Arphaxad et Aram. Ce passage est répété dans I Par., I, 17. Lûd est le héros éponyme des Lydiens d'Asie. D'après ce texte, ce peuple

serait donc d'origine sémitique. En fait, au moment où ils apparaissent dans l'histoire, les Lydiens se montrent à nous comme une race mêlée. D'une part Strabon, XII, VIII, 3; Hérodote, I, CLXXI, 7, les considèrent comme d'origine thrace, frères des Mysiens et des Phrygiens. Les noms de certaines de leurs villes, Tralles, Brinla, Thyes-



137. - Carte de Lydie.

sos, etc., rappellent les noms de villes thraces. Strabon, XIV, 1, 42; VII, vi, 1; B. V. Head, Historia numorum, in-8°, Oxford, 1887, p. 554. D'après Hérodote, i, 35, 74, 94, les usages et les lois de Lydie ressemblent aux usages et aux lois des Grecs. D'autre part, les traditions lydiennes rattachent la dynastie des Héraclides, qui régna sur la vallée de l'Hermus à l'Héraklès-Sandon, vénéré à Babylone, à Ascalon et à Tyr; Menke, Lydiaca, in-8°, Berlin, 1843, p. 23; A. Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, in-8°, Paris. 1857-1859, t. III, p. 152, 245. L'influence araméenne est très sensible dans le Panthéon lydien. A. Maury, Histoire des religions, t. III, p. 195; G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, in-4°, Paris, 1890, t. v, p. 246. Certaines pratiques rappellent celles de Babylone ou de la Syrie. Hérodote, 1, 96; Strabon, XI, xIV, 16; Xanthos, 19, dans les Fragmenta Historicorum Græcorum, édit. Didot, t. 1, p. 39-40, Nicolas de Damas, 24, ibid., t. 111, p. 271. Les Lydiens appartenaient donc à ces populations que l'historien grec Ephore appelle Migades et dont l'existence est incontestable, malgré les efforts que Strabon, XIV, v, 23-25, fait pour la nier. C'est à l'élément sémitique des Lydiens que la Genèse donne Lûd pour ancêtre. Cf. Josèphe, Ant. jud., I, vi, 4. Cf. pour l'exposé de toute la question, G. Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermades, in-8°, Paris, 1892, p. 51-57, 67.

Le pays appelé Lydie (fig. 137) à partir du temps de Gygès, c'est-à-dire de 687 avant Jésus-Christ, portait auparavant le nom de Méonie. Homère, Iliad., III, 401; xvIII, 291; Pline, H. N., V, xxx, 1; Hérodote, I, 7; vII, 74; Strabon, XIII, Iv, 5; XIV, x, 24; cf. XIII, I, 8, pensent que c'est un même peuple sous deux noms différents. Il paraît, en effet, très probable que la Méonie a pris le nom de Lydie par suite d'une invasion étrangère, celle dont Gygès était le chef. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'Assurbanipal, qui régna de 668 à 625 avant J.-C., dit que la Lydie était « un pays dont ses pères n'avaient jamais entendu parler ». G. Smith, History of Assurbanipal, in-4°, Londres, 1871, cylindre A, p. 64, Incontestablement les Assyriens connaissaient le pays conquis par Gygès; ce qui était nouveau pour eux, c'était le nom de Lydie. G. Badet. La Ludie, p. 57-59.

le nom de Lydie. G. Radet, La Lydie, p. 57-59. La version grecque de Judith, 11, 23, racontant la campagne d'Holoferne en Asie Mineure, nomme Loud parmi les peuples qu'il vainquit. Ce peuple est aussi nommé dans la version syriaque, mais non dans la Vulgate qui ne contient qu'un abrégé de ce passage. Les annales assyriennes sont ici d'accord avec les ver-

sions greque et syriaque. Elles nous fournissent des détails sur cette expédition. Gygès, roi de Lydie, avait cessé d'envoyer des ambassadeurs à Assurbanipal et s'était allié à Psammétique, roi d'Égypte, révolté contre l'Assyrie. Assurbanipal le battit et son cadavre fut laissé sans sépulture. Les Cimmériens vainquirent la Lydie et la ravagèrent, et Ardyo, fils de Gygès, s'assit sur son trône. Cylindre A, col. III. G. Smith, History of Assurbanipal, p. 64-67, cf. p. 71-72, 73-75; J. Ménant, Annales des rois d'Assyrie, p. 259; Gelzer, Das Zeitalter des Gyges, dans le Rheinisch. Museum, t. xxx, 1875, p. 233-234; G. Radet, La Lydie, p. 189-181; Fr. Lenormant et E. Babelon, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 9e édit., Paris, 1885, t. IV, p. 344-346; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 1899, t. II, p. 428. Voir Assurbanipal, t. I, col. 1146.

La Lydie fut ensuite conquise par Cyrus sur Crésus. Hérodote, I, 76-84. Cf. G. Radet, La Lydie, p. 242-259. Alexandre l'engloba dans son empire et, après lui, elle fit partie du royaume des Séleucides. J. G. Droysen, Histoire de l'hellénisme, trad. franç., in-80, Paris, 1883-1885, t. II, p. 135, 495, 589; t. III, p. 449. Antiochus II y établit des colonies juives importantes, notamment à Sardes. Josèphe, Ant. jud., XII, III, 4. Après la défaite d'Antiochus III par les Romains, la Lydie fut donnée par eux à Eumène II, roi de Pergame. I Mach., viii, 8; Tite-Live, xxxviii, 39. A la mort d'Attale III, elle fut, avec tout son royaume, englobée dans la province romaine d'Asie. Voir Asie, II, t. I, col. 1094. C'est pourquoi le Nouveau Testament ne parle pas de la Lydie, les villes de cette région sont nommées parmi les villes d'Asie, A l'ancienne Lydie appartenaient Éphèse, Smyrne, Thyatire, Sardes et Philadelphie, aux évêques desquelles saint Jean écrivit les lettres qui figurent au début de l'Apocalypse, 1, 4, 11; II, 1-II, 18-29; III, 1-13. Voir ces noms. Éphèse avait été évangélisée par saint Paul, qui avait adressé une épître à cette Église. Voir ÉPHÈSE, t. II, col. 1831; ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 1849. Thyatire est la patrie de Lydie. Act., xvi, 14. Voir Lydie 1. La première Épître de saint Pierre adressée aux Églises d'Asie, l'est donc par là même aux Églises lydiennes. I Pet., 1, 1.

La Lydie était à l'époque de Judith, des Machabées et du Nouveau Testament, la région bornée au nord par la Mysie, à l'est par la Phrygie, au sud par la Carie et à l'ouest par la mer Égée. Elle contenait la vallée du Caystre et la basse vallée de l'Hermus. Les principales villes étaient celles qui sont citées plus haut, auxquelles il faut ajouter Colophon, située sur la côte ainsi que Smyrne et aphèse. Sardes était à l'intérieur des terres, dans une immense plaine, ainsi que Thyatire plus au nord et Philadelphie à l'ouest. La route royale de Sardes à Suse traversait la Lydie. Hérodote, v, 49, 52. Les Lydiens parlaient une langue que les Assyriens ne comprenaient pas. Lorsque Gygès envoya une ambassade à Assurbanipal, pour contracter avec lui alliance contre les Cimmériens, la langue de ses messagers était inintelligible aux interprètes ordinaires du roi et l'on eut de la peine à en trouver un qui pût la traduire. G. Smith, History of Assurbanipal, in-4°, Londres, 1871, p. 79. Leur dialecte nous est absolument inconnu. Au temps de Strabon, il avait disparu de la Lydie et n'était plus parlé que dans le petit canton pisidien de Cibyra. Strabon, XIII, IV, 17. Cf. G.Perrot, Histoire de l'art, t. v, p. 212; G. Radet, La Lydie, p. 53.

BIBLIOGRAPHIE. — Th. Menke, Lydiaca, in-8°, Berlin, 1844; H. Kiepert, Manuel de géographie ancienne, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 79; G. Perrot, Histoire de Vart dans Vantiquité, in-4°, Paris, 1890, t. v, p. 239-308; G. Radet, La Lydie au temps des Mermades, in-8°, Paris, 1892.

E. BEURLIER.

LYDIENS (Vulgate : Lydi, Lydii), habitants de Lud,

DICT. DE LA BIBLE.

Jer., xLvi, 9; Ezech., xxvii, 10; xxx, 5; et de la Lydie, I Mach., viii, 8. Voir Ludim, col. 411, et Lydie 2.

LYNAR (Roch Frédéric, comte de), diplomate allemand et érudit protestant, né le 16 décembre 1708 au château de Lubbenau en Lusace, mort au même lieu le 13 novembre 1781. Ses études terminées aux universités d'Iéna et de Halle, il parcourut divers États de l'Europe et en 1733 obtint la charge de chambellan du roi de Danemark. Il remplit plusieurs ambassades importantes et gouverna plusieurs provinces au nom de ce souverain. En 1765, il abandonna toutes ses charges pour se retirer à son château de Lubbenau et s'adonna à l'étude des questions théologiques. Parmi ses écrits, on remarque: Erklärende Umschreibung sämmtlicher apostolischer Briefe, in-8°, Halle, 1765; Erklärende Umschreibung der vier Evangelien, in-8°, Halle, 1775. Voir H. C. G. de Lynar, Lebenslauf des Grafen zu Lynar, in-8°, Leipzig, 1782. B. HEURTEBIZE.

1. LYRE (Septante: κιθάρα; Vulgate: cithara), instrument à cordes pincées et de longueur égale, composé



138. -- Lyre sur une monnaie de Simon.

יייראל, « Simon n[asi (prince) d'Is]raël. » Palme dans une couronne. — אָר יייר, אהת לגאלת יש .... ל .Première année de la rédemption d'Is[raë]l. Lyre à six cordes.

d'un corps de résonance et de deux branches, soutenant une traverse à laquelle étaient fixées les cordes. Chez les Grecs, la caisse sonore de la lyre était faite de l'écaille ou de la carapace abdominale d'une tortue, χέλυς, et on l'appelait alors proprement λύρα. Une peau tendue en recouvrait la concavité. Quand la caisse sonore n'était pas faite avec une écaille de tortue, on l'appelait κιθάρα. La rondeur de la base ne permettait pas de tenir la lyre droite sans l'appuyer : il fallait la serrer entre les genoux ou la tenir contre le bras ou contre la poitrine. Les deux branches, droites ou recourbées, en bois ou en corne, distinctes de la caisse sonore à laquelle elles étaient fixées, portaient une traverse droite, qui retenait une extrémité des cordes, dont l'autre point d'attache était placé à la partie insérieure de l'instrument. Comme la harpe, la lyre n'avait eu à l'origine que trois ou quatre cordes. On en augmenta le nombre graduellement, et la lyre heptacorde fut la plus célèbre et la

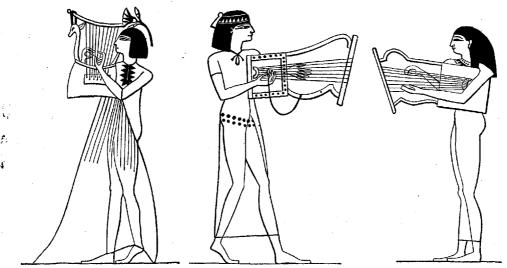


139. — Cithare sur une monnaie de Simon Barcochébas. עשמעון, « Simon. ». Cithare à trois cordes. — וּלָּה "לּרִם" (La délivrance de Jérusalem. » Palme dans une couronne.

plus employée. On ajouta cependant une huitième corde pour établir deux tétracordes harmoniques; plus tard, pour répondre à l'extension des modes du chant, on donna à la lyre douze et quinze cordes. Voir Burette, Dissertation sur la symphonie des Anciens, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. IV, 1723, p. 127. Toutes les cordes étaient égales en longueur. La grosseur et la tension variaient suivant l'accord.

Les Hébreux possédaient deux espèces d'instruments à cordes qu'ils appelaient kinnôr et nébél. Le fait que les anciennes versions traduisent quelquesois par lyra

dans la lyre, de forme rectiligne, entièrement en bois et ne formant qu'une pièce avec les branches dans la cithare. Voir F. A. Gevaërt, Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité, t. 11, Gand, 1881, p. 250; Guhl et Köhner, La vie antique. 1. La Grèce, Paris, 1884,



140. — Lyres égyptiennes. Thèbes. D'après Wilkinson, Manners and Customs of ancient Egyptians, édit. Birch, t. 1, fig. 242-243.

les mots hébreux nébél, Is., v, 12; III Reg., x, 12, et kinnôr, I Par., xv, 16; xvi, 5, est peut-être le résultat d'une conception erronée, que l'on retrouve d'ailleurs dans Hésychius et Suidas: κιθάρα λύρα. Il faut remarquer cependant que la lyre et la cithare n'étaient pas des

p. 290, 291. Les deux instruments se confondirent à une époque postérieure. H. Lavoix, Histoire de la musique, Paris, 1886, p. 41; J. Weiss, Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften, Graz, 1895, p. 36. D'après cette description, ce sont des lyres et des cithares



141. — Lyre héthéenne. D'après Humann et Puchstein, Reisen in Kleinasicn, pl. xlv11, fig. 2.

instruments très différents de la petite harpe antique. Voir Harpe, t. 111, col. 434. Ces instruments eurent la même origine, et reposent sur le même principe de construction, modifié dans la harpe par la courbure du manche, dans la lyre et la cithare par la division des branches soutenant une traverse, et par l'adjonction d'un corps sonore de forme ronde et recouvert de peau



442. — Instrument à cordes chaldéen. Musée du Louvre.

de diverses formes que représentent les monnaies juives du 1er et du 11e siècle de notre ère (fig. 138 et 139).

La lyre fut l'instrument national des Grees. Il est à remarquer toutefois qu'elle n'est mentionnée ni par Homère ni par Hésiode. Homère, *Iliad.*, 1, 187; xviii, 569, et Hésiode, *Scut.*, 203, nomment la φόρμιγξ, instrument que les chanteurs ambulants « portaient » (γέρω) sur l'épaule. Voir Hésychius, *Lexicon*, édit. M.

Schmidt, t. rv, 1862, p. 254. La lyre est-elle, comme la harpe et la cithare, d'origine asiatique? Sa première apparition sur les monuments égyptiens se trouve dans une tombe de la XIIe dynastie, aux mains d'un person-



143. — Lyre assyrienne.
D'après G. Rawlinson, The five great monarchies, 1864,
t. II, fig. 154.

nage dont le type et le costume nous montrent qu'il ne peut être qu'un Syrien. Voir t. 11, fig. 384, vis-à-vis de la col. 1063. Cf. V. Loret, L'Égypte au temps des Pha-



144. — Captifs assyriens jouant de la lyre.
D'après G. Rawlinson, The five great monarchies, 1864, t. 11, fig. 164.

raons, in-12, Paris, 1889, p. 145-150. C'est surtout à partir des guerres d'Asie qu'on la voit figurer sur les monuments (fig. 140). Elle a de six à quinze cordes, et son nom égyptien était très vraisemblablement nazazi ou nadjazi. La lyre ou cithare héthéenne repro-

duite par Humann et Puchstein, Reisen in Kleinasica und Nordsyrien, Berlin, 1890, pl. xlvII (fig. 141), rappelle l'instrument très antique figuré sur le bas-relief de Sarzec au musée du Louvre (fig. 142), et tout concourt à démontrer, dans ces représentations, que la lyre, sous ses diverses formes, provient d'Asie, comme toute la musique et l'instrumentation des Grecs et des Egyptiens. Nous avons de ce fait l'important témoignage de Strabon, x, 3, 17: ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ τῶν ὀργάνων καὶ ἡ μουσική πᾶσα θρικία καὶ ἀσιᾶτις νενόμισται. Cf. Athénée, ιν, 23 (al. 76).

La lyre était connue en Assyrie (fig. 143 et 145), comme elle l'était en Égypte (fig. 140). Les Hébreux ont dû aussi la connaître de bonne heure. Un bas-relief assyrien, conservé au *British Museum* (fig. 144), représente trois captifs, dont le costume est juif, jouant de la lyre. D'après



145. — Lyre assyrienne.'
D'après G. Rawlinson, The five great monarchies, 1864,
t. 11, fig. 455.

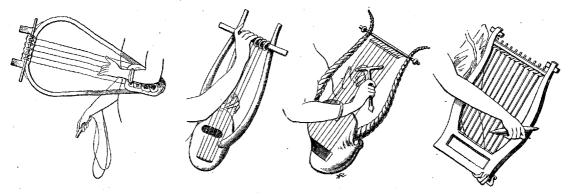
les anciennes versions de la Bible, le kinnôr aurait (ié plutôt une lyre qu'une harpe. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que le kinnôr ou le néběl ne fût un instrument analogue à la κιθάρα grecque. — Dans le Nouveau Testament, la κιθάρα (fig. 146 et 147) est le seul instrument à cordes qui soit nommé. I Cor., xiv, 7; Apoc., v, 8; xiv, 2; xv, 2. — La lyre n'existe plus aujourd'hui comme instrument de musique. Dépossédée de ses droits par les instruments plus perfectionnés, elle ne se retrouve que sous le pinecau des peintres et dans les métaphores des poètes. — Voir F. Vigouroux, Lesinstruments de musique dans la Bible, dans la Bible polyglotte, t. iv, 1903, p. 631-656.

J. Parisor.

2. LYRE (Nicolas de), exégète et théologien franciscain, né vers 1270 à Lyre en Normandie, mort à Paris le 23 octobre 1340. Il embrassa la vie religieuse chez les franciscains de Verneuil et fit ses études à l'université de Paris, Il y fut reçu docteur et y enseigna la théologie. Il fut provincial de son ordre en Bourgogne. Très versé dans la connaissance de l'hébreu, il écrivit des commentaires sur toute l'Écriture Sainte, qui lui valureni le surnom de Doctor utilis. Il s'y donnait pour tâche de développer uniquement le sens littéral. Ce premier travail terminé, il composa des Moralitates ou Explications mystiques des livres de la Bible. Ces Moralités furent d'abord un ouvrage spécial; mais elles ne tardérent pas à être ajoutées à l'explication du sens littéral. L'ouvrage de Nicolas de Lyre a pour titre Postillæ perpetuæ sive prævia commentaria in universa Biblia,

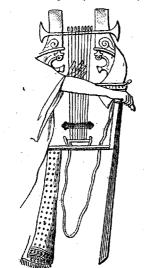
5 in P, Rome, 1471-1472. Un siècle plus tard, les Postillæ furent complétées par des Additiones, œuvre de Paul de Burgos, juif converti qui vécut de 1350 à 1435 environ. Les Postillæ ont eu de nombreuses éditions. On attribue encore à Nicolas de Lyre l'ouvrage suivant, imprimé à Rouen dans les premières années de l'imprimerie: Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Vetere Testamento. — Voir

de son fils Lysanias qui lui succèda en 40 et mourut en 36 avant J.-C. Voir Iturée, t. III, col. 1039. D. F. Strauss, Leben Jesu, 4° édit., in-8°, Tubingue, t. I, p. 341, pense que, par suite d'une erreur chronologique, saint Luc a placé ce Lysanias au temps de Tibère et par conséquent l'a fait vivre soixante ans après sa mort. Les documents épigraphiques, prouvent qu'il n'en est rien. En effet, après la mort de Zénodore, fils de Lysanias I°, les pays



143. - Lyres et cithares grecques. D'après l'Archäologische Zeitung, 1858, pl. cxv, fig. 2, 4, 6, 10.

Nicolaus de Lyra und seine Stetlung in der Mitteralterlichen Schrift-Erklärung, dans le Katholik, 1859, p. 934; Wading, Scriptores Ord. Minorum, p. 265; Id., Annales Minorum, t. 11, ad a. 1291, § 20; Jean de



147. — Cythare grecque.

D'après l'Archäologische Zeitung, 1858, pl. cxv, n. 7.

Saint-Antoine, Biblioth. universelle franciscaine, t. II, p. 388; Hain, Repert. bibliogr. (1831), I, 3163; III, 9383, 10363; Fabricius, Biblioth. latina mediæ ætatis, t. v (1858), p. 114; É. Frère, Le bibliographe normand, 2 in-8°, Rouen, 1857-1860, t. II, p. 263; U. Chevalier, Repertoire des sources historiques du moyen age, t. I, col. 1367.

B. HEURTEBIZE.

LYSANIAS (Λυσανίας), tétrarque d'Abilène. Lysanias était tétrarque d'Abilène la quinzième année de Tibère, au temps où saint Jean-Baptiste commença à prêcher sur les bords du Jourdain, c'est-à-dire vers l'an 26 après J.-C. Luc., III, 1. L'Abilène avait d'abord été comprise dans les territoires soumis à Ptolémée, fils de Ménée, et

qu'il gouvernait furent donnés à Hérode le Grand par les Romains. Lorsque mourut Hérode, l'ancien domaine de Zénodore fut divisé. Une partie, comprenant la Trachonitide et l'Iturée, passa sous le gouvernement de Philippe. Luc., 111, 1; Josephe, Ant. jud., XVII, XI, 4; Bell. jud., II, vi, 3. Une autre trétarchie sut formée du district d'Abila dans le Liban. Voir Abilêne, t. 1, col. 50. Josephe, Ant. jud., XVIII, vi, 10, parle de la trétrarchie d'Abilène au temps de Caligula. D'après lui, ce prince la donna à Agrippa Ist en l'an 37 après J.-C., et à cette occasion il l'appelle la tétrarchie de Lysanias. En 41 après J.-C. lorsque Claude agrandit le domaine d'Agrippa I<sup>er</sup>, Joséphe, Ant. jud., XIX, v, 1 dit encore qu'il lui donna l'Abila de Lysanias. Après la mort d'Agrippa Ier, le territoire fut pendant quelque temps administré par des procurateurs romains, mais, en 53, Claude la donna à Agrippa II, en même temps que la tétrarchie de Philippe. Josephe, Ant. jud., XX, vII, 1. Il y avait donc une tétrarchie d'Abilène contemporaine de la tétrarchie de Philippe et elle avait été sous le gouvernement d'un Lysanias. Il est impossible d'admettre qu'il s'agisse de Lysanias Ier; celui ci possédait, en esset, à la fois le territoire qui fut plus tard soumis à Philippe et l'Abilène, il n'y avait donc pas de séparation entre les deux pays, de plus sa capitale était Chalcis. Il s'agit donc d'un second Lysanias qui fut tetrarque d'Abilene, au temps où Philippe gouvernait l'Iturée, ce qui correspond entièrement au texte de saint Luc. Une inscription trouvée par R. Pococke à Abila en 1737 confirme ces données. Elle est dédiée au Salut des Augustes par un affranchi d'un tétrarque nommé Lysanias; or, cette formule ne peut s'appliquer qu'à Tibère et à Livie, car après eux, il faudrait descendre jusqu'à Marc-Aurèle et Lucius Verus, époque où tout souvenir des Lysanias avait disparu. De son vivant, Auguste fut seul à porter ce titre; Livie, après la mort de son mari, prit le titre d'Augusta et le porta jusqu'à sa mort en même temps que Tibère s'appelait Auguste. L'inscription doit donc être datée d'une année placée entre l'an 14 où mourut Auguste et l'an 29 où mourut Livie. Il y avait donc à cette époque, c'est-à-dire exactement au temps où saint Luc en parle, un tétrarque d'Abilène nommé Lysanias. Corpus inscript. Græc., t. III, n. 4521, addenda, p. 1174. Cf. E. Renan, Mémoire sur la dynastie des Lysanias d'Abilène, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. xxvi, part. 2, 1870, p. 67-69. On ne peut savoir auquel des Lysanias appartiennent les monnaies qui portent la légende Λυσανίου τετράρχου καὶ ἀρχιερέως; Head, Historia numorum, p. 655. Voir Abilène, t. 1, fig. 5, col. 50.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre le mémoire d'E. Renan: E. Kuhn, Die städtische und burgerliche Verfassung des römischen Reichs, in-8°, Leipzig, 1865, t. II, p. 169-174; De Saulcy, Recherches sur les monnaies des tétrarques héréditaires de la Chalcidène et de l'Abilène, dans les Wiener numismatische Monatshefte d'Egger, t. v, part. 1, 1869, p. 1-34. Cf. Reichhardt, Zeitschrift für Numismatik, 1870, t. II, p. 247-250; E. Schurer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi, 2° édit., t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 254, 296, 595, 595, 463-492, 462, 600-604; F. Vigouroux, Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, 2° édit., Paris, 1896, p. 131-141.

E. Beurlier.

LYSIAS, nom d'un général syrien et d'un tribun militaire romain.

1. LYSIAS (grec : Λυσίας), général syrien. Lysias jour un rôle considérable dans les guerres des rois de Syrie contre les Juifs, au temps des Machabées. Après son départ pour la guerre contre les Perses, c'est-à-dire contre les Parthes, Antiochus IV Épiphane laissa en Syrie Lysias pour gouverner le royaume et être le tuteur de son fils Antiochus qui devint plus tard Antiochus V Eupator. I Mach., m, 31-33; vi, 17. Il est appelé par la Bible, homme illustre, de race royale ou parent du roi. I Mach., III, 32; II Mach., XI, 1. Le terme exact est celui qui est employé dans ce dernier passage συγνένης; cela ne signifie pas qu'il était uni au roi par les liens du sang; c'était un titre que les Séleucides et les Ptolémées donnaient à des personnages de haut rang, comme les souverains modernes leur donnent celui de cousins. W. R. Waddington, Inscriptions d'Asie Mineure; Lebas et Waddington, Voyage archéologique, t. III, nos 2757, 2781, 2796; Journal of Hellenic Studies, 1888, t. II, p. 225, 226, 228, etc. Cf. Oberhummer, Griechische Inschriften aus Cypern, dans les Sitzungsberichte der K. Bayer. Akadem. der Wissenschaften zu München, 1888, t. I, p. 305; E. Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus, in-80, Paris, 1890, p. 63, 79. Ses fonctions sont désignées par les mots ἐπίτροπος, procurateur, et ἐπὶ τῶν πραγμάτων, chargé des affaires, c'est-à-dire ministre du roi. Cf. II Mach., xIII, 2. Dans II Mach., x, 11, Lysias est appelé, au moment où Antiochus V Eupator commença à régner, στρατηγός προτάρχος, c'est-à-dire commandant en chef de l'armée de Phénicie et de Syrie, ou plus exactement de Célœsyrie, selon la variante du Codex Alexandrinus. Lysias eut sous ses ordres la moitié de l'armée syrienne avec des éléphants et reçut les instructions du roi pour l'extermination des Juifs, il devait établir dans leur pays des colons étrangers et distribuer leurs terres au sort. I Mach., III, 34-37; Josephe, Antiq. jud., XII, VII, 2. Lysias préposa à l'expédition Ptolémée, fils de Dorymne, Nicanor et Gorgias, et leur confia 40 000 fantassins et 7 000 cavaliers. I Mach., III, 38-39; Josèphe, Ant. jud., XII, vii, 3. Après la défaite de ces généraux par Judas Machabée, voir Judas, t. III, col. 1794, Lysias entra lui-même en campagne dans l'automne de l'an 165 avant J.-C. avec 60 000 hommes d'élite et 5000 cavaliers. Au lieu d'attaquer directement la Judée par le nord, il y pénétra par le sud, par la voie de l'Idumée. La bataille s'engagea près de Bethsur, que la Vulgate appelle Bethoron. Lysias fut complètement défait par Judas et perdit 5000 hommes. I Mach., IV, 28-34. Voir Bethoron, t. 1, col. 1703; Bethsur 1, t. 1, col. 1746; Judas, t. 111, col. 1796. Antiochus IV irrité retira sa confiance à Lysias et, en mourant, choisit |

à sa place pour tuteur de son fils, un autre de ses généraux nommé Philippe. I Mach., vi, 5, 14-17. Lysias apprit la mort d'Antiochus IV et, sans tenir compte de la nomination de Philippe, fit monter Antiochus V Eupator sur le trône, comme s'il était toujours son tuteur. I Mach., vi, 17. Il n'avait pas perdu de temps pour reconstituer une armée formidable composée de 80 000 hommes et de toute la cavalerie, et avec elle, en 164, il entreprit une seconde campagne. Il attaqua de nouveau Bethsur, fut encore défait et n'échappa lui-même à la mort que par la fuite. Il Mach., xi, 1-2, 5, 12. En homme intelligent, il comprit qu'il fallait faire la paix et promit à Judas d'intervenir auprès du roi de Syrie pour que celui-ci accédât à toutes les demandes des Juiss. Bientôt Lysias envoya aux Juiss une lettre dans laquelle il leur annonçait qu'en effet Eupator accordait tout ce qu'avaient demandé leurs ambassadeurs; la lettre était datée du 24 Dioscore de l'an 148 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 164 avant J.-C. Voir Dioscore, t. II, col. 1458. A cette lettre était jointe la copie d'une lettre d'Antiochus à Lysias, et une autre d'Antiochus aux Juifs. II Mach., x1, 1-33. Voir Judas 3, t. 111, col. 1796. La paix conclue, Lysias retourna vers le roi. II Mach., xii, 1. Cette paix fut de courte durée. En 163, Lysias et Antiochus rentrèrent en Judée. Leur armée comptait cette fois environ 100 000 fantassins, une nombreuse cavalerie et des éléphants. II Mach., xiii, 2. Passant toujours par l'Idumée, ils assiégèrent Bethsur, livrèrent bataille aux Juifs à Bethzachara, Bethsur dut capituler et Jérusalem fut assiégée. I Mach., vi, 18-52; II Mach., xiii, 1-22; Josèphe, Ant. jud., XII, ix, 3-5; Bell. jud., I, I, 5. Cependant Lysias apprit que Philippe, revenu de Perse avec l'armée qu'Antiochus IV avait conduite dans ce pays, cherchait à s'emparer de la direction des affaires et à le supplanter. Il hâta la conclusion de la paix avec les Juifs, retourna à Antioche et reprit la villc à Philippe. I Mach., vi, 55-63; II Mach., XIII, 23. En route, Lysias apaisa les habitants de Ptolémaïde, inquiets du traité de paix signé avec les Juiss. II Mach., XIII, 25-26; Josephe, Ant. jud., XII, Ix, 7. Lorsque Démétrins, fils de Séleucus IV Philopator, revint de Rome, en 162, et s'empara du trône de Syrie, l'armée se saisit de Lysias en même temps que d'Antiochus V pour les livrer à leur adversaire, puis, sur l'ordre de Démétrius, les massacra tous les deux. I Mach., vii, 1-4; II Mach., xiv, 2; Josephe, Ant. jud., XII, x, 1; Tite Live, Epist., XLVI; Appien, Syriac., 47. Voir Antiochus 3, t. I, col. 698; Antiochus 4, t. 1, col. 700.

E. BEURLIER. 2. LYSIAS Claudius (grec : Κλαυδίος Λυσίας), tribun militaire romain. Lysias commandait la cohorte chargée de garder la tour Antonia, voir Antonia, t. i, col. 712, au moment où les Juiss s'ameutèrent contre saint Paul, sous le faux prétexte qu'il avait introduit un païen dans le Temple. Informé du tumulte, Claudius fit sortir des centurions et des soldats et courut vers la foule. A la vue du tribun et des soldats, les agresseurs de saint Paul cessèrent de le frapper. Le tribun s'approcha alors de l'apôtre et le fit lier de deux chaînes. Il demanda ensuite qui il était et ce qu'il faisait. Comme la foule continuait à crier et que le tumulte ne permettait pas de se rendre compte des griefs que les Juifs avaient contre saint Paul, Lysias le fit mener dans la citadelle. Les soldats durent le porter, à cause de la violence des assaillants qui poussaient des cris de mort. Au moment d'être introduit dans la tour, saint Paul dit au tribun : « M'est-il permis de te dire quelque chose? » Le tribun répondit : « Tu sais le grec. Tu n'es donc pas cet Égyptien qui s'est révolté dernièrement et qui a emmené dans le désert 4000 brigands? » Act., xxi, 31-37. Lysias, en effet, pensait avoir mis la main sur un chef de sicaires originaire d'Égypte et de qui parle Josèphe, Bell. jud., II, XIII, 5. C'eût été pour lui une capture de premier ordre, car

ce personnage avait environ 30 000 hommes sous sa dépendance. C'était surtout à l'époque des fêtes que ses affidés se montraient et l'on était alors au temps de la Pentecôte. Josephe, Bell. jud., II, XIII, 3, 4. « Je suis Juif, reprit saint Paul, de Tarse en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans importance. » Apprenant son erreur, Lysias permit à l'apôtre de haranguer le peuple. Act., xxi, 39-40. Paul ayant, dans son discours, parlé des Gentils, le tumulte recommença et le tribun dut le faire entrer dans la tour. Pour savoir le motif qui causait une telle indignation dans le peuple il ordonna d'infliger au prisonnier la torture du fouet. Saint Paul dit au centurion chargé de l'exécution : « Vous est-il permis de battre de verges un citoyen romain qui n'est même pas condamné? » En entendant ces mots, le centurion avertit Lysias. Le tribun accourut aussitôt et dit à saint Paul : « Es-tu Romain? - Oui, » répondit celui-ci. Le tribun ajouta : « C'est avec beaucoup d'argent que j'ai acquis ce droit de cité. — Et moi, dit saint Paul, je le suis par ma naissance. » Aussitôt ceux qui devaient lui donner la question se retirèrent et le tribun, voyant que saint Paul était Romain, fut saisi de crainté parce qu'il l'avait fait lier. Act., xxII, 24-29. Voir CITOYEN MOMAIN, t. II, col. 789. Lysias ne savait toujours pas quel genre d'accusation pesait sur saint Paul et il tenait à se renseigner sur ce point. Aussi le lendemain, il le délivra de ses liens et le fit conduire devant le Sanhédrin. Act., xxII, 30. Cependant quarante Juifs s'engagèrent par vœu à ne rien manger jusqu'à ce qu'ils eussent tué l'apôtre et allèrent trouver les chefs des prêtres pour que, d'accord avec le Sanhédrin, ils priassent Lysias de le conduire devant cette assemblée. Une fois là, ils se chargeaient de le mettre à mort. Act., xxIII, 15. Averti par son neveu, Paul pria un centurion de conduire le jeune homme au tribun. Lysias lui recommanda de garder le secret et il donna ordre à deux centurions de tenir prête pour la troisième heure de la nuit, une escorte composée de deux cents soldats, soixante-dix cavaliers et deux cents hommes armés à la légère, pour conduire saint Paul à Césarée, auprès du procurateur Félix. En même temps, il écrivit à celui-ci une lettre dans laquelle il l'informait que le prisonnier était citoyen romain, que les Juiss lui en voulaient à la suite de discussions religieuses, mais qu'il n'avait commis aucun crime qui méritat la mort ou même la prison. Il l'envoyait au procurateur pour le soustraire aux embûches de ses ennemis et, en même temps, il leur faisait savoir qu'ils eussent à s'adresser eux-mêmes à Félix. Act., xxIII, 16-30; xxiv, 7. La lettre devait être écrite en latin et les Actes n'en donnent qu'une traduction ou une analyse. Lysias arrange un peu les événements lorsqu'il dit qu'il a voulu délivrer saint Paul de ses agresseurs parce qu'il avait appris qu'il était citoyen romain, mais on comprend facilement pourquoi il se donne ce rôle en écrivant au gouverneur de la province. Lorsque les Juiss eurent formulé leurs griefs devant Félix, celui-ci les ajourna jusqu'au moment où Lysias viendrait à Césarée. Act., xxiv, 23. Claudius Lysias était citoyen romain, il avait acheté son titre pour une somme considérable, lui-même le dit. Act., xxII, 28. Nous savons en effet que la femme et les affranchis de Claude vendaient couramment le droit de cité romaine. Dion Cassius, LX, xVII, 6. Le nom de Claudius que porte Lysias, montre que c'est par eux qu'il l'avait obtenu. Voir Citoven romain, t. II, col. 790. Il avait le grade de tribun, c'est-à-dire de commandant de cohorte. La troupe qu'il avait sous ses ordres était un corps d'auxiliaires, de celles qu'on appelait milliariæ equitatæ, c'est-à-dire qui étaient composées de mille hommes et qui avaient de la cavalerie. Voir Соновте, t. п, col. 827. Elle tenait garnison à la tour Antonia (appelée dans le texte παρεμβολή; Vulgate, castra). Act., xxi, 34, 37; xxii, 24; xxiii, 10, 32. Voir Antonia, t. i, col. 712; Wensdorf, Claudii Lysiæ oratio, in-8, Helmstedt, 1743. E. Beurlier.

LYSIMAQUE, nom de deux Juifs.

1. LYSIMAQUE (grec : Λυσίμαχος), Juif de Jérusalem, traducteur de la lettre des Phurim. Esther, xi, 1. La version des Septante du livre d'Esther se termine par la phrase suivante : « L'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui se disait prêtre et de la race de Lévi, et Ptolémée, son fils, apportèrent la lettre des Phurim qui précède, qu'ils disaient exister et avoir été traduite par Lysimaque de Jérusalem, fils de Ptolémée. » La Vulgate reproduit cette mention, Esther, xi, 1, en supprimant le mot sivat. C'est là évidemment une annotation des Juiss d'Alexandrie qui ont voulu conserver un souvenir du présent qui leur avait été fait. La lettre des Phurim, c'est la lettre de Mardochée analysée dans Esther, IX, 20-22, à la suite de laquelle fut instituée la fête des Phurim ou des Sorts. Voir Phurim. C'est aussi la seconde lettre écrite par Esther et par Mardochée pour confirmer la première et envoyée aux Juiss des cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus. Esther, IX, 29-32. S'agit-il de la traduction du texte complet de ces lettres ou de l'une d'elles, ou encore de celle du livre d'Esther, il est difficile de le dire. Dans le premier cas, la mention des Septante nous laisse le regret de ne pas posséder le document que leur avaient apporté Dosithée et Ptolémée; dans le second, Lysimaque serait le traducteur du livre d'Esther. La première hypothèse paraît la plus vraisemblable, d'après le texte grec qui dit que la lettre des Phurim existe. Cette indication a, en effet, un sens très clair s'il s'agit du texte de la lettre. Le livre d'Esther n'en donne que l'analyse; il est intéressant, dans ce cas, de signaler l'existence du texte même à Jérusalem et l'envoi d'une traduction à Alexandrie. Tandis qu'au contraire on ne voit pas pourquoi on noterait à la fin d'un livre que ce livre existe. La date de l'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre est vague. Il y a en effet quatre Ptolémées qui ont eu des femmes du nom de Cléopâtre: Ptolémée V Épiphane, 204-181 avant J.-C.; Ptolémée VII Philomator, 181-146; Ptolémée IX Évergete II Physcon, 146-117, et Ptolémée X Philométor Soter II, 117-81. E. BEURLIER.

2. LYSIMAQUE, frère du grand-prêtre Ménélas. Lorsque celui-ci fut mandé par Antiochus IV Épiphane parce qu'il ne payait pas au roi la somme qu'il avait promise pour obtenir le souverain pontificat, il laissa à sa place à Jérusalem son frère Lysimaque. II Mach., IV, 29. Le texte grec dit qu'il fut le διάδοχος de Ménélas; la Vulgate traduit ce mot par succedente. Il semble cependant que Lysimaque ne fut que le remplaçant intérimaire de son frère. Celui-ci, en effet, continue à agir comme grand-prêtre. II Mach., IV, 32; V, 5. Lysimaque, sur le conseil de son frère, commit de nombreux sacrilèges; le bruit s'en répandit et la foule s'ameuta contre lui. Pour réprimer le soulèvement, il arma trois mille hommes à qui il donna pour chef un certain Auranos, nom que la Vulgate a traduit par tyrannus, selon la leçon de certains manuscrits qui donnent Τυράννος. II Mach., IV, 39-40. La foule, encore plus irritée, attaqua la troupe de Lysimaque à coups de pierres et de bâtons, jeta de la cendre sur Lysimaque, mit ses partisans en fuite et le tua lui-même près du trésor.

E. BEURLIER.

1. LYSTRE (grec: Λύστρα), ville de Lycaonie. Saint Paul évangélisa Lystre dans sa première mission. Fuyant Icone, où une partie de la population, ameutée par les Juifs, voulait les lapider, saint Paul et saint Barnabé se réfugièrent dans les villes de Lycaonie et pénétrèrent d'abord à Lystre. Là, ils rencontrèrent un boiteux à qui saint Paul rendit l'usage de ses jambes. Les habitants émerveillés s'écrièrent en lycaonien que les dieux étaient descendus vers eux. Ils appelèrent Barnabé Jupiter et Paul Mercure. Le prêtre du temple de Jupiter, situé à

l'entrée de la ville, amena des taureaux avec des bandelettes et voulait les sacrifier aux Apôtres. Voir t. III,



- Monnaie de Lystre.

IMPE AVGVSTI... Tête d'Auguste, à gauche. — r). Pontife conduisant deux zébus, à gauche. Au-dessus : COL IVL || FEL G[EM]; au-dessous : LUSTRA.

fig. 315, col. 1867. Les Apôtres, ayant appris son dessein, déchirérent leurs vêtements, s'efforcèrent de faire comde synagogue à Lystre, mais il y avait des Juiss. La population judaïque vivait très mélangée aux païens, puisque la mère de Timothée avait épousé un Grec et que son fils n'était pas circoncis. Act., xvi, 1-4. Le texte grec et la Vulgate donnent l'un et l'autre deux déclinaisons différentes des mots Λύστρα et Lystra. Le datif est celui du pluriel neutre Λύστρας, Lystris, Act., xiv, 7; xvi, 2; Il Tim., III, 11, l'accusatif celui du féminin singulier Λύστραν, Lystram. Act., xiv, 6, 21; xvi, 1; xvvi, 5. Cette double déclinaison existe aussi pour Lydda. Act., ix, 32, 38.

Lystre est placee par Pline, H. N., v, 42, dans la Galatie; par Ptolémée, v, 4, dans l'Isaurie, mais la Lycaonie faisait partie de la province de Galatie, et l'Isaurie était une partie de la Lycaonie. Strabon, XII, vI, 2-3. Voir Lycaonie, t. III, col. 437. Cette ville existait certainement avant la conquête romaine, quoiqu'elle ne soit pas nommée dans Strabon, mais elle n'acquit quelque importance qu'à partir du jour où Auguste y fonda une



149. — Site de Lystre (Khatin Seraï). — D'après Ramsay, The Church in the Roman Empire, p. 47.

prendre à la foule qu'ils étaient des hommes et qu'il fallait n'adorer que le Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre. Ils eurent peine à convaincre la foule. L'arrivée des Juiss d'Antioche et d'Icone changea la face des choses. La foule lapida saint Paul et le laissa à demi mort. Sauvé par ses disciples, il rentra dans la ville qu'il quitta le lendemain. Act., xiv, 8-20. Voir Jupiter, t. III, col. 1867. Il repassa à Lystre, en revenant à Antioche. Act., xiv, 21. Saint Paul revint encore à Lystre, en compagnie de Silas, dans sa deuxième mission, après l'assemblée de Jérusalem. C'est là que, sur le bon témoignage des frères, il prit avec lui Timothée, originaire de cette ville, après l'avoir circoncis. Act., xvi, 1-3. L'apôtre rappelle la persécution qu'il eut à souffrir à Lystre dans II Tim., III, 11. Il n'est pas fait mention

colonie qui fit partie du système de défenses militaires de la Galatie du Sud. Cette colonie dédia un monument à Auguste divinisé. Elle porte sur l'inscription dédicatoire le nom de Colonia Iul(ia) Felix Gemina Lustra. J. R. Stillington Sterrett, The Wolfe expedition to Asia Minor, in-8°, Boston, 1888, n. 242, p. 142; Corpus inscr. latin., t. 111, Suppl., fasc. 1, n. 6787. Dans la collection Waddington, acquise en 1897 par le Cabinet des médailles, une monnaie de Lystre (fig. 148) du temps d'Auguste porte au revers l'inscription Col(onia) Iul(ia) Fel(ix) G[em](ina) Lystra. E. Babelon, Inventaire sommaire de la collection Waddington, in-8°, Paris, 1898, p. 274, n. 4790. La même inscription, en partie effacée, se trouve sur une monnaie de Titus. Ibid., n. 4791. W. Ramsay en signale deux autres, l'une dans la col-

lection du D' Imhoof-Blumer, et l'autre au British Museum. W. Ramsay, The Church in the Roman Empire,

3º édit., in-8º, Londres, 1894, p. 49.

Le site de Lystre a été soupçonné pour la première fois en 1820 par le colonel Leake. Ce voyageur pensa qu'il fallait le chercher à Khatyn Seraï, à 20 kilomètres environ au sud d'Icone. W. Leake, Journal of a tour in Asia Minor, in-8°, Londres, 1824, p. 101-103. En 1882, M. Ramsay voyagea dans cette région, en compagnie de Sir C. Wilson, avec l'espoir de découvrir la ville. Ils trouvèrent, en effet, près du village turc, une grande quantité d'inscriptions latines. M. Ramsay, se fondant sur le fait qu'aucun document connu jusque-là n'indiquait que Lystre eût été une colonie romaine, pensa qu'il fallait chercher ailleurs; M. C. Wilson persista à croire qu'on était sur la bonne piste, mais ils ne purent pous-ser plus avant leurs fouilles. En 1885, M. Sterrett découvrit l'inscription mentionnée plus haut. Elle prouvait que Lystre était une colonie romaine et que les ruines en présence desquelles on se trouvait étaient celles de cette ville. Une autre inscription trouvée par le même savant à Antioche de Pisidie lui donnait la mêine appellation. J. R. Sterrett, The Wolfe expedition to Asia Minor, n. 352, p. 219. La position exacte de Lystre est sur une colline située à 1500 mètres environ au nord du village moderne, au centre de la vallée (fig. 149). Cette colline s'élève de 40 à 50 mètres au-dessus de la plaine. Peu de traces des anciennes constructions apparaissent à la surface. Près de là, est une petite église en ruines, qui ne paraît pas remonter à une très haute antiquité. A côté de l'église, est une voûte, sous laquelle coule une fontaine, que les Turcs appellent Ayasma, άγίασμα, nom générique qu'ils donnent aux fontaines regardées comme sacrées par les chrétiens. La situation était tout

à fait propre à l'établissement d'une ville fortifiée, capable de tenir en échec les tribus belliqueuses du sud. Ĵusqu'à présent on n'a découvert aucune trace du temple de Jupiter hors de la ville, dont le prêtre voulut offrir un sacrifice aux Apôtres. MM. Hogarth, Headlam et Ramsay l'ont vainement cherché en 1890. Le piédestal de la statue d'Auguste était probablement resté en place et devait avoir été érigé dans l'enceinte du temple principal de la ville, comme l'Augusteum d'Éphèse était dans l'enceinte du temple d'Artémis. L'inscription d'Antioche nous montre que Lystre était dans les meilleurs termes avec cette colonie qu'elle appelle sa sœur, et à qui elle fait don d'une statue de la Concorde. W. Ramsay, The Church in the Roman Empire, p. 47-54. L'étude du Codex Bezæ des Actes est particulièrement intéressante pour le séjour de saint Paul à Lystre. On y trouve de nombreuses variantes, dont la principale est la suivante, XIV, 13, οἱ δὲ ἱερείς τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλώνας ἐνέγκαντες, σῦν τοῖς ὄχλοις ήθελον ἐπιθύειν. Les prêtres sont désignés au pluriel et le dieu est appelé Zeus Propoleus. F. Blass, Acta Apostolorum, in-8°, Gættingue, 1895, p. 159-161; W. Ramsay, The Church in the Roman Empire, p. 52-54; Id., Saint Paul the Traveller and the roman Citizen, in-8°, Londres, 1895, p. 114-119. E. BEURLIER.

2. LYSTRE. Dans un certain nombre de manuscrits on lit dans Act., xxvII, 5, le nom de Lystre à la place de celui de Myre en Lycie. Cette leçon a été adoptée par la Vulgate qui traduit par Lystra. On ne connaît pas de ville de ce nom en Lycie, la vraie leçon est donc Myra que donnent les meilleurs manuscrits. Voir F. Blass, Acta Apostolorum, in-8°, Gœttingue, 1895, ad xxvII, 5, p. 273. Cf. ad xxI, I, p. 224. Voir MYRE.

E. BEURLIER.